

**Der Lebenszyklus eines dPon  
in den konföderierten Stammesgesellschaften  
von Nangchen vor 1959**

**Dissertation**

zur Erlangung des akademischen Grades  
eines Doktors der Philosophie  
am Fachbereich Politik- und Sozialwissenschaften  
der Freien Universität Berlin

vorgelegt von  
Anko Salomon

**Berlin  
2015**

**Erstgutachter: Prof. Dr. Peter Thiele**

Zweitgutachter: Juniorprofessor  
Dr. Olaf Zenker

**Tag der Disputation 16. 02. 2018**

# W i d m u n g

**Diese Arbeit ist Herrn Professor Dr. Peter Thiele gewidmet.**

**\* Vertrauenswürdig, zeitig, gewissenhaft, gründlich und mit Freude \***

Diese Widmung ist ein Dank für eine ausgezeichnete Betreuung.

Während des gesamten Zeitraumes seit Beginn der Arbeit über die vier Jahre währenden vier Feldforschungen, die Jahre der Auswertung der Daten bis zum Einreichen meiner Dissertation und des darauf folgenden langwierigen Promotionsverfahrens vermittelte mir Herr Professor Thiele jene Zuversicht, derer es bedarf, um ein solches umfangreiches Unternehmen zum Abschluss zu bringen. Als der Umfang der Arbeit aufgrund der gewonnenen Datenmenge unerwartet zunahm und damit die Zeitdauer der Bearbeitung, blieb dieses Gefühl innerer Sicherheit konstant, und ich führe dies auf die hervorragende Betreuung zurück.

Der wissenschaftlichen Tätigkeit konnte ich unabhängig, uneingeschränkt und unbeeinflusst sowie mit der notwendigen Sorgfalt nachgehen. Dies hielt ich damals für selbstverständlich; gegenwärtig stellen solche guten Bedingungen keine Selbstverständlichkeit mehr da.

Als ich am 15. 09. 2015 meine Dissertation einreichte, beabsichtigte ich nach der Disputation weitere Feldforschungen zu unternehmen, um zusätzliche, nur noch von älteren Menschen erhältliche Kenntnisse über Nangchen zu dokumentieren. Das Promotionsverfahren erstreckte sich unerwartet über weitere zwei Jahre und fünf Monate. Während das Erstgutachten von Herrn Professor Thiele umgehend erstellt wurde; erschien das Zweitgutachten erst nach über einem Jahr und gab Anlass zu langwierigen Verzögerungen. In diesem Zeitraum starben viele der älteren Informanten, die unwiederbringliches Wissen hätten überliefern können.

Unter den ethisch bedenklichen Bedingungen nach dem Einreichen meiner Doktorarbeit erwog ich gelegentlich, das Promotionsverfahren abzubrechen. Meine Arbeit wäre damit als nicht bestanden bewertet worden und ich hätte sie an keiner deutschen Universität mehr einreichen dürfen. In einer E-Mail legte mir Herr Professor Thiele nahe, das Verfahren nicht abzubrechen. Dem Ratschlag bin ich gefolgt - auch im Interesse mir nahestehender Menschen, die durch das verzögerte Verfahren einigen Belastungen ausgesetzt waren.

Die Disputation fiel auf den Neujahrstag des tibetischen Erde-Hund-Jahres am 16. 02. 2018. Erst am Tage der Disputation erfuhr ich, dass Herr Professor Thiele auf einen sehr wichtigen persönlichen Termin verzichtet hatte, damit die Disputation stattfinden konnte.

Die Möglichkeit, Ethnographie ergebnisoffen und Ethnologie frei von Einflüssen politischer, religiöser und wirtschaftlicher Interessengruppen zu betreiben, hängt bei der Anfertigung einer Dissertation von der Betreuung ab. Unabhängige Forschung, die ich als unverzichtbare Voraussetzung der Erstellung einer Doktorarbeit empfand, betrachten derzeit immer mehr Doktoranden als einen zunehmend seltener werdenden Luxus.

**Eine Arbeitsweise, die Herr Professor Thiele als vertrauenswürdig, zeitig, gewissenhaft, gründlich und mit Freude beschrieb, hatte ich das Glück im Rahmen der Betreuung meiner Doktorarbeit erfahren zu dürfen.**

## Danksagung

Mein besonderer Dank geht an Herrn Professor Dr. Peter Thiele für die exzellente und sehr motivierende Betreuung, die eine wertvolle Bereicherung meines wissenschaftlichen Erfahrungsschatzes darstellte.

Für seine Bereitschaft zur Begutachtung der Arbeit danke ich Herrn PD Dr. Klaus Hesse, dem es schließlich nicht möglich war, als Zweitgutachter zu fungieren.

Eine Feldforschung wurde vom Deutschen Akademischen Austauschdienst finanziert. Für das Stipendium bedanke ich mich sehr beim DAAD sowie bei den beiden Gutachtern Herrn Professor Dr. Jens-Uwe Hartmann und Herrn Professor Dr. Peter Thiele.

Mit großer Dankbarkeit denke ich an meine Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner aus Nangchen und ihre Nachfahren im Exil sowie an die hilfsbereiten Informanten aus Kham und anderen Orten, auf deren Erinnerungen und Erklärungen diese Arbeit beruht.

Ihre Vermittlung kultureller Kenntnisse und die Gewährung von Einblicken in ihr Denken und Empfinden ermöglichten erst die Darstellung wesentlicher Aspekte der kulturellen Entwicklung. Zunehmend verzichteten Mitglieder von Ethnien bewusst auf die Vermittlung kulturellen Wissens, um Missbrauch durch Kommerzialisierung, durch käufliche Wissenschaft und durch politische, wirtschaftliche und religiöse Interessengruppen zu verhindern. Dadurch geht weltweit Wissen verloren, darunter Kenntnisse von existentieller Bedeutung. Umso anerkennenswerter ist das Bemühen, kulturelle Vorstellungen und Werte zu erklären und für Außenstehende verständlich werden zu lassen.

Dankbar erinnere ich mich der interessanten Gespräche sowie der Hilfsbereitschaft von Frau Dr. Margret Causemann, die mir ihre letzte Kopie eines schwer erhältlichen tibetischen Textes zur Verfügung stellte.

Eine Bereicherung meines Wissensstandes um die Vielfalt tibetischer Gesellschaften vor 1959 bildeten die Gespräche mit Herrn Peter Kessler (verstorben 2008), der bereitwillig sein kartographisches Material und seine breitgefächerten Kenntnisse für wissenschaftliche Projekte zur Verfügung stellte. Wissenschaftlichen Fortschritt verstand er als einen allen zugutekommenden Wert und förderte selbstlos und mit großer Hilfsbereitschaft wissenschaftliches Arbeiten, indem er sein gesamtes Archiv für Interessierte öffnete.

Er vertrat eine Wissenschaft frei von Konkurrenzdenken und mit hohem Einfühlungsvermögen für unterschiedliche kulturelle Entwicklungen.

Dr. Ernst Schäfer (verstorben 1992) gehörte zu den wenigen Forschern, die Länder wie Nangchen im Osten des tibetischen Plateaus vor 1959 bereist hatten. Mit den Kham-pa, (den sich als tibetischstämmig begreifenden Bewohnern der Region Kham) fühlte er sich besonders verbunden und schätzte deren Mut, deren Freiheitsliebe, deren Natürlichkeit und deren ungekünstelte Würde. Dieselben Merkmale führten Personen, die ihn kennengelernt hatten, gern zu seiner Charakterisierung an. Den Gesprächen mit Herrn Ernst Schäfer verdanke ich Kenntnisse um kulturelle Praktiken, deren Zeitzeuge er war und Hintergrundinformationen zu sozio-politischen Entwicklungen von Ethnien in Kham.

Zu seinem Wissenschaftsbegriff zählten Aufrichtigkeit, kritisches Bewusstsein, Reflexion und die Bereitschaft, auch eigene Erkenntnisse jederzeit in Frage zu stellen.

Im Ausland galt ihm Anpassungsbereitschaft als Ausdruck von Höflichkeit und Respekt, im Inland zusätzlich als Notwendigkeit zum Schutze der Unabhängigkeit und der Freiheit wissenschaftlichen Arbeitens. Um in den dreißiger und vierziger Jahren des letzten Jahrhunderts in Deutschland wissenschaftlich tätig zu sein, bedurfte es Mut sowie geschickter Vorgehensweisen, um politische, wirtschaftliche, religiöse und ideologische Einflussnahmen abzuwehren. Damals stellten Veröffentlichungen in gedruckter Form sowie Vorträge, die



hauptsächlich genutzten Alternativen dar, um außerhalb der politisch unterwanderten und ideologisch dominierten Institutionen wissenschaftliche Erkenntnisse zu verbreiten.

Die Deutungshoheit (und damit verbunden die Bewertung wissenschaftlicher Ergebnisse) ist die historische Konstante, um deren Kontrolle gerungen wurde und wird, ob in Nangchen vor 1959, als der tibetisch-buddhistische und der Bon-Klerus die Deutungshoheit der Interpretation sämtlicher Phänomene beanspruchten oder im Deutschland der dreißiger und vierziger Jahre des letzten Jahrhunderts oder länderübergreifend in der Gegenwart.

Soll Wissenschaft nicht zum Instrument der Manipulation werden, bedarf jeder Anspruch auf Deutungshoheit der In-Frage-Stellung. Als Persönlichkeit mit hohem selbst-/kritischem Bewusstsein ermutigte Ernst Schäfer, Zwecke und Nutzen lancierter gesellschaftlicher Entwicklungen sowie von Ideologisierungen sorgfältig zu explorieren. Gegenwärtig liegt m. E. in der freien, nicht-institutionalisierten Wissenschaft die Hoffnung auf deren Fortbestand.

Für die freundliche Erlaubnis der Verwendung ihres Bildmaterials danke ich (in alphabetischer Reihenfolge) Losang, Dr. Ernst Schäfer und Sremo Tsodi Bongsar.

Fototechnische Hilfe leistete Jürgen Scheer; ihm ist das Bild des Modells eines dPon nach verschiedenen Bildvorlagen und nach meinen Beschreibungen zu verdanken.

Erfolgt die individuelle Erwähnung in einer Danksagung als Überraschung, erfordert sie eine Beschränkung, wie hier auf die Vornamen. Eine vollständige Namensnennung bedarf der Einwilligung. Da manche der im Folgenden Genannten aus Bescheidenheit auf ihre Erwähnung verzichtet hätten, werden sie hier nur mit ihren Vornamen aufgeführt.

Die Kenntnisnahme einer zusätzlichen Übersetzung des auf Russisch verfassten Werkes von Pjotr Kusmitsch Koslow mit dem Titel „Mongolija i Kam“ ermöglichte mir freundlicherweise Dorothee. Dadurch konnte ich mich der Bedeutung der für diese Arbeit relevanten Textteile vergewissern.

An John geht mein Dank für seine Hilfe bei der Herstellung des Zugangs zu schwer zugänglichen Internetseiten.

Im Hinblick auf die englische Übersetzung danke ich Astrid, mit der ich die Übertragung der Bedeutungen und Bedeutungsaspekte von Begriffen aus dem Tibetischen und dem Nangchenidiom ins Englische erörtern konnte.

Für das Korrekturlesen von Teilen des Textes sowie für ermunternde Kommentare bin ich (in alphabetischer Reihenfolge) Dorothea, Dorothee, Ian, Jürgen, Karl-Heinz, Renate und Tino sehr dankbar.

Für das über Jahre gezeigte Verständnis und die erwiesene Rücksichtnahme geht mein besonderer Dank an mein soziales Umfeld. Während der Erstellung der Arbeit reichten Zeit und Energie oft nicht, um soziale Kontakte zu pflegen. Auch war es kaum möglich, dem freiwilligen Engagement für Naturschutz-Projekte in gewohntem Umfang nachzukommen. Dankbar erinnere ich mich der Geduld, des Entgegenkommens sowie der zahlreichen Erleichterungen zur Bewältigung alltäglicher Aufgaben, die für mich Arbeitszeitgewinn bedeuteten.

Mit großer Dankbarkeit und Freude denke ich an den freundlichen und sehr hilfreichen Zuspruch sowie die vielen gewährten Hilfen und Entlastungen von Stefan, die mir den Freiraum zum wissenschaftlichen Arbeiten verschafften und durch dessen vielfältige Unterstützungen ich die Zeit für die Auswertung und die Verarbeitung des Datenmaterials sowie zum Erstellen der Arbeit gewinnen konnte.

Während des zwei Jahre und fünf Monate dauernden Promotionsverfahrens nach Einreichen der Doktorarbeit erhielt ich Ratschläge, Hinweise und Ermutigungen von Wissenschaftlern, Juristen sowie engagierten Menschen, die sich für die Aufrechterhaltung korrekter Wissenschaft einsetzten. Stellvertretend für sie alle danke ich in alphabetischer Reihenfolge Doro, Holger, Jürgen, Kerstin, Stefan, Susanne, Tino und Wolfgang.

## Abkürzungsverzeichnis

Abk. = Abkürzung

a. a. O. = am angegebenen Ort

Anm. d. Verf. = Anmerkung des Verfassers

chin. = Chinesisch

ders. = derselbe

dies. = dieselben

dt. = deutsch

etym. zus. aus = etymologisch zusammengesetzt aus

f. = feminin

gram. Part. = grammatikalische Partikel (in der tibetischen Sprache)

h. = Honorificum, Ausdruck der tibetischen Höflichkeitssprachstufe

i. d. R. = in der Regel

i. J. = im Jahr

im Ggs. = im Gegensatz

Kap. = Kapitel

lat. = lateinisch

m. E. = meines Erachtens

ng. = in der Nangchen Sprache

op. cit. = opus citatum, im zitierten Werk

orthogr. V. = orthographische Variante

PLA = People's Liberation Army, Volksbefreiungsarmee

m./mask. = maskulin

skr. = Sanskrit

TAP = Tibetan Autonomous Prefecture

TAR = Tibet Autonomous Region

tib. = tibetisch

u. Zr. = unserer Zeitrechnung

VR = Volksrepublik

wörtl. = wörtlich

/ = Der Schrägstrich steht für den tibetischen Shad und hier in seiner Funktion zur Markierung des Satzendes.

< = Auf dieses Zeichen - als Piktogramm eines geöffneten Mundes - folgt eine Angabe der annähernden Aussprache. Die Aussprache ist im Nangchen-Dialekt (ng.) oder auf Tibetisch (tib.) angegeben.

^ = über einem Vokal kennzeichnet den Langvokal bei Wörtern aus dem Sanskrit (â = langgesprochenes a).

Es steht auch über langgesprochenen Vokalen bei der Angabe der Aussprache.

**Kursiv** gesetzt und in An- und Ausführungszeichen stehen Zitate, es sei denn, ein Zitat enthält bereits kursiv gesetzte Teile. Wörtliche Erklärungen der Informanten erscheinen ebenfalls kursiv gesetzt.

[ ] Eckige Klammern in Übersetzungen umschließen Wörter, die im Originaltext nicht expliziert, aber sinn- gemäß impliziert sind und eine Ergänzung für das Verständnis sowie für die Verbesserung des Stils darstellen.

# Inhaltsverzeichnis

<b>Widmung</b>	I
<b>Danksagung</b>	II
<b>Abkürzungsverzeichnis</b>	IV
<b>Vorwort</b> .....	1
<b>Transliteration und Transkription</b> .....	6
<b>Einleitung</b> .....	7

## Teil I

### Datensammlung und Verarbeitung

<b>1. Definition des Themas und Ziel der Arbeit</b> .....	10
<b>2. Der Aufbau der Arbeit</b> .....	12
<b>3. Methoden der Bearbeitung des Themas und Übersetzungen</b> .....	13
<b>4. Die Feldforschungen</b> .....	14
<b>4.1</b> Art, Anzahl und Dauer der Interviews .....	16
<b>4.2</b> Aufzeichnungen der Interviews .....	20
<b>4.3</b> Unterschiedliche Prämissen bei der Arbeit im Feld .....	22
<b>4.4</b> Die Informanten .....	24
<b>4.4.1</b> Motive für die Informationsvermittlung .....	26
<b>4.4.2</b> Einstellungen hinsichtlich der Vermittlung von Erinnerungen .....	27
<b>4.4.3</b> Die Zusicherung der Anonymität zum Schutz der Informanten .....	28
<b>4.4.4</b> Die Vermittlung von Gehörtem .....	29
<b>5. Die Auswertung der Informationen</b> .....	30
<b>5.1</b> Einfluss-Faktoren, die sich auf das Erinnern und Vergessen auswirkten .....	35
<b>5.2</b> Die Klassifikation erinnerter Informationen .....	44
<b>6. Entwicklungen im Exil</b> .....	46
<b>6.1</b> Der Bruch in der Tradierung kultureller Kenntnisse .....	59
<b>7. Der Stand der Forschung</b> .....	71

## Teil II

### Der Lebenszyklus eines dPon in den konföderierten Stammesgesellschaften von Nangchen vor 1959

<b>8.</b>	<b>Die Welt, in die die dPon hineingeboren wurden</b> .....	81
<b>8.1</b>	Das Territorium der vereinten Nangchen-Stämme und das Herrschaftsgebiet des Königs von Nangchen .....	81
<b>8.2</b>	Bevölkerungszahlen .....	83
<b>8.3</b>	Die Herkunft des Toponyms Nangchen .....	88
<b>8.4</b>	Die Geschichte Nangchens im Überblick .....	89
<b>8.4.1</b>	Das Ende der als Königreich organisierten Nangchen-Stammeskonföderation	104
<b>8.4.2</b>	Der politische Status des Königreichs Nangchen .....	119
<b>8.4.3</b>	Außenpolitik - Indifferenz als politische Überlebensstrategie .....	123
<b>9.</b>	<b>Das Königreich Nangchen - eine Stammeskonföderation mit erblichem Königtum</b>	124
<b>9.1</b>	Der Staatsaufbau .....	125
<b>9.2</b>	Der König von Nangchen .....	140
<b>9.3</b>	Der Schatzmeister .....	150
<b>9.4</b>	Der Regent als Stellvertreter des Königs .....	151
<b>9.5</b>	Die vier Behu mit einer ministerähnlichen Position .....	152
<b>9.6</b>	Die dPon .....	157
<b>9.6.1</b>	Die Rangbezeichnungen der dPon: die Behu und die Becang .....	172
<b>9.7</b>	Die sKu-tshab .....	179
<b>9.8</b>	Die rGan-po .....	180
<b>10.</b>	<b>Der Aufbau der Gesellschaft</b> .....	184
<b>10.1</b>	Die Gesellschaft .....	193
<b>10.2</b>	Der Stamm .....	206
<b>10.3</b>	Der Klan .....	212
<b>10.4</b>	Die Familien und Lineages .....	214
<b>10.4.1</b>	Familiennamen und Klannamen .....	220

10.4.2	Verwandtschaftsterminologie und Adresstermini .....	221
10.4.3	Der (temporäre) Rückzug aus familiären Verpflichtungen .....	226
10.5	Die Mitarbeiter und Bediensteten .....	230
10.5.1	Mitwirkende beim dPon ohne Rang und Bezeichnung .....	240
10.5.2	Defensive Verteidigungskräfte .....	242
10.6	Freundschaften und Shag-po-Beziehungen .....	243
10.7	Die Nachbarschaft .....	244
10.8	Der Klerus .....	247
10.9	sNgags-pa und lHa-pa .....	260
10.10	Einzelgänger .....	262
<b>11.</b>	<b>Geographische und ökologische Gegebenheiten .....</b>	<b>270</b>
11.1	Geographische und topographische Charakteristika Nangchens .....	270
11.2	Klimatische Bedingungen .....	270
11.3	Ökologische Faktoren .....	271
11.3.1	Flora Nangchens .....	272
11.3.2	Fauna Nangchens .....	272
<b>12.</b>	<b>Die materielle Kulturausstattung und die sozialökonomischen Strukturen</b>	<b>273</b>
12.1	Die materielle Kulturausstattung .....	275
12.1.1	Wohnstätten: Zelte und Häuser und Rauminnenausstattung .....	276
12.1.2	Persönliche Gegenstände .....	289
12.1.3	Schreibzeug und Papier .....	292
12.1.4	Bekleidung und Haartracht des dPon .....	295
12.1.5	Festtagsbekleidung und Zierrat des dPon .....	299
12.1.6	Kleidung, Zubehör, Zierrat, Haartracht und Hautschutz der dPon-mo .....	300
12.1.7	Reinigung/-smittel .....	305
12.1.8	Waffen .....	307
12.1.9	Pferde und Reitzubehör .....	309
12.1.10	Statussymbole .....	310
12.2	Sozialökonomische Strukturen .....	311

<b>13.</b>	<b>Weltvorstellungen der Nangchen-pa .....</b>	<b>336</b>
<b>13.1</b>	Die Beziehung zur Natur .....	337
<b>13.2</b>	Die Menschenwelt und die Aufenthaltsbereiche der Geistwesen .....	343
<b>13.3</b>	Die Durchlässigkeit der Sphären für die verschiedenen Existenzformen .....	345
<b>13.3.1</b>	Verwandtschaftsbeziehungen zwischen Menschen und Geistwesen .....	346
<b>13.4</b>	Das Karma-Konzept .....	346
<b>13.4.1</b>	Die nachträgliche Einwirkung auf das Karma .....	349
<b>13.4.2</b>	Die Entwicklung karmischer Rechtfertigungen .....	351
<b>13.4.3</b>	Die Stimmung als Beweis des guten Karmas und des Erkenntnisstandes .....	353
<b>13.4.4</b>	Die vertrauensschaffende Dimension von Reichtum und Erfolg .....	355
<b>13.4.5</b>	Das alles erklärende Karma-Konzept .....	357
<b>13.4.6</b>	Hindernisse für den Ablauf des Karmas .....	358
<b>13.5</b>	Das Nebeneinander verschiedener weltanschaulicher Konzepte .....	359
<b>13.6</b>	Das Reinheitskonzept .....	361
<b>13.7</b>	Das g.Yang-Konzept .....	366
<b>13.8</b>	Zwei Kategorien von Menschen .....	371
<b>13.9</b>	Das Byin-rlabs-Konzept .....	372
<b>13.9.1</b>	Der positive Einfluss „besonderer“ Menschen und heiliger Personen .....	374
<b>13.10</b>	Das Empfinden der Untrennbarkeit innerer und äußerer Phänomene .....	374
<b>13.11</b>	Das positive Vorurteil gegenüber der Vergangenheit .....	375
<b>13.12</b>	Die wechselseitige Durchdringung von Politik und Religion .....	377
<b>13.13</b>	Der Aspekt der Freiheit und Freiwilligkeit .....	378
<b>13.13.1</b>	Die Freiheit der Familien und Klane .....	379
<b>13.14</b>	Das Treue-Konzept .....	382
<b>13.15</b>	Tibetisch-buddhistische Einflüsse auf die Wiedergabe von Erinnerungen ..	383
<b>13.15.1</b>	Vermeidung des Anzweifeln heiliger Personen .....	384
<b>13.15.2</b>	Vermeidung negativer Gedanken und Erinnerungen .....	385
<b>13.15.3</b>	Vermeidung des Ausdrucks von Zorn, Ärger und Neid .....	386

<b>14.</b>	<b>Religiöse Vorstellungen</b> .....	388
<b>14.1</b>	Die Yul Chos – lokale religiöse Traditionen .....	394
<b>14.1.1</b>	Tiere übernehmen das Leid von Menschen .....	402
<b>14.1.2</b>	Schutz vor den Wirkungen der Waffen (tib. mTshon Srung, < Tshönn ßung)	404
<b>14.1.3</b>	Ro-langs – „[wieder-]Aufgestandene Tote“ .....	406
<b>15.</b>	<b>Die Lebensphasen</b> .....	410
<b>16.</b>	<b>Die pränatale Phase und die Schwangerschaft</b> .....	411
<b>17.</b>	<b>Vorstellungen über die Vererbung von Eigenschaften</b> .....	413
<b>18.</b>	<b>Die Geburt</b> .....	414
<b>19.</b>	<b>Die Namensgebung</b> .....	419
<b>20.</b>	<b>Die Kindheit und Jugend</b> .....	422
<b>20.1</b>	Die Kindheit von der Geburt bis etwa zum achten Lebensjahr .....	423
<b>20.2</b>	Die Erziehung der Kinder .....	429
<b>20.3</b>	Die Kindheit der dPon .....	431
<b>20.3.1</b>	Die Kindheit der dPon im Vergleich zur Kindheit der übrigen Bevölkerung	434
<b>20.4</b>	Kinderspiele .....	435
<b>20.4.1</b>	Spiele in der Natur .....	437
<b>20.4.2</b>	Spiele mit Steinen .....	438
<b>20.4.3</b>	Geschicklichkeitsspiele .....	441
<b>20.4.4</b>	Imitationsspiele .....	441
<b>20.4.5</b>	Gruppenspiele .....	441
<b>20.4.6</b>	Sonstige Spiele .....	445
<b>20.5</b>	Die Jugend .....	456
<b>20.5.1</b>	Vermittelte Wertvorstellungen und Ideale .....	466
<b>20.5.2</b>	Die Jugend der dPon im Vergleich zur Jugend der übrigen Bevölkerung ...	475
<b>21.</b>	<b>Das Erwachsensein</b> .....	476
<b>21.1</b>	Normen und Verhaltensmuster .....	477
<b>21.2</b>	Die Selbsteinschätzung der Nangchen-pa .....	489
<b>21.3</b>	Nichteheliche Liebesbeziehungen .....	495

<b>22.</b>	<b>Religionsausübung</b> .....	498
<b>23.</b>	<b>Berufliche Tätigkeiten vor und neben der Amtszeit</b> .....	505
<b>24.</b>	<b>Shag-po-Beziehungen</b> .....	508
<b>25.</b>	<b>Eheformen und Eheschließung</b> .....	512
<b>25.1</b>	Die Eheanbahnung .....	519
<b>25.2</b>	Die Vereinbarung des Hochzeitstermins .....	528
<b>25.3</b>	Die Heiratszeremonie .....	530
<b>25.3.1</b>	Der Brautpreis .....	532
<b>25.3.2</b>	Der Preis für die Muttermilch .....	533
<b>25.3.3</b>	Die Begutachtung der Hochzeitstauschgaben .....	533
<b>25.3.4</b>	Die Vorbereitung der Braut für die Hochzeit .....	538
<b>25.3.5</b>	Die Mitgift .....	539
<b>25.3.6</b>	Die Feier in der Geburts- oder Herkunftsfamilie der Braut .....	541
<b>25.3.7</b>	Der Abschied der Braut von ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie .....	542
<b>25.3.8</b>	Der Geleitzug, der die Braut zum Bräutigam eskortierte .....	544
<b>25.3.9</b>	Die Ankunft der Braut beim Bräutigam .....	549
<b>25.3.10</b>	Der Eintritt der Braut in die Geburts- oder Herkunftsfamilie des Bräutigams	551
<b>25.3.11</b>	Die Hochzeitsfeier .....	553
<b>25.3.12</b>	Die Integration der Ehefrau in die Geburts- oder Herkunftsfamilie des Ehemannes	566
<b>25.4</b>	Die durch die Eheschließung neuentstandene Allianz zwischen zwei Familien	568
<b>25.5</b>	Die Auflösung der Ehe .....	570
<b>25.6</b>	Ein Staatsgeheimnis und die Bedeutung der Heiratsallianzen .....	578
<b>26.</b>	<b>Die Ehefrauen</b> .....	580
<b>26.1</b>	Ehefrauen mit Kindern .....	592
<b>26.2</b>	Kinderlos gebliebene Ehefrauen .....	593
<b>27.</b>	<b>Familienleben</b> .....	595
<b>28.</b>	<b>Witwen und Witwer</b> .....	604
<b>29.</b>	<b>Unverheiratete Frauen</b> .....	609
<b>29.1</b>	Uneheliche Kinder .....	610
<b>30.</b>	<b>Brautraub</b> .....	611



<b>31.</b>	<b>Das Amt des dPon</b> .....	613
<b>31.1</b>	Der Tagesablauf .....	620
<b>31.2</b>	Das Aufsuchen des dPon zur Respektsbezeugung .....	628
<b>31.2.1</b>	Das Begrüßungs- und Verabschiedungszeremoniell .....	631
<b>31.2.2</b>	Die Anrede des dPon .....	636
<b>31.2.3</b>	Gaben an den dPon und Gabenkategorien .....	638
<b>31.3</b>	Das Aufsuchen des dPon in seiner amtlichen Funktion .....	651
<b>31.4</b>	Weitere Möglichkeiten einer Zusammenkunft mit dem dPon .....	654
<b>31.5</b>	Hilfsmöglichkeiten des dPon .....	655
<b>31.6</b>	Beratung .....	657
<b>31.7</b>	Mediation .....	658
<b>31.8</b>	Die juristischen Aufgaben des dPon .....	664
<b>31.8.1</b>	Streitigkeiten und Rechtsstreite .....	672
<b>31.8.2</b>	Diebstahl, Raub und Wegelagerung .....	678
<b>31.8.3</b>	Verfolgungen .....	696
<b>31.8.4</b>	Tötungsdelikte .....	698
<b>31.8.5</b>	Fehden .....	700
<b>31.8.6</b>	Ehebruch .....	702
<b>31.8.7</b>	Vergewaltigung und Zeugung unehelicher Kinder .....	703
<b>31.8.8</b>	Jagd- und Pflanzensammelverbote .....	705
<b>31.8.9</b>	Ermittlungen .....	707
<b>31.8.10</b>	Der Druck der Öffentlichkeit .....	707
<b>31.8.11</b>	Die Entscheidungsfindung .....	709
<b>31.8.12</b>	Vernehmungen und Verhöre .....	710
<b>31.8.13</b>	Ordale .....	712
<b>31.8.14</b>	Entscheidungen und Urteile .....	715

31.8.15	Konfliktlösungen zugunsten von Klöstern, Einzelpersonen und Gesellschaften	720
31.8.16	Strafen .....	721
31.8.17	Die Wiederaufnahme von Fällen .....	728
31.9	Verwaltungsaufgaben der dPon .....	730
31.9.1	Die Distribution der Naturalien, die als Steuern gesammelt wurden .....	738
31.9.2	Die Pflicht zur Gestellung von Reit- und Transporttieren .....	740
31.9.3	An Ma Bufang geleistete Tribute .....	743
31.10	Die politische Funktion des dPon .....	745
31.11	Kämpfe zwischen Stämmen innerhalb der Nangchen-Stammeskonföderation	745
31.12	Kämpfe mit Stämmen außerhalb der Nangchen-Stammeskonföderation .....	753
31.13	Beziehungen der dPon zu Räubern und Khram-pa .....	754
31.14	Einflussmöglichkeiten auf die Amtsführung der dPon .....	758
31.15	Einschätzung des dPon-Systems seitens der Bevölkerung .....	760
32.	<b>Öffentliche Feste</b> .....	766
33.	<b>Reisen und Pilgerreisen</b> .....	787
34.	<b>Die Tätigkeiten des dPon im zunehmenden Alter</b> .....	792
35.	<b>Tod und Bestattung</b> .....	804
35.1	Der Tod von Kindern .....	815
35.2	Die Zweitbestattung .....	817
36.	<b>Die Teilung des Erbes</b> .....	819
37.	<b>Die Amtsübernahme des Nachfolgers</b> .....	821

## Teil III

### Ergebnisse

	<b>Einleitung</b> .....	824
<b>38.</b>	<b>Ergebnisse des ersten Teils</b> .....	824
<b>39.</b>	<b>Ergebnisse des zweiten Teils „Der Lebenszyklus eines dPon“</b> .....	843
<b>39.1</b>	Kindheit und Jugend der Söhne eines dPon .....	845
<b>39.2</b>	Der Zeitraum vor der Amtsübernahme .....	847
<b>39.3</b>	Eheschließungen - Gründungen von Allianzen mit anderen Klanen .....	851
<b>39.4</b>	Weltanschauungen und Religion als Grundlagen des Handelns der dPon ..	858
<b>39.5</b>	Die Gesellschaft und Einflüsse von Politik, Verwaltung, Wirtschaft und Religion	871
<b>39.6</b>	Höchstmögliche politische Unabhängigkeit bei höchstmöglicher Einigkeit .	880
<b>39.7</b>	Das Rechtsempfinden .....	883
<b>39.8</b>	Der Führungstypus eines dPon .....	885
<b>39.9</b>	Das Amt des dPon .....	889
<b>39.10</b>	Der gelungene Lebenszyklus .....	896
<b>40.</b>	<b>Der Wandel des Lebensgefühls</b> .....	897
	<b>Kurze Zusammenfassung der Ergebnisse</b> .....	911
	<b>Short Summary of Results</b> .....	919
	<b>Mitteilungen interviewter Nangchen-pa an nachfolgende Generationen</b>	927
	<b>Literaturverzeichnis</b> .....	933
	<b>Diagramm der politischen Struktur Nangchens</b> .....	944
	<b>Karten</b> .....	945
	<b>Abbildungen</b> .....	946
	<b>Glossar der Begriffe aus dem Tibetischen und der Nangchen-Sprache</b>	950
	<b>Index</b> .....	975



## Vorwort

„Von wiedergeborenen Brüdern zu ehemaligen Schuldnern“

- emische Erklärungsversuche für ausländische Hilfe in Zeiten kulturellen Umbruchs

Das Vorwort beginnt mit dem Ausklang, mit der Beschreibung des Versiegens der Tradierung großer Teile des kulturspezifischen Wissens, von dem auch jene Kenntnisse betroffen sind, die in dieser Arbeit zur Behandlung des Themas verwertet wurden. Die Menschen aus Nangchen - die Nangchen-pa (die mask. Form gilt für Männer und Frauen) - gehören zu den tibetischstämmigen Flüchtlingen, die ca. um das Jahr 1959 vor der chinesischen Einflussnahme in ihrer Heimat, im Nordosten des tibetischen Plateaus, vor allem nach Indien und Nepal flohen. In den davor liegenden Jahren des Freiheitskampfes hatten sie unter hohen Verlusten an Menschenleben für die Aufrechterhaltung ihrer Kultur gekämpft, die sie schließlich im Exil meinten, bewahren zu können.

Das Königreich Nangchen gehörte zu jenen mehr als dreißig Ländern, die zwischen dem unter dem jeweiligen Dalai Lama regierten Tibet und China lagen. Jene in den Großräumen Kham und Amdo befindlichen Länder hatten eigene gesellschaftspolitische Organisationsformen und Kulturen hervorgebracht und weckten das Begehren benachbarter Länder und Reiche. 1950 schaffte die chinesische Volksbefreiungsarmee Fakten, indem sie das tibetische Plateau einnahm. Von da an unterlag die kulturelle Entwicklung dem Einfluss der VR China. Etwa achtundfünfzig Jahre später im indischen und nepalesischen Exil, in der so viel beschworenen Freiheit, kommt diese Kultur zum Erliegen - nicht unter Zwang, sondern durch Aufgabe der Tradierung jener kulturellen Elemente, die die Nangchen-pa einst als spezifisch für ihre Identität empfanden.

Das Lokalisieren des ehemaligen Königreichs Nangchen auf dem tibetischen Plateau fiel vielen der im Exil aufgewachsenen Nachkommen der aus dem einstigen Nangchen stammenden Flüchtlinge schwer. Das Land, in das die jüngeren Exilanten der ursprünglichen Vorstellung gemäß einmal zurückkehren sollten, ist ihnen fremd und die Weltvorstellungen ihrer Eltern und Großeltern kaum noch verständlich. Ein Bruch in der Weitergabe traditioneller Kenntnisse trennt die Generationen im Exil.

Die tibetischstämmigen Flüchtlinge profitierten vom „Tibet-Mythos“ und der Verbreitung des tibetischen Buddhismus. Ihr Schicksal löste eine umfangreiche Welle der Hilfsbereitschaft aus. In der ersten Exil-Generation lautete die emische Erklärung für die weltweite Unterstützung zunächst, dass es sich bei den Hilfeleistenden um wiedergeborene, eigene

Leute handle, die eventuell im Freiheitskampf gestorben und aufgrund guten Karmas in wohlhabenden Ländern wiedergeboren worden seien. Die Sympathie von Ausländern gegenüber der tibetischen Kultur wurde von ihnen als Beweis dieser Annahme gewertet. Viele Helfer und Spender erwarteten, dass die tibetischen Flüchtlinge die Werte des tibetischen Buddhismus internalisiert hätten. Die anfängliche Freundlichkeit der ersten Exilgeneration schien die Hoffnung zu bestätigen, durch deren Förderung an der Entwicklung einer Welt wechselseitiger Anteilnahme und Toleranz mitzuwirken.

Für Peter Aufschnaiter (Hg. Martin Brauen 1988: 9) war der Charme der Tibeter durch die Weite des Landes und die geringe Bevölkerungsdichte bedingt. Die Präferenz eines fröhlichen Lebensausdrucks beruhte zudem auf der Vorstellung, dass die Zurschaustellung von Leid ein Hinweis auf selbst verursachtes schlechtes Karma sei.

Mit dem Wegfall der Bedürftigkeit schlugen die Emotionen der Geförderten gegenüber der Gutgläubigkeit der Geber nicht selten in Herabwürdigung und Überheblichkeit um. Versorgt durch Hilfsprojekte und Mehrfachpatenschaften erscheint inzwischen vielen im Exil aufgewachsenen Nachkommen die Vorstellung, persönlichen Einsatz aufzubringen, abwegig, ebenso wie als gut Ausgebildete soziale und globale Verantwortung zu übernehmen. Die schnelle Akkumulation ihres Reichtums gilt den in den Exilländern Aufgewachsenen als Beweis ihrer angenommenen Superiorität. Ohne Einbeziehung weiterer Ursachen führten sie die Lebensbedingungen armer Inder und Nepalis als Beleg ihrer imaginierten Ausnahmestellung an. Wohlstand wird gemäß der Karma-Vorstellung als Beweis für die Überlegenheit der tibetisch-buddhistischen Religion gedeutet.

Der finanzielle Erfolg generierte sich überwiegend aus ausländischen Förderleistungen, meist bewusst verschwiegenen Mehrfachpatenschaften, aus sich an Zollbestimmungen vorbeilavierenden Risikogeschäften sowie Tätigkeiten, die der dortigen Karma-Rezeption entsprechend als sozialprestigeträchtig gelten, und das bedeutet verbunden mit wenig Arbeit, aber hohem Gewinn,<sup>1</sup> sowie aus dem Einkommen im Ausland tätiger Verwandter. Nicht wenige Flüchtlingsfamilien sind inzwischen wohlhabender als ihre Sponsoren. Trotz Hauseigentums, komfortabler Einrichtungen auf High Tech-Niveau und umfangreicher finanzieller Rücklagen wird zur Gewinnung weiterer Förderer noch immer das Klischee der armen Flüchtlinge beschworen. Den im Exil sozialisierten Generationen wurden von frühester Kindheit an die Vorteile einer Selbstdarstellung vermittelt, die den Vorstellungen ausländischer Unterstützer entsprach. Nicht nur, aber auch in Ermangelung kultureller Kenntnisse und

---

<sup>1</sup> Vgl. die Dokumentation von Thomas Weidenbach und Heinz Greuling mit dem Titel „Eco-Crimes Tibet-Connection“ am 19. 11. 2008 um 20:15 Uhr ausgestrahlt beim Fernsehsender arte.

adäquater Verhaltensinterpretationen entstand bei den Gebern eine Gutgläubigkeit, die bei den Geförderten zur Grundlage mancher Abwege wurde. Die gegenwärtigen Handlungsmaximen der im Exil Aufgewachsenen tendieren zu bedenkenlosem Streben nach Bequemlichkeit und persönlichem Vorteil. Ein beträchtlicher Teil der im Exil sozialisierten Nachkommen empfindet die Vorstellung, einem Menschen außerhalb ihres auf Gegenseitigkeit beruhenden Verwandtschafts- und Freundschaftsnetzwerkes Hilfe zu leisten, als absurd. Selbstgefälligkeit und rücksichtsloses Streben nach Wohlstand wird von ihnen durch ihre Interpretation der Karma-Vorstellung legitimiert, nach der Lebensumstände als Reflexionen eigenen, z. T. aus vorigen Leben stammenden Verhaltens zu betrachten seien. Durch Projektion ihrer Vorstellungen auf die Mitglieder anderer Kulturen unterstellen die Geförderten den Spendern nicht selten, diese würden nur helfen, um ihr Karma zu verbessern. Die Hilfe erfordere daher auch keine Dankbarkeit. Empathie und Interesse ausländischer Förderer werden von den jüngeren Exilanten oft als befremdend empfunden. Deren Interpretation der Hilfeleistungen erklärt die Sponsoren zu ehemaligen Schuldnern, die unbeglichene Schulden aus früheren Leben abtrügen. Spenden werden dabei als ehemaliges und dem Karma gemäß verdientes Eigentum gewertet, das nun seinen Weg zu den rechtmäßigen Eigentümern finde. Auch als Legitimation zur Vortäuschung von Bedürftigkeit findet diese Argumentation Verwendung. Aus dem Erfolg ethisch bedenklicher Handlungen, wie bspw. Betrug, wird der Rückschluss auf die Existenz negativen Karmas bei den Geschädigten gezogen. Ohne das Vorhandensein schlechten Karmas könnten Täuschungen und Schädigungen nicht funktionieren, hieß es, womit solches Verhalten zugleich eine Rechtfertigung erhielt. Bei den Sponsoren, die Undankbarkeit und falsche Darstellungen beklagten, wurden seitens der im Exil sozialisierten Nachfahren die reine Motivation ihres wohltätigen Handelns angezweifelt und eigennützige Motive im Sinne des Bestrebens bloßer Karma-Verbesserung unterstellt. Dabei kam es zu folgender Interpretation der Karma-Vorstellung: Täuschungen sowie Undankbarkeit der Geförderten als Reaktion auf die Freigiebigkeit der Geber gäben Auskunft über die qualitative Beschaffenheit der dem Spenden zugrundeliegenden Motive. Mittels dieser Auslegung des Karmas (s. 13.4 bis 13.4.6) wurden Folgeerscheinungen zu Indikatoren für die vermuteten Handlungsgründe und Reaktionen als deren qualitativer Widerhall interpretiert. Viele Förderer hatten die in der tibetisch-buddhistischen Lehre favorisierten Werte für Lebenspraxis gehalten und deren Tradierung im Exil erwartet. Die Weitergabe großer Teile ihrer Kultur aber gelang den noch in Nangchen sozialisierten Exilanten nicht mehr. Die Spender, die Mitgefühl, Anteilnahme und Freigiebigkeit fördern wollten, hatten die

Ideale ernst genommen und damit selbst vorgelebt, was sie zu fördern hofften.

Während sich die jüngeren Exilanten auf bequeme Formen der Gewinnmaximierung konzentrieren, nimmt die ältere Generation diesen Wandel als karmischen Effekt hin. Sie selbst hatten die Paradigmen ihrer Kultur vor allem durch Nachahmung in einem Umfeld übernommen, das nur wenige Alternativen bot. Ihre in Indien und Nepal herangewachsenen Nachkommen hingegen verweisen mit Überheblichkeit auf die Kenntnisse, die sie ihrer naturwissenschaftlich orientierten Schulbildung verdanken. Die Älteren zogen sich auf ihre Wert- und Weltvorstellungen zurück und schützten mit ihrem Schweigen ihre Glaubensvorstellungen und die mit ihnen, ihrer Abstammungslinie und ihrer Heimat verbundenen Geistwesen und auch sich selbst davor, einer arroganten Verhöhnung preisgegeben zu werden, mit der die Parameter ihrer Welt von den Jüngeren als „alter abergläubischer Kram“ abqualifiziert wurden. Viele ältere Nangchen-pa litten unter der im Exil verbreiteten Geschichtsklitterung (s. 6.) sowie ihrem persönlichen Versäumnis, diese zu korrigieren. Mutige Zeitzeugen, die auf Geschichtsentstellungen hinwiesen, erfuhren, wie ihre Worte ohne Resonanz verhallten. Zu einer zusätzlichen Belastung wurde oft auch die eigene Flexibilität in der Gestaltung des Verhältnisses zum politischen Gegner. Manche Ältere schwiegen so beharrlich, dass ihre Nachfahren nicht die geringste Vorstellung besitzen, wie die vor 1959 bestehende Gesellschaft in Nangchen aufgebaut war.

Während sich die im Exil aufgewachsenen Nachkommen der Nangchen-pa bereits ihr Vergangenheitsbild aus der populären Tibet-Literatur zusammenstellen, das überwiegend aus einem phantasievollen Gemisch aus Klischees besteht, die unter dem Begriff „Mythos Tibet“ subsummierbar sind, verlassen ihre Vorfahren still die Bühne des Geschehens und nehmen einen Wissensschatz mit, der die einstige kulturelle Vielfalt auf dem tibetischen Plateau eindrucksvoll belegen könnte.

Für viele der jüngeren tibetischstämmigen Exilanten haben die Auseinandersetzungen zwischen den tibetischen Gesellschaften und der VR China weit weniger Bedeutung als die zum Teil aufgrund weltanschaulicher und politischer Sympathien polarisierte Weltöffentlichkeit bereit ist, diesem Konflikt beizumessen. Die politischen Gegner verbindet eine Menge allzu menschlicher Gemeinsamkeiten. Eine auf Vorteilsdenken beruhende Flexibilität überspannt längst ideologische Klüfte. Im Pragmatischen wurde ein gemeinsamer Modus gefunden, und manche ideologische Formel dient tatsächlich der Beschwörung des Entgegenkommens und der Bannung zu hoher finanzieller Forderungen, und mitunter ist der Ruf „Free Tibet“ nur eine Mahnung zur Fortsetzung der in die Befriedung investierten Zahlungen. Frieden schützt Leben, und aus dieser Perspektive ist es einerlei,



durch wessen Gelder und aus welchen Gründen eine friedfertige Gesinnung erkaufte wird: Den Individuen, die, statt unter Krieg und Kampf zu leiden, immerhin mehr oder weniger zufrieden leben können, bleibt beträchtliches Elend erspart - und nicht jeder möchte sich im Hinblick auf erlangbares Lebensglück auf die nächste Inkarnation vertrösten lassen. Folgeschwer kann sich die Lage für jene Menschen entwickeln, die die Verhältnisse nicht einzuschätzen vermögen und politischer Instrumentalisierung zum Opfer fallen.

Konzepte passiven Widerstandes hatten zur Einflussnahme im Konflikt zwischen den tibetischen Gesellschaften und der VR China kaum Chancen, unter anderem, weil sie niemand bezahlt und ihre Durchführung mit honoriertem Verhalten kollidieren würde.

Aufschlussreich sind in diesem Zusammenhang auch die Reaktionen der Exiltibeter auf Appelle des „Tibetan Youth Congress“, der in den tibetischen Siedlungen zum Boykott chinesischer Waren aufruft. Unabhängig von der Effizienz der Maßnahme sind in den tibetischen Camps in Indien und Nepal chinesische Waren in einem breiten Sortiment erhältlich. Dieses Geschäft lassen sich die „Tibeter“<sup>2</sup> dann doch nicht entgehen und treten zugleich als Händler und Konsumenten von Produkten aus der VR China auf.

Im Gebiet des ehemaligen Königreichs Nangchen wurde die traditionelle Kultur durch den chinesischen Einfluss verändert. In den Exilländern geriet die Kultur Nangchens gegenüber der Kultur von dBus/gTsang (tib., gespr. Ü/Tsang, den Regionen um die Städte Lhasa und Shigatse, tib. gZhis-ka rTse) in eine inferiore Position. In einem jahrzehntewährenden Akkulturationsprozess im Exil übernahmen Emigranten aus Nangchen viele Merkmale der Kultur aus dBus/gTsang im Hinblick auf die Sprache, die materielle Kulturausstattung sowie die weltanschaulichen Vorstellungen. Achtundfünfzig Jahre nach dem Einmarsch der PLA in Nangchen (1950) sind die inzwischen siebzig- bis neunzigjährigen Informanten die Letzten, die noch aus eigener Erfahrung von dem ehemaligen auf einer Stammeskonföderation beruhenden Königreich Nangchen und deren dPon (tib., gesprochen < Pönn, = männliche Führungspersonen) berichten können.

Der berühmteste dPon ist der legendäre Held Gesar aus dem gleichnamigen Epos. Gesar und seine Getreuen sind vom Stamm sMug-po gDong (tib. < Mug-po Dong, = Braun-Gesichter). Matthias Hermanns (1965: 26) übersetzt „sMug po ldong“ als „Dunkler lDong“. Zur Beschreibung des Lebens eines dPon in den Jahrzehnten vor der Beendigung des dPon-Systems (vermutlich 1955) haben auch Mitglieder des sMug-po gDong-Stammes aus Nangchen hier ihre Erinnerungen beigetragen.

---

<sup>2</sup> Siehe die Definition der Begriffe „Tibet“ und „tibetisch“ unter 6.

## **Transliteration und Transkription**

Die Sprache Nangchens gilt als osttibetischer Dialekt. Einheimische Sprecher zählen sie zu der in der Region Khams gesprochenen tibetischen Khams-Sprache. Die Transliteration erfolgte nach dem System von Turrell Verl Wylie. Lokale Abweichungen des Gesprochenen bildeten sprachliche Varianten. Manche Wörter hatten die Informanten noch nie in Schriftform gesehen; im vorliegenden Text sind diese nach deren Auskünften verschriftlicht.

Viele Begriffe aus Nangchen sind in tibetischen Wörterbüchern nicht verzeichnet.

Die erste Verwendung eines tibetischen Wortes im Text wird von der Transliteration begleitet sowie einer Transkription, die die Aussprache annähernd wiedergibt. Sprichworte und Namen(slisten) erscheinen transliteriert, aber ohne Transkription. Das einem geöffneten Mund ähnelnde Zeichen < dient als Piktogramm zur Angabe der Aussprache. Fehlt diese Angabe, dann entspricht die Aussprache etwa der Transliteration. Der Basisbuchstabe ist in der ersten Silbe großgeschrieben. Zusammenhängende, wortbildende Silben sind durch einen Bindestrich gekennzeichnet. Grammatikalische Partikeln sind kleingeschrieben. Im Text stehen tibetische Begriffe in ihrer transliterierten Form. Eine Ausnahme bilden populäre Ausdrücke mit allgemeinem Bekanntheitsgrad. Deren Transliteration ist mindestens bei der ersten Nennung verzeichnet: z. B. Lhasa (tib. lHa-sa), Kham (tib. Khams, < Khamm), Nangchen (tib. Nang-chen) und Amdo (tib. A-mdo).

Die Nominalpartikel „pa“ steht hier für eine dem zuvor genannten Begriff zuzuordnende Person (auch im Plural), z. B. Nangchen-pa = Mensch(en) [aus] Nangchen.

Folgt einem Wort keine Nominalpartikel in geschlechtsbestimmender Funktion, dann bleibt die Wahl des Artikels dem Übersetzer überlassen. So kann z. B. das tibetische Wort für „Burg/Festung“ = „rDzong“ (< Dzong) in der deutschen Übersetzung als „der“, „die“ oder „das“ rDzong wiedergegeben werden.

Ein tibetisches Nomen unterscheidet nicht Singular und Plural, und die Hinzufügung von Pluralpartikeln ist nicht obligatorisch. Oft ergibt nur der Kontext, ob ein Wort im Singular oder Plural steht oder einen Kollektivbegriff darstellt. Pluralbildungen, die durch Hinzufügung deutscher oder englischer Pluralformen an populäre tibetische Begriffe entstanden sind, bspw. Lamas, Rinpoché(s) usw., erscheinen in ihrer allgemein geläufigen Form.

Die aus dem Chinesischen in das Nangchenidiom übernommenen tibetisierten Lehnwörter „Be-hu“ und „Be-cang“ sind nicht silbengetrennt verzeichnet, sondern in der zur Wiedergabe zusammengesetzter Ausdrücke ansprechenderen Form als „Behu“ und „Becang“.

Bei Umschriften des Chinesischen wurde die Transkription des Quelltextes übernommen.

## Einleitung

Bei der Einschätzung einer wissenschaftlichen Arbeit ist die Beziehung des Verfassers zum Thema von Interesse, da hierin ein bewusster oder unbewusster Einfluss auf die Perspektive der Datensammlung und Verarbeitung liegen kann. Der folgende kurz gefasste Überblick soll einen Eindruck vermitteln, welche Interessensentwicklung zur Bearbeitung des Themas führte. Zugleich wird das Thema in der Einleitung in einen übergeordneten kulturellen Zusammenhang eingebettet.

Die als rDzong<sup>3</sup> (tib. < Dzong) bezeichneten Burgen und Festungen, die sich auf dem tibetischen Plateau und in durch die tibetische Kultur beeinflussten Gebieten befinden, wie z. B. in Bhutan, weckten mein Interesse. Während der Informationssammlung über deren Bauweisen, Funktionen, die in ihnen befindliche materielle Kulturausstattung sowie über die Bewohner der Burgen wurde die Position des rDzong-dpon<sup>4</sup> (tib. < Dzong-pönn, = Burgherr) und seine Beziehung zur übrigen Bevölkerung zu einem Interessenschwerpunkt.

Der Begriff „rDzong-dpon“<sup>5</sup> besitzt in tibetischen Gesellschaften einen hohen Bekanntheitsgrad. Die mit diesem Amt verbundenen Funktionen, Rechte und Pflichten sowie das Verhältnis zwischen dem rDzong-dpon und der von ihm betreuten Bevölkerung wiesen jedoch lokale Unterschiede auf und bedürfen stets einer Definition.

Mit dem ungenauen Begriff „Tibet“ wird meist das von Lhasa aus durch den Dalai Lama oder während dessen Minderjährigkeit durch einen Regenten geführte Land assoziiert. Dieses Land Tibet war im Nord- und Südosten von über dreißig Staaten und Ländern<sup>6</sup> mit tibetischstämmiger Bevölkerung umgeben, die unterschiedliche politische Systeme hervorgebracht hatten, darunter Königreiche, Theokratien, verschiedenartige Stammesorganisationsformen und weitere Formen der Herrschaft.

Um Informationen über die rDzong-dpon zu erhalten, hatte ich etwa ab Mitte der achtziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts einige hundert Interviews mit rDzong-dpon im Exil, deren Mitarbeitern, ihren Familienmitgliedern, mit ehemaligen Regierungsbeamten, deren Bediensteten und mit den von den rDzong-dpon betreuten Menschen verschiedener Länder auf dem tibetischen Plateau geführt.

---

<sup>3</sup> Tib. rDzong, < Dzong = Burg/Festung einschließlich des dazugehörigen Verwaltungsgebietes.

<sup>4</sup> „rDzong-dpon“ wurde als Bezeichnung für unterschiedlich definierte Führungspositionen verwendet.

<sup>5</sup> Im Exil sind die Exilanten aus dem ehemaligen Land unter dem Dalai Lama in der dominanten und Flüchtlinge aus anderen tibetischstämmigen Gesellschaften in der inferioren Position, aus der heraus sie kulturelle Merkmale der Erstgenannten übernehmen. Die Verwendung des Ausdrucks „rDzong-dpon“ kann mitunter ebenfalls auf ein Akkulturationsphänomen zurückzuführen sein.

<sup>6</sup> Edward A. Parmee (1972: 3) geht in seiner Schätzung für die Regionen Kham und Amdo von mehr als dreißig Staaten und Königreichen („*separate states and kingdoms*“) aus.

Die Beschäftigung mit den rDzong und den rDzong-dpon ließ die Tendenz erkennen, dass die Bevölkerung des von Lhasa aus regierten Tibets<sup>7</sup> überwiegend nur sehr geringes Vertrauen in die von der Regierung bestellten rDzong-dpon besaß, die hier die Position lokaler Verwaltungsbeamter inne hatten. Tendenziell nahm das Vertrauen in die rDzong-dpon zu, je weiter ein rDzong von Lhasa entfernt lag und desto weniger Einfluss die Regierung ausübte,<sup>8</sup> je unbedeutender die Wirtschaftskraft des Gebietes war, je weiter die Distanz zu den Handelswegen und je geringer die Vorkommen an Bodenschätzen.

Anders die Tendenz in den Territorien, die unabhängig waren oder von denen die jeweilige Bevölkerung annahm, sie seien unabhängig<sup>9</sup> gewesen. Seitens der befragten ehemaligen Einwohner erhielten die rDzong-dpon dort eher positive Bewertungen.

Desinteresse, Willkürherrschaft, Steuerbetrug, Korruption, grausame Folterungen<sup>10</sup> und brutale Strafen<sup>11</sup> charakterisierten das Vorgehen nicht aller, aber vieler von der Regierung in Lhasa beauftragter rDzong-dpon. Mein Interesse verlagerte sich auf Gesellschaften in Kham,<sup>12</sup> in denen die rDzong-dpon oder dPon überwiegend vorteilhaft beurteilt wurden.<sup>13</sup>

In Teilen von Kham, darunter in Nangchen, fand ich eine interessante Kombination verschiedener Faktoren, die die Vertrauensbildung zwischen der Bevölkerung und ihren dPon bewirkt hatten, und machte dies zum Thema meiner Magisterarbeit.<sup>14</sup>

In der Exilgesellschaft der Nangchen-pa in Indien und Nepal ist ein Bruch in der Überlieferung des traditionellen Wissens feststellbar. Die im Exil sozialisierten Nachfahren der ehemaligen Flüchtlinge besitzen kaum Kenntnisse der Gesellschaft ihrer Vorfahren. Mir war daher an einem Thema gelegen, durch das umfangreiches Wissen erfragt und durch ethnologische Bearbeitung erhalten werden konnte.

---

<sup>7</sup> Eigenbezeichnung der Regierung: dGa'-ldan Pho-brang, < Gan-den Pho-drang. Die Transkription entspricht der populären Schreibweise. Die vollständige Form lautet „dGa'-ldan Pho-brang Phyogs las rNam-rgyal“, < Gan-den Pho-drang Chog lä Nam-gyäl = „Palast der Freuden - überall siegreich“. Die Regierung wurde vom 5. Dalai Lama (1617-1682) eingeführt. Eine weitere Bezeichnung lautet „sDe-pa gZhung“ (< De-ba Shung), etym. zus. aus „gZhung“ = Regierung und „sDe-pa“ = Oberhaupt eines Territoriums.

<sup>8</sup> Korruption, Willkürherrschaft und Steuerbetrug traten gehäuft dort auf, wo ein rDzong-dpon mit der Regierung in Lhasa räumlich eng verbunden war und/oder sich deren Unterstützung sicher sein konnte.

<sup>9</sup> Der Begriff „Unabhängigkeit“ bedarf einer tiefen Erörterung, die weit über den Rahmen der Bearbeitung dieses Themas hinausgehen würde. Die Beschreibungen und Gewichtungen der unterschiedlichen Aspekte aus der Innen- und Außensicht verschiedener tibetischer Gesellschaften wären sehr umfangreich.

<sup>10</sup> Vgl. Henry S. Landor 1898.

<sup>11</sup> Vgl. Siegbert Hummel 1957.

<sup>12</sup> Kham (tib. Khams, < Kamm) Region im Osten des tibetischen Hochplateaus.

<sup>13</sup> Positive Berichte über ihre ehemalige gesellschaftspolitische Organisationsform vermittelten auch Informanten aus Ländern in Amdo.

<sup>14</sup> „Vertrauensbildende Faktoren zwischen der Bevölkerung von Nangchen und ihren rDzong-dpon“, Magisterarbeit 2006, erschienen beim Dragon-Verlag ([www.Dragon-Verlag.de](http://www.Dragon-Verlag.de)).

Den Vereinheitlichungsbestrebungen der Exilregierung gemäß sollen die Kulturen der mehr als dreißig Länder im Osten des tibetischen Plateaus mit dem Tibet des Dalai Lama zu einem relativ homogenen Tibetbild mit geringen regionalen Varianten zusammengefügt werden und zwar zu einer neugeschaffenen konformen „Tibet“-Vorstellung, die es in dieser Form vor 1959 nicht gegeben hat.<sup>15</sup> Diese Tendenz sowie das geringe Interesse der Nachfahren und darüber hinaus die Folgen der Umerziehung durch die VR China im ehemaligen Nangchen tragen dazu bei, dass die Erinnerungen der Älteren kaum erfragt werden und z. T. auch nicht mehr erwünscht sind.<sup>16</sup>

Im Exil gelang die Tradierung der Weltvorstellungen und des Lebensgefühls kaum mehr. Einst bemühten sich die Nangchen-pa, Forscher und Reisende zum zügigen Verlassen ihres Territoriums zu bewegen. Heute sind die Publikationen der wenigen Besucher Nangchens wertvolle Quellen für die Bewahrung kultureller Kenntnisse. Solange es eine gewisse Anzahl der dPon gab, in deren Abstammungslinien Wissen um Stämme und Gemeinden oral tradiert wurde, empfanden viele Nangchen-pa kaum Bedarf an einer Dokumentation ihrer Kultur. Seit die alten dPon weniger werden und Lineages in Ermanglung männlicher Nachkommen abbrechen, setzte bei älteren Nangchen-pa das Bewusstsein drohenden Kulturverlustes ein und förderte ihre Mitteilungsbereitschaft - auch Außenstehenden gegenüber. In Kham und Amdo gibt es Gesellschaften, über die sich nur wenige Informationen finden lassen. In absehbarer Zeit könnte von ihnen aufgrund des Wegfalls von Zeitzeugen kaum mehr als nur der Name ihres Landes oder ihres Gebietes bekannt sein.

Das Thema „*Der Lebenszyklus eines dPon in den konföderierten Stammesgesellschaften von Nangchen vor 1959*“ umfasst Informationen öffentlicher und privater Bereiche zusammengefügt zum Modell der Lebenszeit eines dPon. Interpretierbar werden die Daten durch Kenntnisse um die Weltanschauungen, aus denen die befragten Nangchen-pa auch ihre Akzeptanz der Führungsposition des dPon und seiner Amtsführung herleiteten. Der konföderative Staatsaufbau Nangchens bildete den Handlungsrahmen für die gemeinsame Politik der dPon. Die innenpolitische Struktur Nangchens war ein Balanceakt zwischen der Verwirklichung hochbewerteter Ideale wie Freiheit und Unabhängigkeit, die in der Souveränität der Stämme zum Ausdruck kamen, und gemeinschaftlichem Handeln durch den Zusammenschluss der vereinten Nangchen-Stämme.

---

<sup>15</sup> Informanten erläuterten bspw., dass sie ihre Herkunft in der Selbstbezeichnung nicht mehr nennen, sondern sich zu Tibetern erklären sollten. Von der Exilregierung beeinflusste Leiter tibetischer Siedlungen würden darauf achten, dass sich alle gleichermaßen als Tibeter bezeichnen und auf ihre traditionellen Eigenbenennungen wie Nangchen-pa oder den Regionalbegriff Kham-pa verzichten.

<sup>16</sup> Vgl. Carole McGranahan 2001 “Arrested Histories: Between Empire and Exile in 20th Century Tibet”.

## Teil I

### Datensammlung und Verarbeitung

#### 1. Definition des Themas und Ziel der Arbeit

Das Thema dieser Arbeit „Der Lebenszyklus eines dPon in den konföderierten Stammesgesellschaften von Nangchen vor 1959“ stellt die Rekonstruktion des Lebenszyklus der als dPon bezeichneten Führungsperson in den vereinten Nangchen-Stämmen dar. Das Ziel der Arbeit besteht in der Beschreibung der Phasen des Lebens eines dPon, wobei der rekonstruierte Lebenszyklus unter Einbeziehung wesentlicher Welt- und Wertvorstellungen in den kulturellen Kontext eingeordnet wird. Die Darstellung beginnt mit der pränatalen Phase und geht über die Lebenszeit des dPon hinaus bis zur Amtsübernahme seines Nachfolgers. Der in dieser Arbeit untersuchte Zeitraum erstreckt sich von ca. 1918 bis 1959.

Die Bezeichnung „dPon“ (tib. < Pönn) bedeutet „Herr, Anführer, Führungsperson“ und kennzeichnete in Nangchen in den Jahrzehnten vor 1959 den erblichen Rang eines männlichen Vertreters und Betreuers des Stammes oder eines Stammessegments. Alternativ wurde die Bezeichnung dPon-po (< Pön-po<sup>17</sup>) verwendet. Die Führungsposition des dPon und dessen politische, administrative und juristische Funktionen bedürfen in jeder tibetischen Gesellschaft, in der dieser Begriff in der genannten oder in einer sprachlich erweiterten Form vorkommt, einer Definition und Beschreibung.

In den Stammesgesellschaften von Nangchen spaltete sich die Position des dPon in zwei Ränge auf. Der übergeordnete dPon wurde als Behu bezeichnet. Ihm unterstanden theoretisch die Becang (< Be-chang). Die Tätigkeiten der dPon beider Ränge konnten sich decken, ohne dass dies eine Nivellierung der Rangunterschiede zur Folge hatte.

Das Jahr 1959 bildet den zeitlichen Abschluss der Bearbeitung. Der Staat des auf einer Stammeskonföderation beruhenden Königreichs Nangchen wurde ca. 1955 einseitig durch Vertreter der VR China für aufgelöst erklärt. Als Reaktion auf die Veränderung ihrer politischen und gesellschaftlichen Organisation durch die VR China schlossen sich nach Angaben der Informanten viele dPon mit ihren Gefolgsleuten dem Freiheitskampf an. Die traditionellen Wertmaßstäbe, gesellschaftlichen Strukturen, sozialen Netzwerke und Loyalitätsbeziehungen existierten noch für viele Familien während des Freiheitskampfes, der die

---

<sup>17</sup> Nicht zu verwechseln mit dem annähernd homophonen, aber nicht homographen Ausdruck < „Bön-po“ (tib. Bon-po), der Bezeichnung für Anhänger der Bon-Religion.

„dPon-po“ ist sprachlich zusammengesetzt aus der Silbe „dPon“ = „Herr, Anführer“ und der Nominalpartikel „po“, die hier als Genusindikator eine Person als männlich kennzeichnet. Die Ehefrau des dPon wurde dPon-mo genannt; „mo“ erscheint hier in der Funktion des Genusindikators für das weibliche Geschlecht.

Aufrechterhaltung und Wiederherstellung der herkömmlichen Ordnung zum Ziel hatte. Die Fluchtwelle 1959, mit der auch viele Nangchen-pa ins Exil gelangten, bildete einen Einschnitt für die kulturelle Entwicklung Nangchens innerhalb und außerhalb des Landes. Hinsichtlich der Ortsbezeichnung „Nangchen“ gilt es zu unterscheiden zwischen dem gesamten Territorium der unter dem König zusammengeschlossenen Stämme und dem innerhalb der Konföderation liegenden gleichnamigen Lande, das nur einen Teil des ehemaligen Königreichs bildete. Die vorliegende Arbeit befasst sich mit dem Lebenszyklus eines dPon innerhalb der Stammeskonföderation und die Nennung von Nangchen ist somit territorial auf das gesamte Gebiet bezogen, in dem die Einwohner den König nominell als ihr Oberhaupt anerkannten. In dieser Bedeutung haben es auch die befragten Nangchen-pa verstanden. Findet der Begriff „Nangchen“ als Ortsbezeichnung des Landes innerhalb der Konföderation Verwendung, dann ist im Text darauf hingewiesen. Das Territorium der Stammeskonföderation und damit das nominelle Herrschaftsgebiet des Königs von Nangchen erstreckte sich über 188.794 Quadratkilometer.<sup>18</sup> Die Fläche des innerhalb des Gebietes der vereinten Nangchenstämme liegenden Landes Nangchen betrug 12.741 Quadratkilometer.<sup>19</sup>

Die Datengewinnung bestand hauptsächlich im Sammeln und Auswerten qualitativer Interviews. In der Literatur ließen sich nur wenige Angaben zur gesellschaftspolitischen Organisation der Nangchen-Stammeskonföderation finden. Die Feldforschungen wurden bei den aus Nangchen stammenden Exilanten in Nepal und Indien durchgeführt, unter denen sich ein hoher Anteil von Mitgliedern der dPon-Familien und deren ehemaligen Mitarbeitern befand. Die Einbeziehung von Forschungen auf das inzwischen unter der Bezeichnung Yushu (< Yü-shu) zur VR China gehörende ehemalige Nangchen hätte eine Ausdehnung der Bearbeitung des Themas zur Folge gehabt. In Yushu lebende Nangchen-pa brachten unter dem Einfluss chinesischer Politik eigene Sprachkonventionen hervor, die bei Berücksichtigung der historischen Entwicklung hätten entschlüsselt werden müssen. Die Beschreibung der Einflüsse in der Exilgesellschaft lässt die Zunahme des Umfangs der Arbeit bei Einbeziehung zusätzlicher Forschungen im ehemaligen Nangchen erahnen. Bei der Bearbeitung des Themas findet die Darstellung der emischen Perspektive besondere Berücksichtigung, um die Weltvorstellungen und Ordnungsschemata der untersuchten Kultur aus der Innensicht ihrer Mitglieder heraus nachvollziehbar werden zu lassen.

---

<sup>18</sup> <http://www.cfguide.com/pref/YushuPrefecture.htm>

Weiteres: [Official Website of local Government: http://www.qhys.gov.cn](http://www.qhys.gov.cn)

<sup>19</sup> <http://www.qhnews.com/nangqian/zqxq/index.shtml>

## 2. Der Aufbau der Arbeit

Die Arbeit ist in drei mit römischen Ziffern gekennzeichnete Hauptteile gegliedert.

**Im I. Teil „Datensammlung und Verarbeitung“** wird das Thema der Arbeit und dessen Entstehung erläutert. Dargestellt werden die Methoden der Datenerhebung und die Verarbeitung des Datenmaterials. Die Erörterung der Feldforschungsbedingungen lässt die Einflüsse deutlich werden, die sich auf die Datenerhebung auswirkten. Die Informanten im Exil und ihr Umgang mit der „Oral History“ werden beschrieben. Ein geschichtlicher Abriss fügt das Thema in übergeordnete historische Zusammenhänge ein. Für die Bearbeitung des Themas relevante traditionelle Konzepte und Denkkategorien werden eingeführt. Der erste Teil schließt mit einer Betrachtung des derzeitigen Forschungsstandes ab.

**Der II. Teil „Der Lebenszyklus eines dPon in den konföderierten Stammesgesellschaften von Nangchen vor 1959“** ist als eine chronologische Darstellung der Lebensphasen eines dPon konzipiert. Zunächst bieten Angaben zum Aufbau des Königreichs Nangchen, zu den Stammesgesellschaften, zu themenrelevanten geographischen, ökologischen und sozialökonomischen Aspekten Informationen zum Verständnis der Welt, in die die dPon hineingeboren wurden. Die Weltordnungsmuster, religiöse Vorstellungen, Lebensmodelle und Vorbilder, die die Arbeit der dPon maßgeblich beeinflussten, werden auch aus emischer Betrachtungsweise vorgestellt. Der Lebenszyklus wird von der pränatalen Phase bis zur Amtsübernahme des Nachfolgers beschrieben. Angaben der betreuten Bevölkerung zur Einschätzung der Effizienz der Tätigkeiten und der Vertrauenswürdigkeit der dPon lassen erkennen, wie die Gesellschaft deren Wirken wahrgenommen hat.

**Im III. Teil „Ergebnisse“** wird die Abstraktion des Lebenszyklus eines dPon als Modell unter besonderer Berücksichtigung der Weltordnungskonzepte der Nangchen-pa dargestellt sowie daraus ableitbare Beziehungsmuster und Strukturen.

Im abschließenden Kapitel **„Mitteilungen an künftige Generationen“** erhielten meine Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner die Möglichkeit, eigene Überlegungen für die Nachwelt zu hinterlassen. Im Sinne Klaus Köppings (1987: 29) „Wir schreiben nicht nur über den anderen, sondern auch *für* ihn und *an* ihn.“ war es mein Anliegen, nicht nur Teile der Kultur der Nangchen-pa zu dokumentieren, sondern auch den Informanten eine Möglichkeit zur Artikulation zu bieten.



### 3. Methoden der Bearbeitung des Themas und Übersetzungen

Fast sämtliche Informationen dieser Arbeit beruhen auf Daten, die durch qualitative Interviews in narrativer Form mit Nangchen-pa gewonnen wurden. Bei der Evaluierung der Daten wurden Ausdrucksformen des non-verbale Kommunikationscodes einbezogen.<sup>20</sup> Angaben aus der Literatur fanden als Gesprächsgrundlage in den Interviews Verwendung; sie gingen aber nur zu einem geringen Teil in die Arbeit ein.

Die Bearbeitung des Themas ist an der Fachrichtung Ethnoscience<sup>21</sup> orientiert, da das Ziel insbesondere in einer Darstellung der emischen Perspektive unter Einbeziehung indigener Klassifizierungen und Systeme des kulturellen Wissens bestand.

Bei der Beschreibung der Innensicht der untersuchten Kultur galt es, einheimische Klassifizierungen über Begriffsdefinitionen zu erfassen. Das Erfragen der Charakteristika verwendeter Begriffe sowie der Aspektcharakter von Verben und des Bedeutungsumfangs von Nomen korrelierte mit der semantischen Analyse und stützte die dimensionale Analyse - die Ermittlung relevanter Merkmale zur Abgrenzung des Gegenstandsbereiches - und trug somit erheblich zur Präzisierung der Definitionen und Beschreibungen bei. Die auf diese Weise gewonnenen Kenntnisse über die Sichtweisen der Nangchen-pa wurden einander bei der empirischen Überprüfung in einem Hypothesenvergleich gegenüber gestellt. Manche Ergebnisse dieser Arbeit konnten mit Informanten zur Absicherung der Validität besprochen werden und es war möglich, deren Stellungnahmen einzuarbeiten.

Tibetisches Vokabular ist in der verwendeten Umschrift von Wylie (in Kleinbuchstaben, ohne Bindestriche) ins Tibetisch-Englisch Internet-Wörterbuch „THL Tibetan to English Translation Tool“ (<http://www.thlib.org/reference/dictionaries/tibetan-dictionary/translate.php>) eingebbar sowie u. a. in den tibetischen Wörterbüchern in der Fußnote 185 nachschlagbar.

Die Ausdrücke aus dem Nangchen-Idiom beruhen auf Auskünften von Informanten.

Die Übersetzungen von Sprichwörtern und Textteilen aus tibetischen Texten und deren Nangchen-Varianten wurden jeweils mit mehreren Informanten besprochen.

Die sich während der Feldforschungen abzeichnende Kluft zwischen wissenschaftlichen Interessen und denen einer nichtwissenschaftlichen Leserschaft wurde durch Informationen zu überbrücken versucht, wie bspw. bei den unter 5. vorangestellten Zitaten.

---

<sup>20</sup> Hans-Jürgen Heinrichs (1985: 66) empfiehlt bei Aufzeichnungen von Interviews die Entwicklung einer „Sensibilität für andere Kommunikationssysteme, wie die nonverbale Kommunikation“.

<sup>21</sup> Im Hinblick auf den dieser Arbeit zugrundeliegenden Kulturbegriff gehe ich von einer Kulturdefinition aus, die sämtliche geistigen und materiellen Erzeugnisse umfasst, die eine Ethnie von Generation zu Generation tradiert und als Charakteristika ihres gemeinsamen Lebensausdrucks begreift, einschließlich der aus Tätigkeitsdifferenzierungen resultierenden Spezialisierungen.

#### 4. Die Feldforschungen

**Die theoretische Vorbereitung der Feldforschungen** umfasste Literatur- und Internetrecherchen sowie die Durchsicht der bereits vorhandenen Datensammlung aus früheren Feldforschungen. Nach Erstellung eines Rahmens für das Thema auf der Grundlage dieser Informationen ließ sich der vorhandene Datenbedarf ermitteln. Zum Vergleich wurde ein thematisches „Project Controlling“ entwickelt, das die geplante Struktur der Arbeit in einer Übersicht verzeichnete und den Idealfall der Bearbeitung des Themas simulierte. Durch Abgleich der Ideal-Struktur mit der Rekonstruktion aus vorhandenen Kenntnissen konnten Bereiche beschrieben werden, zu deren Bearbeitung noch Angaben fehlten. Des Weiteren galt es, solche Auskünfte zu erfassen, die noch der Verifizierung bedurften. Themen, für deren Behandlung noch Informationsbedarf bestand, wurden danach in Form von „Mind-Maps“ dargestellt. Die Mind-Maps zur Veranschaulichung der Zeitabschnitte des Lebensablaufs waren an R. Sponsels Aufstellung der Lebensphasen orientiert.<sup>22</sup> Im Oktober 2007 sollte eine Sondierungsfeldforschung auf der Grundlage von Tiefeninterviews in Indien und Nepal zeigen, ob noch genügend Informationen zur Bearbeitung des Themas erhältlich seien. Die Fülle des mitgebrachten Datenmaterials ermöglichte eine Beschreibung sämtlicher Gliederungspunkte, so dass sich die Struktur der Arbeit bereits vor der hauptsächlichen Feldforschung fertigstellen ließ.

Die Hauptfeldforschung fand drei Monate von Februar bis April 2008 in Nepal und Indien statt. Bei diesem Feldaufenthalt ging es um die Rekonstruktion jener Lebensphasen, zu denen Informationen fehlten, sowie um die Verifizierung von Daten aus der Literatur. Zur Vertiefung erfolgte eine weitere Feldforschung im Dezember 2009. Unklare sowie strittige Informationen konnten noch einmal mit Informanten besprochen werden. Eine ergänzende Feldforschung im November/Dezember 2010 diente u. a. der Klärung widersprüchlicher Angaben und zur Diskussion und Bestätigung von Ergebnissen.

Themenschwerpunkte der Feldforschungen waren die chronologischen Aufzeichnungen der Lebensphasen eines dPon von der pränatalen Phase über dessen Lebenszeit hinaus bis zum Amtsantritt seines Nachfolgers. Ergänzend bedurfte die Bearbeitung des Themas der Kenntnisse um autochthone Weltvorstellungen sowie Angaben zum Selbstverständnis, aus dem heraus die dPon handelten und ihr Handeln legitimierten. Einbezogen wurden zudem Ansichten über die Position des dPon seitens von ihm betreuter Stammesleute.

---

<sup>22</sup> Sponsel, R. (DAS). Schnittpunkte des Lebens – Lebenszyklus und Entwicklungspsychologie. Internet Publikation für Allgemeine und Integrative Psychotherapie IP-GIPT. Erlangen:<http://www.sgipt.org/gipt/entw/spunkte0.htm>

Auf die Arbeit im Feld wirkte sich der Umstand vorteilhaft aus, dass eine zunehmende Anzahl der Gewährspersonen die Aufzeichnung ihrer Erinnerungen als einen Beitrag zur Bewahrung ihrer Kultur betrachtete. Ein großer Teil des säkularen Wissens war vor 1959 innerhalb der Abstammungslinien der dPon überliefert worden. Im Hinblick auf die Tradierung dieses Wissens hatte sich die Bevölkerung vor allem auf die dPon-Lineages und auf weitere hochrangige Familien verlassen. Diese Spezialisierung in der Weitergabe wesentlicher Teile des kulturellen Wissens führte im Exil zu erheblichen Verlusten bedingt durch die geringe Übermittlung von Kenntnissen an die folgenden Generationen. Vielen Nangchen-pa wurde erst in den letzten Jahren bewusst, dass große Teile ihrer Kultur mit den alten Menschen aufhören könnten zu existieren und es setzte die Erkenntnis ein, dass umfangreiches Wissen verloren gehen wird. Mehrfache Befragungen und Besprechungen der Ergebnisse sowie die Einbeziehung der Informanten in den Interviewablauf wirkten sich positiv auf die Auskunftsbereitschaft und die Qualität der Auskünfte aus.

Während der Feldforschung diente eine Projektdokumentation zur Darstellung von Eindrücken, Einflüssen und Theorien sowie zur Ermittlung der Effizienz im Feld angewandter Vorgehensweisen. Die Projektdokumentation förderte die Verbesserung der Arbeitsstrategien und erreichte im Verlauf der Feldforschung den Funktionswert einer Analyse.

Bei Erstellung einer Risikoanalyse hinsichtlich der Angaben in dieser Arbeit bildet die begrenzte Anzahl der Informanten und die damit einhergehende eingeschränkte Menge erhältlichlicher Informationen einen kritischen Punkt: Kompetente Gewährspersonen mussten mindestens siebzig Jahre alt sein. Der Freiheitskampf hatte viele Opfer gekostet und zudem seien nach Auskunft der Gewährsleute viele Behu und Becang von den Chinesen inhaftiert worden und aus der Haft nicht mehr zurückgekehrt. Auf Grund dessen war es mitunter schwierig, zur Verifikation von Auskünften geeignete Gesprächspartner zu finden, denn diese sollten im besten Falle nicht nur dem gleichen Stamm angehören, sondern bevorzugt auch in der gleichen oder einer benachbarten Gemeinde gelebt haben.

Varianten im Brauchtum gab es nicht nur zwischen den Stämmen und Gemeinden, sondern auch unter den Klänen. Unterschiede zwischen den Stämmen im Brauchtum und im Dialekt treten gegenwärtig bereits in den Hintergrund des allgemeinen Bewusstseins, da es nicht mehr viele ältere Nangchen-pa gibt, die ihre Erinnerungen miteinander teilen können. Zusätzlich kam es in der Exilgesellschaft zu einem Akkulturationsprozess in Form der Überlagerung der Kultur von Nangchen durch die Kultur von dBus und gTsang. dBus (< Ü) und gTsang (< Tsang) sind zentrale Gebiete des ehemaligen Landes des Dalai Lama und deren Kultur nimmt in der Exilgemeinschaft eine dominante Position ein.

#### 4.1 Art, Anzahl und Dauer der Interviews

Die Informanten aus Nangchen gehörten unterschiedlichen Gesellschaftsschichten an, und ihre Biographien wiesen große Unterschiede auf. Ihre Erinnerungen entstammten verschiedenen sozialen Perspektiven und Lebensphasen. Mitunter konnten nur wenige Gesprächspartner über gleichartige Themen Auskunft geben. Qualitative Interviews in narrativer Form erwiesen sich bei den Befragungen als günstigste Vorgehensweise.

Eine Voraussetzung für den Erfolg der Interviews bestand in einer hohen Flexibilität, wie sie durch Mind-Mapping<sup>23</sup> erreichbar ist. Mind-Maps geben keinen starren Gesprächsablauf vor, sondern bieten Orientierungen, die es ermöglichen, unverzüglich auf andere Themen auszuweichen, wenn sich Erinnerungen der Gesprächspartner erschöpfen oder wenn die Interviewten von der Beantwortung der Fragen abweichen. Mind-Maps ermöglichen überdies, emische und etische Klassifizierungen während des Interviews zu unterscheiden, indem den Angaben unterschiedliche Farben zugeordnet werden. Mitunter kam ein selbst entwickeltes Verfahren zum Einsatz, das ich als „Integrierendes Mind-Mapping“ bezeichne. Dabei handelt es sich um den Versuch, die Informanten intensiver in den Interviewablauf einzubinden und ihnen einen besseren Zugang zum Interview-Verfahren zu bieten. Die Verwendung des Integrierenden Mind-Mappings verfolgte das Ziel, Befragten Einsicht in die Vorgehensweisen zu geben und sie in die Fragestrategien einzubeziehen. Dadurch gelang es, die Rollenaufteilung zwischen dem interviewenden Wissenschaftler und den Befragten zugunsten eines vertieften gegenseitigen Verständnisses und eines gemeinsamen Anliegens der Rekonstruktion der Vergangenheit zu relativieren. Jene Nangchen-pa, die der Dokumentation ihrer Kultur Bedeutung beimaßen, sollten ihre Gewichtungen in dieser Arbeit vertreten finden, auch wenn dies in einer ethnologischen Arbeit nur im Rahmen der wissenschaftlichen Bearbeitung themenrelevanter Daten und in Form einer Kommentierung möglich ist. Das Integrierende Mind-Mapping begünstigte den Abbau der Befremdung gegenüber der Interviewsituation und dem wissenschaftlichen Arbeiten, da Gesprächspartner aktiv in die Interviewgestaltung einbezogen wurden. Die Umsetzung erfolgte in Form der Erstellung eines bebilderten Mind-Maps, der Erläuterung der Ziele und Herangehensweisen sowie der gemeinsamen Erörterung der vorläufigen Ergebnisse.

---

<sup>23</sup> Beim „Mind-Mapping“, der zeichnerischen Darstellung von Themen(komplexen), werden ausgehend von der Frage strahlenförmig thematische Bereiche und deren Untergliederungen in Form von Verzweigungen notiert. Bei Abschweifungen vom Thema kann meist auf gesprächsstörendes Intervenieren verzichtet werden. Die im Mind-Map verzeichneten inhaltlich naheliegenden Gebiete vereinfachen das Überleiten zu einem erwünschten Gesprächsgegenstand. Mind-Maps erleichterten die Einbindung neuer Inhalte bei Gesprächswendungen im Interview.

Experimentell setzte ich bspw. eine von mir abgewandelte Form der allgemein bekannten tibetisch-buddhistischen Darstellung des „Rads des Lebens“ ein, um damit Assoziationen zum Thema „Lebenszyklus“ hervorzurufen. Die darin verzeichneten Stationen des Menschenlebens, so wie sie auf Thangkas das abhängige Entstehen des Daseins in dem als Samsâra<sup>24</sup> bezeichneten Kreislauf der Wiedergeburten erläutern, hatte ich als Vorlage übernommen und die Lebensabschnitte auf der Grundlage dieser populären Darstellung bebildert. Ein Nachteil bei der Verwendung dieses sakralen Motivs für das Interview lag in der buddhistischen Konnotation der Kollage. Im Gespräch galt es dann, sich von den Assoziationen zum tibetischen Buddhismus zu lösen und den Wert sämtlicher Erinnerungen herauszustellen. Bei zu enger Anlehnung an die buddhistische Thematik bestand die Gefahr, dass all jene Themen, die nicht in das Konzept des idealen Lebens eines tibetischen Buddhisten passen, unerwähnt blieben. Beim Integrierenden Mind-Mapping fungiert das Mind-Map nur als Gerüst. Durch die Bezugnahme auf das bebilderte Mind-Map wurde eine Vertrauensbasis aufgrund gemeinsamer Kenntnisse um den symbolischen Bildercode geschaffen. Trotz des Risikos einer zu engen Bindung an tibetisch-buddhistische Vorstellungen überwogen die Vorteile. Auch wenn den Gesprächspartnern nicht in jedem Interview die Beziehung zwischen dem bebilderten Lebenszyklus und den Fragen deutlich geworden zu sein schien, erzeugte die Bezugnahme auf die tibetisch-buddhistischen Symbole Vertrauen, insbesondere da gemeinsame Kenntnisse religiöser Wertmaßstäbe vorausgesetzt wurden. In anderen Mind-Maps verdeutlichten Bilder die tibetischen Begriffe und - aufgrund der hohen Analphabetenrate - auch Piktogramme und Zeichnungen die deutlichen Abschnitte im Leben eines Menschen.

Manche ältere Nangchen-pa empfanden es als ungewöhnlich, dass Säkulares das Thema einer wissenschaftlichen Arbeit darstellen könnte. Traditionell wurden fast nur religiöse Themen und das Leben „außergewöhnlicher“ Menschen (s. 13.8) schriftlich festgehalten, wobei mit überragenden Leistungen und „besonderen“ Menschen (s. 13.8) stets die sakrale Sphäre des Übernatürlichen assoziiert wurde.

Zur Rekonstruktion der materiellen Kulturausstattung der Wohn- und Amtsräume der dPon fertigte ich Skizzen in Aufsicht und Frontalsicht an. Zur Anregung der Gespräche brachte ich ausgeschnittene Darstellungen von tibetischem Mobiliar und Hausratsgegenständen mit, die den Erinnerungen entsprechend in den Raumskizzen platziert werden konnten. Es bedurfte vieler Blankskizzen, denn nicht selten griffen Umstehende kurzerhand zu einem Stift und zeichneten eine erinnerte Raumgestaltung ein.

---

<sup>24</sup> Skr. „Samsâra“ = „Kreislauf der Existenzen“, tib. 'Khor-ba, ng. < Kho-ra.

Da es aus der Zeit vor 1959 nur wenige Fotos gibt, bei denen es sich meist um Portraits, Einzel- oder Gruppenfotos der dPon handelt, hatte ich beabsichtigt, Zeichnungen nach Angaben der Informanten herstellen zu lassen, die Alltags- und Festtags-Szenen aus der Zeit des Wirkens der Behu und Becang zeigen sollten. Es ließ sich aber kein Zeichner finden, mit dem die Informanten bereit gewesen wären zusammenzuarbeiten. Ethnische Animositäten machten es unmöglich, einen nepalesischen oder indischen Maler hinzuzuziehen. Die Abneigung der Tibeter (im weiteren Sinne<sup>25</sup>) vor der möglichen Anstrengung einer solchen Arbeit ließ sich auch durch die Aussicht auf ein gutes Honorar nicht überwinden. Ich hatte daher meinerseits einfache Skizzen angefertigt und Details erfragt mit dem Ziel, nach meiner Rückkehr computergestützte Vorlagen herstellen zu lassen, die zu einem späteren Zeitpunkt in Interviews eingesetzt werden könnten. Dabei sollte es sich um fertige Zeichnungen handeln, die als Gesprächsgrundlage verwendbar wären, sowie zusätzlich um eine größere Anzahl umrissartiger Skizzen, in die interessierte Gewährsleute Erinnertes und Verbesserungen eintragen könnten. Jene älteren Informanten, die geeignet gewesen wären, Korrekturen durchzuführen, waren zum Zeitpunkt der folgenden Feldforschung nicht mehr am Leben. Mein Vorschlag, Zeichnungen per Internet an Interviewpartner zur Korrektur weiterleiten zu lassen, hatte kein Interesse hervorgerufen.

Der Versuch, die Lage der Stammes- und Siedlungsgebiete nach Angaben der Befragten auf Landkarten zu orten, erzielte nur ungenaue Angaben mit hoher Schwankungsbreite. Das Auffinden der Grenzmarken, die überwiegend in natürlichen Gegebenheiten bestanden hatten, und das Umsetzen der Erinnerungen in die Abbildung einer Landkarte gelang mitunter aufgrund fehlender Erfahrung im Kartenlesen kaum. Die Informanten orientierten sich hauptsächlich am Verlauf von Flüssen und den Standorten von Klöstern.

Der Arbeit liegen siebenhundertsiebenundneunzig Interviews zugrunde. Zu einigen Themen lagen bereits Gesprächsaufzeichnungen aus früheren Feldforschungen vor. Zweihundertvierundsechzig Nangchen-pa wurden befragt sowie dreiundneunzig weitere Informanten, die nicht Nangchen-pa waren. Normalerweise betrug die Dauer der Interviews zwei Stunden. Es ergaben sich auch kürzere sowie erheblich längere Interviewzeiten, die sich mitunter sogar über mehr als zehn Stunden nonstop erstreckten. Bei diesen sehr langen Gesprächszeiten handelte es sich nur in wenigen Fällen um Einzelinterviews. Meist entstanden sie aus einem Gruppengespräch, wobei die Teilnehmer im Laufe der Stunden wechselten. Solche langen Interviews waren nicht geplant, sondern ergaben sich zwanglos, indem vorbeikommende Bekannte und Nachbarn zunächst zuhörten, dann Berichtetes ergänzten

---

<sup>25</sup> Siehe die Definitionen der Begriffe „Tibet“ und „tibetisch“ unter Punkt 6.

und Erinnerungen beisteuerten und schließlich selbst zu den Haupt-Interviewten wurden. Die Interviewphase leitete ich durch einen mehrtägigen Pretest ein, um die Effizienz neuer Interviewtechniken, wie der des „Integrierenden Mind-Mappings“, zu ermitteln.

Um eine hohe Interviewdichte zu erzielen, hatte ich mein Vorhaben bereits vor der Ankunft in Indien und Nepal angekündigt und ehemalige Gesprächspartner um Weiterempfehlungen gebeten. Während die Nangchen-pa der telefonischen oder schriftlichen Vereinbarung von Interviewterminen von Deutschland aus kaum Bedeutung beimaßen, vereinfachten diese Vorbereitungen die Kontaktaufnahme vor Ort dann doch erheblich. Eine hohe Flexibilität wurde erwartet und oft auch geboten. Diese Eigenschaft erwies sich auch während der Feldforschung als notwendig. Trotz der erforderlichen flexiblen Handhabung von Terminen begünstigten die Ankündigungen meines Auskunftsbegehrens das Erzielen einer hohen Interviewdichte in Form kurzer Gesprächsabfolgen.

Meinen Interviewpartnern hatte ich angeboten, ihnen die Ergebnisse aus den Interviews vor der weiteren Verarbeitung zur Verfügung zu stellen, um ihre Stellungnahmen einzuarbeiten. Diese Möglichkeit wurde zwar sehr geschätzt, aber kaum von Seiten der Informanten genutzt. Ein kontrollierender Durchgang durch die besprochenen Themen bot die Möglichkeit, zusätzlich Erinnerungen zu erfassen, die erst infolge des ersten Gesprächs geweckt worden waren. Ein solches Kontroll- und Vertiefungsinterview, in welchem die Ergebnisse den Gewährsleuten vorgestellt wurden, kam zudem auch der Absicherung der Ergebnisse zugute. Der zusätzliche Aufwand lohnte sich fast immer; vielen Informanten fielen beim Vertiefungsinterview noch Ergänzungen zu dem zuvor Berichteten ein.

Den Wünschen der Gesprächspartner entsprechend habe ich meine Gewährsleute in einem ihnen vertrauten Umfeld getroffen. Meist besuchte ich sie in ihren Wohnungen oder traf mich mit ihnen im Hause gemeinsamer Bekannter. Da die älteren Nangchen-pa viel Zeit mit dem rituellen Umkreisen von Heiligtümern verbringen, konnte ich einige Informanten an sakralen Orten treffen und sie dort während einer Pause sprechen.

Die Aufeinanderfolge der Interviewtermine sowie vorhandener Verwandtschafts- oder Bekanntschaftsbeziehungen zwischen den Informanten stellte ich während der Arbeit im Feld graphisch dar. Die Abgleichung von Gesprächsterminen in Form graphischer Darstellungen zeigte, ob sich die Befragten durch Besprechen der Interviewthemen gegenseitig beeinflussen haben könnten. Die Einschätzung der Reliabilität von Angaben machte ich auch davon abhängig, ob eine Gesprächssituation als unbeeinflusst gelten konnte oder ob die zeitliche Abfolge der Interviews sowie die vorhandenen Bekanntschaftsverhältnisse eine wechselseitige Beeinflussung vermuten ließen.

## 4.2 Aufzeichnungen der Interviews

Die Interviews wurden während der Gespräche handschriftlich aufgezeichnet. Dies ermöglichte zusätzlich, emotionale Ausdrucksformen zu erfassen. Zum Vermerken thematischer Abschweifungen und auffälliger Gemütsäußerungen in Miene, Gestik und Körperhaltung als Hinweise auf die Stimmung oder einen Stimmungswandel ließen sich unterschiedliche Farben, Kürzel sowie verschiedene Formen der Notation, darunter auch vor Ort wenig bekannte Schriftarten, wie die Europa-Kurzschrift, verwenden.

Unterschiedliche Farbgebungen verdeutlichten, an welcher Stelle Themen abgebrochen und wieder aufgenommen wurden und bei welcher Themenfolge sowie in welchen Abständen auffällige Stimmungsäußerungen auftraten. Die aus solchen Ausdrucksmustern der Stimmungsauffälligkeiten abgeleiteten Hypothesen konnten durch weitere Befragungen präzisiert und durch Besprechung mit geeigneten Informanten verifiziert werden. Dieses Vorgehen trug zur Vertiefung der Kenntnisse um emotional intensiv besetzte Bereiche bei, wie z. B. um Themen, die in einer ideologischen Opposition zueinander standen. In einem Interview bspw. führte die für den Erzähler belastende Unvereinbarkeit konkurrierender Archetypen - des heldenhaften Räubers gegenüber dem des überzeugten Anhängers des tibetischen Buddhismus - zu einem hektischen Durch-die-Finger-Gleitenlassen des Phreng-ba (tib. < Treng-wa), der Perlenkette, die zum Zählen von Gebeten und Mantras verwendet wird. Aufregung und Unruhe in Form nervöser Motorik waren Ausdruck des Konflikts zwischen der unverhohlenen Freude über einstige erfolgreiche Raubzüge und den dogmatischen Forderungen des tibetischen Buddhismus. Die Erinnerungen an gefährliche und abenteuerliche Überfälle, die dem Ideal des freiheitsliebenden und wagemutigen Kämpfers entsprachen, ließen sich kaum mit der buddhistischen Empfehlung des Praktizierens von Mitgefühl und gar nicht mit dem Gebot des Nichtstehens vereinbaren. Konfusion entstand aufgrund schwer miteinander in Einklang zu bringender Idealvorstellungen: der Begeisterung für spannungsgeladene Beutezüge und dem Praktizieren buddhistischer Friedfertigkeit. Erörterungen des beobachteten Gefühlsausdrucks sowie gezielte Befragungen ermöglichten die Beschreibung des emotionalen Konflikts zwischen den verschiedenen Rollen und den mit ihnen verbundenen Erwartungen.

Ein Grund für die Notation in verschiedenen Schriften bestand in der verbesserten Übersicht: Manche Informanten wechselten häufig, schnell und spontan zwischen Themen und Zeitstufen (z. B. der Vergangenheit vor 1959, der Anfangszeit im Exil, kürzlich Erfahrenem sowie der Gegenwart). Die Verwendung seltener Schriften bot sich für persönliche



Notizen an sowie für die Aufzeichnung von Informationen, die unter der Verpflichtung zur Verschwiegenheit vermittelt wurden. Zuhörer und Gesprächsteilnehmer schauten oft während des Interviews auf die Gesprächsniederschrift; ein häufiger Anlass dafür stellte die Orthographie tibetischer Begriffe dar, deren Varianten mitunter zu lebhaften Diskussionen zwischen den Interviewten und den Zuhörern führten.

Der Verwendung von Aufzeichnungsgeräten standen die meisten Gesprächspartner skeptisch bis ablehnend gegenüber. Oft ließ sich der von Utz Jeggle erwähnte Effekt<sup>26</sup> des Entfachens neuer Redseligkeit beim Abschalten des Geräts beobachten. Auch sein Hinweis,<sup>27</sup> dass sich Informanten während des Gesprächs bewusst bleiben, dass sie etwas Konservierbares produzieren, ließ sich bestätigen. Bei laufender Aufnahme fielen die Auskünfte der Gewährsleute überlegter und zurückhaltender aus. Bei sensiblen Themen machten sie das Abschalten des Diktaphons zur Bedingung für die Fortsetzung des Gesprächs.

Ein weiterer Grund für die Bevorzugung schriftlicher Aufzeichnungen seitens der Informanten bestand darin, dass die Nangchen-pa in der Exilgemeinschaft einem erheblichen internen Druck ausgesetzt waren, der überwiegend in der unausgesprochenen Erwartung bestand, ein korrektes Tibetbild zu präsentieren. Dies bedeutete, Schilderungen der Vergangenheit an offiziellen Äußerungen der Exilregierung und insbesondere an Worten des Dalai Lama sowie auch an exilgesellschaftlichen Vorstellungen zu orientieren.

Die Interviewten, ihre Familien, Freunde und Bekannte könnten m. E. in Bedrängnis geraten, wenn bekannt werden würde, dass manche ihrer arglos berichteten Erinnerungen nicht dem von der Exil-Regierung gewünschten sowie dem von der Exilgesellschaft erwarteten Tibetbild entsprechen. Die Gewährsleute sollten nicht mit Sorgen vor einer möglichen sozialen Degradierung und gesellschaftlichen Meidung belastet werden. Im Nachhinein können bedrückende Bedenken mitunter noch erheblich zunehmen. Die mit den Informanten vorab vereinbarte Pseudonymisierung der Interviewten sowie die Anonymisierung der Daten bot den besten Schutz. Einige Gesprächspartner stimmten Aufnahmen für private Erinnerungszwecke zu, bei denen es sich bevorzugt um unverfängliche Gesprächsteile handelte.

---

<sup>26</sup> Utz Jeggle 1982: 199.

<sup>27</sup> Utz Jeggle 1982: 199.

### 4.3 Unterschiedliche Prämissen bei der Arbeit im Feld

Bei der Erhebung der Daten im Feld trafen differierende Vorstellungen aufeinander. Das wissenschaftliche Streben nach einem hohen Grad an Objektivität und Detailtreue entsprach nicht immer dem, was die Nangchen-pa traditionell als überlieferungswert empfanden. Die Bewahrung von Kenntnissen erfolgte in den Stammesgesellschaften in Form von Geschichten, die oral übermittelt wurden und die Mythenbildungseinflüssen sowie der Anpassung an aktuelle Bedürfnisse unterlagen. Durch wechselseitige Einflussnahme kam es zur Angleichung und zur Übernahme von Mythenmotiven. Die Tradierungswürdigkeit von Elementen in Erzählungen wurde an deren Übereinstimmung mit gesellschaftlichen Anschauungen bemessen sowie an deren Dienlichkeit als Leitbilder. Auch in Gesprächen kam dies mitunter in Form des Bemühens zum Ausdruck, Berichte erinnelter Ereignisse an aktuelle politische Darstellungen anzupassen. Die wissenschaftliche Form der Dokumentation der Vergangenheit begegnete vielen noch in Nangchen sozialisierten Nangchen-pa erstmalig im Exil. Aus ihrer Sicht handelt es sich dabei um ein neues System, das den Beweis seines Wertes erst erbringen muss, insbesondere da es in Konkurrenz zur traditionellen Geschichtsübermittlung gerät. In Nangchen vor 1959 erfolgte die Tradierung historischer Ereignisse oft zweckgebunden. Deutliche Tendenzen wurden als geschickte Vermittlungsweisen gedeutet, um bspw. tibetisch-buddhistische Lehrmeinungen im Gedächtnis der Zuhörer zu verankern. Die Wahrscheinlichkeit der Überlieferung eines Ereignisses nahm zu, wenn es sich als Beispiel für einen tibetisch-buddhistischen Lehrsatz darstellen ließ. Erlebtes wurde in Nangchens Oral History nach verschiedenen Kategorien klassifiziert, wie bspw. dem zur Nachahmung empfohlenen Verhaltensideal des Helden oder der Kategorie jener Geschichten, in denen ein Kausalnexus gesehen wurde, der den gängigen Interpretationen der Karma-Vorstellung entsprach. Die Zuordnung eines Erlebnisses zu einer Kategorie übernahm meist ein Lama oder Mönch. Aspekte des Erlebten, die im Widerspruch zu der gewählten Kategorie standen, galt es in den Hintergrund der Erzählung zu verbannen und allenfalls verbrämt zu tradieren. Bei der Übermittlung des Vergangenen bestand in den Nangchen-Stammesgesellschaften weniger das Bestreben, künftigen Generationen realitätsnahe Informationen als Datenfundus zur Verfügung zu stellen, sondern Vorbilder, Ideale und weltanschauliche Regeln zu hinterlassen, die für den Fortbestand der Kultur als notwendig und wünschenswert erachtet wurden.

Erlebtes wurde von den Informanten zunächst in seiner Relation zum Klan und Stamm bewertet. So galten bspw. von auswärts kommende Räuber meist negativ als „bewaffnete Diebe“, während eigene Raubzüge bevorzugt der Kategorie „Heldentaten“ zugerechnet wurden. Erschien ein Erlebnis tradierenswert, dann wurde es häufig einer Kategorie zugeordnet, in der dessen Überlieferung wahrscheinlich war. Inhaltlich eingebunden in eine tibetisch-buddhistische Lehrgeschichte konnten m. E. auch manche Informationen über Jahrhunderte überliefert werden, die befreit vom obligatorischen religiösen Beiwerk auf gänzlich andere als die nachträglichen Interpretationen schließen lassen.

In den Interviews trafen die unterschiedlichen Ansätze wissenschaftlicher Vorgehensweisen und traditioneller Verfahren der Vergangenheitsverarbeitung aufeinander. Die Bedeutung wirklichkeitsnaher Informationen für die Beschäftigung mit der Kultur Nangchens wurde von einigen Informanten erkannt, andere hingegen vertraten die Auffassung, es sollte nur beschrieben werden, was tibetisch-buddhistischen Kategorien entspreche und sich im Konsens mit der Auffassung der Exilregierung befinde. Insbesondere als negativ Beurteiltes sei demnach zur Orientierung für die Nachfahren ungeeignet und sollte nicht dokumentiert werden. Der Verzicht auf die Schilderung dessen, was als nicht tradierenswert galt, bezog sich überwiegend auf tibetische Gesellschaften, während über Hinterlisten, Gewalt- und Gräueltaten der Chinesen berichtet wurde.

In die Einschätzung der Datenvermittlung ist einzubeziehen, dass nicht alle Gewährsleute die Bedeutung detailgetreuer Aufzeichnungen als wesentlich einschätzten, sondern stattdessen mitunter größeren Wert auf die Interpretationen des Erlebten legten. Die Vorstellung, dass Wissen ein Wert sei und dass Kenntnisse bewahrt werden sollten, auch wenn dabei Unzulänglichkeiten des Untersuchungsgegenstandes deutlich würden, erschien nicht allen Auskunftsgewähren sinnvoll.<sup>28</sup>

Es ließ sich eine gewisse Auskunftszurückhaltung feststellen, die auf der Befürchtung beruhte, Informationen könnten in einer unerwünschten Weise dargestellt werden, z. B. mit dem Ziel einer verbalen Demontage der Kultur, und/oder in einer für die gegenwärtigen politischen Ziele der Exilgesellschaft schädlichen Weise interpretiert werden.

---

<sup>28</sup> So auch Carole McGranahan 2001: 290.

#### 4.4 Die Informanten

Die Zielgruppe dieser Feldforschung waren jene Exilanten aus Nangchen, die ihre Sozialisierung noch in den Stammesgesellschaften des Königreichs Nangchen erfahren hatten. Die meisten Informanten waren um die zwanzig bis dreißig Jahre alt, als sie Nangchen in den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts verließen. Befragt wurden auch jüngere Nangchen-pa, die noch Erzählungen ihrer Vorfahren vermitteln konnten.

In Kathmandu kam es auch zur Begegnung mit in Yushu lebenden Nangchen-pa aus dem Laienstand, die sich auf Pilgerschaft befanden und bereit waren, Interviews zu geben.

Manche Nangchen-pa hatten Nangchen bereits Anfang der fünfziger Jahre des 20. Jahrhunderts verlassen. Sie begründeten dies mit der wachsenden Einflussnahme der Armee der VR China, deren Wirken auf einen Umbruch der Gesellschaft abzielte.

Die ehemalige Oberschicht, zu denen Mitglieder der Lineages zählten, die einst das Amt des dPon besetzten, war im Exil überrepräsentiert. Bis auf die „Rigs Ngan-pa“<sup>29</sup> lebten Vertreter aller im einstigen Nangchen vorkommenden sozialen Schichten auch im Exil.

Qualität und Quantität der vermittelten Erinnerungen hingen von der Mitteilungsbereitschaft, der Bereitwilligkeit des Einfühlens in die Fragestellungen und der Ausdrucksfähigkeit der Informanten ab. Tendenziell waren beim Klerus das geringste Bemühen und die größte Zurückhaltung festzustellen. Bei Befragungen von Geistlichen und deren Mitarbeitern belastete nicht selten eine Tendenz zur Überheblichkeit und Selbstverherrlichung ihre Darstellungen. Die Zuverlässigkeit ihrer Auskünfte war häufig gering.

Das Bildungsniveau war relativ hoch und korrelierte mit dem hohen Anteil an Mitgliedern der Oberschicht in der Exilgemeinschaft. Ihre Lese- und Schreibkenntnisse hatten die Gewährsleute innerhalb ihrer Familien erhalten oder während eines (temporären) Aufenthalts im Kloster erworben oder sie waren von Privatlehrern unterrichtet worden. Oft vermittelten im Kloster lebende Angehörige, die dort entweder nur Lesen oder Lesen sowie Schreiben erlernt hatten, ihr Wissen innerhalb des Klans. Die einst als Hirten tätigen Familienmitglieder verdankten einen Teil ihrer Bildung dem Wissensaustausch unter Hirten, der beim Zusammentreffen während der Hütetätigkeit erfolgte. Vor dem Eintreffen der Chinesen der VR China 1950 gab es in Nangchen keine Schulen.

---

<sup>29</sup> Die Rigs Ngan-pa (tib. < Rig Ngänn-pa), „[die] Leute [von] schlechter Abstammung“, stellten in den Nangchen-Stämmen sowie in vielen (im weiteren Sinne) tibetischen Gesellschaften, die unterste soziale Schicht dar. Ich bin keinem Informanten begegnet, der erklärte, aus einer Rigs Ngan-pa-Familie zu stammen. Im Exil habe ich die abwertende Benennung als Eigenbezeichnung nicht gehört und vermute, dass sie nicht verwendet wird, um den mit ihr verbundenen schlechten Ruf abzulegen. Möglicherweise bezeichnen Rigs Ngan-pa und deren Nachkommen im Exil ihre Geburts- und Herkunftsfamilien als „arme“ sowie „arme und abhängige“ Familien (12.2).

Insbesondere die dPon und deren Familienmitglieder waren oft in der Lage, auf erfragte Themen differenziert einzugehen. Mitunter erfolgte die Beantwortung von Fragen durch Darlegung gegensätzlicher Positionen, aus deren Kommentierung dann die eigene Sichtweise kausal abgeleitet wurde. Bei dieser Vorgehensweise der Behandlung von Gesprächsgegenständen handelt es sich um eine Form der Argumentation, die auch in tibetisch-buddhistischen Klöstern eingesetzt wird.

Weniger gebildete Nangchen-pa vermittelten häufig allgemeine Vorstellungen, die früher in der Bevölkerung kursierten und sich unter den älteren Exilanten gehalten haben. Aus der Vermischung von Erinnerung, von Kenntnisfragmenten mit Mythologischem, Legendärem und religiösen Überlieferungen kreierten vor allem bildungsferne Nangchen-pa in dem Bestreben, sämtliche Phänomene in eine Beziehung zum tibetischen Buddhismus zu bringen, mitunter phantasievolle Kombinationen, die verdeutlichten, wie sich die für die Jahrzehnte vor 1959 so typische magisch-mystisch verwobene Erzählform entwickelt hatte.

Eine Eigenart der Erzählweise der Nangchen-pa besteht in der Präferenz der Verwendung direkter Rede, während die indirekte Rede sowie abstrakte sprachliche Formen selten gebraucht werden. Im Deutschen kann die häufige Wiedergabe von Dialogen in der direkten Redeform den Eindruck geringer Sprachbeherrschung hervorrufen. In der Übersetzung von Zitaten in dieser Arbeit ist diese sprachliche Eigenart beibehalten worden; es sei aber ausdrücklich darauf hingewiesen, dass sich aus dem gehäuftem Einsatz der direkten Rede nicht auf einen geringen Bildungsstand der Gewährsleute schließen lässt.

Alle Gesprächspartner bezeichneten sich als Anhänger des tibetischen Buddhismus. Keine Gewährsperson erklärte, konfessionell mit der Bon-Religion verbunden zu sein oder ausschließlich Kulte der Volksreligion (Yul Chos, siehe 14.1) zu praktizieren.

Angaben zu den beruflichen Tätigkeiten der Informanten finden sich unter 12.2.

Die Informanten assoziierten mit der chinesischen Bezeichnung für Nangchen, die Yushu (< Yü-shu, tib. Yus-hru'u) lautet, meist sofort das moderne Nangchen, das sich unter chinesischem Einfluss entwickelte, obgleich die Bezeichnung „Yus-hru'u“ bereits vor 1950 existierte. Die Benennung Yushu wurde in der Umgangssprache zum Inbegriff jener Entwicklung im einstigen Nangchen unter chinesischer Einflussnahme, mit der die kommunistischen Reformen sowie u. a. die Einrichtung von Schulen, Krankenhäusern sowie die Einführung moderner Technologien und Produkte einherging.

#### 4.4.1 Motive für die Informationsvermittlung

Die Nangchen-pa in Nangchen vor 1959 waren Fremden gegenüber misstrauisch und sahen diese lieber gehen als kommen. Sie waren davon überzeugt, dass mit jedem Menschen individuelle sowie seiner Lineage zuzuordnende Geistwesen unterwegs seien, von denen schädigende Einflüsse für möglich gehalten wurden. Zusätzlich wurde die Existenz einer großen Anzahl übelgesonnener Geistwesen angenommen, die durch einen Menschen als Träger und Medium wirken könnten (s. 13.2, 13.3 und 13.3.1). Während Mitglieder anderer tibetischstämmiger Gesellschaften aus Kham und Amdo auskunftsfreudiger sind, erscheinen die Nangchen-pa im Vergleich eher verschlossen.

Wesentlich haben m. E. oft die von mir am Ende des Interviews als Dank überreichten finanziellen Gaben zur Weiterempfehlung und Gewinnung neuer Interviewpartner beigetragen. Einige Gewährsleute erhielten Geschenke wie warme Decken, Bekleidung und Hausratsgegenstände zum Dank für ihre Bereitwilligkeit und Ausdauer bei der Beantwortung der Fragen. Es gab Informanten, die den Wunsch äußerten, ich solle für das Hochschulstudium ihrer Kinder einen regelmäßigen Beitrag leisten oder Paten für die Finanzierung des Studiums finden. Dabei ging es z. T. um sehr hohe Beträge. Von mir empfohlene Hilfsorganisationen lehnten die Ausbildungsförderung aufgrund des Wohlstands der Eltern ab. Manche Gewährsleute wünschten die Vertretung exiltibetischer Interessen.

Mitglieder des Klerus tendierten zur Erwartung höherer Geldsummen für ein Interview als Laien, wobei es manche von ihnen auffällig an Bemühen um verwertbare Auskünfte fehlen ließen. Dieses Verhalten steht in Beziehung zu der Vorstellung einer grundsätzlichen Höherwertigkeit des klerikalen Standes, die zur Entstehung einer von Informanten häufig beklagten Überheblichkeit beitrug. Geistliche gingen davon aus, Laien könnten froh sein, sie unterstützen zu dürfen, da dies gutes Karma einbringe. Vor 1959 war es in Nangchen üblich, vor geplanten Unternehmungen zunächst zu einem Lama zu gehen, um dessen Ansicht zu erfragen, eine Zukunftsvoraussage und/oder einen Segen für den erfolgreichen Verlauf zu erbitten. Dienste eines Lamas wurde traditionell mit Dankesgaben erwidert, wodurch die Geistlichen Einnahmen erzielten. Für die Feldforschungen zu dieser Arbeit wurde im Vorfeld keine Unterstützung von Lamas in Anspruch genommen. Die Einbeziehung eines beliebten Lamas kann sich bei der Durchführung von Forschungsvorhaben als nützlich erweisen, wenn dieser durch Ausstellung eines Empfehlungsschreibens und/oder der Benennung potentieller Gesprächspartner behilflich ist. Dabei ist zu bedenken, dass nicht alle Nangchen-pa derselben Schultradition des tibetischen Buddhismus angehören und

zwischen den Orden eine erhebliche Rivalität besteht. Der bewusste Verzicht auf die traditionelle Vorgehensweise der Einbindung eines Lamas brachte Einblicke in die Gesellschaft und das Wirken gesellschaftlicher Strategien, deren Fehlen einen Mangel bei der Evaluierung der Daten dargestellt hätte, bspw. bei Formen der Beeinflussung sowie des versuchten Erzwingens von Meidungsverhalten. Interviewpartner verstehen die Empfehlung eines Lamas oft derart, dass Auskünfte erwartet würden, die mit der Religion sowie den Anschauungen der Exilregierung konform gehen; andererseits können Informanten bei einer nachträglichen Kritik an ihren Aussagen auf die allgemein vorausgesetzte Weitsicht hoher Lamas verweisen und somit unbekümmerter und sorgenfreier berichten.

Unter den älteren Nangchen-pa war das Bewusstsein entstanden, dass ihre Kultur bald in Vergessenheit geraten könnte. Die älteren Menschen beklagten, ihre Weitsicht nur noch miteinander teilen zu können und berichteten vom Desinteresse ihrer Nachfahren. Manche der Älteren erklärten sich den kulturellen Wandel als Produkt des Karmas sowie aus der buddhistischen Vergänglichkeitsvorstellung und konzentrierten sich überwiegend auf das Ansammeln von Verdienst durch religiöse Aktivitäten zugunsten künftiger Leben. Einige der Älteren äußerten ausdrücklich den Wunsch, dass Kenntnisse über ihre Kultur bewahrt werden sollten und begrüßten diesbezügliche wissenschaftliche Arbeiten und gaben mit großem Bemühen über ihr Leben in den Nangchen-Stammesgesellschaften Auskunft.

#### **4.4.2 Einstellungen hinsichtlich der Vermittlung von Erinnerungen**

Bei der Vermittlung von Erinnerungen fiel auf, dass jüngere Nangchen-pa, die das Leben in den Stammesgesellschaften nicht oder nur noch als Kleinkinder erlebt hatten, zu sehr subjektiven Darstellungen neigten, die erheblich von der aktuellen politischen Argumentation der Exilregierung beeinflusst waren. Es kam vor, dass jüngere Mönche die Berichte älterer Laien „korrigierten“, indem sie diese ungefragt und ohne jegliche Kenntnisse an die allgemeine exiltibetische Interpretation der Vergangenheit anglich. Den Geistlichen widersprachen die Älteren nicht und verstummten bei deren Intervention oder sie vermittelten ihre Erlebnisse ohne offenen Widerspruch, so dass ihre Schilderungen mitunter in starkem Kontrast zu den Phantasiegebilden ihrer im Exil sozialisierten Nachfahren gerieten. Die älteren Nangchen-pa berichteten meist sachlich und ausgewogen, auch wenn manche Erzählungen merklich von aktuellen politischen Entwicklungen und den daraus resultierenden gesellschaftlichen Erwartungen beeinflusst waren.

Bei den älteren Gewährspersonen, die zum Teil in der Anfangsphase der Einflussnahme durch die VR China Unterstützungsleistungen von chinesischer Seite erhalten hatten, war

keine grundsätzliche Voreingenommenheit den Chinesen gegenüber festzustellen. Bei den Empfängern der Hilfsgüter handelte es sich um Nangchen-pa, die früher zu den ärmeren Familien zählten. Informanten, die Zuwendungen in Form von Tieren, medizinischen Hilfsmitteln und Unterweisungen für deren Anwendung erhalten hatten, brachten keine generelle Ablehnung der Chinesen zum Ausdruck, sondern schilderten, wie sich ab 1950 der chinesische Einfluss aus ihrer Sicht von anfänglichen Hilfsleistungen bis zur Nötigung der Auflösung gesellschaftlicher Strukturen ausgewirkt habe. Verallgemeinerungen im Sinne einer nachträglichen Abwertung des gesamten Vorgehens der Chinesen brachten jene Informanten nicht vor, sondern berichteten das Erlebte chronologisch. Am Schluss der Erzählungen merkten manche Gesprächspartner Kritisches an, das sich bei einigen sowohl auf die Vorgehensweisen der Chinesen als auch auf die Amtsführung der dPon bezog. Förderungen ärmerer Familien seitens der Chinesen schienen als authentisches Bemühen wahrgenommen worden zu sein, das von den Empfängern der Wohlfahrtsleistungen im Rückblick nicht zu einer Strategie der Sympathisantengewinnung herabgewürdigt wurde.

#### **4.4.3 Die Zusicherung der Anonymität zum Schutz der Informanten**

Die Zusicherung der Anonymität zum Schutz der Informanten war unverzichtbar. Nach meinen Beobachtungen kann erheblicher sozialer Druck auf Gewährspersonen ausgeübt werden. Auch Erinnerungen, die gegenwärtig noch nicht als unerwünscht gelten, können zu jeder Zeit von Exiltibetern als kontraproduktiv für die im Exil kreierte Vereinheitlichungsbestrebungen gebrandmarkt oder als indirekte Unterstützung der politischen Argumentation der VR China interpretiert werden. Zwei Themenkomplexe galten als besonders brisant. Ein thematischer Bereich umfasste ehemalige soziale und wirtschaftliche Missstände in tibetischen Gesellschaften, deren Beschreibung Argumente für die „Befreiung“ der Länder auf dem tibetischen Plateau durch die Volksbefreiungsarmee liefere.

Der zweite als sehr problematisch betrachtete Bereich bezog sich auf Beiträge, die in irgendeiner Weise die Behauptung stützen könnten, es habe sich beim Einmarsch der PLA um einen Akt der Integration in das nach chinesischer Bezeichnung als „Mutterland“ titulierte China gehandelt. Dem Verdacht, solchen Argumentationen einen Halt zu gewähren, wollte sich kein Informant aussetzen. Bei unerwünschten Äußerungen besteht m. E. die Möglichkeit, dass die Informanten sowie deren Familien, Freunde und Bekannte veranlasst werden könnten, sich im Hinblick auf unerwünschte Darstellungen zu positionieren und/oder zu distanzieren. Die Ausstellung eines schlechten Rufs sowie Meidungsverhalten stellten übliche Reaktionsweisen zum Erzwingen angepassten Verhaltens dar.



Mitunter äußerten Informanten Bedenken, ihre sozialkritischen Auskünfte könnten von der VR China für politische Rechtfertigungen genutzt werden. Dabei geriet der Wunsch, Erinnertes wahrheitsgetreu zu vermitteln, in Opposition zu der Befürchtung, ihnen könne eine indirekte Unterstützung Chinas unterstellt werden. Ihre Bereitschaft zu kritischer Auseinandersetzung mit der Vergangenheit entsprang hier der Erkenntnis, dass künftige Verbesserungen in administrativer und sozialpolitischer Hinsicht einer realistischen Betrachtung der vormals in Nangchen bestehenden Verhältnisse bedürfen. Gewährsleute, die sich kritisch äußerten, wollten auf Schwächen und Missstände hinweisen mit dem Ziel des Hinwirkens auf die Entwicklung von Strategien zur Vermeidung von Folter, Ungerechtigkeiten und sozialen Härten. Einige Informanten erklärten, sie befürchteten, dass ihre in der TAR (Tibet Autonomous Region, chin. Xizang - nicht aber in Yushu) arbeitenden Verwandten, bei denen es sich z. T. um Exilanten handelte, die sich dort zur Arbeitsausübung aufhielten, Schwierigkeiten bekommen könnten, wenn bekannt werden würde, dass sie ein Interview über ihre Erlebnisse in Nangchen vor 1959 gegeben hatten.

Um die Identifizierung zu erschweren, haben meine Gesprächspartner ein Kürzel erhalten. In einigen Fällen ist das nummerierte Interview angegeben.

Die Bedenken und Sorgen der Informanten ernstnehmend wurde auf Wunsch auch auf die Nennung des Namens des Stammes oder der Gemeinde verzichtet.

#### **4.4.4 Die Vermittlung von Gehörtem**

Bei der Vermittlung von Gehörtem wurde ein interessantes Phänomen deutlich. Während beobachtete Erlebnisse meist schlicht, detailgetreu und chronologisch berichtet wurden, erfuhren gehörte Begebenheiten oft auffallende Erweiterungen in Form realitätsferner Übersteigerungen. Übernatürliches sowie dem allgemeinen Erfahrungswissen Entgegenstehendes wurde auch von ansonsten kritischen Gesprächspartnern mit Begeisterung und naiver Gläubigkeit kolportiert. Das Schwelgen in Absonderlichem und Skurrilem schien eine große Faszination auszuüben und erinnerte bisweilen an die von der französischen Reiseschriftstellerin Alexandra David-Néel (1868-1969) beschriebenen mystischen Tibet-Szenarien. In intensiver Ausprägung trat diese Erscheinung bei grausamen Themen auf, was ein Unterscheidungsproblem zwischen Phantasmen und Hinweisen auf mögliches ehemaliges Brauchtum zur Folge haben konnte. Nachfragen, ob das Vermittelte tatsächlich als realistisch angenommen werde, riefen stets Bemühungen hervor, den Wahrheitsgehalt zu beweisen. Die mündliche Verbreitung von Geschichten erfreute sich vor 1959 großer Beliebtheit. Mit Pilgern und Händlern reisten Neuigkeiten und Geschichten von einem Nomadencamp

oder Dorf zum anderen. Dem Erzählen von Geschichten wurde ein hoher Informationswert zuerkannt. Ein Becang führte die Kunst des Erzählens beeindruckend vor. Kein Zuhörer vermochte sich der Lebendigkeit seiner Schilderungen zu entziehen. Mit großer darstellerischer Präsenz und realistischen lautmalerischen Imitationen, wie der Wiedergabe des Klirrens aufeinandertreffender Schwertklingen, gelang es ihm, Vergangenes in die Gegenwart zu projizieren, mit dem Effekt, dass immer, wenn er bspw. mit seinem imaginierten Gewehr auf einen Feind zielte, sämtliche Zuhörer ihre Köpfe in die besagte Richtung wendeten, wohlwissend, dass dort nur die Wand seines Wohnzimmers zu sehen sein werde. Dennoch wiederholte sich diese Reaktion unablässig, und die Zuhörer ließen sich bereitwillig auf den Bann ein, den seine Vortragskunst über alle Anwesenden legte.

## 5. Die Auswertung der Informationen

Die ethnologische Bearbeitung von Daten findet in einem Spannungsfeld zwischen Integration und Desintegration statt. Die Sozialisation in der untersuchten Kultur als integrativer Aspekt steht dem desintegrativen Aspekt in Form der wissenschaftlichen Bearbeitung gegenüber, die den Erwartungen von Informanten und Mitgliedern einer Ethnie nicht immer entsprechen kann.

Raphael Samuel (1985: 95) kritisiert solidarisches Verhalten gegenüber Interviewten, wenn es dazu führt, sich eines konkreten Urteils zu enthalten und nur zum Sprachrohr der Zeugen zu werden.

Paul Parin (1985: 48) tritt bei gründlicher Kenntnis beider Kulturen für einen Beteiligungszustand ein, der eine Distanzierung leicht ermöglicht.

Als die PLA 1950 nach Nangchen kam, wurden Veränderungen eingeführt, die nicht ohne Einfluss auf die traditionelle Kultur blieben. Gewährspersonen, die das dPon-System noch in Funktion erlebt hatten, mussten, um darüber Auskünfte geben zu können, zu jener Zeit etwa zwanzig Jahre alt gewesen sein und in den Jahren 2008 bis 2010 mindestens siebenzig Jahre. Ihre Erinnerungen lagen somit etwa fünfzig bis sechzig Jahre zurück. Zu dieser Zeit lebten die meisten Gewährsleute bereits vier bis fünf Jahrzehnte im Exil. Ihre Erinnerungen waren in diesem Zeitraum kaum erfragt und überwiegend nur unter Gleichaltrigen ausgetauscht worden. Die (z. T. politischen) Zwecke und Anlässe, die zur Reaktivierung des Erinnerten führten, galt es ebenfalls zu berücksichtigen.

Bei der Verarbeitung von Erinnerungen, die möglicherweise Rekonstruktionsproblemen, Verzerrungen sowie äußeren und inneren Einflüssen unterlagen, wurden zur Evaluierung der Informationen die folgenden Erkenntnisse zu Grunde gelegt. Erinnertes verblasst und verschwindet nicht nur, es ist veränderbar. Solche Veränderungen können bewusst oder unbewusst erfolgen. Die suggestive Kraft von Bildern kann Erinnerungen derart überlagern, dass diese unbewusst in Übereinstimmung mit den bildhaften Vorstellungen gebracht oder an diese angeglichen werden. Phantasien und Suggestionen, die sich unerkannt während

gruppendynamischer Prozesse entwickeln, können Erinnerungen auch unterhalb der Bewusstseinschwelle verfälschen. Je plastischer eine Vorstellung beschaffen ist, desto eher wird sie in Erinnerung integriert.

Lothar Steinbach (1985: 398) erläutert, die Speicherung von Gedächtnisinhalten habe Netzcharakter. Manche Eindrücke und Erfahrungen würden sich dem Gedächtnis auch verschließen. „*Gewisse Erfahrungen löschen die Erinnerung an andere, frühere Erfahrungen förmlich aus.*“ (Raphael Samuel 1985: 98)

Daniel Bertaux und Isabelle Bertaux-Wiame (1985: 151) weisen darauf hin, dass sich Ereignisse im autobiographischen Gedächtnis nicht ohne einen Standpunkt und eine Sichtweise vermitteln lassen, so dass es keine objektive Erinnerung gibt. Auch nachfolgende Lebensabschnitte beeinflussen rückwirkend frühere Erinnerungen.

Die Aufnahme von Erinnerungen in das individuelle Gedächtnis steht bereits unter dem Einfluss der Art und Weise, wie ein Moment, wie Situationen, Handlungsweisen und Ereignisse erlebt wurden, so Daniel Bertaux und Isabelle Bertaux-Wiame (1985: 149). Die Autoren nehmen an, dass der Grad aktiver und emotionaler Teilnahme für die Erinnerungsleistung von Bedeutung sein könnte, da es lange Lebensabschnitte gebe, die ohne gefühlsmäßige Regung erlebt wurden, so dass keinerlei Spuren zurückblieben. Manche Alltagserinnerungen würden überhaupt keine Eindrücke im Gedächtnis hinterlassen, weil sie weder als gute noch als schlechte Erinnerungen eingeordnet werden.

Bei der Verarbeitung von Wahrnehmungen, die sich nicht in die gewohnten Kategorien der Klassifizierung einordnen lassen, gleicht das Unterbewusstsein die neue Information mit dem gesamten vorhandenen Wissensstand ab (A. Wang 1998: 296). Die Ergebnisse werden ins Bewusstsein lanciert, wo es zur Entscheidung kommt, ob sie bedacht oder vergessen werden. Jede Bestärkung vertrauter Ordnungsstrukturen vermittelt Sicherheit, Zweifel hingegen können Verunsicherung hervorrufen. Die Überprüfung einer Einzelheit durch das Unterbewusstsein kann zum Anzweifeln des gesamten Bezugssystems führen. Für die Vorgänge des Erinnerns und Vergessens bedeutet dies, dass Informationen dem Prozess des Vergessens überlassen werden, wenn die bewusste Auseinandersetzung entweder als unwichtig oder als zu belastend eingeschätzt wird. In der Folge sind Neuorientierungen und Veränderungen geistiger Einstellungen möglich. Veränderungen ohne die Assoziation einer zu erwartenden Verbesserung des Erlebens werden oft der Kategorie „Bedeutungslosigkeit“ zugeordnet. Die Bereitschaft zur Überprüfung von Weltanschauungen und zum Eingehen des Risikos, den Wegfall haltbietender Vorstellungen und damit mögliche Verluste zu erfahren, hängt von der psychischen Konstitution des Individuums ab

und wird auch vom Wissen um andere Weltvorstellungen und Lebensweisen beeinflusst, die als Kompensation fungieren können. In Nangchen vor 1959 bestand die Vorstellung, eine weltanschauliche Neuorientierung sei mit einem angsteinflößenden Zustand relativer Schutzlosigkeit verbunden. Aus Sicht der Nangchen-pa existierte eine unablässige Bedrohung durch Geister. Hilfe boten ihnen vor allem die Schutzrituale und Zeremonien des tibetischen Buddhismus. Kenntnisse um andere Weltanschauungen waren aufgrund jahrhundertelanger Bekämpfung und gesellschaftlicher Meidung Andersdenkender allgemein gering. Auch die mögliche Veränderung der Bewertung persönlicher Verantwortung hinderte viele Nangchen-pa vor 1959 daran, ihr geistiges Bezugssystem bestehend aus Glaubensvorstellungen und der Interpretation von Erfahrungen einer kritischen Betrachtung zu unterziehen. Zweifel am tibetischen Buddhismus als der hauptsächlichen Orientierung hätten auch zu einer neuen Definition der Verantwortlichkeit für Handlungen führen können, die dem Bereich persönlicher Verantwortung zugeordnet wurden. Die Vorstellung vom Karma diente auch zur Entschuldung bei Schädigungen, Diebstahl, Raub, Mord und Tierquälerei, da den Opfern seitens der Geistlichen eine Mitschuld in Form der Verursachung unterstellt wurde. Schädigende Handlungen wurden nicht gutgeheißen, aber das Karma-Konzept nach tibetisch-buddhistischer Interpretation bewirkte eine Entlastung des Gewissens der Täter, denn die Opfer sollen in diesem oder einem vorigen Leben die Ursachen für den erlittenen Schaden selbst geschaffen haben und das Erfahren von Leid sei nur als karmischer Wiederhall einst begangener schlechter Taten zu verstehen.

Bei einer kritischen Auseinandersetzung mit dem weltanschaulichen System in Nangchen vor 1959 mussten die folgenden Bereiche bewältigt werden: Angst vor der als sehr hoch eingeschätzten Bedrohung durch Geister, die Befürchtung des Erfahrens eines schlechten Gewissens als mögliche Reaktion des Bewusstseins bei einer veränderten Definition der Verantwortung für persönliches Handeln sowie der drohende Verlust der psychischen Stützfunktion der Religion verbunden mit dem Risiko sozialer Degradierung und gesellschaftlicher Ausgrenzung bei Abkehr vom tibetischen Buddhismus. Die tibetischen Auslegungen des Buddhismus boten bei ethisch bedenklichem Handeln Entschuldungsfunktionen zur Entlastung des Gewissens in Form religiöser Spekulationen über das angenommene Wirken des Karmas sowie in Form von Kompensationsleistungen (wie Spenden an Geistliche und Klöster). Lamas, Mönche und weitere religiöse Personen (s. 10.9) übernahmen in Nangchen die Deutung von Phänomenen und deren Interpretationen galt es aus Sicht der Informanten zu erinnern. Die Weltanschauung der Nangchen-pa basierte auf der Vorstellung vieler weiterer Existenzen. Der Glaube an das Karma versöhnte die

Menschen mit ihren Lebensumständen. Auch wenn Verhaltensweisen, wie die Gier und die Unersättlichkeit der Mönche nach Materiellem und deren Dreistigkeit beim Einfordern von Spenden, von vielen Nangchen-pa kritisch angemerkt wurden, bestand in der Bevölkerung vor 1959 in Ermanglung von Kenntnissen um andere Erklärungsmodelle nur eine geringe Erwartung, dass eine Auseinandersetzung mit den etablierten weltanschaulichen Vorstellungen zur Konstruktion eines neuen und befriedigenden Weltbildes für den Einzelnen führen könnte.<sup>30</sup> Um die aus den qualitativen Interviews gewonnenen Daten für eine gesellschaftspolitische Rekonstruktion und zur Erstellung eines Modells über den Lebenszyklus eines dPon interpretieren zu können, ist das weltanschauliche Bezugssystem der Nangchen-pa bestehend aus Weltvorstellungen, Werten und Kategorien unter 13. und 14. und deren Unterpunkten sowie 20.5.1 und 21.1 themabezogen beschrieben.

Die vorliegende Arbeit stellt keinen repräsentativen Querschnitt der Auffassungen der Nangchen-pa im Exil dar. Die Anzahl der Informanten war altersbedingt sowie als Folge des Freiheitskampfes begrenzt und ihre Erinnerungen mussten zudem den Reliabilitätskriterien standhalten. Gesammelt wurden daher zunächst sämtliche erhältlichen Informationen; die Kriterien zur Verifikation hatten dann eine immense Ausdünnung zur Folge, wobei die Datenmenge m. E. für die Erstellung eines Modells ausreicht - trotz des Verzichts der Aufzählung regionaler Varianten, die nicht (mehr) verifizierbar waren.

Viele Informationen stammen aus der Endzeit der Nangchen-Stammeskonföderation. Unter chinesischem Einfluss veränderten sich traditionelle Denk- und Vorgehensweisen. Für einen nicht geringen Teil der Bevölkerung kam es während dieser Zeit zu Veränderungen aufgrund ihrer Unterstützung des Freiheitskampfes und/oder eigener Fluchtpläne. Viele dPon spürten bspw., dass das Tragen ihrer Statussymbole nicht auf Begeisterung bei den kommunistischen Chinesen stieß und unterließen deren Anbringung. Einige Informanten, die die materielle Kulturausstattung der Behu und Becang während dieser Jahre beschrieben, hatten deren Rangabzeichen nie gesehen und meinten daher, es habe keine gegeben. Zur Erörterung mancher Themen ließ sich kein Gesprächspartner mehr finden. Die Kenntnisse nicht weniger Nangchen-pa gingen kaum über jene Praktiken hinaus, die ihnen aus ihrer erweiterten Familie, ihrem Klan, ihrer Gemeinde<sup>31</sup> oder ihrem Stamm bekannt waren.

---

<sup>30</sup> In von Margret Causemann (1981) gesammelten Liedern kommt eine Hinwendung der Khram-pa (10.10) zu Naturphänomenen zum Ausdruck, deren Grandiosität und Schönheit mit Symbolen des tibetischen Buddhismus verglichen wird. Diese Textpassagen erwecken den Eindruck einer Lockerung der Bindung gegenüber religiösen Institutionen, was aber nicht auf eine Abkehr von den Glaubensvorstellungen hindeuten muss.

<sup>31</sup> Mit „Gemeinde“ habe ich hier den Ausdruck „sDe“ (tib. < De) übersetzt. Die Nangchen-pa bezeichneten mit „sDe“ Teile des Stammesgebietes vergleichbar mit Gemeinden, zu denen ein Weiler, mehrere Siedlungsplätze oder Dörfer mit dem jeweiligen Umland gehörten und die meist von einem Becang betreut wurden.

Manche Kenntnisse wurden (fast) nur unter Frauen oder nur unter Männern tradiert.

Sämtliche Maßangaben in dieser Arbeit beruhen auf Messungen, die mit einem Maßband während der Interviews nach den von den Informanten gezeigten und geschätzten Angaben vorgenommen wurden.

Bei der Verarbeitung erfragter Erinnerungen galt es Einschübe und Überlagerungen in Form von Abweichungen, Anpassungen und Beschönigungen zu identifizieren, die Entstellungen des Inhalts bewirkt haben könnten. Im folgenden Kapitel unter 5.1 werden allgemeine Einflüsse auf Erinnerungen aufgeführt, die in den Gesprächen mit Informanten von Bedeutung waren. Unter Punkt 6., den Entwicklungen im Exil, werden aus der historischen Entwicklung resultierende Einflüsse auf die Erinnerungen vorgestellt. Die Darstellung der Auswirkungen einiger wesentlicher kulturspezifischer Faktoren auf Prozesse des Erinnerns und Vergessens erfolgt in Teil II unter Punkt 13.15 und seiner Unterpunkte im Rahmen der Beschreibung religiöser und weltanschaulicher Vorstellungen und Weltordnungsmuster. Dabei handelt es sich um die Interpretation von Reizen aus der Außen- und Innenwelt und deren Einordnung in kulturspezifische Kategorien. Weltanschauliche und religiöse Konzepte bildeten ein System, mit dem den Phänomenen der Welt ihre Beziehung zueinander, ihre Geltung und Ordnung zugewiesen wurde. Diese Kategorien beeinflussten die Einschätzung seitens der Informanten in Bezug auf die Bedeutung, die sie Erinnerungen beimaßen, insbesondere hinsichtlich ihrer Einstufung des Erinnerten als erinnerungswürdig oder vergessenswert.

## 5.1 Einfluss-Faktoren, die sich auf das Erinnern und Vergessen auswirkten

### Rückbesinnungsschwierigkeiten

Auf Erinnerungslücken und Rückbesinnungsschwierigkeiten wiesen Informanten bereits von sich aus hin. Hierin wird auch die Bedeutung mindestens eines zweiten, vertiefenden Interviews deutlich. Manche Erinnerungslücke ließ sich schließen, nachdem dem Unterbewusstsein Zeit zur Verarbeitung des Interviews gelassen wurde und um den hervorgegerufenen Erinnerungen nachzugehen. Bevor die Chinesen der VR China 1950 nach Nangchen kamen, waren nicht wenige der Informanten Teenager, die nicht ahnten, dass sie zu ihren Beobachtungen und Eindrücken ca. sechzig Jahre später interviewt werden würden.

### Euphemismen

Die Tendenz zu beschönigender Rückbesinnung als Verklärung der Vergangenheit und des Verallgemeinerns korrelierte häufig mit geringer Bildung und trat in Form euphemistischer Schilderungen bei Mitgliedern der Oberschicht auf, wenn diese die Bedürftigkeit armer Gesellschaftsteile ausblendeten. Bildungsferne Gesprächspartner vermittelten oft volkstümliche Vorstellungen vermischt mit historischen und religiösen Motiven. In ihre Narrationen ließen sie auch Topoi aus allgemein bekanntem Erzählgut einfließen.

Gebildete Gewährsleute tendierten häufiger zu einer kritischen Haltung und zu differenzierten Kategorisierungen ihrer Erinnerungen. Oft verwendeten sie den Vergleich verschiedener Sichtweisen zur Erläuterung ihres Meinungsbildungsprozesses. Informanten mit guter Bildung nutzten Gesprächsstrategien, wie das Abwägen unterschiedlicher Standpunkte sowie scheinbar analytische Vorgehensweisen, auch wenn sie Euphemismen in ihre Schilderungen einfließen lassen wollten.

Bei den Nangchen-pa aus Yushu, die ich als Besucher in Nepal und Indien traf, war die Tendenz erkennbar, düstere Erinnerungen aus der Vergangenheit aufleben zu lassen, wie z. B. die Härten des Nomadenlebens, die geringen Bildungschancen<sup>32</sup> sowie Folter und die einstigen grausamen Bestrafungen von Kriminellen oder als kriminell Beschuldigter. Am Ende des Interviews erhielten meine Gesprächspartner die Gelegenheit, Mitteilungen für künftige Generationen zu hinterlassen.<sup>33</sup> Da viele Informanten den Eindruck hatten, ein Großteil der kulturellen Kenntnisse werde mit den älteren Menschen vergehen, traf diese Option ihre Bedürfnisse. In der Beantwortung der Frage, was ihrer Meinung nach

---

<sup>32</sup> „Geringe Bildungschancen“ wurden von den Informanten ausdrücklich auch als fehlende Möglichkeiten für die gesamte Persönlichkeitsentwicklung erklärt.

<sup>33</sup> Siehe „Mitteilungen an kommende Generationen“ im Anschluss an Teil III.

an die Nachfahren überliefert werden sollte, begründeten die Befragten ihre Empfehlungen mit ihren Erfahrungen, auf die sie an dieser Stelle noch einmal Bezug nahmen. Unbeabsichtigt wurde die Schlussfrage so zur Beglaubigung der Auskünfte aus der Befragung. Abweichungen von den vorherigen Angaben ließen sich nicht feststellen.

### **Uminterpretationen der Erinnerungen aufgrund des persönlichen Entwicklungsprozesses**

Erinnerungen werden im Laufe des Lebens unterschiedlich geordnet, gewertet und dem aktuellen Erkenntnisstand gemäß interpretiert (Peter L. Berger 1973: 67). Bei den Erinnerungskorrekturen, die Peter L. Berger beschreibt, handelt es sich u. a. um Uminterpretationen persönlicher Motive und Handlungen. Während der Feldforschungen fiel ein Phänomen auf, das in der rückwirkenden Umdeutung der Motive und des Handelns Anderer bestand. Erinnerungen wurden nachträglich gegenwärtigen Verhältnissen angeglichen, um damit individuelle Abweichungen von einstigen eigenen Einstellungen zu kaschieren. Die angenommenen Intentionen Anderer wurden hierbei Jahrzehnte später abgewertet, wie bspw. bei der rückblickenden Herabsetzung der vermuteten Absichten der dPon, die bewirken sollte, dass als peinlich empfundene Veränderungen in der persönlichen Entwicklung der Informanten nicht auffielen. Eigenschaften, wie Korrumpierbarkeit und Vorteilsnahme, die das Gebaren mancher Auskunftgeber seit Jahren zunehmend kennzeichneten, wurden nun nachträglich auch Anderen unterstellt, wodurch es in der Rückbetrachtung zu einer Verhaltensangleichung kam. War die Persönlichkeitsentwicklung der Informanten durch eine Abkehr von ehemaligen Wertvorstellungen gekennzeichnet, dann ging damit die Tendenz einher, dem Handeln der dPon jene Motive zu unterstellen, die die Befragten ihrerseits in der Zwischenzeit entwickelt hatten. Die Beziehung zu ihren dPon war ca. zehn Jahre zuvor von jenen Befragten als eine Beziehung der Hochachtung, Wertschätzung und Verehrung beschrieben worden. Mit den persönlichen Verhaltensänderungen der Interviewten korrelierten eine veränderte Betrachtung, Einschätzung und Darstellung der Vergangenheit. Früher nannten sie z. B. andere Motive für die nichtamtlichen Besuche bei den Behu und Becang sowie für die zu diesem Anlass überreichten Gaben. In den neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts wurden die Gaben als Ausdruck der Freude, Anerkennung und Wertschätzung erklärt. Einige Jahre später vermuteten manche derselben Informanten Nutzeffekte als Motive, wie bspw. die vorsorgliche Herstellung guter Beziehungen zur Förderung von Parteilichkeit. Dieselben Gewährspersonen hatten in früheren Interviews die Redlichkeit ihrer dPon gelobt und unterstellten diesen Jahre später eine Neigung zur Korruption und bezichtigten sie der Ungleichbehandlung, für die sie aber keine Belege anführen konnten.



Das Aufsuchen des dPon ohne Inanspruchnahme seiner amtlichen Funktion durch die Mitglieder seines Stammes oder seiner Gemeinde habe nach der späteren Interpretation stattgefunden, um ihm zu schmeicheln und sich dessen Sympathien vorausschauend zu sichern. Früher hatten jene Gewährspersonen das Handeln ihrer dPon als wohlwollend und altruistisch eingeschätzt.<sup>34</sup> Noch Ende der neunziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts waren sie begeistert, tief ergriffen und beglückt bei Begegnungen mit ihren Behu und Becang. Die Veränderungen der Vergangenheitsdarstellung beruhten m. E. auf dem Versuch der Angleichung der Handlungsgründe Anderer an eigene Motive mit dem Ziel, die Auffälligkeit des persönlichen Wandels zwischen der früheren Bejahung der einstigen Werte und neuen Handlungsmotivationen zu verringern. Informanten, die sich von Werten abgewandt hatten, die sie zuvor bei ihren Behu und Becang hochschätzten, waren Jahre darauf auch bereit anzuzweifeln, dass die dPon ihr Handeln nach eben jenen Werten ausgerichtet haben könnten. Aus der Perspektive veränderter eigener Handlungsmaximen wurde die Rückbesinnung an jenen Zustand, als sie selbst ihr Handeln noch an den genannten Werten orientierten, als unangenehm empfunden. Auf dieses schmerzliche und peinliche Erleben reagierten sie durch Anpassung der Vergangenheit an die neue eigene Einstellung. Bei den Vermutungen mancher Informanten - ausdrücklich jedoch nicht bei sämtlichen kritischen Gewährsleuten - hinsichtlich der Darstellung korrupter Praktiken ihrer dPon, handelte es sich m. E. nicht um neue Erkenntnisse oder neue Sichtweisen, sondern um eine Anpassung des Erinnerung an die persönliche Entwicklung. Wenn ihre ehemalige Gesellschaft nicht so ehrbar war, wie sie diese zuvor dargestellt hatten, dann konnten auch ihre individuellen Abweichungen von einstigen Werten nicht so gravierend auffallen.

### **Gesellschaftlich bedingte Uminterpretationen, Verdrängungen und Verzerrungen**

Die in den Interviews erlangten Auskünfte bestanden mitunter in gesellschaftlichen Übereinkünften und stellten kein Abbild der Realität dar. Sie zeigten in solchen Fällen, worin die Mitglieder der Gesellschaft im Hinblick auf ihre Repräsentanz übereingekommen waren. Es handelte sich um eine Darstellung für die Außenwelt, mit der die Insider auftrumpften und ihre Konkurrenzfähigkeit gegenüber anderen Gesellschaften bekunden wollten.

In den Nangchen-Stammesgesellschaften tradierten vor allem die adligen Familien sowie die Barden historische Kenntnisse. Die Interpretationshoheit sämtlicher Phänomene der in Nangchen miteinander verbundenen sakralen und säkularen Sphäre nahmen die Lamas für sich in Anspruch. Selbst jene dPon, die erheblichen Einfluss in der Gesellschaft besaßen,

---

<sup>34</sup> Hier geht es ausdrücklich nur um Einschätzungen und nicht um tatsächliche Handlungsmotive der dPon.

beugten sich den Erklärungen hoher Lamas und Rinpoché<sup>35</sup>, von denen nicht wenige mit den Familien der Behu und Becang verwandt waren. Manche dPon übten ihrerseits ein klerikales und säkulares Amt in Personalunion aus. Individuelle Wahrnehmungen können durch Interpretationen von Institutionen blockiert werden. Institutionen ermöglichen durch Angleichung von Weltbildern und durch Herstellung gemeinschaftlichen und vorausschauenden Handelns ein Erleben von Gemeinsamkeit und Sicherheit. Daniel Bertaux und Isabelle Bertaux-Wiame (1985: 159f) regen in diesem Zusammenhang an, über die Verfahren nachzudenken, mit denen auf gesellschaftlicher Ebene Erinnerungen ausgelöscht werden. Die Übernahme und Verbildung von Interpretationen, die in persönliche Erinnerungen hineindiffundieren, müssen in das kulturelle Konzept passen, das vom Individuum akzeptiert wird. Die älteren Nangchen-pa hatten eine ausgeprägte Begeisterung für Magisch-Mystisches. Übernatürliche Phänomene und außergewöhnliche Ereignisse wurden in und nach Interaktionen mit „besonderen“ Menschen (13.8) erwartet. Es bestand eine hohe Bereitschaft, in sämtliche Aussagen der dPon und der Lamas eine tiefe Bedeutung hineinzudeuteln, sowie die Hoffnung, nach deren Konsultation Außergewöhnliches zu erfahren. Dieser Erwartungshaltung entsprachen die Nangchen-pa, indem sie jene Entwicklungen, die nicht zu ihrem Sehnen und Hoffen passten, bevorzugt in Vergessenheit geraten ließen. Das Eintreten erwünschter Ereignisse, die für einen außerhalb ihrer Kultur stehenden Beobachter nicht zwangsläufig in einen Zusammenhang zur Kontaktaufnahme mit „besonderen“ Menschen zu bringen sind, schrieben sie gern deren Wirken zu und erinnerten die angenommene Relation als eine Bestätigung ihres Weltbildes. Kritik am tibetischen Buddhismus und dessen Institutionen wurde in den Stammesgesellschaften in Nangchen vor 1959 sozial geächtet. Kritik an den Mitgliedern von dPon-Familien war bei wiederholten groben Verfehlungen möglich, sie galt jedoch überwiegend als unangemessen und allgemein bestand die Tendenz zur Zurückhaltung, wenn nur vereinzelt unredliche Verhaltensweisen bekannt wurden.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> Rinpoché (tib. Rin-po-che, = Kostbarer) ist ein Ehrentitel hochrangiger Lamas, insbesondere für jene, die als Tulku (tib. sPrul-sku, = inkarnierter Lama) gelten. Tulkus sollen sich bewusst inkarniert haben. Nach ihrer Auffindung nahmen sie wieder jene Position ein, die sie in ihrem vorigen Leben innegehabt haben sollen. Mit hohen Positionen in der klerikalen Hierarchie sind oft erhebliche Pfründen verbunden.

<sup>36</sup> Informanten erläuterten bspw., dass in Nangchen vor ca. 1950 seitens der Gesellschaft eine hohe Bereitschaft vorhanden gewesen sei zu übersehen und zu verschweigen, wenn Söhne der dPon oder reicher und mächtiger Familien sich als Räuber betätigten. Der Ruf angesehener Familien, vor allem, wenn es sich dabei um „besondere“ Menschen handelte, sei nicht nur aus Nützlichkeitsabwägungen geschont worden, sondern insbesondere aus Ehrfurcht vor deren vorausgesetzt gutem Karma (s. 13.4 - 13.4.6) und der damit assoziierten gut funktionierenden Verbindung zum Numinosen, die nach Vorstellung der Nangchen-pa in der Gewährung von Schutz und übernatürlicher Hilfe zum Ausdruck komme und sich bei den dPon über deren Familien und Gefolgschaft hinaus auch förderlich auf das Wohlergehen der Gemeinde(n) sowie des Stammes des Behu oder Becang auswirken könne.

Die Formen politischer Einflussnahme im Exil (s. 6.) sind mitunter sehr subtil.<sup>37</sup>

Empfehlungen für korrekte Auskünfte werden häufig als Aussagen des Dalai Lama oder hoher Rinpoché kolportiert. Die tatsächlichen Quellen vieler Gerüchte ließen sich nicht immer ermitteln.<sup>38</sup>

Das Bestreben der Präsentation einer geeinten tibetischen Exilgemeinschaft wird durch Erinnerungen an die tatsächliche Situation vor dem Einmarsch der PLA gestört.<sup>39</sup> Neben politischen Absichten soll der Weltöffentlichkeit ein „Tibetbild“ vermittelt werden, das ausländischem Engagement in Form von Förderungen entgegenkommt. Zu diesem Zweck werden bestimmte Erinnerungen in das Bewusstsein der Exilanten gerufen und für deren Interpretation auch neue Ordnungsschemata geschaffen, wie bspw. die Kategorien des Umwelt- und Naturschutzes. Die Bedeutung des Erinnernten wird im Sinne einer auf Einigkeit abzielenden exiltypischen Gewichtung beeinflusst. Diese Tendenzen wurden in den Interviews deutlich, u. a. in behutsamen Bemerkungen der Interviewten, die sinngemäß äußerten, sie wüssten bei einigen Angaben nicht, ob dies ausgesprochen werden dürfe.

Bei der Verarbeitung der Daten war das Bestreben mancher Gesprächspartner zu berücksichtigen, die ihre Auskünfte an die in der Exilgemeinschaft kursierenden Vorstellungen anpassten (vor allem an jene, die als Wünsche des Dalai Lama galten). Durch Auslassung solcher Angaben, von denen die Gewährspersonen annahmen, dass diese zu einem unerwünschten Tibetbild beitragen könnten, kam es zu Entstellungen. Das Verschweigen von Erinnerungen sowie spätere Uminterpretationen traten vermehrt auch dann auf, wenn Gewährspersonen befürchteten, persönliche Unzulänglichkeiten würden bekannt und/oder ihre Aussagen könnten als ungünstig für die von der Exilregierung angestrebte „Freiheit Tibets“ betrachtet werden. Eine themabezogene Darstellung der Situation im Exil findet sich unter 6. „Entwicklungen im Exil“.

---

<sup>37</sup> Mit Schilderungen, die zurückgehalten werden, weil sie nicht in das von der Exilregierung öffentlich präsentierte Tibet-Bild passen, hat sich Carole McGranahan (2001) in ihrer Dissertation „Arrested Histories: Between Empire and Exile in 20<sup>th</sup> Century Tibet“ befasst.

<sup>38</sup> Oftmals konnten Informanten nicht konkret benennen, welche Personen gewisse Forderungen im Hinblick auf erwünschte Darstellungen ihrer Erinnerungen gestellt hatten. Auf meine Frage, wer denn ein bestimmtes Thema als schädlich für die Freiheit Tibets bezeichnet habe, erhielt ich häufig die vage Auskunft, das würde so gesagt werden oder - etwas konkreter - ich solle doch mal bei der Exilregierung nachfragen.

<sup>39</sup> Vor 1959 waren gewaltsame Auseinandersetzungen zwischen Ländern, Stämmen und Klänen auf dem tibetischen Plateau keine Seltenheit. Zudem waren der Staat unter dem Dalai Lama sowie auch China bestrebt, ihren Herrschaftsbereich zu Ungunsten der zwischen ihnen liegenden Länder auszudehnen. Auch Raubzüge - durchgeführt bevorzugt in benachbarten Territorien - hatten bisweilen Konflikte größerer gesellschaftlicher Einheiten zur Folge als nur der direkt betroffenen Familien und Klane. Streitigkeiten konnten zu langanhaltenden Feindseligkeiten zwischen Klänen, Gemeinden, Stämmen und Ländern führen.

## **Die Bedeutung des Zeitgeistes**

Für die Auswertung der Informationen waren die den Zeitgeist bildenden Entwicklungen von besonderer Bedeutung. In den Interviews spiegelten sich diese in Form vorsichtiger Hinweise wider, bisweilen aber auch im Verzicht auf die Erwähnung problematischer Themen. In dem Bestreben mancher Befragter, ihre Schilderungen der Vergangenheit aktuellen Erwartungen in der Exilgemeinschaft anzupassen, lag die Gefahr der Verfälschung. In der Exil-Gesellschaft gibt es Erwartungen, dass bestimmte Erinnerungen in den Vordergrund gerückt werden sollen. Reflexives Denken wird aus verschiedenen Gründen kaum geschätzt: Nicht wenige Exilanten zogen hinsichtlich ihres eigenen, von einstigen Zielen und Idealen abweichenden Verhaltens die Verdrängung der Reflexion vor. In zahlreichen sozialen Zusammenhängen fungierte die Exilgemeinschaft m. E. als eine restriktive Gesellschaft, in der Argwohn und Verdächtigungen benutzt wurden, um durch Strategien der Ablehnung und Meidung konformes Verhalten zu erzwingen. Die Erwartung einer hohen Anpassungsbereitschaft an die von der Exil-Regierung offiziell vertretenen Anschauungen sowie der Verzicht auf die Infragestellung religiöser und politischer Strukturen stellte für viele Informanten eine Belastung dar.

Bei Erwerbslosigkeit, Krankheit sowie im Alter ist der Einzelne auf die Hilfe von Verwandten angewiesen bzw. auf Leistungen der Exilgemeinschaft. Die Gewährspersonen bezeichneten es als notwendig, sich in der Exil-Gesellschaft anzupassen, denn für sich allein habe der Einzelne kaum Chancen, bei (existentieller) Not Hilfe zu erhalten. Diese wirtschaftliche Abhängigkeit voneinander bedingt, dass mit dem Ruf auch die Existenz auf dem Spiel steht. Dieser Umstand stellte eine wesentliche Motivation für angepasstes Verhalten dar. Entsprechende Schilderungen der Informanten erinnerten an das symbolische Bild eines Zangengriffs im Hinblick auf die miteinander verbundenen politischen und religiösen Institutionen, die das Leben vieler Exilanten wortwörtlich im Griff haben. Klöster verfügen über einen erheblichen wirtschaftlichen Einfluss und sie spielen bei der Kreditvergabe eine entscheidende Rolle. Hilfgelder, Darlehen, Schul- und Ausbildungsförderung, Stipendien und Jobs, sämtliche Vorteile hängen von Beziehungen ab und diese vom Wohlverhalten innerhalb der Gemeinschaft. Für die Verwirklichung des unter den Exilanten verbreiteten Wunsches, die Exilländer Nepal und Indien zu verlassen und in die USA, nach Kanada oder in die EU überzusiedeln, bedarf es Beziehungen und einer Finanzierung.

Die Exil-Gesellschaft der Nangchen-pa wacht eifrig darüber, dass es keines ihrer Mitglieder an der Anerkennung tibetisch-buddhistischer Institutionen fehlen lässt. Die Emigranten der ersten Generation haben eine tiefe religiöse Bindung, so kann z. B. einzig die Zukunftsvorhersage eines Lamas über die Inanspruchnahme „westlicher“ Medizin entscheiden – zum Teil mit fatalen Folgen. Die religiöse Bindung der im Exil sozialisierten Nangchen-pa ist tendenziell geringer als die ihrer Vorfahren, allerdings beugen auch sie sich der Macht der Geistlichen. Die Älteren sind ab einem gewissen Alter meist wirtschaftlich von den Jüngeren abhängig und stellen es dann ein, gegen deren Verhalten aufzubegehren, auch wenn es den Werten, die ihnen einst wichtig waren, eklatant widerspricht. Das Verstummen der Älteren stellte eine verbreitete Reaktionsweise dar.

Die Nangchen-pa bezeichnen sich als Kham-pa und ordnen ihr Territorium dem Großraum Kham zu. Die Benennung „Bod-pa“ (Tibeter) für die Bewohner des vom Dalai Lama regierten Landes wurde von den Kham-pa in den ersten ca. drei Jahrzehnten ihres Exilaufenthaltes noch zur Abgrenzung gegenüber ihrer Identität benutzt.<sup>40</sup> Im Exil wird ihnen ein Identitätswandel abverlangt, indem ihnen nahegelegt wird, sich zu Tibetern (im weiteren Sinne<sup>41</sup>) zu erklären. Begründet wird die Vereinheitlichung damit, dass dies für das Erlangen der „Freiheit“ und „Unabhängigkeit“ Tibets vorteilhaft wäre.<sup>42</sup> Eine zunehmende Anzahl der Kham-pa, vor allem die jüngere Generation, ist bereit, die Sammelbezeichnung „Tibeter“ zu verwenden.<sup>43</sup> Früher wurden mit der Hervorhebung der Identität als „Kham-pa“ - nach deren eigenen Angaben - Werte wie Mut, Aufrichtigkeit, Gradlinigkeit, Ausdauer, Durchhaltevermögen und Kampfbereitschaft assoziiert.<sup>44</sup>

Die Sprache von Kham (tib. Khams sKad, < Khamm Kä) stellten die Kham-pa einst der (im engeren Sinne) tibetischen Sprache (tib. Bod sKad, < Bö Kä) gegenüber. In Geschichten, Anekdoten und Witzen brachten die Kham-pa vor 1959 und in den ersten Jahrzehnten im Exil ihre traditionellen Werte zur Unterscheidung der Kham-pa-Mentalität von jener der

---

<sup>40</sup> In Indien lebende Amdo-pa erzählten ebenfalls, sie wollten, wenn ihre Länder frei würden, wieder zu ihrer traditionellen Kultur und zu ihrem einstigen politischen System zurückkehren und nicht eine im Exil entwickelte neue politische Organisationsform etablieren, die nicht zu ihrem Identitätsempfinden passe.

<sup>41</sup> Siehe die Definition der Begriffe „Tibet“ und „tibetisch“ unter Punkt 6.

<sup>42</sup> „... the Tibetan Government-in-Exile maintains parliamentary seats for regional and sectarian representatives, it discourages „regionalism“ and „sectarianism“ in the community.“ Carole McGranahan 2001: 20.

<sup>43</sup> In Kham aufgewachsene Kham-pa im Exil lehnten noch vor Jahren eine „Tibetisierung“ entschieden ab. Im Hinblick auf die ehemaligen Stammes-Identitäten findet sich eine Parallele bei Joseph Francis Rock (1956: 127), der einen Go-log (Schreibweise von J. F. Rock) zitiert, der seine Identität ausdrücklich von jener der Chinesen und Tibeter unterscheidet. Im Exil werden auch die mGo-log als Tibeter bezeichnet.

<sup>44</sup> Nicht wenige Kham-pa brachten Unverständnis, Bitterkeit und Fassungslosigkeit darüber zum Ausdruck, dass sie sich als Tibeter bezeichnen sollen. Andere fanden sich in die neue Rolle ein, weil dies dem Wunsch seiner „Heiligkeit“ (dem Dalai Lama) entspreche, und viele verdrängten die für sie verwirrende Situation.

Bod-pa (der Tibeter im engeren Sinne)<sup>45</sup> zum Ausdruck. Seitens der Kham-pa ist ein zunehmender Verzicht auf die Hervorhebung ihrer kulturellen Identität zu konstatieren, seit die Exilregierung tibetischen Nationalismus zu Ungunsten des Regionalismus, das heißt regionaler kultureller Konzepte, favorisiert.<sup>46</sup>

Die politische Situation im Exil wird für die Kham-pa auch von Bedenken mitbestimmt, dass die an der Grenze zu China gelegenen Gebiete bei Vereinbarungen zwischen der Exilregierung und der VR China als Verhandlungsmasse zur Disposition stünden.

In der Exilgesellschaft wird das Bemühen um Bewahrung einer regionalen oder landes-spezifischen Kultur mit abwertender Konnotation als „Regionalismus“ bezeichnet, womit eine Zersplitterung gesamttibetischer Interessen assoziiert werden soll.<sup>47</sup>

Die geographische Lage Nangchens im Süden von Qinghai trägt zur Sensibilisierung der Nangchen-pa im Exil bei. Da ihr Territorium außerhalb der „Tibet Autonomous Region“ (TAR) liegt, nehmen sie an, geringere Chancen auf eine politische Statusveränderung in ihrem Sinne zu haben. Ihre Bereitschaft zur Akzeptanz des neuen Nationalismus-Modells gründete sich maßgeblich auf die Hoffnung, die Exilregierung wäre dann geneigter, die Interessen der Nangchen-pa zu vertreten.

An der im Exil kreierte kulturellen Vereinheitlichung wirkten Vertrauenspersonen wie hochrangige Lamas mit, die als Multiplikatoren einen großen Vervielfältigungseffekt und einen hohen Trendbildungseinfluss aufwiesen.

---

<sup>45</sup> Insbesondere gegenüber den dBus-pa (< Ü-pa) aus Lhasa und Umgebung.

<sup>46</sup> Bereits in früheren Interviews, in denen ich mich mit den rDzong sowie lokalen Kulturen beschäftigte, wurden diese Themen seitens meiner Gesprächspartner immer wieder angesprochen. Es ließ sich ein deutlicher Rückgang der zuvor hohen Bereitschaft zur Abgrenzung der Kham-pa-Identität feststellen.

<sup>47</sup> In der Zeitschrift „Rangzen“ – The Magazine of the Tibetan Youth Congress (Autumn 1999, Volume XXIV, No. 3) heißt es im Editorial (Seite 3): *“Cholkha-sum“ \* today is being projected in two opposite ways. While there are groups, who feel it a new word and regard it as a tool for creating regionalism thereby using it as device to split the unity amongst the people.*”

\* „Cholkha-sum“ (tib. Chol-kha gSum, < Chöl-kha བུམ) = „drei Regionen“: das Land Tibet unter dem jeweiligen Dalai Lama sowie Amdo (tib. mDo-stod, < Do-tö) und Kham (tib. mDo-smad, < Do-mä).

An späterer Stelle (op. cit. Seite 3) kritisiert der Herausgeber L. Pema Lhundup: *“Today, when we look at our parliament, strong regionalism prevails and develop [sic] doubts in one’s mind whether they really represent the Tibetans, because they are more U-tsang, Dotoed and Do-med than Tibetans.*”

Auch Edward A. Parmee (1972: 4) kam zu dem Ergebnis: *“For the individual Tibetan, there seemed to be a greater sense of awareness of his regional identity -- either Kham or Amdo -- than of his national identity. Beyond that, he seemed to identify more closely with his local state, division, or district than with his social class.*”

Das im Exil geforderte Bekenntnis zu einem vereinheitlichten Tibet und damit einhergehend die Zurückstellung der Stammes- oder Landes-Interessen wird durch den Vorwurf forciert, durch Uneinigkeit, die vom Regionalismus<sup>48</sup> ausgehe, das Erlangen der Freiheit Tibets zu gefährden.<sup>49</sup> Dabei bleibt unberücksichtigt, dass die Vertretung regionaler Kultur nicht die Existenz gemeinsamer kultureller Merkmale und Anliegen ausschließt und dass Stämme und Länder Allianzen zur Verfolgung gemeinsamer Ziele bilden können.

Identitätsbildende, kulturelle Aspekte der Kham-pa, die sie mit Stolz erfüllten, sollen im Exil uminterpretiert werden, um dem Vereinheitlichungsbestreben der Exil-Regierung zu nutzen, die in der Nachfolge der ehemaligen Regierung in Lhasa steht, von der große Teile der Bevölkerung in Kham einst wünschten, vollständig unabhängig zu werden.<sup>50</sup>

Die Erinnerungen, die der Vergessenheit anheimfallen sollen, charakterisieren die Vergangenheit als eine konfliktreiche Zeit der Rivalität zwischen Ländern und Stämmen. Naturschädigung,<sup>51</sup> grausame Strafen und Folterungen<sup>52</sup> sind Aspekte tibetischer Kultur (im weiteren Sinne<sup>53</sup>), die nicht einem Tibetbild entsprechen, das sich zum Aktivieren internationaler Unterstützung eignet. In Teilen von Kham, die von der Regierung in Lhasa verwaltet wurden, bestanden ernsthafte Loslösungsbestrebungen.

Inzwischen hat der Druck hinsichtlich der Forderung, sich als Tibeter zu bezeichnen, derart zugenommen, dass sich manche Informanten in der Erfüllung dieser gesellschaftlichen Erwartung geradezu überschlugen. Im Vergleich zu ihren früheren Äußerungen stellt dies eine vollständige Kehrtwende dar.

Innerhalb der internationalen Staatengemeinschaft bestehen Forderungen, deren zumindest verbale Anerkennung als Voraussetzung für Förderungswürdigkeit gilt. Dazu zählen Bekenntnisse zu Menschenrechten, Umweltschutz und globaler Verantwortung. Auch wenn dies den traditionellen und gegenwärtigen Vorstellungen einer Gesellschaft nicht entspricht, beeinflussen solche Denkkategorien allmählich die Einordnung von Erinnerungen.

---

<sup>48</sup> Der Begriff „Regionalismus“ ist problematisch: Er suggeriert die Zugehörigkeit von Regionen zu einem Staat. Tatsächlich aber war es der Regierung in Lhasa nur gelungen, einen Teil von Kham und Amdo unter ihre Gewalt zu bringen. Von den etwa dreißig Ländern, die es einst in Kham und Amdo gab, hätten manche vor 1959 den Status eines Staates für sich beanspruchen können. Es ist daher von drei politisch gleichrangigen Regionen auf dem tibetischen Plateau auszugehen.

<sup>49</sup> Kein Informant wollte sich dem Vorwurf aussetzen, durch Äußerungen die „Freiheit Tibets“ gefährdet oder chinesischer Argumentation zugearbeitet zu haben. Die Behauptung, eine Aussage könne die angestrebte „Freiheit Tibets“ bedrohen, stellte ein probates Mittel zum Stoppen unliebsamer Themen dar.

<sup>50</sup> „... the oppression of the ‚beautiful-mouthed‘ Lhasians, had been one of the basic evils the Khambas had always sought to combat ...“ Michel Peissel, 1972: 246.

<sup>51</sup> Zu Entwaldung und Bodenerosion siehe Robert Ford 1958: 62 sowie Michel Peissel 2000: 103 und zu Waldbränden aufgrund von Gleichgültigkeit der Verursacher Albert Tafel 1923: 387.

<sup>52</sup> Siehe Fußnoten 10 und 11.

<sup>53</sup> Siehe die Definition der Begriffe „Tibet“ und „tibetisch“ unter 6.

## **5.2 Die Klassifikation erinnerter Informationen**

Zur Einschätzung der Reliabilität der Daten habe ich elf Kategorien erstellt.

### **1. Allgemein bekannte und als gesichert geltende Kenntnisse**

Dabei handelt es sich um unstrittige, in der Literatur bereits verarbeitete Fakten.

### **2. Beglaubigte Informationen**

Als beglaubigt gelten plausible Angaben, die durch fast sämtliche Gesprächspartner bestätigt wurden.

### **3. Informationen, deren Glaubwürdigkeit von hoher Wahrscheinlichkeit ist**

Eine hohe Wahrscheinlichkeit ist im Hinblick auf solche Informationen anzunehmen, die von verschiedenen Informanten, die einander nicht kannten, bestätigt wurden und die sich zudem logisch in die Bezugssituation einordnen ließen.

### **4. Informationen mit instabiler Basis**

Eine instabile Basis besitzen Mitteilungen, die nur durch wenige oder nur durch unsichere weitere Quellen bestätigt werden konnten oder die den Informanten nur aufgrund von Hörensagen bekannt waren.

### **5. Zweifelhafte Informationen**

Als zweifelhaft galten Angaben, die von mehreren zuverlässigen Informanten unabhängig von einander und z. T. schlüssig begründet in Zweifel gezogen wurden.

### **6. Unwahrscheinliche Informationen**

Wurden Mitteilungen von fast allen Gesprächspartnern als nicht glaubwürdig eingestuft und widersprachen sie eklatant und begründbar als gesichert geltenden Erkenntnissen, so erhielten sie die Einschätzung der Unwahrscheinlichkeit. Bei dem Versuch der Verifikation boten die Informanten z. T. von sich aus stringente Begründungen für die vermutete Unglaubwürdigkeit an.

### **7. Mythenmotive und literarische Topoi**

Zu dieser Kategorie zählen phantasievoll kombinierte Auskünfte, deren Komponenten anderen thematischen Zusammenhängen entlehnt worden waren. Dazu gehörten Verschmelzungen von Mythenmotiven mit sakralen Themen sowie Erzählungen, in denen literarische Topoi erschienen, die oft altindischen Geschichtensammlungen entstammend in zahlreichen Varianten auch überregionale Verbreitung gefunden haben.



## 8. Verfälschende politische und historische Einflüsse

Als Reaktion auf die historische Entwicklung und die aktuelle politische Situation kam es zu Veränderungen in der Beschreibung von Ereignissen sowie zu einer ideologisierten Hervorhebung und Gewichtung bestimmter Erinnerungen.

## 9. Akkulturationsphänomene

In der Exil-Gesellschaft dominiert die Kultur aus den Regionen dBus und gTsang, den Kerngebieten des ehemaligen Landes unter dem Dalai Lama. Die Nangchen-pa übernahmen - nach eigener Auskunft meist unbewusst - Begriffe, Vorstellungen sowie materielle Kulturausstattung aus dBus/gTsang.<sup>54</sup> Solche Akkulturationsphänomene hatten u. a. eine Simplifizierung der Sprache zur Folge. Die Angleichung der Dialekte zugunsten allgemeiner Verständlichkeit führte zu einer Verringerung des tradierten Wortschatzes und bewirkte Veränderungen des landes- und stammesspezifischen Bedeutungsspektrums von Begriffen. Auch bei der Interpretation von Phänomenen und Verhaltensweisen trifft sich die Exilgemeinschaft überwiegend auf dem kleinsten gemeinsamen Nenner, womit regionale und stammesspezifische Bedeutungsaspekte verloren gehen oder überlagert werden.

## 10. Beabsichtigte Verfälschungen

Während die unter Punkt 6 dieser Aufstellung genannten „Unwahrscheinlichen Informationen“ unbewussten Ursprungs sein können, handelt es sich bei dieser Kategorie um bewusste Verfälschungen in der Darstellung. Bei der allgemein nicht ausdrücklich erwähnten Trennung zwischen dem Erfahren von innerem und äußerem Erleben (s. 13.10) ist die Wahrscheinlichkeit der Hinzufügung von Empfundem und dessen Ausschmückung naheliegend. In der Kategorie 10 geht es nicht um derartige Veränderungen, sondern um bewusste Entstellungen. Verbreitet war die Strategie, innerhalb einer Erzählung wichtige Teile der Handlung zu verschweigen, so dass zwangsläufig ein falscher Eindruck entstehen musste. Dabei nutzte der Sprecher zur Verfälschung das Mittel des Auslassens wesentlicher Informationen, um sich aus seiner Sicht nicht einer Lüge durch Behauptung falscher Tatbestände schuldig gemacht zu haben. Im Ergebnis besteht allerdings kein Unterschied zur direkten Falschbehauptung, da die Fehlinformation den angestrebten Zielzustand darstellt.<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> Der Begriff „rDzong-dpon“ für „dPon“ sei erst im Exil übernommen worden. Die Grußformel „*Glück [und] Wohl*“ (< Tashi Dele“, tib. bKra-shi bDe-legs) soll es zur Begrüßung in Nangchen nicht gegeben haben.

<sup>55</sup> Die Erstellung einer Sammlung von Begründungen seitens der Informanten für bewusste Verfälschungen vereinfachte das Erkennen unwahrscheinlicher Darstellungen, die der gesonderten Überprüfung bedurften.

## 11. Unbestätigte Informationen

Bei der Kategorie unbestätigter Informationen handelt es sich um eine wertfreie Klassifikation. Es ist die Bezeichnung für Angaben, zu deren Bestätigung sich keine weitere Person finden ließ. Die so klassifizierten Auskünfte erschienen meist weder unwahrscheinlich noch zweifelhaft, nur fehlte es an einer Beglaubigung. Die Verifikation der Auskünfte war auch durch Quervergleiche nicht mehr möglich.

## 6. Entwicklungen im Exil

Tibetischstämmige Flüchtlinge aus unterschiedlichen vor ca. 1950 auf dem tibetischen Plateau gelegenen Ländern leben seit fünf bis sechs Jahrzehnten im Exil. Zum Verständnis der Entwicklungen in der Exil-Gesellschaft bedarf es Kenntnisse der Verhältnisse vor 1959.

„Tibet“<sup>56</sup> ist ein mehrdeutiger Begriff, der eine nationale Identität suggeriert, die es in den Jahrzehnten vor 1959 überwiegend nur als theoretisches Konstrukt gegeben hat.<sup>57</sup>

Die Bezeichnungen „Tibet“ und „tibetisch“ ohne Hinweis auf ihren Bezugsrahmen führen zu Begriffsungenauigkeiten. Ich ergänze die Begriffe „Tibet“ und „tibetisch“ (samt ihrer Ableitungen) zur Präzisierung durch die Zusätze **im engeren Sinne** bezogen auf das Gebiet unter der dGa'-ldan Pho-brang Regierung (dem Lande unter dem Dalai Lama) und **im weiteren Sinne** als Oberbegriff sämtlicher Gesellschaften auf dem tibetischen Plateau vor 1959, die eine variierende Anzahl gemeinsamer kultureller Merkmale miteinander verbindet. Den Ausdruck „tibetische Gesellschaften“ verwende ich im Plural, da dies der tatsächlichen Situation vor 1959 entspricht.

Die Gründe sollen im Folgenden kurz gefasst erläutert werden.

Vor 1959 gab es auf dem tibetischen Plateau nicht nur das von Lhasa aus regierte Land, mit dem der Begriff „Tibet“ gegenwärtig meist assoziiert wird, sondern etwa dreißig weitere unabhängige Staaten<sup>58</sup> sowie in Abhängigkeit geratene Länder, wie u. a. Nangchen.

---

<sup>56</sup> Der tibetische Ausdruck für „Tibet“ lautet „Bod“ (< Bö). Christopher Beckwith (1993: 16f) schreibt, die erste Erwähnung von „Bod“ beziehe sich auf ein erobertes Gebiet. „Bod“ sei ursprünglich nur die Bezeichnung für die Region „dBus-gTsang“ (< Ü-Tsang) gewesen. Die Yarlung-Könige, die das tibetische Reich gründeten, entstammten dem Süden und eroberten Anfang des 7. Jahrhunderts nach 0 u. Zr. zunächst dBus und gTsang. Durch Allianzen und Bezwingungen dehnten sie ihren Herrschaftsbereich aus.

<sup>57</sup> Zur Aktivierung von Nationalgefühl wird unter den Exiltibetern oft auf das ehemalige tibetische Reich verwiesen, das bis 842 nach 0 u. Zr. bestand. Ob es damals Nationalgefühl gab und wenn, in welcher Form oder ob sich die Stämme als eine Allianz mit eigenen ethnischen Identitäten verstanden, ist nicht bekannt.

<sup>58</sup> Über den Status der Unabhängigkeit oder der Suzeränität der Staaten und Länder in Kham und Amdo schwanken die Auffassungen und auch die Angaben in der Literatur. Zudem unterliegen die verschiedenen Aspekte des Unabhängigkeitsbegriffes auch einer vom Zeitgeist beeinflussten Gewichtung.

„Tibet“ lässt sich geographisch auf das „tibetische Plateau“ beziehen, jedoch nicht in politischer Hinsicht, da die Länder und Stämme keine gemeinsame politische Organisation besaßen. Die Grenzen zu China waren z. T. strittig. Charakteristika tibetischer Kultur finden sich darüber hinaus u. a. in Teilen Indiens, Nepals und Bhutans, worauf der Begriff des „ethnischen Tibets“ Bezug nimmt.

Aus Sicht der (im weiteren Sinne) Exiltibeter benennt „tibetisch“ eine nicht definierte Kategorie gemeinsamer kultureller Merkmale, wie bspw. das Trinken von Buttertee.

Die Schriftsprache stellt eine einheitliche Form der Notation dar.<sup>59</sup>

Die Dialektunterschiede konnten die Verständigung jedoch verhindern.<sup>60</sup>

Der tibetische Buddhismus entfaltete große Einigungskraft,<sup>61</sup> bildete aber kein durchgängiges Merkmal für die Identität als „Tibeter“. Tibetische Buddhisten machten vor 1959 den Großteil der Bevölkerung aus; es gab aber auch tibetische Anhänger der Bon-Religion, tibetische Muslime, Anhänger der lokalen Religion<sup>62</sup> sowie in geringer Anzahl Christen. Das Zurückführen der Abstammung auf eine der tibetischen Gründerlineages lässt offen, ob es sich dabei um eine originäre oder erst später übernommene Vorstellung handelt.

In der engeren Verwendungsweise wird mit „Tibet“ das Land benannt, das vor 1959 von der Regierung in Lhasa verwaltet wurde. Teile von Kham und Amdo wären dann nicht mitinbegriffen. Die Aussage „*Tibet [ist] drei Regionen.*“ (tib. „Bod Chol-kha“<sup>63</sup> gSum“<sup>64</sup>) bezieht sich auf die Kenntnis um das tibetische Großreich, das 842 nach 0 u. Zr. zerfiel.

---

<sup>59</sup> Die Schrift als Informationsmedium war vor 1959 aufgrund der hohen Analphabetenrate kein von der Bevölkerung allgemein genutzter Informationsträger. Schrift hatte jedoch auch Bedeutung als Verehrungsobjekt, was mit der Verschriftlichung der buddhistischen Lehre erklärt wurde.

<sup>60</sup> Die Kham-pa wiesen vor der Vereinheitlichung im Exil darauf, dass sie nicht Tibetisch, sondern die Kham-Sprache (Kham-skad, < Kham-kä) sprechen. Dabei ging es ihnen nicht um eine linguistische Betrachtung, sondern vor allem um die Betonung ihrer eigenen Identität.

<sup>61</sup> Die tibetisch-buddhistischen Schulrichtungen traten als Rivalen um Macht und Besitz auf. Der tibetische Buddhismus wirkte einigend im Hinblick auf gemeinsame Welt- und Wertvorstellungen; die gewaltsamen Auseinandersetzungen der verschiedenen Orden führten aber auch zu einer Aufspaltung der Gesellschaft.

<sup>62</sup> Auf die zahlreichen regionalen volksreligiösen Kulte bezogen sich Informanten mit dem Begriff Yul Chos (< Yül Chö). „Yul“ ist „[das] Land“, hier auch im Sinne der „lokalen Region“ oder des Gebietes einer Gemeinde. „Chos“ ist „[die] Religion“. Es handelt sich um regionale religiöse Traditionen, die auf dem tibetischen Plateau in jedem Siedlungsgebiet differieren konnten. Die ursprüngliche Eigenbezeichnung für die lokalen Glaubensvorstellungen lautete lHa Chos (< lHa Chös = „Religion der Gottheiten [und] Geistwesen“). Tibetische Buddhisten setzten die „Religion der Geistwesen“ herab, indem sie diese in Mi Chos (< Mi Chö = Menschenreligion) umbenannten mit der Bedeutung einer Religion, deren Praktiken nur bei weltlichen Belangen während des Lebens wirksam seien, während der Buddhismus ein höheres Heilsziel verfolge. Kulte der Yul Chos wurden von Buddhisten teilweise in den tibetischen Buddhismus inkorporiert.

<sup>63</sup> Chol-kha (< Chöl-kha) wird häufig als „Provinz“ übersetzt (Wörterbuch von Melvyn C. Goldstein 2001). In diesem Kontext jedoch kann bei der Bezeichnung von Kham und Amdo als Provinzen der falsche Eindruck entstehen, diese Regionen hätten als Verwaltungsbezirke der Regierung in Lhasa unterstanden. Das Wörterbuch von Sarat Chandra Das (1997) gibt als Übersetzung für Chol-kha die Bedeutungen „country“ und „province“ an. Carole McGranahan (2001: 40) übersetzt „Tibet is three regions.“

<sup>64</sup> „Bod Chol-kha gSum“ = die drei Regionen dBus/gTsang, mDo-stod (Amdo) und mDo-smad (Kham).

**Die drei Regionen Kham, Amdo und dBus/gTsang<sup>65</sup> stellten vor dem Einmarsch der PLA 1950 in politischer Hinsicht keine Einheit dar.** Mehr als dreißig unabhängige Staaten und Königreiche nimmt Edward A. Parmee (1972: 3) in Kham und Amdo vor dem Eintreffen der Volksbefreiungsarmee an. Die Kham-pa waren für ihr Streben nach Unabhängigkeit bekannt. Auch im Tibet des Dalai Lama wollten bspw. die Herrscher des Landes Po unabhängig sein und sollen zu diesem Zweck (ca. 1933) eine erfolglose Rebellion gestartet haben (G. T. Bull 1956: 23, Robert Ford 1958: 90).

Die PLA betrat beim Einmarsch in die Regionen Kham, Amdo und dBus/gTsang kein zusammenhängendes politisches Gebilde. In Kham gab es Länder, die trotz faktischer Teilsouveränität den Status eines Staates für sich in Anspruch nehmen konnten.<sup>66</sup>

Die Expansionsbestrebungen Chinas sowie der sDe-pa gZhung (-Regierung) unter dem jeweiligen Dalai Lama bzw. seinem Regenten äußerten sich u. a. in Form von Versuchen der Einflussnahme auf das Rechts-, Steuer- und Verwaltungswesen ihrer Nachbarländer in Kham und Amdo. Dies erfuhren auch die Einwohner Nangchens.

Die Verwendung des Begriffs „Tibet“ für sämtliche Staaten und Staatsgebilde auf dem tibetischen Plateau weckt die falsche Vorstellung, die drei Regionen hätten vor 1959 vollständig der Regierung in Lhasa unterstanden. Das einstige Ziel vieler Kham-pa und Amdo-pa bestand in der Wiederherstellung ihrer politischen Souveränität.

Carole McGranahan (2001: 17) beschrieb die Interviewsituation mit tibetischstämmigen Exilanten treffend: *“People often find gentle (and sometimes not so gentle) ways to transgress the arrest of certain memories, experiences, and narratives.”*

Im Folgenden habe ich ohne Anspruch auf Vollständigkeit einige Themenkomplexe zusammengefasst, die von meinen Interviewpartnern als brisant klassifiziert wurden.

---

<sup>65</sup> dBus und gTsang stehen hier stellvertretend für das Land Tibet unter dem jeweiligen Dalai Lama.

<sup>66</sup> Laut der Konvention von Montevideo (1933) ist ein Staat ein Gebilde, das eine mehr oder weniger stabile Kernbevölkerung (Staatsvolk) aufweist, ein klar abgegrenztes oder definiertes Territorium (Staatsgebiet) besitzt, über eine Regierung verfügt, die eine Staatsgewalt ausüben kann und die Fähigkeit hat, mit anderen Staaten in politischen Kontakt zu treten, d. h. ein Völkerrechtssubjekt sein kann. Diese vier Merkmale erfüllte Nangchen vor 1950. Die Regierung Nangchens bestehend aus den dPon und dem König interagierten auf politischer Ebene mit Nachbarländern wie Derge, mit China und dem Tibet des Dalai Lama. Viele Regierungen von Ländern auf dem tibetischen Plateau haben sich weltpolitisch vor 1950 nicht sehr oder nur gering engagiert. Bei Punkt 4 der Konvention von Montevideo handelt es sich um eine Kann-Bestimmung; es gilt lediglich, die Fähigkeit zu besitzen mit anderen Staaten in politischen Kontakt zu treten. Bedingungen, wie die der faktischen Teilsouveränität, können auch bei nicht-souveränen Staaten zur Legitimation des Fortbestandes eines Staates ausreichen, wie z. B. im Falle von Ländern, die wie Nangchen von der Regierung in Lhasa und/oder der chinesischen Regierung zur Leistung von Tributen veranlasst wurden. In der (im weiteren Sinne) tibetischen Literatur vor 1959 wird oft der Ausdruck „Yul“ (< Yül = Land) für die Länder auf dem tibetischen Plateau verwendet, z. B. Po Yul (= [das] Land Po).

## **Die Regierung in Lhasa unterstützte die Kham-pa kaum im Freiheitskampf.**<sup>67</sup>

**Kham-pa kämpften auf Seiten der dGa'-ldan Pho-brang Regierung und auf Seiten der VR China** (R. Ford 1958: 151, 174, E. A. Parmee 1972: 74, 80). Das Ziel der Kham-pa bestand in der Schaffung eines unabhängigen Kham.<sup>68</sup> Von der VR China erwarteten die Kham-pa Autonomie und technische Entwicklungshilfe (M. Peissel, 1972: 44, 47, 1973: 77, 83f).<sup>69</sup> G. T. Bull (1956: 12) beschreibt die Pangda-Brüder als „mächtige tibetanische Fürsten und begeisterte Nationalisten“, die Verhandlungsversuche für eine friedliche Beilegung dieses Konflikts unternahmen (1956: 108).<sup>70</sup>

---

<sup>67</sup> Der Widerstand gegen die PLA wurde in großem Umfang von den Kham-pa geleistet. Kham-pa berichteten verbittert und mit Tränen in den Augen, wie sie während des Freiheitskampfes von Einwohnern in Lhasa aufgefordert worden waren, wieder in ihr Land in Kham zurückzukehren. Carole McGranahan (2001: 275) schreibt „... *the upper echelons of the Tibetan nobility who controlled Tibetan sociopolitical worlds did not support the efforts of the Chushi Gangdrug resistance.*“ Geoffrey T. Bull (1956: 72) kommentiert den Plan der Pangda-Brüder „*Ihr Plan, die tibetanische Unabhängigkeit zu verteidigen, scheiterte an der mangelnden Unterstützung von Lhasa aus und weil keinerlei ausländische Hilfe zu erwarten war.*“ Michel Peissel (1972: 90) führt an, die Regierung in Lhasa und der Dalai Lama verwehrten den Freiheitskämpfern Hilfe. Auch habe sich, um die aristokratischen Privilegien nicht zu gefährden, kein Mitglied der tibetischen Regierung für Osttibet eingesetzt (1972: 94). „*The Dalai Lama's reluctance to oppose the Chinese has caused much ill will in Tibet and elsewhere, especially between his entourage and the Khambas, who had to fight the People's Liberation Army alone between 1950 and 1959, while the Dalai Lama and his entourage, ministers, abbots, and the aristocrats of Lhasa, collaborated with the Chinese in order to hold onto their privileges.*“ Michel Peissel 2000: 118.

Tsering Shakya (1999: 147) beschreibt eine Oppositionsbewegung, die „Volksversammlung“ (tib. Mi-dmangs Tshogs-'dus, < Mi-mang Tsong-dü), die von allen Teilen der tibetischen Gesellschaft unterstützt worden sei und sich gegen China sowie auch gegen die Regierung in Lhasa richtete. Diese Bewegung habe keine Unterstützung durch den Dalai Lama oder durch das oberste Gremium der tibetischen Regierung, dem Rat der Minister (tib. bKa'-shag, < Ka-shag), erhalten. „*Had the Dalai Lama and the Kashag given open support to the movement then the group might have been able to mobilise the people in a popular uprising. Since the group never received overt support from the Dalai Lama and the Kashag, many people had an ambivalent attitude towards its activities.*“ (op. cit. 1999: 146).

Robert Ford (1958: 97), der in Chamdo für die Regierung in Lhasa tätige Funktechniker, berichtete, dass nach der Absichtserklärung der VR China, Tibet zu befreien, seitens der Tibeter nie im Radio verkündet worden sei, dass eine Befreiung nicht gewünscht werde und auch die Möglichkeit, via Radio der Weltöffentlichkeit Verteidigungsbereitschaft kundzutun, nicht genutzt wurde. Er habe darauf hingewiesen, dass aufgrund dessen der Eindruck entstehen würde, dass es die Absicht der Regierung in Lhasa sei, beim Einmarsch der Chinesen nachzugeben. Somit sei keine Hilfe aus anderen Ländern zu erwarten gewesen.

<sup>68</sup> „*Verschiedene Autoren, so Peissel, der lange Zeit unter den Khampas lebte, behaupten, einige Khampachefs hätten gar mit kommunistischen Führern Chinas verhandelt und hätten versucht, diese für ihre Loslösungsbestrebungen zu gewinnen, umso ein von Zentraltibet unabhängiges, freies Osttibet zu schaffen, das Khamtang genannt werden sollte.*“ Martin Brauen 1974: 172f. Siehe auch Michel Peissel, 1972: 31, 1973: 75.

„*Die Khampas bilden ein Volk, das sich mit aller Kraft gegen jede Bevormundung gewehrt hat. So kam es immer wieder zu Kämpfen zwischen ihnen und zu weit nach Westen greifenden chinesischen Nachbarstämmen. Nach dem Tode des 13. Dalai Lama erhoben sich die Osttibeter gar gegen die Zentralregierung in Lhasa, nicht zum ersten Mal, da zwischen ihnen und den Zentraltibetern nicht nur Hunderte von Kilometern, sondern eine ganze Welt lagen. Stein des Anstoßes waren hauptsächlich der in der osttibetischen Hauptstadt Chamdo residierende und von Lhasa entsandte Hohe Gouverneur und dessen Untergebene, meistens Leute, die sich um die Geschicke der Khampas wenig kümmerten und die von den Osttibetern nicht anerkannt wurden, da sie eine andere Sprache sprachen und andere Sitten hatten.*“ Martin Brauen 1974: 172.

<sup>69</sup> Chinesische Kommunisten erklärten, den Lebensstandard der Kham-pa verbessern zu wollen (Melvyn C. Goldstein 1989: 640f). Von mir befragte Informanten berichteten dies auch. Sie erwähnten u. a., chinesische Funktionäre hätten ihnen Bekleidung versprochen, die sie noch nie zuvor gesehen hatten.

<sup>70</sup> Ein Aufstand der Pangda-Brüder für ein freies Kham und „*gegen die Tyrannei der Lhasa-Regierung*“ misslang (G. T. Bull 1956: 23) - ca. 1933. Die Pangda-Brüder boten der Lhasa-Regierung ihre Armee für den Kampf gegen die PLA an und verlangten im Gegenzug eine Form von Autonomie für Kham (Robert Ford 1958: 90).

## **Besiegbarkeit der Chinesen**

Ehemalige Freiheitskämpfer sowie auch europäische Beobachter vertraten die Ansicht, dass die PLA auf dem tibetischen Plateau besiegbar gewesen wäre, insbesondere wenn die Regierung in Lhasa bei der Ankündigung des Einmarsches um Einigkeit der Länder auf dem tibetischen Plateau geworben und für ausländische Unterstützung gesorgt hätte.<sup>71</sup>

## **Kollaboration mit den Chinesen seitens der Regierung in Lhasa**

*„Nach dem Einmarsch der Chinesen in Osttibet und der darauf folgenden politischen und militärischen Untätigkeit der Regierung wuchs das Misstrauen der Bevölkerung gegen ihre Beamten – vor allem gegen die hohen Adligen – zusehends, zumal deren Gleichgültigkeit zuweilen in freundschaftliche Beziehungen zu den Chinesen ausartete und so manche auch Bestechungsgelder und Geschenke angenommen haben sollen.“* Martin Brauen 1974: 172.

Der Großteil der (im engeren Sinne) tibetischen Aristokratie sei zur Kollaboration mit den Chinesen bereit gewesen (Michel Peissel 1973: 136, 2000: 118) und habe den Chinesen zugearbeitet (M. Peissel 1973: 89, 93, 157). Einflussreiche Persönlichkeiten in Lhasa befürchteten, Macht und Prestige an die Kham-pa zu verlieren (M. Peissel 1972: 114). Viele Beamte hätten Gehälter aus China akzeptiert und zugleich Einnahmen aus Lehen bezogen, die ihre Familien als Ausgleich für die Amtstätigkeit von der Regierung in Lhasa erhalten hatten (Tsering Shakya 1999: 484, Endnote 4). Untere Beamte der sDe-pa gZhung(-Regierung) seien der „Volksversammlung“ genannten Oppositionsbewegung (tib. Mi-mang Tshogs-'dus, < Mi-mang Tsong-dü) beigetreten, da sie viele der höheren Regierungsbeamte für Kollaborateure hielten (Tsering Shakya 1999: 145). Nga-bod Ngag-dbang 'Jigs-med (tib. < Nga-bö Nga-wang Chjig-me), der Beamte der dGa'-ldan Pho-brang Regierung in Chamdo, habe 1950 erklärt (Melvyn C. Goldstein 1989: 687), dass seitens des Kashag, des Rats der Minister unter dem Regenten Taktra (tib. sTag Brag) Rinpoché, keine Verteidigungsabsicht bestand. Robert Ford beschreibt die Unwilligkeit Ngabös vor dem Einmarsch der PLA, der Installation einer Radiostation in Grenznähe zuzustimmen.<sup>72</sup> Robert Ford (1958: 118) beunruhigte die Rückberufung von Lhalu, dem verteidigungsbereiten Beamten der Regierung in Lhasa, und die Abberufung seines ortskundigen Mitarbeiters Rimshi Trokao, der fähig gewesen wäre, nötigenfalls den Transport beim Verlassen von Chamdo zu organisieren, dieses Vorgehen schien ihm *„in einer Zeit wie dieser reiner Wahnsinn“*.

---

<sup>71</sup> Die Chancen, den Krieg zu gewinnen, seien nicht aussichtslos gewesen (M. Peissel 1972: 103f, 144ff). Robert Ford (1958: 19) erläutert, das Land habe für Verteidigungszwecke ein militärisches Paradies dargestellt. Die Invasion hätte man 1950 durch Einsatz von Freischärlern unermesslich erschweren können (1958: 299).

<sup>72</sup> Aufgrund der fehlenden Radiostation habe der Krieg schon fast fünf Tage gedauert, bevor das Hauptquartier in Chamdo erfuhr, dass er begonnen hatte (Robert Ford 1958: 126).

Ngabö (Kurzform des Eigennamens) ließ die Befestigungen entfernen, die sein Vorgänger Lhalu zur Verteidigung in den Bergen errichtet hatte (Melvyn C. Goldstein 1989: 687).<sup>73</sup>

Von der sDe-pa gZhung (-Regierung) und dem Dalai Lama seien Freiheitskämpfer als Reaktionäre bezeichnet worden (M. Peissel 1972: 100).

Zwischen Tibetern (im engeren Sinne) und den Kham-pa bestanden alte Animositäten.<sup>74</sup>

### Zweifel an der Symbolfigur des Dalai Lama

„... soziale Strukturen ... können ... dazu beitragen, die Vorstellung einer unverletzlichen und unbezwingbaren Autorität aufrechtzuerhalten; außerdem können sie die Möglichkeit der Realitätsprüfung, die kritische Erforschung der Umwelt und andere Ich-Funktionen stören und entmutigen.“

Fred Weinstein und Gerald M. Platt (1975: 122)

Zweifel an dem als heilig erachteten Dalai Lama wurden von vielen Nangchen-pa als Sakrileg betrachtet. Der Dalai Lama stellt für tibetische Buddhisten eine Inkarnation des Bodhisattva<sup>75</sup> Chenresig (tib. sPyan-ras-gzigs) dar, als dessen markanteste Eigenschaft Mitgefühl gilt. Chenresig wurde von tibetischen Buddhisten zum Ahnherr der tibetischen Urstämme auf dem tibetischen Plateau erklärt.<sup>76</sup> Die Anhänger des Dalai Lama glauben, dieser habe sich aus Mitgefühl und zum Wohle aller Lebewesen inkarniert.<sup>77</sup>

---

<sup>73</sup> Aufschlussreich stellt sich die Abberufung des verteidigungsbereiten Gouverneurs Lhalu (tib. lHa-lu Tshe-dbang rDo-rje) dar, der für die Teile Khams zuständig war, die von der Ganden Phodrang-Regierung verwaltet wurden. In der Biographie des Dalai Lama (Tenzin Gyatso 1982: 64) liest sich dies so: „*Nun traf es sich, daß Lhalus Amtsperiode als Gouverneur von Osttibet abgelaufen war und er in diesem kritischen Augenblick durch einen anderen Regierungsbevollmächtigten, Ngabo Ngawang Jigme, ersetzt werden musste.*“ (Hervorhebung des Verf.). Die im Zitat von mir hervorgehobene Nezesitivform führt zur Überlegung, was eine Regierung dazu veranlassen könnte, einen fähigen und erfahrenen Gouverneur in einem Krisenfall kurz vor dem Einmarsch der PLA abzubrufen. Nach meinen aus Interviews mit rDzong-dpon gewonnenen Erkenntnissen brauchte eine Amtszeit, auch wenn sie ursprünglich auf drei Jahre terminiert war, keineswegs nach diesem Zeitraum zu enden. Hingegen soll es nicht unüblich gewesen sein, Amtszeiten zu verlängern. Die im oben genannten Zitat unerklärte Nezesitivform entsprach daher m. E. keiner realen Notwendigkeit. Die Regierung, die sich nach Angaben des Dalai Lama (Tenzin Gyatso 1982: 63) der Ernsthaftigkeit der Lage bewusst war, wird den im Frontbereich eingesetzten Gouverneur hinsichtlich zu ergreifender Maßnahmen instruiert haben. Sie rief den wehrbereiten Lhalu ab und ersetzte ihn 1950 durch Ngabö, der die Verteidigung nicht als seinen Auftrag betrachtete. Die Regierung in Lhasa sah ihre Interessen nicht durch Lhalus Verteidigungsbereitschaft vertreten, sondern durch Ngabös Absicht zur Kapitulation und ebnete damit den Truppen der VR China den Weg in die Länder auf dem tibetischen Plateau.

<sup>74</sup> „*The rift between Khambas and Lhasans was an old one, stemming from the Khambas' longtime refusal to recognize the Dalai Lama as their political leader.*“ (M. Peissel 2000: 118, 1973: 45, vgl. M. C. Goldstein 1989: 640).

<sup>75</sup> Der buddhistische Terminus des „Bodhisattva“ bezeichnet einen Erleuchteten, der sich vor seinem Verlöschen im Nirvâna (skr., Bezeichnung des buddhistischen Zielzustands) aus Mitgefühl entschlossen habe, sich zum Wohle aller Lebewesen (tibetisch-buddhistischer Definition) zu inkarnieren, bis diese aus dem nach der buddhistischen Vorstellung als leidvoll betrachteten Daseinskreislauf der Wiedergeburten befreit seien.

<sup>76</sup> Siehe u. a. Kap. 7 im Werk rGyal-rabs gSal-ba'i Me-long von bSod-nams rGyal-mtshan (1312 - 1375 u. Zr.).

<sup>77</sup> Nach buddhistischem Dogma verträgt sich die Vorstellung, der Dalai Lama verkörpere „Mitgefühl mit allen Lebewesen“ nicht damit, dass er nach Angaben in seiner Autobiographie (Tenzin Gyatso 1992: 272) auf Vögel (und andere Tiere, Colin Goldner 1999: 172f) schießt und ihnen „*ein wenig Schmerz zufügen*“ will, woran sie qualvoll sterben, was er, die Grausamkeit verschleiern, nicht schreibt. Ein Mönch dürfe nicht töten, übertrete er die Vorschrift, sei er kein Mönch mehr, erläuterte der Dalai Lama (Tenzin Gyatso 1992: 300).

Kritiker der sakrosankten Person des Dalai Lama müssen mit Befürchtungen vor sozialer Ausgrenzung leben.<sup>78</sup> Dies kann den Verlust der Familie, des Klans, der Freunde und Bekannten bedeuten, womit in der Exilgemeinschaft meist Existenzprobleme verbunden sind. Bei Verunglimpfung des tibetischen Buddhismus drohen die Lamas mit Höllenqualen. In den detailliert illustrierten Höllen können nach tibetisch-buddhistischer Vorstellung Zeiträume von Tausenden von Jahren plus deren Zehnerpotenzen verbracht werden.

Im Bardo (tib. Bar-do), dem im tibetischen Totenbuch beschriebenen Zustand zwischen zwei Leben, soll das geistig-psychische Konglomerat des Verstorbenen in der Lage sein, die Hilfe einer Meditationsgottheit anzurufen. Häufig wird Chenresig, zu dessen hauptsächlichsten Qualitäten Mitgefühl zählt, von tibetischen Buddhisten um Führung durch den Zwischenzustand gebeten. Da der Dalai Lama als Inkarnation Chenresigs gilt, wird eine kritische Auseinandersetzung mit seiner Person auch deshalb vermieden, weil es sich die Gläubigen nicht mit einer Emanation des Schützers verderben wollen, der sie einst sicher durch die „Schrecken des Bardo“ geleiten soll.

Michel Peissel (1973: 128, 1972: 90) schreibt, der Dalai Lama habe sich gegen den Freiheitskampf ausgesprochen und den Kham-pa Hilfe verwehrt, sie entmutigt (1972: 112) und zugunsten der VR China gehandelt (1972: 57ff). Seine Treue zu Mao (1972: 58) komme unter anderem in der (von ihm verfassten) Hymne an Mao mit dem Titel „The timely Rain“ zum Ausdruck (1972: 73f). Der Bruder des Dalai Lama, Tenzin Chögyäl (tib. bsTan-'dzin Chos-rgyal), bezeichnete diesen im Interview als „*glühenden Verehrer Maos*“.<sup>79</sup>

Die Chinesen herrschten durch den Dalai Lama, so Robert Ford (1958: 299).

Viele Kham-pa betrachteten den Dalai Lama nicht als legitimen Nachfolger auf dem Thron von Srong-brtsan sGam-po<sup>80</sup> (M. Peissel 1973: 45, 130); als Gottheit habe er versagt (op. cit. S. 130) aufgrund seiner Untätigkeit hinsichtlich des Leidens der Kham-pa-Familien.

In seiner Autobiographie beschreibt der Dalai Lama, wie er nach ca. einjährigem China-Besuch auf der Rückreise durch Kham die unter kommunistischen Reformen leidenden

---

<sup>78</sup> Victor und Victoria Trimondi erwähnen die „*Diffamierung tibetischer Oppositioneller als chinesische Spione, ... um sie dadurch politisch mundtot zu machen ...*“ (1999: 775). Im Forum der tibetischen Homepage Pha-yul (< Pha-yül, = „Vaterland“) erschien ein (inzwischen entfernter) Beitrag datiert vom 12. 05. 2004, in dem der Verfasser unter dem Pseudonym Sanjor (tib. gSar-'byor = Neuankömmling) schreibt, Kritiker liefen Gefahr, als chinesische Spione gebrandmarkt zu werden und müssten mit tätlichen Angriffen bis hin zur Ächtung rechnen. „... *there is a fear of being labelled as critical. Labels like “chinese spy” ... are employed and people were incited to denounce such persons by spitting, beating and finally ostracising ...*“. Auch Tsering Shakya schildert, dass Alo Chonzed (tib. A-log Chos-mdzad), der für seine kritische Aufmerksamkeit, u. a. gegenüber den Aktivitäten der Familie des Dalai Lama, bekannt war, aus diesem Grunde im indischen Dharamsala von tibetischen Frauen zusammengeschlagen worden sei (1999: 486, Endnote 51).

<sup>79</sup> Am 03. 07. 2005 in der Sendung „Ein Leben für Tibet“, Sender Arte.

<sup>80</sup> Herrscher, Lebensdaten 609-649 nach 0 u. Zr. (David Snellgrove und Hugh Richardson 1980: 288).



Kham-pa zur Zusammenarbeit mit den Chinesen aufforderte.<sup>81</sup>

Im März 1959 kam es zu Kontakten zwischen dem während des Volksaufstandes gewählten Freiheitskomitees und dem Dalai Lama. Damals habe es Zweifel gegeben, ob man dem Dalai Lama in der Krisensituation Gehorsam schulde.<sup>82</sup>

Der Regierung in Lhasa war es vor 1959 nicht gelungen, die z. T. wirtschaftlich sehr ergebnisreichen Regionen Kham<sup>83</sup> und Amdo vollständig in ihren Machtbereich zu inkorporieren. Die Exil-Regierung vollendete dieses Streben, indem sie den Dalai Lama zum politischen Vertreter sämtlicher Länder auf dem tibetischen Plateau machte und damit auch Anspruch auf diese ökonomisch lukrativen Gebiete erhob.

In den ersten Jahrzehnten im Exil betonten viele Kham-pa, sie hätten früher in Kham eine eigene Kultur und eigene Herrscher und dPon gehabt und brachten damit ihre Distanzierung gegenüber der politischen Vertretung durch den Dalai Lama zum Ausdruck.<sup>84</sup>

Während Exiltibeter und Sympathisanten alljährlich zur Erinnerung an den Jahrestag des Volksaufstandes am 10. März 1959 demonstrieren und „*Free Tibet*“ und „*Long Life Dalai Lama*“ skandieren, vertritt dieser eine gänzlich andere Position: „... *es geht mir überhaupt nicht um eine Separation Tibets von China und ich bringe immer zum Ausdruck, dass es auch im eigenen Interesse für die Tibeter ist, in dem Staatsverband Chinas zu verbleiben ... und ich keinerlei Bestrebungen habe, Tibet von China zu separieren.*“

(Der 14. Dalai Lama im Grußwort zum 46. Jahrestag des tibetischen Volksaufstandes beim Treffen mit deutschen Bürgermeistern am 17. 06. 2005 in Berlin.)

Zwischen Kampf und Kollaboration liegt ein breites Spektrum ablehnender Maßnahmen (Stichwort: ziviler Ungehorsam), zu dem der Dalai Lama oder der Kashag beim Eintreffen der PLA hätte aufrufen können, ohne dass es zu Verletzungen und Tötungen kommen muss. Carole McGranahan (2001: 16) fasst die Situation im Exil zusammen: „*Prohibitions against critiquing the Dalai Lama extend also to critiques of the Tibetan Government-in-Exile, such that even secular public critiques of the government independent of the Dalai Lama are controversial and widely avoided.*“

---

<sup>81</sup> „*In der Vergangenheit hätten die Beamten der tibetischen Regierung nicht immer richtig gehandelt und Fehler gemacht, und dies sei mindestens ein Grund, warum das Volk nun das Gottesurteil der Invasion erdulden müsse.*“ Tenzin Gyatso 1982: 99.

<sup>82</sup> Noell Barber (1969: 99) zitiert in diesem Zusammenhang einen Lama namens Yishi Dongchu (Schreibweise von N. Barber) mit den Worten: „*It is right for him to live, but not exactly right to obey him.*“

<sup>83</sup> In Teilen von Kham gediehen prächtige Wälder, die durch Raubbau dezimiert wurden. Holz, Bodenschätze und Steuereinnahmen aus Kham und Amdo weckten das Begehren der Regierung in Lhasa.

<sup>84</sup> Während der Feldforschungen in Nepal und Indien 2007 bis 2010 hatte ich den Eindruck, dass ein starker sozialer Druck auf vielen Informanten lastete. Nicht wenige Interviewpartner schienen sich zu Ergebnisbekundungen im Hinblick auf den Dalai Lama verpflichtet zu fühlen.

### **Versagen der Exilregierung**

Nicht wenigen Kham-pa erschien die Exilregierung korruptionsverdächtig.<sup>85</sup> Mitunter wurde auch der Vorwurf einer generellen Benachteiligung der Kham-pa erhoben.

### **Die Beziehung zur VR China**

Die VR China förderte eine friedliche Gesinnung bei tibetischstämmigen Emigranten durch finanzielle Zuwendungen sowie die Gewährung weiterer Vorteile derart, dass die Frage nicht unberechtigt ist, ob sie diese nicht vielleicht sogar erst geschaffen hat.

Zahlungen, Geschenke und weitere Vorteile gewährt in korruptiver Absicht trugen zur Entfernung von einstigen Idealen bei. Die Folge sind ein schlechtes Gewissen und Schuldgefühle. In der Exil-Gesellschaft erlangten diejenigen einen hohen Status, die - in welcher Weise auch immer - zu Reichtum gekommen waren, während arm Gebliebene gesellschaftlicher Verachtung anheimfielen. Die Kopplung von Sozialprestige an Vermögen (als Beweis guten Karmas) begünstigte bedenkliche Formen der Einkommenserzielung.

Der Einzelne beurteilt seinen Erfolg auch im angenommenen Spiegel der Gesellschaft. Er bewertet seinen Erfolg oft selbst so, wie er gelernt hat, Erfolg zu bewerten. Das bedeutet für die Nangchen-pa: Armut ist ein Makel, und Reichtum wird per se als Beweis genommen, dass sich die Wohlhabenden zumindest früher richtig verhalten haben, sonst hätten sie nach der dortigen Karma-Interpretation (s. 13.4 - 13.4.6) nicht reich werden können.<sup>86</sup>

Im Laufe der Jahrzehnte nahmen viele Emigranten finanzielle und geldwerte Hilfe aus unterschiedlichen, im Exil offiziell nicht gut beleumundeten Quellen in Anspruch und bezichtigten einander auch dessen. Nicht nur die VR China und christliche Missionsgesellschaften haben ihre heimlichen, gut dotierten Anhänger unter den Emigranten. Auch die Inanspruchnahme von Hilfsleistungen der Republik Taiwan, die nicht nur Berufsausbildungen und Ausstattungen für eine künftige Berufstätigkeit unter dem unübersehbaren und von den Begünstigten auch verstandenen Motto „Heim ins Mutterland“ finanzierte, stellte in einigen Hinsichten aus der Innen- und Außenperspektive eine Belastung für die Glaubwürdigkeit mancher politischer Anliegen tibetischstämmiger Flüchtlinge dar.

Früher parodierten die Nangchen-pa die den Tibetern aus dBus (< Ü) nachgesagte Servilität und Korrumpierbarkeit. Inzwischen hat sich die Einstellung gegenüber solchen Praktiken

---

<sup>85</sup> Michel Peissel (1973: 270) schreibt, viele Aristokraten aus Lhasa hätten auch noch im Exil nur an ihre kleinlichen Intrigen gedacht. Geld und Einfluss sei das einzige gewesen, das für sie gezählt habe. Günstlinge des Dalai Lama hätten von Hilfgeldern profitiert.

<sup>86</sup> Von Informanten wurde ich interessiert und mit verständnisloser Miene gefragt, warum es in Deutschland ein aus ihrer Sicht kritisches Verhältnis zu Reichtum gäbe. Sie hatten erfahren, dass vorhandener Wohlstand nicht sofort ausschließlich Begeisterung hervorrief, sondern auch Fragen nach dessen Herkunft.

verändert und der Spott über das Verhalten der dBus-pa hat merklich nachgelassen. Ein Phänomen, ursprünglich vermutlich aus dem Bereich der „Raubzüge und Beuteumverteilung“, das in verändertem Kontext noch existiert, bedarf einer Beschreibung. Zur Bezeichnung dieser kulturspezifischen Erscheinung möchte ich den von mir gebildeten Neologismus „Schuldeinbeziehung“ vorschlagen. Unter Schuldeinbeziehung verstehe ich die Einbeziehung von signifikanten Teilen der Gesellschaft bzw. der gesamten Gesellschaft in schuldhaftes Handeln durch die Distribution von Materiellem, das bekanntlich durch ethisch nicht einwandfreies Handeln erlangt wurde. Hierbei handelt es sich nicht um eine Entschuldungsstrategie für die Täter, sondern um eine Nivellierungsmaßnahme, die eine Angleichung der Stellung der ethisch bedenklich Agierenden gegenüber ihrer Gesellschaft bewirken soll. In den meisten Fällen ist die ethisch bedenkliche Form der Besitzerlangung bekannt; die Einspeisung von (Teilen) der auf zweifelhafte Weise erlangten Besitztümer in die Gemeinschaft bewirkt, dass diese aufgrund ihrer diesbezüglichen Kenntnis in den ethisch belasteten Kontext einbezogen wird. Damit findet eine Nivellierung statt: Der Normbrüchige behält zwar seinen Status, mit der Akzeptanz seiner Güter aber erklärt sich die Gesellschaft unausgesprochen bereit, deren unrühmliche Erlangung hinzunehmen. Aus der Innenperspektive trifft die als Nehmer auftretenden Mitglieder der Gesellschaft keine Schuld, die sozialen Positionen aber zwischen dem Täter und der am konkreten Umstand der Erlangung der Dinge unbeteiligten Mitglieder der Gesellschaft wurden einander stillschweigend angeglichen. Durch diese Vorgehensweise wird der Gesellschaft kein Anteil an der konkreten unmoralischen Handlung zugewiesen. Die Schuldeinbeziehung stellt für sich genommen keinen Entschuldungsversuch dar (wie dies bspw. Spenden für religiöse Zwecke bewirken sollen), sondern wird als Strategie verwendet, um gesellschaftliche Akzeptanz für andernfalls als tadelnswert geltendes Verhalten zu erlangen sowie zur Vermeidung sozialer Degradierung. Mit der Distribution der aus fraglichen Geschäften stammenden Gegenstände findet aus Sicht der Nangchen-pa keine symbolische Schuldumverteilung und auch keine Weitergabe ritueller Befleckung statt. Die Stellung der in der Position der Mitwisserschaft befindlichen Mitglieder der Gesellschaft verändert sich lediglich gegenüber der des Täters, sobald dessen Dinge angenommen und innerhalb der Gemeinschaft weiterverteilt werden. Offiziell werden unredliche Handlungen abgelehnt, durch die Akzeptanz bedenklichen Besitzes aber wird die Zweifelhaftigkeit der Herkunft von Geld und Gegenständen von den Empfängern stillschweigend hingenommen. Damit bindet der Geber die Nehmer in den fragwürdigen Vorgang ein und kann sich sicher sein, dass ihm sein Vergehen nicht moralisierend vorgehalten wird.

Die Nehmer sind meist zugleich Multiplikatoren, die Geld und Gaben nicht vollends verbrauchen, sondern durch Kauf, Tausch und Schenkungen die weitere Verbreitung in der Gesellschaft besorgen. Insbesondere verzichtet die Gesellschaft in der Folge auf jegliche Rufschädigung gegenüber dem Geber. Dessen Ruf kann sich mitunter bis zum Ruhm steigern, indem nicht mehr die moralische Bedenklichkeit der Tat in den Vordergrund der Erinnerung gerückt wird, sondern die für ihre Durchführung notwendigen hochbewerteten Eigenschaften wie Mut, Geschicklichkeit, Kampfgeist, Klugheit, Trickreichtum usw. Während die Güter in zunehmend kleinerer Stückelung von Hand zu Hand gehen oder verbraucht werden, schwindet das Wissen um ihre konkrete Herkunft. Es bleibt dennoch ein allgemeines Bewusstsein in der Gesellschaft, dass die von einer gewissen Anzahl ihrer Mitglieder angehäuften und innerhalb der Gemeinschaft in Umlauf gebrachte Geld- und Gütermenge keineswegs auf unbedenkliche Weise zusammengekommen sein kann und dass sich hier auch die häufig durchgeführten Geld- und Reichtums-Rituale der Lamas nicht im Legalen und Redlichen ausgewirkt haben können. Dieses gemeinsame Bewusstsein bewirkt eine gesamtgesellschaftliche Stimmung, aus der heraus Trends, wie der Verzicht auf die Beschäftigung mit der Vergangenheit als einer Zeit größerer Moral- und Werteorientiertheit, resultieren.

Dem Geber ist dadurch nicht nur die Abwehr einer Rufschädigung gelungen, er hat die soziale Position der Gesellschaft gegenüber seiner Ausnahme-Stellung angenähert. In zumindest unterbewussten Prozessen scheinen jedoch sowohl Geber als auch Nehmer die Zusammenhänge zu erfassen. Die Nangchen-pa verwenden die Denk-Kategorien des Bewussten, Unterbewussten und Verdrängten nicht, sondern berichten ohne Herstellung einer Beziehung zu ihrem Tun nach bedenklichem Handeln über bedrückende Gefühle, die sie als Attacken übelgesonnener Geistwesen deuten und zu deren Vertreibung Lamas und Mönche um die Durchführung von Abwehrzeremonien auf erwarteter Spendenbasis ersucht werden. Das Phänomen der Schuldeinbeziehung stellt eine traditionelle Praxis dar, die vor 1959 bei der Verteilung von Raub- und Diebesgut zum Einsatz kam und gegenwärtig auch Güter für Bestechung und gesellschaftspolitischen Einsatz miteinschließt.

Mildtätige Gaben jeglicher Art werden meist als Förderung der Religion gewertet, denn fast jeder (ältere) Nangchen-pa verrichtet religiöse Praktiken wie Mantra-Rezitationen oder das Drehen von Gebetsmühlen. Da religiöse Übungen als die am höchsten bewerteten Beschäftigungen gelten, die sich auch karmisch am besten auswirken sollen, wird sämtlichen anderen Tätigkeiten eine geringere Bedeutung zuerkannt. Über die Art und Weise, wie eine Förderung der Religion erfolgte, wird großzügig hinweggegangen, insbesondere

wenn Kleriker und Klöster die Begünstigten sind oder wenn diese ihrerseits Geld und Güter zur Vermögensvermehrung investieren.<sup>87</sup>

Bei Gaben bedenklicher Herkunft fungiert die tibetisch-buddhistische Religion als rituell reinigender Faktor und die Interpretation der Karma-Vorstellung, dergemäß nur gelingen kann, was als Wirkung karmischer Ursachen zu betrachten sei, nimmt hier eine Entschuldungsfunktion ein (siehe 13.4 und seine Unterpunkte, insbesondere 13.4.2).

Im Vorwort wurde bereits auf Entwicklungen im Exil hingewiesen, die mit der zunehmenden Entfremdung der Nangchen-pa von ihrer ehemaligen Kultur einhergehen. Auch die historische Entwicklung hat zu einer Veränderung der Haltung, u. a. hinsichtlich der Rückkehrwilligkeit, beigetragen: Viele Emigranten und ihre Nachkommen streben die Einwanderung in Länder wie die USA und Kanada an. Insbesondere die im Exil Aufgewachsenen denken oft nur mit Grausen an die Möglichkeit, in einem Yakhaarzelt unter den harten klimatischen Bedingungen auf dem tibetischen Plateau (semi-)nomadische Tätigkeiten auszuüben. Jene Exilanten, die es aufgrund von Kindheitserinnerungen zurück nach Nangchen zieht, erleben dort eine durch die Einflussnahme der VR China veränderte Gesellschaft. Aufgrund von Landumverteilungen, die in der Zwischenzeit durchgeführt wurden, könnte sich die Reintegration von zurückkehrenden Emigranten nach deren eigener Einschätzung mitunter problematisch gestalten. Auch sei die Stimmung zwischen denen, die blieben, und denen, die gingen, nicht unbeschwert, z. B. im Hinblick auf Landeigentumsansprüche. Jene dPon, die während des Bestehens des Königreichs Nangchen unter ihren Stammesleuten beliebt waren, seien aber mit Begeisterung empfangen worden, als sie aus dem Exil zu Besuch nach Nangchen kamen.

Kultureller Identitätsverlust, belastendes Gebaren in Handel und Wandel und eine aus Sicht der Gewährsleute unstimmmige politische Außen-Repräsentation, bei der die Positionen der Souveränität sowie einstige Autonomiebestrebungen von Ländern in Kham und Amdo aufgegeben wurden, verunsicherten das Selbstwertgefühl der Informanten.

Die hohe gesellschaftliche Wertschätzung des als karmisch bedingt geltenden Erfolgs und Reichtums (vgl. 13.4.4) und die auf die Familie bzw. den Klan ausgerichtete Hauptorientierung der Nangchen-pa sind zwei Aspekte, die das Aufgeben von Werten, die einst als identitätsbestimmend betrachtet wurden, begünstigten.

---

<sup>87</sup> Anders verhielt es sich mitunter bei auf unredliche Weise erlangten Gaben, die den dPon in Nangchen vor 1959 anlässlich des Aufsuchens zur Respektsbezeugung (s. 31.4) mitgebracht wurden. Von den ehrenwerten Behu und Becang hieß es, sie hätten Geschenke zur Bestechung sowie von Dieben und Räubern abgelehnt.

Die veränderte Einstellung nicht weniger (im weiteren Sinne) tibetischer Emigranten und ihrer Nachfahren im Hinblick auf die Werte ihrer ehemaligen Kultur ist ein fruchtbarer Boden für Globalisierungsbefürworter sowie für die christlichen Missionare<sup>88</sup> verschiedener Missionsgesellschaften. Gemeinsam ist ihnen das Bestreben, traditionelle Vorstellungen als rückständig und reformbedürftig hinzustellen.<sup>89</sup> Weltweite kulturelle Angleichungen gelten als Grundlage globalisierter wirtschaftspolitischer Kontrollmechanismen.<sup>90</sup> Neoliberale Wirtschaftspolitik trifft auf das Begehren der Exilanten nach sozialprestigeträchtigen Konsumgütern, Wohlstand und Bequemlichkeit verbunden mit der Abwehr jeglicher Verantwortlichkeit für die Konsequenzen des Handelns.<sup>91</sup> Christliche Missionsgesellschaften werben mit materiellen Vorteilen und Beziehungen um heimliche Sympathisanten.<sup>92</sup>

Die Auskunftsbereitschaft mancher gebildeter Gesprächspartner wurde durch die Befürchtung gehemmt, Wissenschaftler könnten verfälschende Uminterpretationen kultureller Elemente beabsichtigen, um auf diese Weise die Vereinheitlichung der Kulturen zu fördern in der Absicht, der Globalisierung eine quasi-wissenschaftliche Grundlage zu schaffen.

Zusammenfassend ließ sich feststellen, dass die Emigranten mit einer Anzahl unaufgearbeiteter und belastender Themen leben. Viele ältere Nangchen-pa bedauerten den Verlust wesentlicher Aspekte ihrer Kultur sowie auch des mit diesen verbundenen Lebensgefühls. Die Rückbesinnung auf frühere Werte empfanden vor allem jene als unangenehm, die sich von den zwar noch immer verbal vertretenen Qualitäten innerlich sowie in ihrer Lebenspraxis weit entfernt hatten. Das Bewusstsein der Abkehr von ehemaligen Wertvorstellungen beeinflusste die Wiedergabe der Erinnerungen im Interview.

---

<sup>88</sup> Im Magazin „Lungta“, einer Publikation des Amnye Machen Instituts (Norbu, Jamyang und Tashi Tsering, Hg.), werden in der Ausgabe mit dem Titel „Christian Missionaries and Tibet“ (Nr. 11, Winter 1998, Dharamsala/India) in Tibet tätige christliche Missionare erwähnt, die als „*undercover missionary teams*“ (1998: 36) und unter Exilanten „*undercover missionary work*“ verrichten (1998: 3).

<sup>89</sup> Ein ideelles Exportgut evangelischer Missionare ist neben der Vermittlung christlicher Wertvorstellungen die protestantische Arbeitsethik. Max Weber (1904) stellt in seinem Werk „Die protestantische Ethik und der «Geist» des Kapitalismus“ den Zusammenhang zwischen dem kapitalistischen „Geiste“ und den religiösen Wurzeln einer Berufsethik dar, die bestimmte Reglementierungen und Methoden einer rational orientierten Lebensführung miteinschließen. Missionaren und Globalisierungsbefürwortern ist gemeinsam, dass sie einen Paradigmenwechsel in ihrem Sinne bezüglich der Werte und der Arbeitsauffassungen in anderen Kulturen anstreben. Die Übernahme ihrer Wertvorstellungen sowie ihrer Einstellung zur Arbeit, Leistungseffizienz, Profitorientiertheit und Gewinnmaximierung gelten als Grundlage für den Aufbau ertragbringender christlicher Gemeinden sowie für das Einfügen in die Strukturen neoliberaler Wirtschaftspolitik.

<sup>90</sup> So auch A. Wang 1998: 443f.

<sup>91</sup> Der Besitz prestigeträchtiger Dinge wurde von Gewährspersonen als Beweis einer im buddhistischen Sinne rechten Lebensweise interpretiert, da zu deren Erlangung gutes Karma vorausgesetzt wird.

<sup>92</sup> Als Reaktion auf offenkundige Christianisierungsbestrebungen in Institutionen, wie an Schulen für Kinder, gerieten manche Informanten in eine Verteidigungshaltung im Hinblick auf ihre religiösen Überzeugungen. Die eigenen traditionellen Glaubensvorstellungen wurden in der Folge als ein bedrohtes und schutzbedürftiges Gut empfunden, das sie vor Verunglimpfungen zu bewahren wünschten.

## 6.1 Der Bruch in der Tradierung kultureller Kenntnisse

Bedeutet es das Ende einer gesellschaftspolitischen Organisationsform, wenn diese an ihrem Ursprungsort erzwungenermaßen nicht mehr praktiziert werden darf, oder existiert sie nicht so lange, wie der Wille zu ihrer Re-Etablierung vorhanden ist? Kann von ihrer endgültigen Abschaffung nicht erst dann gesprochen werden, wenn sie nirgendwo mehr weder praktiziert noch zum Zwecke der Ausübung tradiert wird? Stimmt man dem zu, dann wurde das Nangchen-dPon-System erst im Exil aufgrund des Verzichts seiner Tradierung abgeschafft.

Die Behu- und Becang und ihre Nachkommen erklärten, das dPon-System sei nie im Einvernehmen mit ihnen beendet worden. Das dPon-System aber wäre nicht revitalisierbar durch die bloße Rückgabe von Landeigentum oder die Wiederherstellung der einstigen politischen Situation; es beruhte auf Werten, deren Tradierung aufgegeben wurde und beinhaltete eine Betreuungsverpflichtung mit dem Ziel, Frieden und soziale Harmonie zwischen den Stammesleuten zu bewahren. Diese Tätigkeit bedurfte der Verantwortungsbereitschaft und des Leistungseinsatzes der dPon sowie der sozialen Kontrolle der Gesellschaft und des Willens der Bevölkerung, Konflikte durch die dPon lösen zu lassen.

Im ehemaligen Nangchen wurde durch die VR China ein anderes Staatssystem eingeführt. Im Exil bestand die Möglichkeit der Bewahrung der traditionellen Strukturen - auch in einer modifizierten Form. Aber gerade dort, in der so viel beschworenen Freiheit, versagte die Tradierung des Nangchen dPon-Systems und seiner Werte.

Ältere Nangchen-pa bedauerten den Bruch in der Tradierung kultureller Kenntnisse und wiesen darauf hin, dass große Teile ihrer Kultur mit ihnen vergehen werden. Da aber das, was Menschen wirklich wichtig ist, überwiegend an nachfolgende Generationen vermittelt wird, entsteht die Frage, warum als bewahrenswert eingeschätzte Teile der Kultur nicht tradiert wurden. Viele im Exil aufgewachsene Nangchen-pa besitzen nach eigener Einschätzung kaum Kenntnisse der Kultur ihrer Vorfahren mit Ausnahme allgemeiner religiöser Vorstellungen und bereits veränderter Formen des Benehmens. Der Bruch in der Weitergabe von Teilen des kulturspezifischen Wissens hat sich zwischen den noch in den Stammesgesellschaften und den im Exil sozialisierten Generationen vollzogen und umfasst in besonderem Maße die Kenntnisbereiche der ehemaligen gesellschaftspolitischen Organisation sowie der regionalen Glaubensvorstellungen. Anders verhielt es sich mit dem tibetischen Buddhismus, dessen Institutionen im Exil prosperierten, wozu auch die Anpassung der Lehren an im Ausland übliche moderne Vorstellungen beitrug, die eine weltweite Verbreitung und Unterstützung zur Folge hatten.

Die folgende Zusammenfassung zeigt Zusammenhänge, die m. E. für die Unterbrechung in der Weitergabe dieser Teile des traditionellen Wissens von Bedeutung sind.

Bis zu ihrem Gang ins Exil gab es für die meisten Nangchen-pa keine Zweifel an den z. T. mythologischen tibetisch-buddhistischen Weltvorstellungen. Im Exil lernten die nachfolgenden Generationen das naturwissenschaftliche Weltbild kennen. Dieses steht nicht selten in Opposition zu den bis dahin für Fakten gehaltenen tibetisch-buddhistischen Auffassungen. Versuche, die Widersprüche durch Reduktion der religiösen Beschreibungen auf einen bloßen Symbolwert zu überwinden, konnten die Verunsicherung nicht mildern, denn ein Symbolgehalt war ohnehin vorausgesetzt worden.

Beim Auftreten von Unstimmigkeiten beginnt das Unterbewusstsein, das gesamte Wissen im Hinblick auf die neue Information hin zu überprüfen. Aufgefundene Widersprüche werden zur Verarbeitung ins Bewusstsein lanciert. Diese können Zweifel an der Religion hervorrufen, mit der das gesamte Weltbild der älteren Nangchen-pa verbunden ist. Zweifel am tibetischen Buddhismus gelten als abträglich für die spirituelle Entwicklung und sollen das Karma künftiger Wiedergeburten ungünstig beeinflussen. Viele ältere Nangchen-pa unterbinden kritische Gedanken umgehend und verdrängen Unverständliches, um den Verlust dieser psychischen Stütze sowie der Basis ihres Lebensgefühls zu verhindern.

Die Naturwissenschaften bieten keinen Platz für Numina, die nach traditioneller Vorstellung unablässig das Leben der Menschen beeinflussen. Das Prosperieren menschlicher Gemeinschaften hing aus Sicht älterer Nangchen-pa von der Beziehung zwischen Menschen und Geistern ab, da die Lebensräume der Menschen als deren Territorien galten. In Genealogien der dPon finden sich mitunter Geistwesen als Förderer und Schutzgeister. Die im Exil sozialisierten Nachfahren vermögen den Konflikt zwischen den unterschiedlichen Vorstellungen kaum zu überbrücken. Mit Hinweis auf ihre naturwissenschaftliche Bildung qualifizieren viele von ihnen die Weltvorstellungen ihrer Vorfahren ab.<sup>93</sup>

Zwischen den Generationen entstanden Kommunikationsprobleme. Die mit der Wortwahl verbundenen Empfindungen wiesen oft kaum noch oder nur noch geringe Deckungsgleichheit auf. Viele Apperzeptionen der Älteren sowie deren Assoziationen in Bezug auf Einflüsse durch Numina erschienen jüngeren Leuten nicht oder kaum noch nachvollziehbar.<sup>94</sup>

---

<sup>93</sup> Im Exil sozialisierte Nachfahren der Nangchen-pa berichteten u. a., wie sie von Altersgenossen verspottet wurden, weil sie Interesse an der Vergangenheit zeigten und ihre Eltern und Großeltern dazu befragt hatten.

<sup>94</sup> Das folgende Beispiel veranschaulicht einen solchen Wandel in der Weltvorstellung und damit verbundener emotionaler Kategorien. Die älteren Nangchen-pa verehren täglich mit einem Opfer das Geistwesen gZhi-bdag (tib. < Shi-dag, = „Herr des Landes“). Ein gZhi-bdag ist Herr und Schutzgottheit eines Gebietes und fördere die Menschen, die sich seinen Wünschen gemäß verhalten, z. B. jene, die in seinem heiligsten Bereich keine Tiere jagen, keine Pflanzen ab- oder ausreißen und die Natur nicht schädigen oder verschmutzen.



Die Generationen im Exil teilen nicht das gleiche emotionale Spektrum. Die Bezugnahme auf ein gemeinsames emotionales Spektrum bedeutet, annähernd gleiche Empfindungen zu kennen, auch wenn deren Komponenten individuell gewichtet werden.

Das Leben in den Exilländern brachte neue Probleme, deren Behebung fiel aber in den Kompetenzbereich der zuvor angerufenen Geistwesen. Das Verlassen des Klan- und Stammesgebietes stellt keine ausreichende Erklärung für die zunehmende Abkehr der im Exil sozialisierten Generationen von den Numina und den an diese gerichteten Kulte dar.<sup>95</sup>

Den in Indien und Nepal aufgewachsenen Nachfahren fällt das Begreifen der Art, wie die Älteren die Welt wahrnehmen, nach eigener Auskunft schwer und wirkt befremdend auf sie. Mit der Reduzierung der Vermittlung von Kenntnissen ging auch eine Veränderung des Emotionsspektrums einher.<sup>96</sup> Dennoch führen Ortswechsel und neue Erkenntnisse nicht notgedrungen zur Abkehr von traditionellen Weltvorstellungen, sondern können auch Modifikationen bewirken oder zu dem für die einstige Kultur Nangchens typischen Phänomen führen, dass unterschiedliche Konzepte nebeneinander bestehen gelassen werden.

Beim Bruch in der Tradierung von Kenntnissen aus den Bereichen regionaler Glaubensvorstellungen und gesellschaftspolitischer Organisation bietet sich eine Betrachtung der Korrelation zwischen gesellschaftlichen, politischen und religiösen Strukturen an. Dem hierarchisch geordneten Pantheon des tibetischen Buddhismus entspreche in dieser Korrelation als Äquivalent die hierarchisch geordnete staatliche Organisation des Königreichs Nangchen, wo sich vor allem in den Provinzen unter dem König die Strukturen eines Verwaltungsstaates ausprägten. Der tibetisch-buddhistische Klerus, der auf die Politik Nangchens einwirkte, weist eine hierarchische Ordnung auf, deren Aufbau formale und inhaltliche Ähnlichkeiten zum Pantheon seiner Buddhas, Bodhisattvas und Gottheiten zeigt. Die in den Gemeinden und Stammesgebieten differierenden regionalen Kulte aus vorbuddhistischer Zeit, die von den Nangchen-pa als „Religion des Landes“ (tib. Yul Chos, < Yül Chö)

---

Häufig ist dieses Geistwesen eine Berggottheit und wurde als identisch mit einem Berg aufgefasst. Zeitgleich vermöge der gZhi-bdag im Rüstungsornat historischer Helden umherzureiten, und manchmal sei er auch mit seiner Entourage gesichtet worden. Für ältere Informanten enthält diese Beschreibung keinerlei Ungereimtheiten, da typische Eigenschaften eines gZhi-bdag dargestellt werden. Dieser könne zeitgleich ein Berg sowie eine berittene, kriegerische Schutzgottheit sein. Den naturwissenschaftlich gebildeten Nachkommen gelingt es immer weniger, die Kompatibilität der beschriebenen Eigenschaften nachzuempfinden.

Verehrung, Bewunderung, Zuneigung, Verbundenheit sowie auch Scheu und Angst, den „gZhi-bdag“ zu verstimmen, bildeten ein Konglomerat von Gefühlen, das von den älteren Nangchen-pa mit diesem als sehr machtvoll geltenden Geistwesen verbunden wurde. Dieses intensiv empfundene emotionale Konglomerat war aus einer Lebenssituation erwachsen, die im Exil nicht mehr existiert und wurde in Nangchen vor 1959 durch zahlreiche im Umlauf befindliche Erzählungen unablässig genährt.

<sup>95</sup> Ältere Nangchen-pa hielten ihre Beziehung zu guten Geistwesen durch tägliche Beopferungen aufrecht.

<sup>96</sup> Die Erziehung in Nangchen bestand überwiegend in der Nachahmung der Älteren. Emotionale Kategorien wurden beim direkten Erleben von der älteren auf die jüngere Generation übertragen.

bezeichnet wurden, spiegeln in ihrem Aufbau eine Gesellschaft wieder, in der eine hierarchische Ordnung außerhalb der Familie und des Klans nicht oder kaum existierte. Die regionalen Kulte einte kein schriftliches Dogma, es gab jedoch regionalübergreifende Ähnlichkeiten hinsichtlich der Weltvorstellungen sowie im Hinblick auf bevorzugte Aufenthaltsorte, Fähigkeiten und Attribute der Numina. Lokale Geistwesen residierten nach Auffassung der Nangchen-pa in unterschiedlichen Bereichen und wiesen untereinander keine oder kaum eine hierarchische Ordnung auf. Aus Nangchen in den Jahrzehnten vor 1959 berichteten die Informanten von keiner Rangordnung der Geister. Mitunter entstand während der Interviews der Eindruck, der Yul-lha/gZhi-bdag habe sich anderen Ortsgeistern gegenüber in einer übergeordneten Position befunden; eine Hierarchie sämtlicher lokaler Geistwesen untereinander bestätigte kein Informant. Die Vorstellungen über das Zusammenleben der Geister der Yul Chos ähnelten der Lebensweise jener (Semi-)Nomaden, die ihre Angelegenheiten überwiegend selbständig und relativ unabhängig regelten, gestützt meist nur auf (Klan-)Verwandte und Freunde und bei Bedarf unter freiwilliger Hinzuziehung des Mitwirkens eines dPon. Jene Nangchen-pa maßen dem dPon-System meist keine oder nur eine geringe Bedeutung zu. In den Interviews hoben sie die Freiwilligkeit der Inanspruchnahme der Leistungen des dPon hervor. Das dPon-System nahm in Nangchen eine Mittlerposition ein zwischen dem hierarchisch aufgebauten Staat und diffusen politischen Kräften auf Gemeinde- und Stammesebene, wo sich Familien und Einzelpersonen in Form individueller Allianzen in face-to-face-groups verbündeten und ihre Anliegen selbständig behandelten. Die staatliche Hierarchie wurde auf den Ebenen der Gemeinden, Stämme und der Konföderation durch die Ämter des Behu und Becang repräsentiert. Die dPon, vor allem die Behu und Becang der äußeren Stämme,<sup>97</sup> waren als Vertreter des Stammes und der Gemeinden in der Lage, die Entwicklung innerhalb ihres Gebietes vor Einflüssen aus Politik und Verwaltung des Stammesverbandes zu bewahren. Es hing von der persönlichen Einstellung eines dPon ab, ob er in seinem Gebiet eine fortschreitende Ausformung der Verwaltung oder die Freiheit autonom agierender Familien und Einzelpersonen förderte. Manche der dPon verzichteten gänzlich auf Steuererhebungen, u. a. weil sie nach eigenen Angaben ihren Stammesmitgliedern kein solches System zumuten wollten. Ein Behu der äußeren Stämme, der keiner Steuerpflicht unterlag, erklärte bspw., er habe einst Tributforderungen mit eigenen Naturalien beglichen, um seine Leute damit nicht zu belästigen. Bei der jährlichen Hauptversammlung der Konföderation vertraten die dPon im Idealfalle die Interessen ihrer Stammesmitglieder. Die Macht der Behu und Becang wurde von den

---

<sup>97</sup> Die äußeren Stämme unterstanden nicht dem König; sie wurden von ihren Behu und Becang betreut.

Gemeinde- und Stammesmitgliedern begrenzt. Die dPon waren auf deren Loyalität und Unterstützung angewiesen und versuchten oft in Übereinkunft mit ihnen zu handeln und ihr Handeln plausibel erscheinen zu lassen.

Tibetisch-buddhistische Klöster waren die Hauptempfänger der Steuereinnahmen. Die regionalen Kulte der Yul Chos unterlagen einer fortschreitenden Buddhisierung. Lamas und Mönche des tibetischen Buddhismus boten die Zähmung und die Unterwerfung störender lokaler Geister an, die in der Folge meist im Rang einer Schutzgottheit in das tibetisch-buddhistische Pantheon integriert oder als Dämonen vernichtet wurden. Auf diese Weise dehnte der tibetisch-buddhistische Klerus die Kontrolle über die regionalen Kulte zunehmend aus. Die Praktiken der Yul Chos vermochten religiöse Bedürfnisse auf einer individuellen Ebene und ohne Inanspruchnahme religiöser Spezialisten zu erfüllen, und es bestand keine Notwendigkeit des Anschlusses an eine Organisation. Die von tibetischen Buddhisten teilweise übernommenen Regionalkulte stellten einen rivalisierenden Glauben dar, der seinen Anhängern die Möglichkeit eröffnete, sich aus der Einbindung in den tibetischen Buddhismus und den damit einhergehenden Zwängen, Abhängigkeiten und Spendenforderungen zu lösen.<sup>98</sup> Die Angst, vor allem der älteren Nangchen-pa, vor den Geistwesen war und ist so immens, dass Rituale zur Zähmung der Numina auch in der Gegenwart eine beträchtliche Einnahmequelle für den tibetisch-buddhistischen Klerus darstellen. Mit der Verehrung der Lokalgeister waren Vorstellungen verbunden, deren Praktizierung zwar nicht zwangsläufig mit dem Dogma, aber mit der Lebenspraxis der Kleriker kollidierten, wie bspw. die Rücksichtnahme auf Interessen anderer Lebewesen. In Nangchen vor 1959 wurde der Verzicht auf die maßlose Ausbeutung der natürlichen Lebensräume der Geistwesen als Wert betrachtet. Die Klöster aber begehrten u. a. Bauholz, Gold, Silber und Pflanzen für die Herstellung von Farben und Präparaten. Die Annahme des Wirkens von Geistern - zum Wohle oder zum Schaden der Menschen - bedeutete die Anerkennung, dass es noch andere Wesen gibt, die Interessen an unbeschädigten Naturräumen besitzen. Die Akzeptanz ihrer Wünsche begrenzte rücksichtsloses Gewinnstreben.<sup>99</sup> Die Begrenzung des Ausplünderns begünstigte eine Verlagerung der Aufmerksamkeit auf Vorhandenes, wobei die Intensivierung des Lebensglücks durch Wertschätzung des bereits Erlangten erreicht werden sollte. Die Bereitschaft, sich zufrieden zu geben und die im

---

<sup>98</sup> Religiöse Gaben wurden als freiwillig bezeichnet, eine Verweigerung oder nur geringe Mengen aber hatten die Androhung schlechten Karmas zur Folge und konnten zu sozialer Degradierung und Meidung führen. Oft beklagten Informanten, dass Lamas und Mönche die Abhaltung religiöser Zeremonien ablehnten, weil sie annahmen, von jenen Gläubigen nur geringe Spenden zu erhalten.

<sup>99</sup> In Nangchen vor 1959 gab es von den dPon meist zugunsten der Berggottheiten eingerichtete Schutzgebiete für Tiere und Pflanzen, in denen Jagen und das Abreißen von Pflanzen verboten waren.

Idealfalle daraus resultierende Zufriedenheit wurde in Nangchen vor 1959 als Qualität betrachtet und als geglückte Verwirklichung der Persönlichkeitsentwicklung gewertet. Bei den befragten Nangchen-pa war ein immenser Schwund hinsichtlich der Kenntnisse um die Numina feststellbar. Im Gesar-Epos wird eine große Anzahl von Geistern mit spezialisierten Tätigkeitsbereichen und bevorzugten Residenzorten erwähnt. Das Wissen der älteren Informanten war signifikant umfangreicher als das ihrer Nachfahren. Von Generation zu Generation ließ sich ein bedeutender Kenntnisverlust konstatieren.

Als Begründung für den Bruch in der Tradierung wesentlicher Teile des Wissens oder des Verzichts der kompletten Weitergabe von Kenntnisbereichen wurde von den noch in Nangchen sozialisierten Generationen die Interesselosigkeit der Nachfahren genannt, insbesondere in Bezug auf Werte und Ideale. Es sei ihnen nicht gelungen, das Interesse der Nachkommen zu wecken, weil diese aufgrund des Einflusses von Fernsehen und Internet, der Kultur und Geschichte Nangchens keine Bedeutung mehr beimessen würden.

Heutzutage, erklärten die älteren Informanten, bestünde das Leben nur noch aus dem Begehren von Geld und Gütern. In Nangchen vor ca. 1959 habe es auch Zufriedenheit gegeben, im Sinne eines Zustands des Innehaltens und des nicht unablässigen Strebens.

Die im Exil Aufgewachsenen waren sich selbst ihrer Kenntnismängel bewusst. Einige erklärten, sie seien beschämt, so wenig von ihrer Kultur und der Vergangenheit zu wissen. Andere brüsteten sich mit ihrer Unkenntnis und versuchten den Mangel als Merkmal moderner Menschen darzustellen, die kein Interesse mehr an „altem Kram“ hätten.

Ist die Welt des Fernsehens und der High-Tech-Unterhaltung wirklich die große Konkurrenz zum Erleben von Gemeinsamkeit, Zusammengehörigkeit und Harmonie, so wie es nicht wenige ältere Informanten darstellten, oder ist es nur eine prestigeträchtige Form der Flucht vor einer Gemeinsamkeit, der der Einzelne nicht mehr standzuhalten vermag, weil er meint, den Wertmaßstäben dieser Gemeinschaft nicht gewachsen zu sein? Beruht die „Werte-Scheu“ der jüngeren Generationen vielleicht auf der Preisgabe der Ideale und Werte ihrer Vorfahren? Und warum ist es den Älteren nicht gelungen, den Nachkommen die favorisierten Qualitäten zu vermitteln?

Der Bruch mit den regionalen Glaubensvorstellungen und damit das Aufgeben vieler gemeinsamer kultischer Praktiken, die alleinige Ausrichtung auf Gewinnmaximierung und das Erlangen von Prestigesymbolen seitens der im Exil sozialisierten Nachfahren könnte auch als ein Hinweis auf einen nicht überwundenen inneren Konflikt gedeutet werden, der in der Preisgabe der Werte und Ziele der Altvorderen bestand. Die Kham-pa identifizierten sich mit Eigenschaften wie Mut, Aufrichtigkeit, Gradlinigkeit und Treue. Die Ideale, für die

sie während des Freiheitskampfes ihr Leben einsetzten, bestanden in ihren Vorstellungen von Freiheit und der Unabhängigkeit von Kham.<sup>100</sup> Auch bei vielen älteren Nangchen-pa vollzog sich während der Jahre im Exil ein Wandel. Einige Gewährsleute, die vor Jahren noch die Werte der Kham-pa rühmten und sich von den Tibetern abgrenzten, indem sie bspw. Korruption als typisch für Tibet (im engeren Sinne), aber untypisch für Kham bezeichneten, erklärten später, sie seien Tibeter, weil der Dalai Lama diese Selbstbezeichnung wünsche. Solche Meinungsanpassungen an die im Exil favorisierte tibetische Vereinheitlichung trugen nicht zum Vertrauen in ehemalige Wertvorstellungen bei. Die gesellschaftspolitische Organisationsform mit den dPon zur Betreuung und Führung wurde von vielen Nangchen-pa als ein freiheitlich orientiertes System beschrieben, das auf den zuvor genannten Werten basierte und diese zugleich gefördert habe.

Vielen Älteren glückte m. E. die Vermittlung der Werte nicht, weil viele von ihnen diese selbst zugunsten materieller Vorteile und des damit verbundenen Sozialprestiges<sup>101</sup> aufgegeben hatten und aufgrund dessen auch nicht die aus reinem Gewissen resultierende Überzeugungskraft für deren Tradierung besaßen. In diesem Zusammenhang wirkte sich auch das unter Punkt 6 beschriebene Vorgehen aus, das ich Schuldeinbeziehung nannte, und das eine stillschweigende allgemeine Akzeptanz eines moralisch andernfalls nicht akzeptierten Verhaltens zur Folge hatte. Weitere Gründe für den Gesinnungswandel bestanden in hohem sozialen Druck, mit dem den Mitgliedern der Exilgemeinschaft nahe gelegt wird, die vermuteten politischen Ansichten des Dalai Lama zu unterstützen und auf Äußerungen von Bedenken zu verzichten<sup>102</sup> sowie im Fehlen charismatischer Führungspersonen aus den Nangchenstämmen (Hohe Lamas änderten gelegentlich ihre Meinung.<sup>103</sup>)

---

<sup>100</sup> Die Unabhängigkeit stellte ein Ziel dar, das sich sowohl auf die Loslösung von der Einflussnahme durch die Regierung in Lhasa als auch durch die Regierung Chinas bezog.

<sup>101</sup> Materieller Wohlstand wurde als Beweis guten Karmas betrachtet und als vertrauensschaffend empfunden. Der relative Lebensstandard derjenigen, die keine finanziellen Zuwendungen erhielten, war niedriger als der jener Familien, die begünstigt worden waren, was aus Sicht der Nangchen-pa auf negatives Karma hindeutete und sie nicht überzeugend wirken ließ.

<sup>102</sup> Viele Informanten berichteten, dass in Nangchen vor 1959 zu einer weit größeren Anzahl von Themen öffentlich Zweifel und Bedenken geäußert worden seien als gegenwärtig in der Exilgesellschaft. Ehemalige rGan-po (s. 9.8) erinnerten sich, dass sie nicht selten erhebliche Überzeugungsarbeit leisten mussten, bis manche Familien bereit waren, ein Anliegen ihres dPon zu unterstützen.

<sup>103</sup> Ein Rinpoché, der als politische Vertrauensperson galt, äußerte während eines Interviews zur Verblüffung der Anwesenden, Nangchen sei nicht unabhängig gewesen, sondern habe zum Land des Dalai Lama gehört. Kaum hatte er dies ausgesprochen, verstummten sämtliche Gespräche im Raum, und bald darauf verließen die Zuhörer den Rinpoché wie in einem Schockzustand. Auf dem Rückweg schwiegen alle, bis sie auf ältere Nangchen-pa trafen, und dann entlud sich ihre Spannung in einer leidenschaftlichen Schilderung der Worte des Rinpoché. Die älteren Nangchen-pa bezeugten sehr emotional die ehemalige Unabhängigkeit. Niemand kritisierte den hohen Lama direkt, aber jeder, der davon erfuhr, zeigte sich schmerzlich berührt. Der Rinpoché hatte durch Konstruktion einer symbolischen Beziehung der Zugehörigkeit zum einstigen Land des Dalai Lama den politischen Standpunkt seiner Landsleute aufgegeben und deren Vertrauen enttäuscht. Hilfsgelder flossen vor allem dem Dalai Lama, der Exilregierung und weiteren ranghohen Geistlichen zu,

und in nicht ausreichender Vertrauenswürdigkeit eigener gesellschaftlicher und politischer Organisationen, in der Favorisierung von Reichtum als Beweis guten Karmas sowie in der Unterwerfung unter allgemeine Auffassungen innerhalb der Exilgesellschaft.

Meines Erachtens besteht eine Korrelation zwischen der Ausformung des dPon-Systems sowie den dazugehörenden gesellschaftlichen Strukturen und den religiösen Kulturen der Yul Chos. Numina hatten nach Vorstellung der Nangchen-pa eigene Machtbereiche und galten als zuständig für unterschiedliche Sphären und Tätigkeiten auf der metaphysischen Ebene. Die dPon hatten Gebiete, in denen sie in dem Umfang, den ihre Leute ihnen einräumten, Macht ausüben konnten. Dort versahen sie auch soziale Aufgaben auf der physischen Ebene. Hilfeleistungen der dPon hatten mit denen der Geistwesen der Yul Chos gemeinsam, dass ihre Hilfe freiwillig und ohne Leistungsgarantie erfolgte. In Erzählungen der Nangchen-pa schienen die (Kategorien der) Numina überwiegend gleichrangig zu sein mit Ausnahme der herausragenden Stellung des Geistwesens „Herr des Landes“ (tib. Yul-lha/gZhi-bdag), dem mitunter ein Gefolge zugeordnet wurde. In der Form des dPon-Systems, so wie es sich um 1950 noch in den äußeren Stämmen gehalten hatte, waren die Behu und Becang einander auf ihren Rangstufen ebenbürtig. Bei den inneren Stämmen war die Unabhängigkeit der dPon durch die Weisungsbefugnis des Königs und seiner vier ministerähnlichen Behu beschränkt. Der dPon in eine Analogie gebracht zum Geistwesen Yul-lha/gZhi-bdag fungierte wie ein weltlicher und als Lama wie ein säkularer und sakraler „Herr des Landes“, dessen Aufgabe in der Betreuung der Einwohner des Stammes oder von Gemeinden bestand, während der Yul-lha/gZhi-bdag aus einer geistigen Sphäre jene fördere, die ihm Anerkennung und Verehrung entgegenbrachten.

Von manchen dPon-Lineages wurde tradiert, dass diese in einer engen Beziehung zu dem Geistwesen Yul-lha/gZhi-bdag stünden. Dabei könne es nach Vorstellung der Nangchen-pa zu einer Verschmelzung des geistigen Potentials des Yul-lha/gZhi-bdag mit der eines dPon und seiner Lineage gekommen sein, und zwar in der Weise, dass die daraus resultierenden Qualitäten von da an in die mystische Kraft der Lineage eingespeist worden seien. Eine solche geistige Vereinigung bester Qualitäten wurde sehr geschätzt und verlieh dem dPon einer solchen Lineage den Status eines Menschen mit numinösen Eigenschaften, dessen Wirken unter dem Schutz guter Geistwesen stehe. Ob ein dPon tätig wurde, hing von dessen Einschätzung der Situation ab und war ebenso wenig kalkulierbar, wie die Unterstützung eines Geistwesens, auch wenn die Nangchen-pa hofften, beide

---

die ihnen genehme Personen begünstigten. Auch bei der Vermittlung von Patenschaften für Kinder, Auszubildende, Kranke und Hilfsbedürftige führten Beziehungen sowie opportunes Verhalten zum Erfolg.

würden sich bei einem Gesuch um Hilfe im Interesse des Bittstellers engagieren. Eine Besonderheit des dPon-Systems, so wie es vor allem bei den äußeren Stämmen praktiziert wurde, bestand darin, dass Individuen und Familien auf den Kontakt zu ihrem dPon verzichten und innerhalb ihres Stammesgebietes relativ selbstbestimmt und unbehelligt von Politik und Verwaltung leben konnten.<sup>104</sup> Hier wird eine Entscheidungsfreiheit erkennbar, wie sie auch für die Anhänger der Yul Chos bestand, die selbständig bestimmen konnten, ob sie religiöse Praktiken (ohne Hinzuziehung religiöser Spezialisten) ausübten und zu welchen Geistwesen sie den Kontakt aufnehmen wollten. Auch Ort, Zeit und Art der religiösen Praxis legten sie selbständig fest.

In Nangchens Stammesgesellschaften standen sich zwei gesellschaftspolitische Kräfte gegenüber: die auf Eigenständigkeit und Gleichrangigkeit abzielenden Bestrebungen von Klanen, Familien und Einzelpersonen sowie die hierarchische staatliche und die klerikale Organisation, die in unterschiedlichem Maße Bedeutung für die Stammesmitglieder hatte. Die Strukturen eines Verwaltungsstaates waren bei den Stämmen in den achtzehn Provinzen unter dem König intensiver ausgeprägt als bei den äußeren Stämmen. Das Königreich Nangchen wurde von den ebenfalls hierarchisch geordneten tibetisch-buddhistischen Institutionen gestützt. Die Kenntnisse des tibetischen Buddhismus sind von dem Bruch in der Tradierung kulturellen Wissens im Exil kaum berührt.<sup>105</sup> Es ließe sich von einem Sieg der hierarchisch geordneten politischen und religiösen Institutionen über die ungeordneteren, diffusen, auf Gleichrangigkeit und Autonomie basierenden politischen, gesellschaftlichen und religiösen Organisationsformen sprechen. Es ist der Sieg hierarchischer Organisation im Staatsaufbau, der Gesellschaft und der Religion gegenüber den kaum hierarchisierten Systemen, wie sie die polytheistischen Kulte der Yul Chos darstellten, deren zahlreiche (Kategorien von) Geistwesen überwiegend ohne die Vorstellung eines Über- oder Unterordnungsverhältnisses nebeneinander existierten, sowie den Machtverhältnissen auf Stammesebene, die sich nach Auskunft der Informanten zumindest theoretisch gleichwertig auf Familien und Individuen verteilten. Der Verzicht auf die Vermittlung der Teile des Wissens, die für die nicht hierarchischen Modelle politischer und religiöser Organisation standen, bedeutete auch das Unterlassen der Tradierung jener Qualitäten, die die Nangchen-pa einst als identitätsbildend verstanden. Das Aufgeben der Tradierung des Wissens um jene aus Sicht älterer Nangchen-pa freiheitlich und auf die Familien bezogen theoretisch gleichheitlich und selbstbestimmt orientierten Lebensmodelle hatte zur Folge,

---

<sup>104</sup> Ausnahmesituationen konnten bei Stammesfehden oder Tributforderungen entstehen.

<sup>105</sup> Es kam jedoch zur Modifikation von Lehrmeinungen zur Gewinnung ausländischer Förderer.

dass diese als Vorbilder künftig nicht mehr zur Verfügung stehen. Dieser Umstand nutzt der Exilregierung und klerikalen Institutionen, da mit dem Wegfall der Kenntnisse um diese Lebensformen auch die Rückkehr zu ihnen unwahrscheinlich wird. Selbst wenn solche oder ähnliche Modelle künftig neu ersonnen werden würden, wäre nicht mehr bekannt, in welcher Weise sie einst funktionierten. Diese Entwicklung ist die Fortführung eines Prozesses, der bereits im Königreich Nangchen im Ablauf begriffen war, nämlich der fortschreitenden Expansion eines durch die religiösen Organisationen als Nutznießer gestützten Verwaltungsstaates, dessen Steuereinnahmen vor allem Klöstern zugutekamen. Diesen war an der Ausdehnung eines straff organisierten Staats- und Steuerwesens gelegen. Während des Ausbaus der Verwaltung und zunehmenden Erfassens der Bewohner Nangchens und ihres Eigentums zu Besteuerungs- und Kontrollzwecken konnten die dPon den Übergriff der Verwaltung auf ihre Stammesmitglieder beschleunigen oder verlangsamen.<sup>106</sup>

Der Bruch in der Tradierung der Kenntnisse um die von der Yul Chos geprägten Weltvorstellungen sowie um die gesellschaftspolitische Organisation des dPon-Systems haben gemeinsam, dass beide Bereiche auch Ausdrucksformen einer auf Gleichrangigkeit, Selbstständigkeit und Selbstverantwortlichkeit basierenden Ordnung waren. Es handelt sich um das Untergehenlassen des Wissens um selbstbestimmte Lebensweisen, die den Einzelnen auch befähigten, religiöse Bedürfnisse eigenständig zu erfüllen, indem der Kontakt zu individuell bevorzugten Geistwesen aufgenommen und auch weitere Angelegenheiten nach persönlichen Erkenntnissen geregelt wurden. Solange es solche konkurrierenden Optionen gab, konnte die Kontrolle der Nangchen-pa durch staatliche und religiöse Institutionen nicht vollends gelingen, da sich entsprechend Geneigte ihren Regeln sowie der Besteuerung entzogen. Dies wurde und wird von tibetisch-buddhistischen Klöstern als nachteilig empfunden, denn es mindert die Kalkulierbarkeit ihrer Einnahmen aus dem Steueraufkommen sowie den Umfang der Macht und des Einflusses des Klerus. Die Exilregierung strebt die Etablierung eines im weiteren Sinne tibetischen Einheitsstaates an und beabsichtigt meines Wissens nicht, die Wiederherstellung ehemaliger Länderhoheiten oder die Herstellung der Unabhängigkeit der vor 1950 nach Souveränität strebenden Gebiete. Zu den Einflüssen, die das Desinteresse der „jüngeren“ Generationen<sup>107</sup> an der Kultur Nangchens förderten, gehören auch Medien, wie Fernsehen und Internet. Weitaus bedeutsamer wirkte sich m. E. die tatsächliche Abkehr von den einstigen Werten aus sowie der Verzicht auf deren Anpassung an neue Erkenntnisse, und dies vor allem aufgrund

---

<sup>106</sup> Durch Verzicht auf die Übernahme von Gesetzen und das Einziehen von Steuern.

<sup>107</sup> Zu ihnen zählen Personen, deren Sozialisation überwiegend in der Exilgesellschaft stattfand.



materieller Vorteilsnahme. Mit Stolz wurde noch in den ersten Jahrzehnten im Exil auf Unbestechlichkeit als identitätsbildendes Merkmal der Nangchen-dPon hingewiesen.

In den vergangenen Jahrzehnten im Exil unterlag die Unbestechlichkeit allgemein nicht selten dem Streben nach Wohlstand, der als Ausdruck guten Karmas gilt. Korruptierbarkeit wurde von den Nangchen-pa als Versagen rezipiert. Die zunehmende Abkehr von Eigenschaften, die einst als Qualitäten galten, trug dazu bei, die Tradierung jener Werte einzustellen, so dass sie fortan nur noch verbal zur Außen-Repräsentanz vertreten wurden. Einstige Wertvorstellungen sollten nicht mehr als Maßstab an gegenwärtiges Verhalten angelegt werden können. Aus dieser Motivation entstand eine Vermeidungshaltung in Bezug auf die Beschäftigung mit der Vergangenheit, die auch zur Belastung für eine relativ unvoreingenommene Rückbesinnung wurde. Erinnerungen an im Exil aufgegebene Überzeugungen wurden als schmerzlich und belastend erlebt. Die Vermittlung vieler traditioneller Werte brach noch während des Gedenkens an jene Opfer ab, die während des Freiheitskampfes für die Aufrechterhaltung jener Wertvorstellungen ihr Leben gelassen hatten.

Der Gesinnungswandel der einst als mutig geltenden Kham-pa ist nicht spurlos an ihren Nachkommen vorübergegangen, und sei es nur in der Form, dass von den Älteren seit einiger Zeit zur Tibetisierung geschwiegen und diese damit hingenommen wird. Die Unglaubwürdigkeit dieses Verhaltens, das ausbleibende Aufbegehren gegen die im engeren Sinne tibetischen Vereinnahmungsversuche trugen zur Verunsicherung der Nachfahren bei. Die Widerspruchslosigkeit der Älteren gegenüber der materialistischen Orientierung mit ihren ethisch bedenklichen Begleiterscheinungen, wobei es zur Gleichsetzung von Vermögen mit gutem Karma kommt, beruht m. E. auch auf dem Phänomen der Schuldeinbeziehung sowie auf einer Veränderung der Gewichtung der Werte und auf dem intellektuellen Unvermögen vieler Älterer, die den naturwissenschaftlich geprägten Anschauungen ihrer Nachfahren argumentativ nicht gewachsen sind. Zudem wollen die Älteren ihre Weltvorstellungen und die damit verbundenen Geistwesen nicht der Verhöhnung preisgeben. Mitunter schweigen auch beide Seiten in stiller Übereinkunft: Die Jüngeren, weil es als ungehörig gilt, den Eltern und Großeltern zu widersprechen und die Älteren, weil sie von den finanziellen Zuwendungen der Nachkommen abhängig sind und die gesellschaftliche Entwicklung als karmisch (s. 13.4 - 13.4.6) bedingt deuten. Streit innerhalb von Familien belastet deren guten Ruf. Aus Rücksicht auf das Ansehen der Familie wird oft auf die Erörterung kritischer Themen als mögliches Konfliktpotential verzichtet. Hätte das Bedürfnis der Bewahrung traditioneller Vorstellungen bestanden, wären selbst scheinbar inkompatible Weltbilder durch Hinzunahme neuer Interpretationen überbrückbar

gewesen oder wären, wie mitunter in Nangchen vor 1959, nebeneinander gelten gelassen und bei Bedarf kombiniert worden (vgl. 13. und 14. und deren Unterpunkte).

Jenen Nangchen-pa, die sich von einstigen Werten abwandten, kommt der Verlust der Kenntnisse um althergebrachte Wertvorstellungen gelegen. Sie müssen dadurch nicht befürchten, dass ihr Verhalten an diesen Wertmassstäben gemessen wird.

Identitätsstiftende Qualitäten lassen sich schwerer tradieren, wenn sie für das Handeln keine Orientierung mehr darstellen und wenn sie das mit ihnen assoziierte emotionale Erleben nicht mehr auszulösen vermögen. Das Phänomen der Schuldeinbeziehung (vgl. 6.) bewirkte, dass die Gesellschaft durch die Distribution von Gaben in Vorgehensweisen eingebunden wurde, die einen gesellschaftlichen Prozess der Verdrängung auslösten. Mit dem Aufgeben der Tradierung des Wissens um das dPon-System und um Kulte der Yul Chos gerieten Kenntnisse in Vergessenheit, die Optionen boten, wie das Führen eines relativ selbstbestimmten Lebens und die weitgehende Rückzugsmöglichkeit aus administrativen Zwängen sowie aus einschränkenden und bedrückenden religiösen Institutionen.

In einer Korrelation zwischen gesellschaftspolitischen und religiösen Strukturen spiegeln die Kulte der Yul Chos eine Gesellschaft wider, in der Hierarchien nur gering ausgeprägt waren und ein Nebeneinander unterschiedlicher Kräfte bestand. Die Kulte der Yul Chos befanden sich in Nangchen im Visier tibetisch-buddhistischer Lamas, die deren Kontrolle anstrebten. Der Klerus hatte kein Interesse an der Tradierung des Wissens um vollends eigenständig durchführbare religiöse Zeremonien. Gemeinsam war den Regionalkulten und dem dPon-System, dass hier ein Rahmen geboten wurde für Gelegenheiten selbständiger und unabhängiger Lebensweisen. In Nangchen vor 1959 unterlagen beide Systeme der zunehmenden Buddhisierung und den Einflüssen des Klerus. Auch in der Exil-Gesellschaft versuchen Geistliche auf sämtliche Bereiche, Einfluss zu nehmen. Das Abwerten und In-Vergessenheit-Geraten-Lassen der Kenntnisse um das dPon-System sowie um selbständig durchführbare Kulte der Yul Chos beruhen auf dem Bestreben der Einbindung sämtlicher Exilanten zum Zwecke der Beeinflussung und der Besteuerung; zwei Umstände, die manche Behu und Becang zur Bewahrung von Freiheit, Freiwilligkeit und Selbstbestimmung von den Einwohnern ihrer Stammesgebiete fernzuhalten wussten.

## 7. Der Stand der Forschung

„Es gibt nur wenige Berichte über Nangchen in der westlichen Literatur.“<sup>108</sup> Margret Causemann 1989: 18

Die für diese Arbeit verwertete Literatur lässt sich in folgende Kategorien teilen:

- Dokumente aus dem Königreich Nangchen,
- historische tibetische Texte aus Nangchen,
- Berichte ausländischer Forscher, Reisender und Missionare aus der Zeit vor 1959,
- im Exil entstandene Werke der Nangchen-pa in Tibetisch und Englisch,
- in der VR China entstandene Werke in Tibetisch, Chinesisch und Englisch,
- Arbeiten von Ethnologen, Tibetologen sowie Reiseliteratur nach 1959 sowie
- das ursprünglich oral tradierte und in vielen Versionen verschriftlichte Gesar-Epos.

Der ethnologische Forschungsstand hinsichtlich der konföderierten Nangchen-Stämme weist beträchtlichen Informationsbedarf auf, der sich mangels älterer Informanten immer schwerer decken lässt. Angaben in der Literatur liegen oft nur als Fragmente aus der Perspektive ausländischer Beobachter vor, wobei jene autochthonen Kategorien, in die die Nangchen-pa einst ihre Welt ordneten, kaum ersichtlich sind. Manche Denkkategorien der Nangchen-pa aus der Zeit vor 1959 sind bereits für ihre im Exil sozialisierten Nachfahren kaum noch verständlich. In Ermangelung von Zeitzeugen ist anzunehmen, dass in künftigen Arbeiten über die Nangchen-Stämme auf geistige Anleihen aus Werken über die Kham-pa anderer Gesellschaften aus der Region Kham zurückgegriffen werden könnte. Die Übertragung kultureller Elemente und deren Interpretationen auf andere (im weiteren Sinne) tibetische Gesellschaften ist riskant. Die Sammelbezeichnung Kham-pa suggeriert eine kulturelle Gemeinsamkeit, die jedoch über signifikante Unterschiede zwischen den Kham-pa verschiedener Ethnien und Länder hinwegtäuscht.<sup>109</sup>

Der Forschungsstand wird hier anhand von Werken dargestellt, aus denen Angaben in die vorliegende Bearbeitung des Themas eingegangen sind. Mitunter dienten Informationen aus der Literatur nur als Grundlage für die Befragungen.

Die Dokumente aus dem Königreich Nangchen, in die ich Einsicht nehmen konnte, bestanden aus Namenslisten von Familien, die eine Gemeinde (tib. sDe, < De) bewohnt hatten. Von Informanten ließ ich mir Aussehen und Aufbau von Steuerlisten und Urkunden über

---

<sup>108</sup> „... a mysterious kingdom ... whose existence had escaped the attention of most explorers.“ M. Peissel 2000: 33.

<sup>109</sup> Die Kham-pa wiesen auf wesentliche kulturelle Unterschiede zwischen den Gesellschaften in Kham hin.

Urteile der dPon beschreiben (Die Angaben finden sich in den Unterpunkten zu 31.). Die zum Verbleib alter Dokumente befragten Nangchen-pa erklärten, sie hätten kaum Urkunden mit auf die Flucht genommen, da sie diese nicht für existentiell bedeutend hielten.<sup>110</sup>

In Nangchen soll es ein Königliches Grundgesetz gegeben haben, dessen Inhalt die Gewährsleute nicht mehr reproduzieren konnten. Historische Kenntnisse seien vor 1959 vor allem oral tradiert worden. Manche älteren Nangchen-pa vermuteten, dass sich noch in Klöstern in Nangchen historische Aufzeichnungen finden lassen könnten.<sup>111</sup>

Ausländische Forscher, Reisende und Missionare kamen selten nach Nangchen. Meist waren sie auf der Durchreise und machten in Jyekundo Halt. Forschungen scheiterten oft am Argwohn der Nangchen-pa. Fragmentarische Angaben über Nangchen aus der Zeit vor 1950 lassen sich in Reisebeschreibungen und Expeditionsberichten finden, die Informationsdichte ethnologisch verwertbarer Daten aber ist in dieser Literatur insgesamt gering. Eine Ausnahme stellt das 1914 erschienene, zweibändige Werk von Albert Tafel (1877-1935) „*Meine Tibetreise*“ dar. Albert Tafel hatte begonnen, den Staatsaufbau zu beschreiben, er wurde aber aufgrund des Misstrauens der Nangchen-pa des Landes verwiesen. Seine Beschreibungen bestätigten ältere Informanten überwiegend und z. T. mit Vergnügen.<sup>112</sup>

Manchen Angaben Albert Tafels widersprachen die Nangchen-pa aber auch begründet.<sup>113</sup>

---

<sup>110</sup> Urkunden über das Landeigentum der Familien habe es nach Auskunft der Informanten nicht gegeben. Streitfälle über die Grenzen des Landeigentums benachbarter Familien konnten dazu führen, dass die Entscheidungen der dPon in Dokumenten schriftlich niedergelegt wurden. Dies war aber nicht obligatorisch.

<sup>111</sup> So auch Michel Peissel 2000: 81.

<sup>112</sup> So löste die Beschreibung Albert Tafels (1914, Bd. II: 143) über die Strategien der Nangchen-pa zur Reduzierung der chinesischen Tributforderungen bei Informanten Heiterkeit aus. Vor 1950 hatten sie über Jahre durch Verweise auf fortschreitende Verarmung, die durch Überbevölkerung und zunehmende Trockenheit im Sommer eingetreten sei, versucht, die geforderten Tribut-Mengen und Summen herunterzuhandeln. Lachend und strahlend vor Begeisterung bestätigte ein Behu „*Ja, so haben wir das gemacht!*“.

<sup>113</sup> Albert Tafel schreibt z. B. von einem „Stamm des Königs“ (1914, Bd. II: 144f), während die Nangchen-pa ausdrücklich erklärten, der König habe keinem Stamm angehört; sondern habe außerhalb und über den Stämmen gestanden. Die Nangchen-pa sprachen von den „*Stämmen unter dem König*“, womit die inneren Stämme in den Achtzehn Provinzen gemeint waren.

Einen falschen Eindruck erweckt auch seine Angabe (1914, Bd. II: 147), dass die Behu jeden Diebstahl innerhalb ihres Stammes mit drakonischer Strenge ahndeten (detailliert erläutert unter 31.8.2).

Die meisten seiner Transkriptionen ließen sich in aktuelle Transliterationssysteme übersetzen (wie bspw. „dBon“ für „dPon“, „Be tschen“ für „Be-cang“). Bei „Hum bo“ (Albert Tafel 1914: Bd. II, 147) lässt sich nur mutmaßen, dass es sich vermutlich um den Begriff „Blon-po“ (tib. < Lönn-po, = „Minister“) handelt.

Nicht stimmig sind auch die folgenden Angaben (1914, Bd. II: 126), sofern sie sich auf die Nangchen-pa beziehen sollen: „*Eine tibetische Familie findet sich rasch damit ab, wenn eine Liebschaft einer Tochter Folgen hat. Kann oder will der junge Liebhaber die Tochter nicht ehelichen, so muß er ein Rind und ein Schaf bezahlen und so lange der Familie unentgeltlich dienen, bis die Tochter wieder eine volle Arbeitskraft geworden ist. Sie ist auch weit davon entfernt, ihre Aussichten auf eine gute Partie verscherzt zu haben.*“ Solche verallgemeinernden Aussagen über „Tibeter“ (im weiteren Sinne) sind problematisch. Unklar bleibt, auf welche tibetische(n) Gesellschaft(en) sie sich beziehen. In Nangchen wurde eine Liebschaft, aus der ein uneheliches Kind hervorgegangen war, als sehr peinlich, rufmindernd und als eine erhebliche Belastung für die Familie empfunden und verringerte nach Auskunft der befragten Nangchen-pa die künftigen Heiratschancen der Frau (s. 29.1). Auch stimmen der angegebene Kompensationswert sowie die Kompensationsleistungen nicht mit den Auskünften dazu befragter Informanten überein (s. 31.8.6 und 31.8.7).

Forschungsexpeditionen, wie die von Pjotr Kusmitsch Koslow und Ernst Schäfer, die das Gebiet der vereinten Nangchen-Stämme erreichten, hatten vor allem historische und naturwissenschaftliche Schwerpunkte. Ethnographische Daten wurden miterfasst; deren Sammlung aber lagen mitunter keine oder kaum festumrissene Untersuchungsgegenstände oder gezielte Fragestellungen zugrunde; sie gestalteten sich oft unsystematisch, und auch aufgrund äußerer Umstände erlangten die Informationen selten Vertiefung und Verifikation. Pjotr Kusmitsch Koslow (1863-1935) unternahm drei Expeditionen 1899-1901, 1907-09 und 1923-26. Auf der Expedition 1899-1901 kam er nach Nangchen und hinterließ einzelne Schilderungen seiner Erlebnisse und Beobachtungen.

Der Naturwissenschaftler Ernst Schäfer (1910-1992) führte drei Expeditionen mit zoologischem Schwerpunkt auf dem tibetischen Plateau durch: 1931-1932, 1934-1936 und 1938-1939. Dabei wurden auch ethnologisch verwertbare Informationen notiert.

William Woodville Rockhill beschreibt in seinem Werk „*The Land of the Lamas. Notes on a Journey through China Mongolia and Tibet*“ (1891) Erlebnisse seiner Reise u. a. durch Nangchen. Er sammelte ethnographische und historische Daten,<sup>114</sup> fertigte Zeichnungen der materiellen Kulturausstattung an und vermittelt Eindrücke des offiziellen Umgangs der Stämme und Länder im Nordosten des tibetischen Plateaus miteinander sowie mit China.

Problematisch sind Verallgemeinerungen ohne Nennung der tibetischen Gesellschaft.<sup>115</sup>

Eric Teichmans Werk „*Travels of a Consular Officer in Eastern Tibet*“ enthält einige Angaben zur politischen Organisation, selbsterstellte Kartenskizzen sowie Bemerkungen zu Beobachtungen, die der Autor als Durchreisender machte. Eric Teichman war Konsul der britischen Gesandtschaft in China. 1918 bereiste er die Region Kham als Mediator in den Friedensverhandlungen um den strittigen Grenzverlauf zwischen Kham und China.

Der Orientalist Fernand Grenard und Jules Léon Dutreuil de Rhins versuchten 1891, Lhasa

---

<sup>114</sup> Im Vorwort seines Werkes „*Notes on Tibet*“ (1977) erklärt William W. Rockhill die Absicht, u. a. ethnographische Daten zur Verfügung zu stellen. Seine Informationen über den östlichen Teil des tibetischen Plateaus stammen von seiner Reise. Weitere Kenntnisse gewann er während seines Aufenthalts in Peking im Kontakt mit Tibetern verschiedener tibetischer Gesellschaften oder entnahm sie chinesischer Literatur.

<sup>115</sup> Dies sei an zwei Textstellen verdeutlicht: William W. Rockhill (1891:189) schreibt: „*All the pastoral tribes ... are ruled by chiefs called Déba, who have no other officials under them.*“ Diese Angabe stimmt nicht bezogen auf die Nangchen-Stämme, obgleich es sich bei ihnen überwiegend um „pastoral tribes“ handelt. Nach Auskunft der Informanten wurden die Nangchen-dPon nicht als De-ba bezeichnet, die Nangchen-pa verstanden unter dem Begriff De-ba oder De-pa (tib. sDe-pa) eine Gemeinde. Auch trifft auf ihre politische und administrative Organisation nicht zu, dass es nur einen Amtsträger gab. In Nangchen gab es die rGan-po (s. 9.8), die mit den dPon in den beiden Rängen Becang und Behu (s. 9.5, 9.5.1) zusammenarbeiteten. Über Nomadenstämme schreibt William W. Rockhill (1891: 190) „... *they marry only one wife ... also they get rid of their dead by exposure on the hillsides.*“ Neben Monogamie gab es fraternal Polyandrie und sororale Polygynie. Die Bestattungsformen in Nangchen entsprachen keinesfalls seiner Darstellung.

zu erreichen - unterstützt von der französischen Regierung und der Akademie für Schrifttum und Literatur. Fernand Grenard veröffentlichte 1904 den populärwissenschaftlichen Expeditionsbericht „*Tibet. The Country and its Inhabitants*“. Entstellende Verallgemeinerungen lassen vermuten, dass Sammlung und Verifikation von Daten im Feld zu kurz kamen. Der Expeditionsleiter befahl einen Diebstahl und wurde getötet, ein Dorfältester seinerseits enthauptet, Mitarbeiter angeschossen, Expeditionstiere starben qualvoll. Unter diesen Eindrücken und Rechtfertigungsbestrebungen entstand das Werk von Fernand Grenard.<sup>116</sup>

Joseph Francis Rock führte 1926 eine Forschung im Gebiet des Amnye Ma-Chhen-Gebirges durch. Seine Ergebnisse veröffentlichte er 1956 unter dem Titel „*The Amnye Ma-Chhen Range and Adjacent Regions*“. Sein Werk enthält auf chinesischen Quellen basierende historische Angaben. Darin aufgelistete chinesische Benennungen der Nangchen-Stämme (1956: 15f) ließen sich überwiegend weder anhand des phonetischen Gehalts noch nach der Bedeutung der Schriftzeichen eindeutig tibetischen Stammesbezeichnungen zuordnen.

Die Ärztin Dr. Susie Carson Rijnhart (1868-1908) war mit ihrem Ehemann zu Missionszwecken 1894 bis 1898 nach China und Tibet (im weiteren Sinne) gereist. In „*With the Tibetans in Tent and Temple*“ (1901) beschreibt sie, wie sie Nangchen auf der Rückreise nach China durchquerte. Ihre Erfahrungen des Verhaltens Frauen gegenüber bestätigten ältere Informanten.<sup>117</sup> Vorträge von Susie C. Rijnhart beeinflussten den amerikanischen Arzt Dr. Albert Shelton und dessen Frau Flora hinsichtlich missionarischer Tätigkeit in China und Kham. In ihren Werken finden sich einige allgemeine Hinweise zu Kham.

---

<sup>116</sup> Die geringe Bereitschaft zu wissenschaftlicher Datenerhebung und Verarbeitung führte zu ungenauen Angaben, wie der Aussage, der König sei faul (... a lazy king ... 1974: 120) - ohne Begründung und Erklärung. Fernand Grenard schreibt (1974: 368), bei einer Straftat verübt vom Mitglied eines anderen Klans, habe sich das Opfer an seinen Klan gewandt, anstatt zu einem Juristen zu gehen. Der Klan des Geschädigten ergriff die Waffen und sei plündernd über die Herden des Klans des Täters hergefallen. Befragte Nangchen-pa erklärten solches Vorgehen für untypisch. Eine Fehde sei kaum unüberlegt riskiert worden. Zunächst wurde versucht, ohne Blutvergießen auf dem Rechtswege durch Einschalten des dPon eine Kompensation und eine zusätzliche Entschädigung zu erlangen. Erst wenn der Becang, der Behu sowie hinzugezogene Mediatoren keinem Erfolg hatten, sei möglicherweise ein Vergeltungsschlag auf Klanebene in Erwägung gezogen worden (s. 31.8.1). Was Fernand Grenard über die Nangchen-pa allgemein schreibt, entspreche kaum deren Verhalten, jedoch dem der beiden Forscher. Als ihnen zwei Pferde gestohlen werden (1974: 154fff), gehen sie nicht zum „Juristen“, sondern üben Selbstjustiz und stehlen ihrerseits irgendwem zwei Pferde. Verallgemeinernd, wie mitunter bei ihren wissenschaftlichen Aussagen, stellen sie die gesamte Einwohnerschaft des Ortes unter den Generalverdacht der Mittäterschaft. Ihren Aufenthalt im Dorf erzwangen sie zuvor autoritär gegen den Willen der Einwohner. Die Dörfler sehen sie als Diebe mit gestohlenen Pferden wegreiten, und es kommt zum Kampf, bei dem Jules Léon Dutreuil de Rhins 1894 stirbt, wofür der Dorfälteste später enthauptet wird. Fernand Grenards Schilderung des Geschehens wird von seinem Karawanenführer in wesentlichen Punkten anders dargestellt (in Gulam Rassul Galwan 1924: 137fff), und mit den Recherchen von Wilhelm Filchner (1925: 29f) und Albert Tafel (1923:354-357) ist sie nicht unkompliziert in Einklang zu bringen.

<sup>117</sup> Demgegenüber hielten die im Exil aufgewachsenen Nachfahren der Nangchen-pa die Umgangsformen gegenüber Frauen vor 1959 für unwahrscheinlich und zweifelten die Auskünfte von Susie Carson Rijnhart an, wie z. B. die für Frauen geltenden Restriktionen, die es ihnen verboten, das Zelt (und mitunter auch das Haus) einer nichtverwandten Familie zu betreten.

Der britische Konsul G. A. Combe zeichnete in *“A Tibetan on Tibet“* Beobachtungen des christlich erzogenen tibetischstämmigen Paul Sherap auf, der Nangchen Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts durchquerte und u. a. verschiedene Formen der Jagd erwähnt.

Weitere Reisende wie Alexandra David-Néel, Brooke Dolan und Ilya Tolstoj hinterließen keine oder kaum Informationen, die für die vorliegende Arbeit verwertet wurden.

Der Missionar, Geograph und Forscher Marion H. Duncan berichtet in *„The Yangtze and the Yak“* (1952) von seiner Reise 1929-1936 und erwähnt darin (Tee-)Handel und Waren.

Die Missionare Régis-Évariste Huc (1813-1860) und Abbé Joseph Gabet (1808-1853) reisten von der Mongolei nach Lhasa 1844-1846. Im Werk von Régis-Évariste Huc wird im 12. Kapitel der Reiseabschnitt durch das Gebiet der Nangchen-Stämme beschrieben. Zur Beschreibung des „Lebenszyklus eines dPon“ fanden sich darin keine verwertbaren Daten.

Vor 1959 bestand die in Nangchen verfasste Literatur vor allem aus religiösen Texten. Als im Exil der Verlust kulturellen Wissens spürbar wurde, aus politischen Gründen<sup>118</sup> und - wie manche Interviewten argwöhnten - zur Glättung von Autobiographien<sup>119</sup> wurden Erinnerungen und mündliche Überlieferungen von Adligen und Lamas niedergeschrieben, z. T. als private Veröffentlichungen in geringer Stückzahl und ohne ISBN-Nummer.

‘Od gSal (< Ö Bäl), der Behu von dGe rGyal Bar-ma, verfasste 2000 im Exil in Nepal die Geschichte seiner Abstammungslinie sMug-po gDong (tib. Che-rgyud sMug-po gDong).<sup>120</sup>

Der tibetische Text ist in traditioneller Weise abgefasst. Mitunter werden historische Ereignisse in Form relativer Chronologie in Beziehung zu bekannten historischen Persönlichkeiten gebracht, aus deren Lebensdaten eine zeitliche Einordnung ableitbar sein könnte.<sup>121</sup>

Bei dem Text handelt es sich um eine Verschriftlichung oral tradierten Erzählgutes. Die orthographischen Fehler können bisweilen zu Missverständnissen führen.

Die bebilderte Biographie *„Nangchen Sremo“* von Tsodi Bongsar (Sremo, tib. Sras-mo, < Bämö, Ehrentitel für Töchter adliger Familien) handelt vom Leben ihrer Geburtsfamilie in Nangchen, der Flucht und ihren Jahren im Exil. In Anhängen sind Erzählungen sowie Stämme und Gemeinden aufgeführt. Das nicht verzeichnete Erscheinungsjahr sei 2011.

---

<sup>118</sup> Einige Gewährsleute kritisierten, dass es sich dabei mitunter um nachträgliche Korrekturen politischer Verhältnisse handle, bspw. werde in manchen Texten eine Verbindung zur Regierung des Dalai Lama betont, die der politischen Situation in Nangchen in den Jahrzehnten vor 1959 nicht entsprochen habe. Solche nachträglichen Darstellungen seien auf den Einfluss der Exilregierung zurückzuführen.

<sup>119</sup> Die Zweifel mancher Informanten an bestimmten Angaben bezogen sich auf die Teilnahme der Autoren am Freiheitskampf sowie auf nie erbrachte Leistungen. Diese Autobiographien waren nicht erhältlich.

<sup>120</sup> Im Gesar-Epos ist dies der Name des Stammes der Helden. Die Interviewten sMug-po gDong-Leute erklärten, sie seien Nachfahren des in den Gesar-Geschichten genannten Stammes.

<sup>121</sup> Bei der Verknüpfung von Ereignissen mit berühmten Personen in der Oral History ist zu berücksichtigen, dass es sich um konstruierte Zusammenhänge zur Förderung der Tradierung handeln kann.

Im indischen Exil erschien 2005 herausgegeben von Ba-ri Zla-ba Tshe-ring auf Tibetisch das Werk „*Nang-chen Nyer-Inga'i rGyal-rabs Ngo-sprod Dang Lo-rgyus rGyu-cha 'Dems bsGrigs*“ („*Einführung in die Geschichte der fünfundzwanzig Nangchen [-Stämme]*“) *erstellt nach ausgewählten historischen Daten*“). Bei der Titelnennung im Impressum fehlt das „r“ von „Nyer“. Es ist eine Sammlung historischer Angaben unter Bezugnahme auf einen chinesischen Zensus. In das Werk sind Teile aus den Arbeiten „*Khams sTod Kyi Lo-rgyus Thor bsDus Kyi sMad-cha*“ von lDan-ma 'Jam-dbyangs Tshul-khrims und Nangchen mKhan-po rDo-rje sowie aus „*Deb-ther Ya-rabs rNa-rgyan*“ von Karma Thrinley (tib. Kar-ma Phrin-las) eingearbeitet. Auf einer Karte im Anhang sind Stammesgebiete verzeichnet. Manche Informanten äußerten Zweifel an der Lage der Stammesterritorien. Zu berücksichtigen ist, dass einige Kritiker noch nie zuvor eine Landkarte gesehen hatten.

Der tibetische Text „*Deb-ther Ya-rabs rNa-rgyan*“ (1965) soll von Karma Thrinley verfasst worden sein. Karma Thrinley zeigte ein problematisches Verhältnis zu diesem Text.<sup>122</sup> Er war zu keinen Angaben über das Werk bereit. Möglicherweise lehnte er eine Auskunft über den Text ab, weil dieser tatsächlich nicht oder nicht vollständig von ihm stammt. 2009 erklärte er im persönlichen Gespräch, der Text enthalte viele Fehler, und er verbiete jegliches Zitieren.<sup>123</sup> Zur Enttäuschung anwesender Nangchen-pa nahm er die gebotene Chance nicht wahr, Fehler im Gespräch zu korrigieren. Mir liegt nur eine Textkopie vor, bei der einzelne Seiten stellenweise nicht mehr lesbar sind und die kein Titelblatt und kein Kollophon enthält. Teile des Textes aber waren 2005 von Ba-ri Zla-ba Tshe-ring übernommen worden, so dass sich einige fehlende Angaben von dort ergänzen ließen.

In der VR China erschien 1997 in tibetischer Sprache „*Khams sTod Kyi Lo-rgyus Thor bsDus Kyi sMad-cha*.“ (Kurztitel) („*Kurz gefasste Geschichte vom Oberen Khams zusammengestellt [aus verschiedenen Quellen]*“) von lDan-ma 'Jam-dbyangs Tshul-khrims und Nangchen mKhan-po rDo-rje. In dieser Arbeit finden sich unklare Textstellen, die einer Erläuterung bedürft hätten. Manche Textpassagen sind widersprüchlich. Die Lesbarkeit wird durch orthographische Fehler erschwert. Einige wesentliche Aussagen sind nach meinem Forschungsstand mit Sicherheit als falsch zu bezeichnen.<sup>124</sup> Einige Sätze

---

<sup>122</sup> Möglicherweise wurde der Text eines anderen Autors von ihm mit fehlerhaften Ergänzungen versehen.

<sup>123</sup> Trotz wiederholter einfach gehaltener Erklärungen war der Rinpoché nicht in der Lage, den Unterschied zwischen Publizieren und Zitieren zu verstehen. Er begriff nicht, dass er das Publizieren „seines“ Werkes verbieten könne, nicht aber wissenschaftlich korrektes Zitieren aus einem publizierten Text.

<sup>124</sup> Eine problematische Textstelle findet sich auf Seite 79. Dort werden die Politik und die Administration Nangchens behandelt. Die unrichtigen Angaben sind insbesondere deshalb überraschend, weil der grundsätzliche Aufbau der politischen und administrativen Organisation der Nangchen-Stämme unstrittig ist. In Zeile neun beginnt eine Gegenüberstellung zwischen den inneren Stämmen (im Text: Nang sDe) und den äußeren Stämmen (im Text: sPhyi sDe): In den Achtzehn Provinzen habe es laut dieser Textstelle vier Behu



strotzen vor Selbstherrlichkeit und Arroganz. Schwächen in der Argumentation werden durch polemische Herabsetzungen der Auffassungen anderer zu kaschieren versucht.<sup>125</sup>

Das Werk „Yushu“ aus der VR China ist reich bebildert und befasst sich populärwissenschaftlich mit gegenwartsorientierten Themen. Der Text ist dreisprachig: Chinesisch, Tibetisch und Englisch. Nicht wenige darin enthaltene und als traditionell bezeichnete ethnographische Angaben wurden von den befragten Nangchen-pa im Exil als unstimmig oder zu fragmentarisch kritisiert. Dieses Buch ist nach vierzig Jahren der Einflussnahme auf die Gesellschaft durch die VR China erschienen, deren wechselvoller Umgang mit traditioneller Kultur auch Veränderungen der Kultur der Nangchen-pa bewirkte. Für die Behandlung des Themas dieser Arbeit war es nur in geringem Umfang nutzbar.

1999 wurde vom Kultur-Komitee rDza-stod rDzong das Werk „*rDza-stod rDzong sDe dGon Lo-rgyus*“ („*Geschichte der staatlichen und klösterlichen Gemeinden von rDza-stod rDzong*“) herausgegeben. rDza-stod rDzong ist einer der sechs Verwaltungsbezirke von Yushu, dem ehemaligen Nangchen. Der Text vereint (populär-)wissenschaftliche sowie traditionelle Elemente und enthält Vorstellungen der Nangchen-pa über die Geschichte der Stämme in rDza-stod rDzong, Überlieferungen aus der oralen Tradition und auch Informationen über den Wandel unter dem chinesischen Einfluss. Im Vorwort auf Seite 4

---

und fünfundzwanzig Becang gegeben. Dem werden fünfundzwanzig äußere Stämme gegenübergestellt, von denen es hier heißt, dass dort vier große dPon regierten. Diese Angabe ist falsch und müsste sich auf die Achtzehn Provinzen beziehen. Außer diesen vier großen dPon sollen dem Text gemäß in den äußeren Stämmen einundzwanzig Becang tätig gewesen sein (Zeile 10) – auch eine fehlerhafte, weil zu geringe Angabe. Auf derselben Seite wird in Zeile 12 noch einmal die gleiche Gegenüberstellung aufgebaut. Erneut beginnt die Einleitung mit jener Opposition von Nang sDe, den inneren Stämmen, denen die Achtzehn Provinzen zugeordnet werden. Hier soll es nun aber sieben Behu gegeben haben und achtundzwanzig Becang, während es in Zeile 10 noch vier Behu und fünfundzwanzig Becang waren. Für das äußere Nangchen (tib. Phyi sDe) werden in Zeile 12 fälschlich vier große dPon angegeben sowie nochmals einundzwanzig Becang.

Die Anzahl der Becang, unabhängig davon, ob nun fünfundzwanzig, achtundzwanzig oder einundzwanzig genannt werden, ist sowohl für das innere als auch für das äußere Nangchen zu gering. Die befragten Nangchen-pa schätzten, dass es insgesamt einige Hundert Becang gegeben haben könne und die von mir aus verschiedenen Werken zitierten Auflistungen belegen ebenfalls eine weitaus höhere Anzahl.

Ein Beispiel notwendigen Erklärungsbedarfs findet sich auf Seite 79. Dort heißt es, dass die äußeren Stämme von großen „tibetischen“ dPon (im Text tib.: Bod kyi dPon < Bö kyi dPönn) regiert wurden. Den Zusatz „tibetische“ empfanden befragte Nangchen-pa als befremdend; es schien ihnen, als solle damit ausgedrückt werden, dass es sich bei den dPon um Männer aus dem Tibet unter dem Dalai Lama gehandelt habe. Die Informanten kritisierten den Zusatz ablehnend und äußerten, dass diese Angabe für sie unverständlich sei. (Vielleicht aber wollten die Autoren mit der Verwendung des Begriffs „tibetisch“ an dieser Stelle nur zum Ausdruck bringen, dass es sich bei den dPon um tibetischstämmige Menschen handelte und nicht um Chinesen.) Diese Formulierung rief bei den befragten Nangchen-pa Ablehnung hervor. Trotz aufwendiger Tibetisierungsbemühungen (bezogen auf Tibet im engeren Sinne sowie Vereinheitlichungsbestrebungen im Exil) fassten sie die Textstelle als verfälschend auf und berichtigten, dass ihre dPon Nangchen-pa waren und es sich keinesfalls um „tibetische“ dPon gehandelt habe.

<sup>125</sup> Auf Seite 65 bei der Darstellung ihrer Theorie zur Herleitung des Toponyms „Nangchen“ schütten die Autoren vorsorglich Spott und Hohn über die Vertreter anderer Theorien aus und schreiben überheblich und unwissenschaftlich, wie diese in der Konfrontation mit ihrer Darlegung offenen Mundes dastünden und anstatt einer Entgegnung nur noch erröten und hilflos grinsen würden.

werden die Veränderungen der Neuzeit der Situation vor etwa 1959 gegenübergestellt, darunter die Einrichtung von Schulen, Krankenhäusern sowie technische Neuerungen.

Die Biographie von Tulku Urgyen Rinpoché - der Autor heißt Urgyen (Tulku und Rinpoché sind religiöse Titel) - besteht vor allem aus genealogischen und hagiographischen Angaben. Die Informationen zur politischen Organisation sind überwiegend unrichtig.<sup>126</sup>

David Paul Jackson verfasste mit *“A Saint in Seattle.”* (2003) eine Hagiographie über das Leben von Dezhung Rinpoché. Hierin finden sich Angaben zum tibetischen Buddhismus, über den Klerus und gelegentlich Erwähnungen der materiellen Kulturausrüstung. Historische Beschreibungen aus der Zeit des Freiheitskampfes bedürfen der Überprüfung.<sup>127</sup>

Edward A. Parmee führte 1967 eine Feldforschung auf der Basis standardisierter Interviews

---

<sup>126</sup> Dazu die folgenden Beispiele: Auf Seite 21 schreibt der Autor, Nangchen sei in achtzehn Distrikte aufgeteilt gewesen. Damit bezöge sich seine Beschreibung ausschließlich auf das innere Land, das dem König unterstand und nicht auf das Territorium der vereinten Nangchen-Stämme. Auf dieses aber bezieht er sich auf Seite 226, wo er behauptet, es habe im Land Nangchen fünfundzwanzig Außenminister gegeben und achtzehn für interne Angelegenheiten. Außenminister aber hat es nach Auskunft sämtlicher befragter dPon nicht gegeben, und es gab auch keine achtzehn Innenminister. Außenpolitische Angelegenheiten wurden von den Behu und Becang gemeinsam behandelt. Nicht einmal die vier Behu mit ministerähnlicher Position hatten eigene Ressorts, sondern sämtliche Behu (oder die für den gesamten Stamm zuständigen dPon im Rang eines Becangs) versahen gleiche Verwaltungs- und Betreuungsaufgaben und gingen gleichen politischen Tätigkeiten nach - nur in unterschiedlichen Stammesgebieten. Die Zahl fünfundzwanzig bezieht sich offenbar auf die nominell fünfundzwanzig äußeren Stämme. Unrichtig ist auch die Angabe (S. 226), der König habe über sämtliche vom Autor als Minister betitelten dPon geherrscht. Die Unabhängigkeit der äußeren Stämme, denen gegenüber der König nicht weisungsbefugt war, bleibt damit unerwähnt. Stattdessen degradiert der Autor die Behu der äußeren Stämme zu Außenministern. Diese falsche Darstellung erweckt den Eindruck, das gesamte Gebiet der Nangchen-Stämme sei in Verwaltungsdistrikte aufgeteilt gewesen, über die der König geherrscht habe.

Klerikale Personen vermittelten in Interviews häufig falsche Darstellungen über säkulare Bereiche, wobei sie Kenntnismängel auf den Umstand zurückführten, dass sie im Kloster gelebt und am säkularen Leben nicht teilgenommen hätten. Die meisten Lamas, Mönche und Nonnen aber waren im Kontakt mit Laien, sie besuchten ihre Familien und Verwandten. Insbesondere der hohe Klerus wirkte eng mit den dPon zusammen, und oft kamen hohe Lamas aus denselben Familien wie die Behu und Becang. Widersprüchliche Auskünfte wurden oft von hohen Lamas, insbesondere von jenen mit dem Titel Rinpoché, gegeben. Auffällig voneinander abweichende Antworten werden traditionell so erklärt, dass hohe Lamas aufgrund spiritueller Einsichten, ihre Antworten auf das geistige Niveau der Fragesteller einstellten. So kann es dazu kommen, dass einem Laien abgeraten wird, Lebewesen zu schädigen, und ihm darob schlechtes Karma prophezeit wird, während einem Geistlichen, der tantrische Übungen durchführt, erläutert wird, dies beeinflusse sein Karma nicht negativ, denn die Opfer hätten sich selbst durch schlechte Taten jene Schädigungen zugezogen, und der Tantriker tue ihnen sogar etwas Gutes, indem er ihnen durch die Zufügung von Leid das schlechte Karma abnehme. Bei hohen Lamas ist immer mit spontanen Äußerungen zu rechnen, die sachlich falsch sind. Überzeugt von ihrer Heiligkeit nehmen diese Personen ihre spontan auftretenden Assoziationen und Gefühle ernst und äußern ohne Bedenken, was ihnen in den Sinn kommt, auch wenn es ihren eigenen vorherigen Aussagen eklatant widerspricht. Ihre Entourage wird jede ihrer Bemerkungen als sinnvolle Aussage zu deuten versuchen und Kritiker mit der Behauptung angreifen, deren geistiges Potential sei für das Verständnis der Assoziationen des Heiligen nicht reif. Kritischen Gläubigen wird schlechtes Karma und nicht selten auch ein langer Aufenthalt in einer der Höllen angedroht.

<sup>127</sup> So sei bspw. nach Auskunft von Augenzeugen der auf Seite 222 erwähnte Überraschungsangriff der Chinesen nicht wie beschrieben in der Verkleidung tibetisch-buddhistischer Mönche erfolgt, sondern in der Bekleidung von Laien. Die Version im Text stellt für tibetische Buddhisten ein Sakrileg dar. Auf Seite 84 wird dargestellt, wie ein amtierender dPon seine beiden Söhne mit Pfeil und Bogen ausgestattet und aufgefordert habe, so viele Murmeltiere wie möglich zu töten. Den erfolgreichereren Tiermörder würde er zu seinem Nachfolger ernennen. Dies überrascht, da insbesondere Mitglieder der Oberschicht das Bejagen des Murmeltiers als rituelle Verunreinigung begriffen und stets mit großer Abscheu verurteilten.

durch, dessen Ergebnisse unter dem Titel „*Kham and Amdo of Tibet. A product of the Cross-Cultural Study of Ethnocentrism*“ 1972 erschienen. Die Angaben beziehen sich auf Kham-pa und Amdo-pa allgemein ohne Berücksichtigung ihrer Herkunftsgesellschaften.

Die Ethnologin Margret Causemann sammelte 1983 bis 1984 u. a. Märchen und Lieder aus Nangchen und bewahrte damit traditionelle Kenntnisse und Weltvorstellungen.

Pedro Carrasco erstellte das 1959 veröffentlichte Werk „*Land and Polity in Tibet*“ als eine Sammlung von Informationen aus der Literatur zur Vorbereitung von Feldforschungen.

Michel Peissel bereiste Nangchen 1993 zur Erforschung von Pferderassen und 1994 zur Bestimmung der exakten geographischen Lage der Quelle des Mekongs. Wesentliche Angaben über Nangchen aus seinem Werk „*The Last Barbarians*“ (2000) wurden von den dazu befragten Informanten nicht bestätigt.<sup>128</sup> Ein Kontakt zu Michel Peissel kam nicht zustande, so dass keine Stellungnahmen von ihm in diese Arbeit einfließen konnten.

Andreas Gruschkes „*The Cultural Monuments of Tibet's outer Provinces. The Qinghai Part of Kham.*“ (2004) umfasst u. a. eine Kompilation von Texten und Bildmaterial anderer Autoren. Wichtige Angaben zu Nangchen wurden von Zeitzeugen korrigiert.<sup>129</sup>

---

<sup>128</sup> Angaben aus „*The Last Barbarians*“ von Michel Peissel, die von meinen Informanten mit stringenten Begründungen als unstimmt bezeichnet wurden, finden sich ausgeführt unter 8.4, 12.1.1, 12.2 und 31.11. Eine nicht haltbare Angabe im Text von Michel Peissel (2000: 117) : „... *the leaders of each Tibetan Nomad tribe owned 10 percent of all the animals belonging to the tribe, and the tribesmen were to care for these animals as their own ... the chief could choose any animal he wished ...*“. Diese verallgemeinerte Aussage lässt sich keineswegs auf sämtliche (im weiteren Sinne) tibetischen Nomadenstämme übertragen. Die Nutztiere in Nangchen waren Privateigentum von Familien oder Einzelpersonen (mit Ausnahme von Tieren, die der Gemeinde gehörten). Für die Nangchen-pa war es unvorstellbar, dass die dPon Eigentumsrechte in Form frei wählbarer zehn Prozent der Nutztiere am Eigentum anderer Familien besitzen sollen.

<sup>129</sup> Die Nangchen-pa widersprachen z. B. der Angabe (2004: 103), Nangchen habe nicht in jeder Himmelsrichtung eindeutig markierte Grenzen besessen (zur Existenz und Bedeutung der Grenzen siehe in der vorliegenden Arbeit die Seiten 83, 124, 126, 172, 334, 675, 684, 872, 875, 912). Als falsch bezeichneten sie auch die Aussage (2004: 106), die Macht des Königs gegenüber den ihm untergebenen dPon sei nicht klar definiert gewesen („... *whose power over subordinate headmen is not well defined.*“). Beide Angaben entstammen einem Textabschnitt, der mit der Endnote 27 versehen ist, die auf Carrasco 1959: 151f und Causemann 1989: 17 verweist. Margret Causemann (1989: 17) schreibt dazu nichts. Pedro Carrascos Werk 1959 ist eine Kompilation zum Zwecke späterer Feldforschungen. In seiner Mutmaßung „nicht klar definierter Machtverhältnisse“ bezieht er sich auf Albert Tafel (1914, Bd. II 135, 148), der sich auf den zitierten Seiten nicht dazu äußert. Im selben Abschnitt heißt es, der König „scheint eher ein Primus inter Pares“ gewesen zu sein. Quelle jener Vermutung sind nicht Autoren, auf die die Endnote verweist. Nach Auskunft sämtlicher befragter Nangchen-pa war der König kein Primus inter Pares, sondern die höchstverehrte Person im Laienstand mit quasi-sakralem Nimbus an der Spitze der Gesellschaft mit Weisungsrecht gegenüber den inneren Stämmen. Auf Seite 106 (op. cit.) schreibt Andreas Gruschke, die dPon-po „*had authority over individual families of a clan rather than over territorial units.*“ Dazu befragte Nangchen-pa bezeichneten diese Angabe ausnahmslos als unrichtig. Die Betreuungsverpflichtung der dPon bezog sich auf die „territorial units“ der Stämme und Gemeinden und deren Einwohner. Für ausgewanderte Familien und Einzelpersonen war ein dPon nicht mehr zuständig, auch wenn jede/r ihn um Hilfe ersuchen konnte. In das Gebiet seiner Gemeinde oder seines Stammes zugewanderte Einzelpersonen und Familien gehörten in seinen Zuständigkeitsbereich. Die Angabe (op. cit. S. 106), das Land sei als Besitz des Behu (Andreas Gruschke: baihu) oder dPon-po (Andreas Gruschke: pönpo) verstanden worden, ist falsch. Das Land war Privateigentum von Familien. Daneben gab es Gemeinschaftsland, das den Gemeindemitgliedern gehörte, aber kein Privateigentum der dPon-Familien war. Der dPon hatte die Aufgabe, freien oder freigewordenen Grund und Boden zu verteilen. Bei der Zuweisung von Land versuchte er, die Leute seines Territoriums vor kriminellen Neuankömmlingen zu schützen.

Bei der „Tibet and It's Neighbors Conference“ (24. - 25. 04. 2004) soll Elliot Sperling einen Vortrag betitelt „The Kings of Nangchen“ gehalten haben, um auf die Bedeutung regionaler Studien hinzuweisen. Ein Kontakt zum Vortragenden ließ sich nicht herstellen.

Das in zahlreichen Versionen verschriftlichte Gesar-Epos behandelt Ereignisse aus dem Leben Gesars und seines dPon-Klans. Es enthält Hinweise auf vorbuddhistische Vorstellungen<sup>130</sup> und Klanorganisationsformen. Nachfahren der Helden des Stammes „sMug-po gDong“ siedelten in Nangchen. Das Gesar-Epos besaß für viele Nangchen-pa ein hohes Identifikationspotential. Vor 1959 trugen Barden in Nangchen die Gesar-Legenden vor.

Schlussbetrachtung: Nicht wenige Angaben über Nangchen in der Literatur erwiesen sich als unstimmig und konnten mit Hilfe älterer Informanten, die noch in Nangchen vor 1959 sozialisiert worden waren, korrigiert werden. Die Weltvorstellungen der Nangchen-pa finden in der Literatur kaum Erwähnung. Ein Schwerpunkt der vorliegenden Arbeit besteht in der Darstellung emischer Ordnungskategorien. Kenntnisse um Vorstellungen aus der Innensicht, nach denen Wahrnehmungen in eine Beziehung zueinander gebracht und Kategorien zugeordnet wurden, ermöglichten erst umfassende Beschreibungen kultureller Phänomene. Forschern und Reisenden wurde in Nangchen vor 1950 kaum Zeit und Gelegenheit zu Erkundungen gewährt. Ihre Darstellungen erfolgten meist aus der Perspektive eines außerhalb der Kultur stehenden Beobachters.

Der Klerus in Nangchen fürchtete neue Einflüsse und einen möglicherweise damit verbundenen Kontrollverlust. Nichtbuddhistische Elemente der Kultur wurden dem „Vergänglichen“ zugerechnet und galten als geringwertig und über ihren praktischen Nutzen hinaus kaum als tradierend. Das Schrifttum einer Kultur bedarf der Konservierung; Oral History und mündlich weitergegebenes Wissen bedürfen der Tradierung. Entfallen Konservierung und Tradierung von Wissen innerhalb einer Kultur, bleiben noch die Aufzeichnungen außenstehender Beobachter. Die historische Entwicklung in Nangchen wirkte sich nicht förderlich aus auf die Tradierung, Konservierung und Erforschung kultureller Phänomene, so dass viele Kenntnisse verloren gingen, bevor sie aufgezeichnet werden konnten.

---

Informanten kritisierten auch die Aussage (2004: 107) „*In times of conflict all adult males had to serve as soldiers ...*“. Dies entspreche nicht der Wirklichkeit vor 1959. Ein Zwang als Kämpfer an einem gewalttätigen Konflikt teilzunehmen, habe nicht bestanden. Die dPon konnten zwar z. B. von jeder Familie einen berittenen und verproviantierten Mann als Kämpfer anfordern, die Familien aber mussten keinen Mann zur Verfügung stellen. Alle Männer konnten aus wirtschaftlichen und religiösen Gründen nicht für Kampfhandlungen eingezogen werden; sie wurden zur Aufrechterhaltung der Land- und Tierwirtschaft benötigt und manche hatten das gesellschaftlich geachtete Nichttötungsgelübde abgelegt. Ob und welche Männer an einem Kampf teilnahmen, entschieden die Familien und die betroffenen Einzelpersonen.

<sup>130</sup> Matthias Hermanns (1965: 268) nennt als Entstehungszeit des Gesar-Epos den Zeitraum von 400 vor 0 bis 220 nach 0 u. Zr. Es existieren weitere differierende zeitliche Einordnungen des Entstehungszeitraums.

## Teil II

### 8. Die Welt, in die die dPon hineingeboren wurden

Vor der Beschreibung des Lebenszyklus eines dPon werden die für die Bearbeitung des Themas relevanten landeskundlichen, gesellschaftspolitischen, sozialökonomischen und weltanschaulichen Hintergrundinformationen dargestellt. Während ihrer Sozialisation wurden den künftigen Behu und Becang jene unter 13., 14., 20.5.1 und 21.1 dargestellten Klassifikationen und Vorstellungen ihrer Welt vermittelt, die ihre Lebens- und Amtszeit prägten.

Die Übersicht ist in folgende Kategorien eingeteilt:

- die politische, demographische und historische Beschreibung (8.),
- der gesellschaftspolitische Aufbau der Nangchen-Stammesgesellschaften (9.),
- der Aufbau der Gesellschaft (10.)
- die naturwissenschaftlich erfassten, geographischen, topographischen, klimatischen, ökologischen, zoologischen und botanischen Gegebenheiten (11.),
- die materielle Kulturausstattung und die sozialökonomischen Strukturen (12.),
- Ordnungsmuster der Klassifikation und Strukturierung von Phänomenen (13.),
- sowie religiöse Vorstellungen und Interpretationen natürlicher Phänomene (14).

#### 8.1 Das Territorium der vereinten Nangchen-Stämme und das Herrschaftsgebiet des Königs von Nangchen

Das Gebiet der konföderierten Nangchen-Stämme, die sich gemeinsam als Königreich Nangchen präsentierten, bildet gegenwärtig die Tibetische Autonome Präfektur (TAP) Yushu im Süden der chinesischen Provinz Qinghai (s. Karten im Anhang). Die Hauptstadt der TAP Yushu ist Jyekundo (tib. sKye-dgu-mdo, ng. Abk. < Khyer-ku, chin. Yushu).

Die Ortsbezeichnung „Nangchen“ tritt in zwei Bedeutungen auf: erstens als Benennung des Landes Nangchen mit einer Fläche von 12.741 km<sup>2</sup>,<sup>131</sup> in dem der König von Nangchen offiziell die Regierungsgewalt besaß, und zweitens als das mit 188.794 km<sup>2</sup><sup>132</sup> flächenmäßig erheblich größere Territorium der Nangchen-Stammeskonföderation, das auch als Königreich Nangchen sowie mit der Eigenbezeichnung „[Die] Fünfundzwanzig

---

<sup>131</sup> <http://www.qhnews.com/nangqian/zqxq/index.shtml>

<sup>132</sup> <http://www.cfguide.com/pref/YushuPrefecture.htm>

Official Website of local Government: <http://www.qhys.gov.cn>

Bei Ba-ri Zla-ba Tshe-ring (2005: 3) werden mehr als 197.000 km<sup>2</sup> angegeben. Die sechs Verwaltungsgebiete des heutigen Yushu entsprechen der Größe des ehemaligen Territoriums der Nangchen-Stämme. Bei einer abgerundeten Fläche Deutschlands auf 357.000 Quadratkilometer nahm Nangchen insgesamt mehr als 50 % der Fläche Deutschlands ein.

[konföderierten] Stämme“<sup>133</sup> bezeichnet wurde. Der Ausdruck „Fünfundzwanzig [konföderierte] Stämme“ fand kontextabhängig in zwei Bedeutungen Verwendung: als Synonym für das gesamte Königreich Nangchen sowie als Begriff für die äußeren Stämme. Die vereinten Stämme erkannten den König als nominelles Oberhaupt und als Repräsentanten an. Macht konnte der König nur innerhalb des inneren Landes Nangchen, auch die „Achtzehn Provinzen“ (Hauptstadt Shar-mda', ng. < Shon-da) genannt, ausüben. Nur ein Informant meinte, sich der Benennungen jener Achtzehn Provinzen noch zu erinnern.<sup>134</sup> Die Kenntnis um die Namen jener Achtzehn Provinzen könnte schon in den Jahrzehnten vor der Auflösung des Königreichs Nangchen an Bedeutung verloren haben. Kaum ein dazu befragter Nangchen-pa hatte sich mit den einzelnen achtzehn Provinzen beschäftigt. Die Bezeichnung „Achtzehn Provinzen“ fand überwiegend nur noch als Eigenname für das Gebiet der inneren Stämme Verwendung. Im Hinblick auf die Administration nahm kein Nangchen-pa Bezug auf eine Einteilung in achtzehn Provinzen. Bei der Bezeichnung des gesamten Landes Nangchen als die „Fünfundzwanzig Stämme“ sowie bei der Benennung der äußeren Stämme war diese ebenfalls zu einem Eigennamen geworden und musste nicht der tatsächlichen Anzahl der dort siedelnden Stämme entsprechen.

Die Konföderation der Stämme hatte sich nach dem im Südwesten ihres Territoriums liegenden Landes Nangchen als „Königreich Nangchen“ benannt.

Diese Arbeit befasst sich mit dem Gebiet der Stammeskonföderation. Die Bezeichnung „Nangchen“ (samt ihrer Ableitungen) bezieht sich hier auf das Königreich Nangchen. Auf das darin liegende innere Land Nangchen als Teilgebiet des Territoriums der Nangchen-Stämme wird im Text stets gesondert mit dem Zusatz „das innere Land Nangchen“ hingewiesen, oder es wird umschrieben mit „die Achtzehn Provinzen“ oder als „Gebiet unter der Regierung des Königs von Nangchen“ oder als „Gebiet der inneren Stämme“.

Das Königreich Nangchen grenzte im Nordosten an das Gebiet der Ngolog-Stämme, im Osten an Derge, im Südosten an Lhatog, im Süden an Chamdo und Riwoche, im Westen und Nordwesten an Gyadé.<sup>135</sup> Nach Auskunft sämtlicher befragter Nangchen-pa hatten alle Stammesgebiete markierte Grenzen, und Nangchen verfügte über Landesgrenzen.<sup>136</sup>

---

<sup>133</sup> Tib. dPon-khag Nyi-shu-rtsa-Ing ( < Pön-khag Nyi-shu-tsa-nga) „Fünfundzwanzig Stämme/Herrschaftsgebiete“.

<sup>134</sup> Manche Benennungen dieses Informanten wurden von anderen Gewährsleuten angezweifelt.

<sup>135</sup> Weitere Grenzbeschreibungen finden sich bei Albert Tafel (1914, Bd. II: 144, 161).

<sup>136</sup> Anders Andreas Gruschke (2004: 103) „*Its western and northern bounds were less clearly delineated since the vast highland steppes of Changthang and Yarmothang, which the Nangchen-Yushu tribes shared with adjacent Gyadé and Ngolok nomads, were almost uninhabited.*“ Die Bevölkerungsdichte ist unwesentlich für die Landbegrenzung. Sämtliche Informanten berichteten, es habe in jeder Himmelsrichtung markierte Grenzen des Landes und Landeigentums gegeben. Jede Grenzübertretung sei mit Aufmerksamkeit zur Kenntnis genommen worden, da Grenzverletzungen zu kämpferischen Auseinandersetzungen führen konnten.

Die Stammesgebiete waren in Gemeinden unterteilt, in denen es Land in Gemeindebesitz und Landeigentum der Familien gab. Die Begrenzungen der Gebiete in der Peripherie des Königreichs Nangchen bestanden in natürlichen Gegebenheiten wie Flüssen und Berghängen oder wurden durch Steinsetzungen markiert.

Nangchen liegt in mDo-stod (tib. < Do-tö) - allgemein als „Amdo“ übersetzt. Kulturell ordnen sich die Nangchen-pa dem Gebiet Kham zu und bezeichnen sich als Kham-pa.

## 8.2 Bevölkerungszahlen

Nach Auskunft eines Behu der äußeren Stämme habe die Einwohnerzahl in den Jahren vor 1959 sechzigtausend Personen betragen. Eric Teichman reiste 1919 durch Kham und schätzte die Einwohner auf einige zehntausend Familien (2000: 108). Michel Peissels (2000: 86) bezieht sich auf Ma Ho-t'ien, einen Reisebegleiter des neunten Panchen Rinpoché, der von einem chinesischen Einwohner Jyekundos in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts<sup>137</sup> die Auskunft erhalten habe, dass die Nangchen-Stämme 12.133 Familien und 71.410 Personen zählten. Andreas Gruschke vermutet die Bevölkerung des inneren Landes Nangchen habe 1958 ca. fünfundzwanzigtausend Einwohner betragen (2004: 249, Endnote 3). Albert Tafel ermittelte rechnerisch aus dem Steueraufkommen eine Gesamtbevölkerung von 155.300 Menschen: 133.300 Laien sowie 22.000 Lamas.<sup>138</sup>

---

<sup>137</sup> Im Werk „Yushu“ (Bod-pa Tshang-pa dBang-phyug 1991: 30) wird jene Reise in das Jahr 1937 datiert.

<sup>138</sup> Albert Tafels (1914, Bd. II: 143, Fußnote 1) Berechnung der Bevölkerungszahl basiert auf folgenden Daten: Die Forderung der Chinesen habe alle drei Jahre 2.000 Tael betragen. Jede Familie habe 0,075 Tael (ein Tael habe 1914 den Gegenwert von etwa 22 Pfennigen gehabt) aufbringen müssen. Er teilt nun die 2.000 Tael durch den pro Familie zu leistenden Betrag von 0,075 Tael und nimmt die so errechnete Anzahl der Familien mal fünf als der geschätzten Durchschnittsgröße einer Familie. Ein Sechstel der Bevölkerung seien Lamas (Albert Tafel verwendet den Begriff Lama offenbar für sämtliche Geistlichen.), daher schlägt er ein Sechstel hinzu und kommt auf 133.300 Laien und 22.000 nichtzahlungspflichtige Mitglieder des Klerus. Die Gesamteinwohnerzahl habe demnach 155.300 Personen betragen.

Vorausgesetzt Albert Tafels Referenzwerte stimmen, bleibt die Frage auf welches Gebiet er sich bezieht. Er schreibt, das Land sei rund 80.000 qkm groß; dies wäre zu groß für das Land der inneren Stämme und zu klein für das Gebiet der vereinten Stämme mit einer Gesamtgröße von 188.794 Quadratkilometern (s. 8.1). Wenn sich die Forderung von 2.000 Tael auf eine bestimmte Anzahl von Familien beziehen würde, müsste es möglich sein, die 2.000 Tael glatt durch 0,075 zu teilen. Dies ist nicht möglich, sondern ergibt 26.666 Perioden. Wenn die Steuerforderung 2.000 Tael betragen hat, so hat sich diese Summe nicht auf eine Anzahl von Familien bezogen, die je 0,075 Tael zahlten. Das bedeutet, dass möglicherweise die Referenzwerte (2.000 und 0,075) nicht stimmen oder weitere Zahlungsforderungen an Personen oder Institutionen in der Gesamtforderung von 2.000 Tael mitinbegriffen waren. Zu dem Wert 0,075 bietet Albert Tafel eine Erklärung: Dieser beziehe sich auf eine ältere Forderung, nach der einhundert Familien je ein Pferd abgeben mussten und zwar zu einem Zeitpunkt als ein Pferd noch 7,5 Tael kostete. Seit die Pferdesteuer 1780 wertmäßig in Silber umgerechnet worden sei, entstand die Summe von 0,075 Tael pro Familie.

Bei dem Sechstel der Bevölkerung, die Albert Tafel hinzuschlägt (abgerundete 22.000 Personen) handelt es sich um ehemalige Familienmitglieder, die er separat zählt, da sie überwiegend in Klöstern lebten.

Unberücksichtigt sind auch Familien, die aufgrund von Armut steuerfrei waren.

Aus der rechnerischen Darlegung geht nicht hervor, ob einbezogen wurde, dass arme Personen sowie die Familien der amtierenden dPon steuerfrei waren; zudem wurde die Anwendung der Steuerbefreiung im Hinblick auf Familien der Brüder der dPon und deren Seitenlinien regional unterschiedlich gehandhabt.

Einige Informanten erwähnten eine Volkszählung, die auf einer Schätzung beruht habe. Diese sei anlässlich einer Sammlung von eintausend Pferden für Ma Bufang (s. 31.9.3) vor 1950 bei allen Nangchen-Stämmen durchgeführt worden: Die erste Sammlung fand nach Auskunft der Informanten ca. 1946/47 statt, die zweite 1949. Die meisten Gewährsleute erinnerten die Erhebung des Zensus zeitnah zur Flucht von Ma Bufang und dem Eintreffen der Chinesen der VR China, daher könnte der Zensus vor 1949 erstellt worden sein. Bei dieser Volkszählung wurde jeder Zeltherr gezählt und mit einem regional üblichen Durchschnittswert für die geschätzten Familienmitglieder multipliziert. Der Maximalwert pro Zelt betrug zwölf bis vierzehn Personen und der Minimalwert zwei Personen (Mutter mit Kind oder ein älteres Ehepaar). Das Ergebnis erinnerten die Informanten, die die Vorgehensweisen bei jener Volkszählung beschrieben, nicht mehr.

Auf seiner Homepage „War in Tibet“ (<http://historicaldocs.blogspot.de/>) veröffentlichte Matthew Akester zusammen mit Jianglin Li aus der englischen Kurzfassung ihres Werkes „*When the Iron Bird Flies: the Secret War on Tibet Plateau in 1956-1962*“ (Linking Publishing Company, 2012, in chinesischer Sprache) über die Bevölkerungszahl und die kriegsbedingten Verluste die folgenden Angaben: „*Yushu Tibetan Autonomous Prefecture: 1957: 159,419. 1963: 93,483. Population loss was 65,936 or 41.3%. It took 20 years for the population to return to the 1957 level.*“

Bei Ba-ri Zla-ba Tshe-ring (2005: 111-153) finden sich in der Auflistung der Stämme Angaben zur Anzahl der Haushalte und Einwohner. Die Daten beruhen auf chinesischen Schätzungen (tib. rGya Mis Tshod rTsi, hier etwa „Zensus“, 2005: 141), die vor, nach oder im Jahre 1958 (auf Seite 125 op. cit. heißt es abweichend „1956“, auf Seite 126 op. cit. „nach 1959“) durchgeführt worden seien. Auffällig ist die stereotype Wiederholung von „mehr als“ (tib. lHag) im Hinblick auf die Anzahl der Einwohner und dies insbesondere, wenn die Einwohnerschaft bis auf eine Person genau angegeben ist. Weshalb es grundsätzlich mehr Einwohner gewesen seien als die gezählten, bleibt ohne Erklärung. Es ließe sich an vagabundierende Personen denken, die aufgrund der Auflösung ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie keinem Haushalt mehr zugerechnet wurden. Das Jahr der Zensuserhebung 1958 fällt in die Zeit des Freiheitskampfes. Die Kämpfer hielten sich vorwiegend nicht bei ihren Familien auf, wobei Letzteres keinen Einfluss auf die Daten der Volkszählung gehabt haben muss, da die Abwesenheit fehlender Familienmitglieder mit Pilgerschaften oder Handelsgeschäften erklärt wurde. Bei Ba-ri Zla-ba Tshe-ring (2005: 4) wird die Bevölkerung an einer Stelle mit mehr als 250.000 Einwohnern angegeben. An anderen Stellen im Text sind Einwohnerzahlen einzelner Stammesgebiete aufgeführt, die in der



folgenden Auflistung zusammengestellt sind und addiert 115.018 Nangchen-pa ergeben.

**A-shag** Stammesgebiet (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 111)

Nach 1958: 500 Haushalte und mehr als 2000 Einwohner.

**sDom-pa** Stamm (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 112)

Nach 1958: 450 Haushalte und mehr als 1700 Einwohner.

**rGyal-tshab** (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 112)

1958: 450 Haushalte und mehr als 1833 Einwohner.

**Khyung-po** Stamm (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 113)

Nach 1958: 240 Haushalte und mehr als 1530 Einwohner.

**'Brong gSar** (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 113)

1958: 57 Haushalte und mehr als 278 Einwohner.

**sBra-chen** Stamm (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 113)

1958: 60 Haushalte und mehr als 240 Einwohner.

**Shar-mda'** Stamm (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 113f)

1958: 400 Haushalte und mehr als 1569 Einwohner.

**sKyo Brag** Stamm (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 116)

1958: 350 Haushalte und mehr als 1400 Einwohner.

**Zur Mang** Stamm (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 116f)

1958: 1022 Haushalte und mehr als 4404 Einwohner.

**Grwa'u** Stamm: (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 117f)

Nach 1958: 2042 Haushalte und mehr als 9591 Einwohner.

Im **Bu Chen** Stamm (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 119ff)

Nach 1958: 1109 Haushalte und mehr als 4823 Einwohner.

Im **Ra rDa** Stammesgebiet (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 121f)

Nach 1958: Haushalte 497 mit mehr als 1948 Einwohnern.

**Rag Shis** Stamm (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 121ff)

Vor 1958: 2109 Haushalte und mehr als 8897 Einwohner.

**Rong-po** Stamm (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 123f)

1958: Haushalte 873 und mehr als 3738 Menschen.

Im **A-khro** Stamm (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 124f)

Nach 1958: Haushalte 553 und mehr als 2577 Menschen.<sup>139</sup>

---

<sup>139</sup> „Bevölkerung“, „Anzahl der Menschen“ tib. „Mi Grangs“ steht im Text als „Mi Grang“.

**Khri-'dus Stamm** (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 125f)

1956: Haushalte 377 und mehr als 2057 Menschen.

**dBang-po Stamm** (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 126)

Nach 1958: Haushalte 343 und mehr als 1372 Einwohner.<sup>140</sup>

**Lab Stamm** (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 126ff)

Nach 1959: 750 Haushalte und Menschen 2877.

**dPon Ru sMad-ma** (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 127f)

1958: 450 Haushalte und mehr als 2203 Einwohner.<sup>141</sup>

**dPon Ru sTod-ma** (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 129fff)

1958: 1000 Haushalte und mehr als 5750 Einwohner.

**Shus-ma Stamm** (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 131f)

1958: 380 Haushalte und mehr als 1829 Einwohner.

**A-mye Ri-ba** (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 132f)

1958: 235 Haushalte und mehr als 997 Einwohner.

**Yang Shar Stamm** (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 133f)

1958: 138 Haushalte und mehr als 500 Einwohner.

**Ka-na Stamm** (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 134ff)

1958: Haushalte 500 und mehr als 2575 Einwohner.

**Gu Tsha Stamm** (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 136fff)

1958: Haushalte 390 und mehr als 1496 Einwohner.

**Nya mTsho sMad-ma** (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 136fff)

1958: Haushalte 400 und mehr als 1988 Einwohner.

**Nya mTsho sTod-ma** (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 139f)

1958: Haushalte 653 und mehr als 1852 Einwohner.

**Yul-shul Rong-mo Ri-ba** (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 140ff)

1958: Haushalte 793 und mehr als 4012 Einwohner.

**Yul-shul lJongs Srib Ri-ba** (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 142f)

1958: Haushalte 700 und mehr als 7422 Einwohner.

**Yul-shul gTsang rGyud** (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 143f)

Keine Angaben zur Anzahl der Haushalte und der Einwohner.

**gTsang rGyud Bar Stamm** (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 144f)

1958: Haushalte 250 und mehr als 1258 Einwohner.

---

<sup>140</sup> „Bevölkerung“, „Anzahl der Menschen“ tib. „Mi Grangs“ steht im Text als „Mi Grang“.

<sup>141</sup> „Bevölkerung“, „Anzahl der Menschen“ tib. „Mi Grangs“ steht im Text als „Mi Grang“.

**Yul-shul gTsang rGyud Khri-skor** (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 145)

1958: Haushalte 470, mehr als 2365 Einwohner.

**Yul-shul Yag Ra** Stamm (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 145f)

1958: Haushalte 140 und mehr als Einwohner 705.

**'Brong-pa sTod-ma** (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 146ff)

1958: Haushalte 1243 und mehr als 4850 Einwohner.

**'Brong-pa sMad-ma** (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 148f)

1958: Haushalte 1356 und mehr als 5810 Einwohner.

**Su-rug** (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 149f)

1958: Haushalte 105 und mehr als 541 Einwohner.

**dGe rGyas**<sup>142</sup> **rDza-srib** (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 150)

1958: Haushalte 345 und mehr als 1924 Einwohner.

**dGe rGyas Nag-tshang** (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 150f)

1958: Haushalte 397 und mehr als 1370 Einwohner.

**dGe rGyas Bar-ma** (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 151)

1958: Haushalte 410 und mehr als 1620 Einwohner.<sup>143</sup>

**dGe rGyas sMad-ma** (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 151f)

1958: Haushalte 668 und mehr als 2038 Einwohner.

**dGe rGyas rNam-sras** (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 152)

1958: Haushalte 360 und mehr als 1080 Einwohner.

**dGe rGyas Kar-'brug** (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 152)

1958: Haushalte 428 und mehr als 1486 Einwohner.

**Bu rGyud** (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 152f)

1958: Haushalte 107 und mehr als 449 Einwohner.

**Weitere acht Stämme:** 1. **mDo Tshang:** 1958: Haushalte 128 und 632 Einwohner.

2. **Ngo Tshang:** 1958: Haushalte 96, 442 Einwohner.

3. **Ha Shul:** 1958: Haushalte 300, 1521 Einwohner.

4. **rGan:** ohne Jahresangabe: Haushalte 70, mehr als 232 Einwohner.

5. **Bu gZa':** 1958: Haushalte 76, 386 Einwohner.

6. **Kam Thog:** ohne Jahresangabe Haushalte 65, 327 Einwohner.

7. **Hor Ra-ma:** ohne Jahresangabe: Haushalte 81, 409 Einwohner.

8. **Ra Tshang:** ohne Jahresangabe: Haushalte 393, 2115 Einwohner.

---

<sup>142</sup> Bei Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005 ist „dGe rGyas“ verzeichnet. 'Od gSal (2000) schreibt „dGe rGyal“.

<sup>143</sup> So auch Kultur-Komitee rDza-stod rDzong (1999: 38).

### 8.3 Die Herkunft des Toponyms Nangchen

Zur Herkunft des Toponyms „Nangchen“ existieren verschiedene etymologische Herleitungen.<sup>144</sup> Bedeutungen des Toponyms, die nur in der Literatur erscheinen, den Informanten aber unbekannt waren, finden im Folgenden keine Erwähnung, da es hier nicht um eine Darstellung der Etymologien geht, sondern um identitätsbildende Vorstellungen, die mit der Bezeichnung des Landes assoziiert wurden. Für die Nangchen-pa charakterisiert der Name „Nangchen“ die Bewohner des Landes als fromme Menschen. Die meisten Nangchen-pa interpretierten den Ortsnamen (meist ohne Kenntnisse der Herkunft des Toponyms) als „[Land] großer [im Sinne „sehr frommer“] tibetischer Buddhisten“. Diese Deutung entspricht einer der Interpretationen von Michel Peissel (2000: 86). Für „Nangchen“ gibt er die Bedeutungen „many faithful“ oder „land of great faith“<sup>145</sup> an. Dabei zerlegt er den Begriff „Nangchen“ in „Nang“, das er in der ersten Version („many faithful“) als eine Abkürzung von „Nang-pa“ = „Buddhisten“ interpretiert und in „Chen“ als Abkürzung von „Chen-po“ = „groß“.

Etymologisch geht „Nang“ auf die Bedeutung „innen, Inneres“ zurück und bildet u. a. die Opposition zwischen „Nang“ (dem Inneren) und „Phyi“ (dem Äußeren). Die Buddhisten nannten sich „Nang-pa“ (die „Inneren“) und grenzten sich gegenüber den „Phyi-pa“ = den „Äußeren“ im Sinne von „Nicht-Buddhisten“ (Brahmanen und Andersgläubige) ab. Vielfach berichteten Informanten, die Wortbedeutung von Nangchen sei „Land besonders frommer Menschen“. In diesem Zusammenhang führten interviewte Nangchen-pa das Epithetum „sGom bDe Nang-chen“ (tib. < Gomm De Nangchen<sup>146</sup>) an. Dieser auf seine Vorsilben verkürzte Begriff wurde in der Bedeutung von „Frommes [und] gesegnetes (mit den Bedeutungsaspekten „heilvolles, glückliches“) Nangchen“ verstanden. Ältere Nangchen-pa berichteten, tiefe Frömmigkeit sei ein wesentliches Merkmal ihrer Kultur gewesen. Es ist zurzeit m. E. nicht klärbar, ob dies die einzige Herkunft des Toponyms ist; diese Deutung entsprach dem Empfinden und der Selbsteinschätzung der Nangchen-pa.

---

<sup>144</sup> Weitere etymologische Erklärungen finden sich unter 8.4 sowie bei Ba-ri Zla-ba Tshe-ring (2001: 7), Andreas Gruschke (2004: 104) und Karma Thrinley (1965: 63ff).

<sup>145</sup> In der zweiten Version „land of the great faith“ wurde die Angabe, dass es sich um ein Land handle, ungekennzeichnet hinzugefügt. „Nang“ wird hier als „Gläubigkeit“, „Glaube“ übersetzt und „Chen“, wie in der ersten Übersetzung, als Abkürzung von Chen-po = „groß“. „Nang“ aber tritt in keinem mir bekannten Wörterbuch in dieser Bedeutung auf. Auch kein Informant bestätigte diesen Sinngehalt. „Nang“ erscheint in adjektivischer Funktion, etwa in „Nang Chos“ (< Nang Chö) = buddhistische Religion, aber m. E. nicht als selbständiges Nomen, wie es Michel Peissel hier im Sinne des englischen „faith“ übersetzt. Auch den befragten Nangchen-pa war keine Formulierung bekannt, die die Richtigkeit dieser Übersetzung stützt.

<sup>146</sup> Tib. „sGom“ = „meditativ“ (hier im Sinne von fromm), „bDe“ = „gesegnet, glücklich, heilvoll“.

## 8.4 Die Geschichte Nangchens im Überblick

*„Die Geschichte Nangchens, die die wechselnden oder gleichzeitig bestehenden Abhängigkeiten von Lhasa und Peking behandelt, muß noch geschrieben werden.“ Margret Causemann 1986: 9*

Achtundzwanzig Jahre nach der eingangs zitierten Feststellung von Margret Causemann über eine noch ausstehende wissenschaftlich fundierte Geschichtsschreibung hat diese Aussage noch immer Gültigkeit. Vor 1950 gab es nach Auskunft der Nangchen-pa keine wissenschaftlich orientierte Erfassung historischer Daten. Nach 1950 standen sich in Nangchen zwei Weltanschauungen mit unterschiedlichen Geschichtsinterpretationen gegenüber: die tibetisch-buddhistisch geprägten Deutungen der Oral History und die marxistisch-kommunistische Geschichtsauffassung. Tibetische Exilanten (im weiteren Sinne) und die VR China führen historische Daten an, um politische Ansprüche und ihre Interpretation der Geschichte zu stützen. Auf beiden Seiten existiert das Wissen um die Ausdeutbarkeit historischer Fakten. Geschichtsklitterung wird mitunter nicht als Verfälschung betrachtet, sondern als patriotische Leistung. Manche Interpretationen historischer Quellen erwecken den Eindruck, dass Darstellungen zur Legitimation von Herrschaftsansprüchen interpoliert worden sein könnten. Die Geschichte der Nangchen-Stämme wurde nach Auskunft der Informanten vor 1959 überwiegend oral tradiert. Bei nachträglicher Verschriftlichung lassen sich Änderungen unkompliziert einarbeiten. Historische Entstellungen basieren oft auf einer ausschnittweisen Geschichtsbeschreibung, bei der Teile der Bevölkerung, deren Weltvorstellungen, Lebensumstände, bedeutende Aspekte ihres Handelns sowie deren Leistungen unberücksichtigt bleiben, so dass zwangsläufig unzutreffende Darstellungen entstehen. Dem Bestreben nach einer möglichst objektiven Vergangenheitserfassung wurde nicht von sämtlichen Informanten Wertschätzung entgegengebracht.

Nach Auskunft der Gewährsleute soll das Bewusstsein für die Bedeutung exakter Datierungen in Nangchen vor 1950 allgemein gering gewesen sein. Während der Interviews bezogen sich meine Gesprächspartner bei Datierungsversuchen oft auf Generationen, wie etwa *„zur Zeit des Großvaters des [gegenwärtigen] dPon“*. Die zeitliche Einordnung historischer Angaben aus der Oral History erwies sich oft als schwierig, da diese selten in eine Relation zu einem datierbaren Ereignis oder einer historischen Person mit bekannten Lebensdaten gesetzt wurden. Beim Verknüpfen von oral Überliefertem mit datierbaren Ereignissen oder den Lebenszeiten bekannter Personen ist zu berücksichtigen, dass bei nachträglicher Konstruktion solcher Beziehungen mitunter die mögliche Stimmigkeit der Zuordnung außer Acht gelassen wurde. Bei der Konstruktion relativer Chronologien bestand

die Präferenz, Ereignisse mit berühmten religiösen Personen zu verknüpfen. Die Strategie einer sakralen Aufwertung von Ereignissen sollte deren Überlieferung wahrscheinlicher werden lassen und zugleich die Aufmerksamkeit auf die erwähnte religiöse Sekte lenken, die dadurch ebenfalls an Bedeutung gewann. Nicht selten gehörte ein Autor der religiösen Schultradition an, die in seinem Text in den Vordergrund gerückt wird. Politische und klerikale Interessensgruppen nehmen auch gegenwärtig Einfluss auf die Geschichtsschreibung, so dass mit Anpassungen an politische und religiöse Sichtweisen zu rechnen ist.

Nach intensiver Beschäftigung mit den mir zur Verfügung stehenden historischen Quelltexten bin ich zu dem Entschluss gekommen, den geschichtlichen Teil auf eine themenrelevante Kurzfassung zu beschränken, da eine umfassendere Darstellung zu weit über den thematischen Rahmen dieser Arbeit hinausginge. Eine wissenschaftliche Bearbeitung der Geschichte Nangchens wird zu einem späteren Zeitpunkt möglicherweise auf derzeit noch nicht verfügbares Textmaterial aus Yushu zugreifen können.<sup>147</sup> Die folgende Kurzfassung der historischen Entwicklung Nangchens bietet Hintergrundinformationen, die zum Verständnis der Amtsausübung der dPon von Bedeutung sind. Zusätzliche Angaben ermöglichen die geschichtliche Einbindung in übergeordnete Zusammenhänge und relativieren Vorstellungen, die die Betrachtung der historischen Entwicklung gegenwärtig belasten und zu verfälschenden Annahmen über die Tätigkeit der dPon führen könnten.

Nach der tibetisch-buddhistischen Oral History habe sich die Besiedlung des tibetischen Plateaus folgendermaßen zugetragen: Alle (im weiteren Sinne) tibetischen Menschen stammen demnach von sechs Brüdern ab, die als die Begründer von sechs Deszendenzlinien gelten.<sup>148</sup> Manche Informanten nannten vier oder sieben Abstammungslinien (tib. gDung, < Dung). Eine dieser Lineages trägt den Namen „lDong“ (tib. < Dong), aus der auch der Klan des legendären Helden Gesar aus dem gleichnamigen Epos hervorgegangen sei. Auf Gesar und seine Getreuen führten manche (dPon-)Familien in Nangchen ihre Abstammung zurück, oder sie verwiesen auf eine verwandtschaftliche Beziehung zur lDong-Lineage. ‘Od gSal (2000: 7) schreibt, aus einer von vier Hauptabstammungslinien (tib. Rus-chen, < Rü-chenn) und zwar der Lineage „gDong“ (Schreibweise von ‘Od gSal für „lDong“) sei die Deszendenzlinie „sMug-po gDong“ hervorgegangen. Horst Südkamp (2003: 147) weist darauf hin, dass die lDong in fast allen Ursprungsmythen tibetischer Stämme erscheinen. In dem tibetischen Text zur Einführung in die Geschichte Nangchens herausgegeben von

---

<sup>147</sup> Informanten vermuteten, in Klöstern in Yushu könnten sich noch historische Texte befinden. So auch Michel Peissel (2000: 81).

<sup>148</sup> Matthias Hermanns (1965: 42) bezeichnet diese Lineages als „Ur-Stämme“.

Ba-ri Zla-ba Tshe-ring (2005: 7) beginnt die Überlieferung mit „sechs Menschlein“ (hier im Sinne von Gründervätern der Deszendenzlinien zu verstehen, Anm. d. Verf.), aus denen die 'Bru-Lineage, die Lineage der Könige Nangchens, hervorging. Im Folgenden wird ein Mann der 'Bru-Lineage namens 'Khor-lo bZang-po (< Khor-lo Sang-po) aufgeführt, der als Innenminister (tib. Nang-blon, < Nang-lönn) für einen chinesischen Kaiser tätig gewesen sei. Vierundvierzig Generationen nach ihm wird ein Nachfahre mit dem Namen Tre-bo A-lu erwähnt, dessen Sohn Tre-bo Chos kyi rGyal-mtshan (< Te-bo Chö kyi Gyänn-tseñ) von Drogön Chögyal Phagpa<sup>149</sup> Nangchen erhalten habe (womit vermutlich die „Regentschaft über Nangchen“ gemeint ist, Anm. d. Verf.).<sup>150</sup>

Bevor das Königtum entstand, gab es nach Annahme der von mir befragten Informanten verschiedene dPon-Lineages, und vor der Einführung der Rangbezeichnungen Behu und Becang seien die dPon ausschließlich mit dem Begriff „dPon“ bezeichnet worden. In der zweiten Zeile, Seite 7 des tibetischen Textes zur Einführung in die Geschichte Nangchens (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005) wird 'Bru bTsan-po (tib. < Dru Tsänn-po, = 'Bru Herrscher) als Bezeichnung für den König verwendet. Manche älteren Nangchen-pa sprachen im Interview von ihrem „König“ oder „Herrscher“ (tib. rGyal-po, < Gchäl-po) und meinten damit nicht den König der vereinten Nangchen-Stämme, sondern ihren dPon.<sup>151</sup>

Das Gebiet der Nangchenstämme könnte in der Alt- und Jungsteinzeit von Menschen genutzt worden sein. Charles Ramble und Martin Brauen (Hg. 1993:74) erwähnen eine Besiedlung des Qinghai-Tibet-Plateaus vor 10.000 bis 50.000 Jahren sowie in das Paläolithikum und Neolithikum datierbare Funde. Horst Südkamp (2003: 29) schreibt „... 10.000 - 5000 v. Chr., ... der Beginn des Neolithikums, markiert ... den Abschnitt der ... rassischen Differenzierung jener mongoloiden Populationen in die rezenten Formen, die für die späteren Ethnien (Mongolen, Chinesen, Tibeter, Koreaner, Japaner) typisch sind.“.

---

<sup>149</sup> Drogön Chögyal Phagpa = populäre Schreibweise für tib. 'Gro-mgon Chos rGyal Phags-pa, Lebensdaten 1235-1280. Lama Phagpa gehörte der Sakya-pa Schule des tibetischen Buddhismus an. Mit Hilfe der Mongolen erlangte er ein einflussreiches Amt in der Verwaltung der (im weiteren Sinne) tibetischen Länder.

<sup>150</sup> Die erwähnte Tätigkeit für einen chinesischen Kaiser könnte während der „Zeit der Früheren Liang“ (324 – 376 u. Zr.) stattgefunden haben. Bezugnehmend auf die im Text genannten fünfundvierzig Generationen, ausgehend von einer durchschnittlichen Generationsdauer von zwanzig Jahren, ergäbe dies neunhundert Jahre. Die nächste historische Referenz stellt Phagpas Verleihung der Regentschaft über Nangchen dar. Zu diesem Ereignis ließ sich keine Jahreszahl finden. Möglicherweise war Phagpa zur Etablierung des Königiums erst in der Lage, als der ihn protezierende Kublai Khan 1260 die Position des Großkhans innehatte. René Grousset (1997: 298) schreibt, dass Kublai Khan etwa um 1264 die tibetischen Provinzen der politisch-religiösen Autorität von Phagpa unterstellte. Wäre das Jahr 1264 das Jahr der Verleihung der Regentschaft über Nangchen, dann sind von 1264 die neunhundert Jahre der fünfundvierzig vorherigen Generationen abzuziehen, was zum Jahr 364 u. Zr. führt. Zu dieser Zeit herrschte die chinesische Dynastie der „Früheren Liang“, deren Einflussbereich bis in Gebiete reichte, die gegenwärtig zu Qinghai gehören.

<sup>151</sup> Das höfliche Vokabular für Mitglieder der königlichen Familie sowie einer dPon-Familie sind oft identisch, z. B. Tochter = „Sras-mo“ (< Bā-mo, auch „Prinzessin“) und Sohn = „Sras“ (< Bā, auch „Prinz“).

Als tibetisches Vorvolk bezeichnet Horst Südkamp (2003: 169) jene Stämme, die unter der chinesischen Bezeichnung Ch'iang bekannt sind.

Seit Beginn des siebten Jahrhunderts kannten die Stämme, die zu jener Zeit im Gebiet des späteren Nangchen siedelten, jene politische Situation, die aus ihrer geopolitischen Lage zwischen weitaus mächtigeren Reichen resultierte. Bis ins zwanzigste Jahrhundert beeinflusste diese Stellung ihre Außenpolitik. Südwestlich von ihnen entstand im siebten Jahrhundert aus einem Verbund von Stämmen und durch Unterwerfung weiterer Gebiete das Tibetische Reich. Im Nordosten, im Koko Nor-Gebiet, befand sich das Reich mongolisch sprechender Nomaden, der Togon (tib. 'Aza; chin. T'u-yü-hun, T'ui-hun und Ach'ai, Christopher Beckwith 1993: 17). Stets bestand die Gefahr, von einem stärkeren Reich unterworfen und inkorporiert zu werden sowie auch die Chance, den Schutz eines mächtigen Verbündeten zu gewinnen. Die kulturelle Entwicklung war ein Balanceakt zwischen der Übernahme von Elementen aus benachbarten Kulturen und der Aufrechterhaltung eigener Traditionen. Die dPon erklärten, dass sie die Vor- und Nachteile der Einflüsse anderer Kulturen für die Nangchenstämme besprachen und kulturelle Elemente, wie aus Tibet (im engeren Sinne) oder China, erst nach eingehender Prüfung übernahmen.

Die Nangchen-Stämme verfolgten die außenpolitische Strategie, durch Geschenke und (bei Erfordernis durch) Tributleistungen, gute Beziehungen zu benachbarten Stämmen, Ländern und Reichen zu schaffen, unter denen der Handel gedieh.

Das Imperium der 'Aza wurde 635 nach 0 u. Zr. in das tibetische Reich eingefügt. Die Region Kham und damit auch die Stämme auf dem Territorium des späteren Nangchen wurden ebenfalls Teil des tibetischen Reichs.<sup>152</sup> Die Zugehörigkeit zum tibetischen Reich sagt nichts aus über die Qualität der Beziehungen zwischen den aufgenommenen Stämmen und der Regierung des Reichs. Über die Modalitäten des Anschlusses, ob als freiwillige Allianz oder unfreiwillige Inkorporation, ließen sich keine Informationen finden.

Das Tibetische Reich zerfiel 842 nach 0 u. Zr. Michel Peissel (2000: 79) schreibt ohne Erklärung und ohne Quellenangabe, Nangchen sei im 8. Jahrhundert gegründet worden. Bod-pa Tshang-pa dBang-phyug (Hg. 1991: 4) datiert die Gründung Nangchens in die Zeit der Sung Dynastie (960-1279 u. Zr.).

---

<sup>152</sup> "... separate and rival kingdoms existed during the period of the Tibetan Empire, such as Dedge, Lingsang, Chones, and Nangchen. It is said that their kings fought with the original Tibetan kings, were eventually subjugated or reconciled, and their kingdoms incorporated into the Tibetan nation. The head of such a state was granted the title of a high Tibetan government official and then allowed the freedom to administer his own internal affairs, using traditional titles, regulations, organization, and rules of succession. Government officers were rarely sent from the capital to interfere with the administration of these kingdoms." Rebecca Redwood French 1995: 53.



1207 unterwarfen sich (im weiteren Sinne) tibetische Würdenträger Dschingis Khan und verhinderten auf diese Weise den kriegerischen Einmarsch seiner Truppen in die Länder und Stammesgebiete auf dem tibetischen Plateau. Die Mongolen erhielten Tribute.

In der Geschichte des Su-rug Stammes (Kultur-Komitee rDza-stod rDzong 1999: 86) wird erwähnt, dass Gushri Khan 1639 den Rang und Titel Tha'i-ji an Nangchen-pa verlieh sowie ein offizielles Amt (tib. Cho-lo) und die Berechtigung zum Vererben des Titels 'Ja'-sa. Zu jener Zeit sei es auch zu einer Neugestaltung von Gemeinden gekommen.

In der Einführung in die Geschichte Nangchens herausgegeben von Ba-ri Zla-ba Tshering (2005: 8) wird als zweiter König Nangchens ein Mann namens A-yul-ba genannt. Er traf Phags-pa (Lebensdaten 1235-1280), und dieser verlieh ihm ein offizielles Dokument (tib. bKa'-shog, hier vermutlich eine Ernennungsurkunde) sowie das Erbrecht auf die Besetzung der Führungsposition (tib. 'Ja'-sa<sup>153</sup>). Der im Text von Ba-ri Zla-ba Tshering verwendete tibetische Begriff für „Herrschaft“ lautet Thob-dbang Chen-po (< Tob-wang Chen-po, Thob-dbang = Herrschaft, Chen-po = groß, hoch) und ist vermutlich als Oberherrschaft gegenüber der gleichrangigen Herrschaft der weiteren dPon zu verstehen. In diesem offiziellen Dokument sei erwähnt, dass aus der Benennung für den „hohen Amtsinhaber“ der Regentschaft (tib. Nang Yod-pa'i Nang-so Chen-mo) der Name Nangchen als Bezeichnung seines Territoriums entstanden sei (Ba-ri Zla-ba Tshering 2005: 9). In dem Dokument werde die Herrschaftsposition als Symbol von dreizehn Klassifikationen von Tätigkeiten (tib. Las-tshan, < Lă-tsänn) bezeichnet. Die Tätigkeitskategorien verbreiteten sich im dreizehnten Jahrhundert und seien geeignet für im sozialen Rang Hochstehende. Die Aufzählung richtet sich an Hochrangige im Laienstand, was sich aus dem Umgang mit Land- und Tierwirtschaft schließen lässt. Die Bedeutung der Las-tshan war den Befragten nicht bekannt, Inhalte könnten dennoch (latent) tradiert worden sein.<sup>154</sup>

---

<sup>153</sup> Auch jene dPon, die in den folgenden Jahrhunderten von den Chinesen in ihrem Amt anerkannt wurden, erhielten 'Ja'-sa als das Recht zur Vererbung der amtlichen Position.

<sup>154</sup> Die Verwendung von Formen der Höflichkeitssprache (wie gSol, gZims und mJal – Erläuterung im Folgenden) belegt, dass der Text für Edle abgefasst wurde. Die Tätigkeitskategorien lassen Aufschlüsse über das als angemessen empfundene Verhalten von Personen in gesellschaftlichen Spitzenpositionen zu. Der folgende Interpretationsversuch soll Deutungsmöglichkeiten zeigen. Als dreizehn Las-tshan sind im Text aufgeführt (Ba-ri Zla-ba Tshering 2005: 9): Essen (tib. gSol), Schlafen (tib. gZims), Opfern (tib. mChod), Bildung (tib. mJal), Schreiben (tib. Yig), Vorräte (tib. mDzod), Mittel (tib. Thabs), Beziehungen (tib. 'Dren), Einladungen (tib. gDan), Ernte (tib. sKya), Pferde (tib. rTa), Hybrid-Rinder (tib. mDzo), Hunde (tib. Khyi). Die dreizehn Tätigkeitskategorien sind zu drei Dreiergruppen und einer Vierergruppe zusammengestellt. Die erste Dreiergruppe „Essen“, „Schlafen“, „Opfern“ beinhaltet als existentiell aufgefasste Tätigkeiten, die Grundlage jedes weiteren Handelns. „Essen“ steht hier vermutlich als Pars pro toto für den Verbrauch von Konsumgütern. Der tibetische Ausdruck „gSol“ hat auch die Bedeutung „konsumieren“. Ehemals arme Menschen erklärten, dass die Sorgen um die tägliche Ernährung in Nangchen vor 1950 eine erhebliche Belastung für sie darstellten. Ältere Nangchen-pa erinnerten sich, dass die Schlafqualität nicht weniger Menschen durch Verkürzungen und Unterbrechungen gekennzeichnet war. Angestellte und Frauen stellten

Gushri Khan (Lebensdaten: 1607-1655/6 u. Zr.) übergab die Nangchen-Stammesgebiete 1642 an den 5. Dalai Lama (Lebensdaten: 1617-1682 u. Zr.). Dieser ließ eine Volkszählung durchführen und Abgaben einziehen.

---

ihr Schlafbedürfnis zurück, wenn es die Arbeit erforderte. Auch Kälte konnte den Abbruch des Schlafs zum Verhindern des Erfrierens erfordern. Frauen standen mitunter gegen ein bis zwei Uhr nachts auf, wenn viele Tiere zu melken waren. Am Abend konnte es für Angestellte zu einem qualvollen Kampf gegen die Müdigkeit kommen, da sie sich erst nach ihrem Arbeitgeber zur Ruhe begeben durften.

„Opfern“ wurde als Notwendigkeit für den Schutz und die Unterstützung durch Geistwesen begriffen. Opfergaben konnten aus geringen, symbolischen Mengen bestehen und auch visualisiert werden.

Es bestand die Vorstellung, dass Opferungen durch die Einstellung des Opfernden sowie der Wirkung in Form der Reaktionen der Geistwesen auch auf den Ort und Unbeteiligte positiv ausstrahle. Von Opferungen der dPon profitierten nach Vorstellung der Nangchen-pa die Gemeinde, das Stammesgebiet sowie alle dort Lebenden. Leistungen der dPon wurden von ihren Anhängern als gemeinnützig eingestuft, als Tätigkeiten, denen eine auf den Stamm bezogene altruistische Haltung zugrunde gelegen habe. Die Annahme, dass das Handeln der Noblen (in dem aufgrund ihres guten Karmas vorausgesetzten Idealfalle, s. 13.4 - 13.4.6) dem Gemeinwohl diene, könnte ein Schlüssel zum Verständnis der dreizehn Tätigkeitskategorien sein.

Die zweite Dreiergruppe lautet m. E. „sich bilden“, „schreiben“, „Vorräte anlegen“. „mJal“ habe ich mit „Bildung“ übersetzt, woraus sich die Tätigkeit ergibt, sich Bildung anzueignen. „mJal“ hat auch die Bedeutung, „jemanden zu treffen“, „eine Verabredung einzugehen“. Die Pflege sozialer Beziehungen aber ist das Thema der dritten Dreiergruppe von Begriffen, während in der zweiten Dreiergruppe geistige Fähigkeiten aufgeführt sind, daher ist „mJal“ m. E. in diesem Kontext als „Bildung erwerben“ zu verstehen.

Schreiben (tib. Yig) konnten vor 1959 viele Nangchen-pa nicht (verbreiteter war die Lesefähigkeit).

Der tibetische Ausdruck „mDzod“ bedeutet „Vorräte“, was zur Tätigkeit des Anlegens von Vorräten führt. „mDzod“ bedeutet auch „Schätze“. Unter einem Schatz wurden Gold, Silber, Münzgeld, Edel- und Halbedelsteine sowie kostbare Gegenstände verstanden. Lebensmittelvorräte waren Ausdruck von Reichtum. Gemeinsam ist Vorräten und Schätzen ihre Dienlichkeit zur Versorgung. Auch hier könnte ein altruistischer Aspekt impliziert sein, da ein Vorrat und materielle Reserven nicht nur der eigenen Familie und den Klan-Verwandten zugutekam, sondern u. a. Freunden, Pilgern und Bettlern. Mancher dPon half in Not Geratenen. Die besondere Wertschätzung der Las-tshan könnte auf einen Wohltätigkeitsaspekt zurückzuführen sein.

Die dritte Dreiergruppe umfasst die Tätigkeitsbereiche „Mittel (tib. Thabs) einsetzen“, „Beziehungen (tib. 'Dren) schaffen“, „Einladungen (tib. gDan) tätigen“.

Beim Einsatz von Mitteln drängt sich - ebenso wie beim Essen, Schlafen und Opfern -, die Frage auf, was diese Tätigkeiten derart qualifiziert, dass sie als geeignet für Hochrangige und als Herrschaftssymbol bezeichnet wurden. Eine noble, wohlwollende Gesinnung beim Einsatz von Mitteln könnte jene Besonderheit darstellen. Für die dPon bedeutete ihre Position meist auch eine ungeschriebene Betreuungsverpflichtung.

Den tibetischen Begriff „'Dren“ habe ich mit „soziale Beziehungen herstellen“ übersetzt; sein Bedeutungsspektrum umfasst auch „führen“, „einleiten“ und „einladen“. Es handelt sich um die Schaffung und Pflege sozialer Kontakte, u. a. durch Einladungen (tib. gDan) und Geselligkeiten. Hinsichtlich der sozialen Netzwerke der dPon gingen die Befragten davon aus, dass alle mit dem Stamm Assoziierten davon profitierten. Auch hier könnte der besondere qualifizierende Aspekt im Nutzen für das Gemeinwohl bestehen.

In der letzten Gruppe werden vier Tätigkeitskategorien aufgeführt. Es handelt sich um Beschäftigungen, die mit folgenden Begriffen verbunden sind: Ernte (tib. sKya), Pferde (tib. rTa), Hybrid Rinder (tib. mDzo, < Dzo, Nachkommen eines Yakbullen und einer gezüchteten Kuh) und Hunde (tib. Khyi). Ernte steht m. E. für Landwirtschaft. Pferde waren teuer und Reichtumsindikatoren. Sie stehen für Mobilität und bildeten die Voraussetzung für Verfolgungen zum Schutz des Besitzes. Das mDzo steht m. E. für die Tierwirtschaft; es ist nicht natürlich vorkommend, sondern das Ergebnis der Tierzucht. Hundehaltung wurde zur Bewachung betrieben und symbolisiert hier m. E. das Sorgetragen um den Schutz.

Die vier Kategorien von Las-tshan lassen sich folgenden Oberbegriffen zuordnen: 1. Handlungsgrundlagen, 2. Bildung und Zukunftssicherung, 3. soziale Beziehungen und 4. berufliche Tätigkeiten.

Die Tätigkeiten der ersten Gruppe bildeten die Grundlage der Folgenden. Dazu zählte für die Nangchen-pa der gute Kontakt zu hilfsbereiten Numina, die gute Leistungen zum Erfolg führen könnten. Die Erfüllung der Existenzbedürfnisse war vor 1959 nicht immer gegeben.

Die Förderung des Wohls der Lebewesen ist im tibetischen Buddhismus ein Wert und gilt als verdienstvoll. Bemühen um das Gemeinwohl könnte die Besonderheit der dreizehn Las-tshan ausgemacht haben. Nach der Auslegung des tibetisch-buddhistischen Karma-Konzeptes sollen sich Hochrangige ihren Wohlstand sowie ihre gesellschaftliche Position durch gute Absichten und Taten und insbesondere durch eine altruistische Einstellung verdient haben.

In „*Die Geschichte der staatlichen und klösterlichen Gemeinden von rDza-stod rDzong*“ (Kultur-Komitee rDza-stod rDzong 1999: 19ff) heißt es, dass der 5. Dalai Lama 1643 gestützt auf die militärische Macht Gushri Khans das sDe-srid System in Tibet (im engeren Sinne) zerstören ließ.<sup>155</sup> Zu dieser Zeit holte der dPon von dGe rGyal namens g.Yu-rgyal (tib. < Ü-gchyäl) bei Gushri Khan, dem Dalai Lama und dem Ambam des chinesischen Kaisers Erkundigungen zur Verwaltung ein (Kultur-Komitee rDza-stod rDzong 1999: 20) und bekam von ihnen die Herrschergewalt über das von seinem Vater ererbte Gebiet verliehen. Auch die Erweiterung seines Territoriums und die Ausdehnung seiner Macht wurden ihm gestattet. Über diese Ermächtigung (tib. Kho-dbang, < Kho-wang) sei ein Dokument mit Siegel und Unterschrift Gushri Khans angefertigt worden. Darüber hinaus erhielt der dPon unter anderem Gewehre und Kanonen.

Weiter heißt es im tibetischen Text des Kultur-Komitees rDza-stod rDzong (1999: 21), dass eine Umbenennung administrativer Einheiten vorgenommen wurde, wobei die Benennungen der Gemeinden auf die Namen von Deszendenzlinien oder das hauptsächlichliche Herkunftsgebiet ihrer Mitglieder oder auf Berufsgruppen zurückgingen.

1724 wurde Qinghai von China erobert (Shu-hui Wu 1995: 60). Shu-hui Wu (1995: 270, 284) erwähnt zwölf Verbotsregeln, die von den Chinesen für die Qinghai-Adligen aufgestellt worden seien: Niemand habe sich selbst zum Stammesvorsteher ernennen dürfen. Jeder ehemalige Stammesführer in Qinghai habe nun Jasak (Schreibweise von Shu-hui Wu) geheißen, ein Rang mit Erbrecht. Jeder Jasak habe ein Siegel und eine Bestallungsurkunde erhalten. Ihre Gehälter seien von der Hauptstadt nach Xining transportiert und in Xining ausgezahlt worden.<sup>156</sup> Die Jasak durften keine eigene Versammlung einberufen und keinen Vorsteher der Versammlung wählen. Der Vorsteher musste von verwaltenden Würdenträgern der Qing ausgesucht und vom Kaiser bestätigt werden. Shu-hui Wu (1995: 273) nennt Maßnahmen in Bezug auf Tibeter an der chinesischen Grenze wie deren Verwaltung und Besteuerung, wobei die Steuern geringer sein sollten als die, die sie früher den Qinghai-Mongolen oder den Lamas zahlten. „Yushu-Tibeter“ (im Text verwendete Bezeichnung für die Nangchen-pa, 1995: 263) sind an dieser Textstelle nicht gesondert aufgeführt.

‘Od gSal (2000: 120f) schreibt, dass der Repräsentant des chinesischen Kaisers in Sining [auch Siling oder Xining, Anm. d. Verf.] den König von Nangchen namens Dorje Tsewang

---

<sup>155</sup> Changchub Gyaltzen (tib. Byang-chub rGyal-mtsan, Lebensdaten 1302-1364, Todesdatum strittig) war bestrebt den mongolischen Einfluss zurückzudrängen und übernahm den Titel sDe-srid (tib. sDe-srid = Herrscher) wieder (David Snellgrove et al. 1980: 153), nachdem die Verwendung des Titels während des mongolischen Einflusses auf die Verwaltung Tibets (im weiteren Sinne) an Bedeutung verloren hatte.

<sup>156</sup> Die von mir befragten dPon erklärten im Gegensatz dazu, sie hätten vor 1950 weder ein Gehalt noch sonstige finanzielle oder materielle Zuwendungen von China erhalten.

(tib. rDo-rje Tshe-dbang<sup>157</sup>) zum Herrn über die Region [tib. Chol-kha, < Chöl-kha] mDo-Kham [= Amdo und Kham] ernannte. Er verlieh ihm ein Hutornament mit einem blauen Saphir und einer Pfauenfeder. [Er erhielt] ein tiefgelbes Siegel; sein Pferd bekam ein Ornament [zu befestigen auf dem oberen Teil des Halfters, Anm. d. Verf., bestehend aus einer] goldenen Vase zusammen mit einer dreifachen, [vom Hals über die Brust des Pferdes herabhängenden] übereinander angebrachten Pferde-Ziertroddel [tib. sDom, s. 9.6.1]. Vier Minister wurden [von nun an] als vier verschiedene Behu bezeichnet, erhielten [eine] offizielle Ernennung zu einer Position [tib. Cho-lo,<sup>158</sup> vermutlich der des „Behu“, Anm. d. Verf.], ein Siegel und ein Hutornament und eine zweifache, übereinanderhängende Ziertroddel für das Pferd [s. auch 9.6.1]. Die anderen fünfundzwanzig Minister-Abstammungslinien [tib. Rigs, < Rig] wurden [von nun an] als Becang bezeichnet [und erhielten als Rangabzeichen] ein Hutornament aus Messing und eine Pferde-Ziertroddel. Jeder der äußeren fünfundzwanzig Stämme erhielt ebenso [wie die Inneren] Siegel, die Benennung (als die) „fünfundzwanzig Behu“, einen Hutaufsatz in Form einer weißen Schnecke und eine zweifache Pferde-Ziertroddel. Jeder Behu [hatte] zwei Becang, jeder einzelne [von ihnen] hatte diesen Titel [Becang, Anm. d. Verf.], ein Hutornament aus Messing und eine Pferde-Ziertroddel. Nachdem jeder [dies] erhalten hatte, wurde [die] Region Yu-shu [tib. Khul, < Khül = Region, Gebiet] der Provinz Qinghai<sup>159</sup> unterstellt. Bei der zuvor von ‘Od gSal (2000: 120f) beschriebenen und von ihm in die Zeit des Königs rDo-rje Tshe-dbang (1680-1734) datierten Versammlung könnte es sich um jene handeln, über die das Kultur-Komitee rDza-stod rDzong (1999: 25f) schreibt, sie habe 1725 stattgefunden. Über diese Versammlung heißt es dort, der Mandschu-Kaiser habe die Nangchen-dPon in Chamdo einberufen, wobei der König von Nangchen rDo-rje Tshe-dbang einen Saphir als Hutknopf erhielt und die dPon unter ihm bekamen ihrem Rang entsprechend ein Hutornament [in Form einer weißen] Schnecke oder aus Messing. Es wurden Ernennungen von dPon und Grenzziehungen durchgeführt. 1727 wurden die Stammesgebiete in das Koko Nor-Verwaltungsgebiet inkorporiert, einem Vorläufer der späteren Provinz Qinghai. 1731 gelangten die Nangchen-Stämme unter die Verwaltung eines in Sining residierenden Ambans. Eric Teichman (2000: 48)

---

<sup>157</sup> In der von Ba-ri Zla-ba Tshe-ring herausgegebenen Einführung in die Geschichte Nangchens (2005: 13) ist Dorje Tsewang als der 18. König aufgeführt (Lebensdaten 1680 bis 1734).

<sup>158</sup> Der Begriff bezieht sich auf Ränge und offizielle Ämter, die von China verliehen wurden.

<sup>159</sup> ‘Od gSal verwendet den tibetischen Begriff „mTsho sNgon Zhing Chen“ („Zhing Chen“ = „Provinz“, „mTsho sNgon“ = „Blauer See“, entsprechend dem chin. Qinghai). Die Gründung Qinghais fand 1928 statt. Es ist hier von dem Vorläufer der heutigen Provinz Qinghai auszugehen, dem chinesischen Verwaltungsgebiet mit der gleichbedeutenden mongolischen Bezeichnung Koko Nor.

schätzte dessen Fähigkeit, das Gebiet zu kontrollieren, nicht sehr hoch ein und bezeichnete dessen Position als nominell. Regierung und Verwaltung seien in den Händen der lokalen Herrscher geblieben.

Nachdem es im Sommer 1732 (Kultur-Komitee rDza-stod rDzong 1999: 26) zu einem Treffen zwischen den Nangchen-dPon und dem Siling Amban sowie den Repräsentanten Tibets und Sichuans in rMa-rkyang-nyi-zla-sum-rdo gekommen war, wurden bei dieser Gelegenheit Einteilungen von Gemeinden und (Stammesgebiets-)Grenzziehungen durchgeführt. Drei verschiedene dGe rGyal dPon bekamen die offizielle Position (tib. Cho-lo) und den erbberechtigten Titel 'Ja'-sa eines Behu verliehen. Zu dieser Zeit sei das System der [Rangbezeichnungen] Chen-hu [tibetisiertes chin. Cien-hu oder Qian-hu = Herr über tausend Haushalte, s. 9.2] [für den König], Behu [und] Becang (zu den Rangbezeichnungen s. 9.6.1) bei den Nangchen-Stämmen entwickelt worden, und die Benennungen für die dPon wurden geschaffen. Auch beim Su-rug-Stamm kam es 1732 zu Behu und Becang-Ernennungen (Kultur-Komitee rDza-stod rDzong 1999: 87). Möglicherweise handelt es sich dabei um das auch von 'Od gSal (2000: 106/7) erwähnte Treffen zwischen den in Qinghai ansässigen Vertretern des chinesischen Kaisers und sämtlichen hauptsächlichen Führungspersonen der Klöster aus den sechs Distrikten von mDo Khams, zu dem auch König rDo-rje Tshe-dbang eingeladen war. Dieser sandte den A-shag Behu als Stellvertreter zusammen mit vielen Regierungs- und Verwaltungsmitarbeitern. Bei dieser Gelegenheit seien die achtzehn Stammesgebiete, die später als „die Achtzehn Provinzen“ bezeichnet wurden, und fünfzehn kleinere Gebiete der Regentschaft des Königs rDo-rje Tshe-dbang unterstellt worden in Verbindung mit der Verleihung des Titels „Ching-hu“ [tibetisierter Begriff des chin. Cien-hu oder Qian-hu = Herr über tausend Haushalte, Anm. d. Verf.] sowie einem glänzenden Hutornament aus Kristall. Den Lineages der Behu und Becang wurde [das Recht auf die Besetzung ihrer] offiziellen Positionen [durch Erbfolge] verliehen zusammen mit einem hellgelben Hutornament sowie je einem gedruckten, blauen chinesischen Gesetzeswerk. Das ehemalige durch die Mongolen [eingeführte] System [der Erhebungen von] Tributen wurde [weiterhin] gestattet.

Die Regierung Chinas richtete 1733 Yushu ein. „*Die tibetischen Steuern, die vordem den Mongolen bezahlt wurden, flossen von nun an in die Hände der Mandschuren.*“ (Albert Tafel, 1914, Bd. II: 147, 1923: 362).

In der 2005 herausgegebenen Einführung in die Geschichte Nangchens (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 14fff) finden sich die Angaben, dass sich der 19., 20., 21. und 23. König seine politische Autorität bzw. sein Recht auf Regentschaft von der Regierung in Lhasa -

vom Dalai Lama oder dessen Regenten - bestätigen ließen. Der 19. König (1718 bis 1763) ging nach Lhasa und erhielt die Erlaubnis zur Fortführung der erblichen Regentschaft. Die gleichen Erwähnungen finden sich beim 20. König (1752-1827), beim 21. König (1789- 1830) sowie beim 23. König (1852-1884).

Die Umstände etwa um die Mitte bis zum Ende des 19. Jahrhunderts sind nach der Oral History Nangchens durch Überfälle von Räubern anderer Länder und Stämme gekennzeichnet. Die Regierung in Lhasa fordert Tribute, bietet aber keinen Schutz. William W. Rockhill (1891: 185ff) beschreibt ein solches Ereignis: Manche dPon (wie die „chiefs of Nam-ts'o, Tendo etc.“) erleiden Überfälle der mGo-log und Derge-Leute. Sie wenden sich 1883 an den Amban in Sining. Chinas Bemühen um Befriedung aber bleibt erfolglos.

1915 übergab der erste Präsident der Republik China Yüan Shih-k'ai (Amtsdaten 10. 03. 1912 - 01. 01. 1916) die Verwaltung des Kokonor-Territoriums an Ma Bufang.<sup>160</sup> Dieser erklärt 1916 seine Verantwortung für den Schutz Nangchens unter der Jurisdiktion von Sining. Erwähnung finden in dieser Erklärung Handelskontakte zwischen den Nangchen-pa und den Chinesen sowie der Schutz der Handelspartner (nach Eric Teichman 2000: 48f).

Die Herrschaft von Ma Bufang (31.9.3) wurde von den Nangchen-pa als sehr grausam beschrieben. Unter Androhung von Gewalt seien ihnen hohe Tribute abverlangt worden. Während der Regentschaft des 24. Königs (1884 - 1950) kam es zu Kämpfen zwischen Tibet (im engeren Sinne) und China. Chinesisches Militär betrat Nangchen; die tibetische Armee eroberte Nangchen kurzzeitig. Schließlich siegte China. Die Nangchen-pa mussten Tribute zahlen und waren Plünderungen ausgesetzt (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 16).

'Od gSal (2000: 122) schreibt, dass nach dem Sieg der kommunistischen Partei 1949 der König, die Minister und die wichtigsten Behu und Becang zur blauen Festung nach Siling kamen, um die kommunistische Partei zu treffen. Sie übergaben eintausend Hengste und einen Khata [genannten Zeremonialschal] als Geschenk. Weil es in der Region Yu-shu zahlenmäßig wenige Menschen und eine rückständige Ökonomie gibt, ist es sinnlos, Chinesen [dorthin] zu senden, baten sie nachdrücklich. Im Einklang mit dem zuvor erläuterten Gewünschten wurde die Entscheidung [von den kommunistischen Funktionären] mit [dem Ausdruck] fester Absicht getroffen. Aber sukzessive kamen immer mehr Chinesen [nach Kham]. 1950 wurde für Kham das sogenannte System der kommunistischen Revolution eingeführt.

Michel Peissel (2000: 79) vermittelt die Information, dass der König von Nangchen 1950

---

<sup>160</sup> Warren W. Smith (1996: 205) schreibt, 1915 habe Yuan Shih-k'ai die Administration des Ch'ing-hai Territoriums an die Hui (chinesische Muslime) aus Sining übertragen.

von dem bevorstehenden Einmarsch der chinesischen Armee erfahren und dieser militärische Unterstützung zugesagt habe.<sup>161</sup> Die Chinesen sollen ihm erklärt haben, sie seien gekommen, um das Unrecht wiedergutzumachen, das die Nangchen-pa durch Ma Bufang erlitten hatten. Keiner der von mir befragten Informanten bestätigte dies. Sämtliche Interviewten erklärten, die Nangchen-Stämme hätten Ma Bufang im Kampf gegen die Kommunisten durch Tributleistungen (u. a. durch tausend Pferde) unterstützt. Ma Bufang sollte demnach zweimal je eintausend Pferde von allen Stämmen erhalten. Die erste Übergabe habe 1946/47 stattgefunden. Danach seien von der Regierung Chiang Kai-sheks erneut eintausend Pferde angefordert worden. Begleitet von einunddreißig Mitarbeitern soll der Behu 'Brong gSar Drag-pa rNam-rgyal, der gemeinsam mit seinem Bruder das Amt des Behu innehatte, die Tiere nach Siling getrieben haben. Als die Nangchen-pa mit ihren Pferden eintrafen, sei Chiang Kai-shek bereits geflohen gewesen, und von seiner Regierung habe sich niemand mehr am Ort befunden. Stattdessen sollen dann die Kommunisten die Pferde entgegengenommen haben.

Von einer Pferdeübergabe 1949 von eintausend Hengsten berichtet 'Od gSal (2000: 122), hier jedoch anlässlich eines offiziellen Besuchs ranghoher und bekannter Behu und Becang sowie des Königs von Nangchen in Sining.

1950 erschien die Armee der VR China im Territorium des Königreichs Nangchen.

Am 2. 11. 1950 soll eine Festveranstaltung anlässlich der „friedlichen Befreiung von

---

<sup>161</sup> Michel Peissel schreibt *“The king of Nangchen thought it appropriate to give his support to the apparently honest and sincere People’s Liberation Army and offered one thousand soldiers to help the Communists rid the land of the terrible General Ma.”* (2000: 79). Von einer solchen Zusage hatte kein Informant gehört, und von einem Behu der äußeren Stämme (Interview 207) wurde sie als falsch bezeichnet. Während der Abfassung dieser Arbeit kam kein Kontakt zu Michel Peissel zustande.

Im Hinblick auf die Wahrscheinlichkeit einer Zusage von tausend Mann zur Unterstützung der PLA seitens des Königs von Nangchen ist zu bedenken, dass der König über kein Heer verfügte, dem er eintausend Mann hätte entziehen können. Eine Entscheidung über die Aufbietung von tausend Kämpfern bedurfte der Einwilligung der Behu und Becang, die kampfbereite Männer aus ihren Stämmen hätten rekrutieren müssen. Die dPon waren mit Ma Bufang in Kontakt und hatten diesen bereits 1946/47 mit tausend Pferden unterstützt. Eine Erklärung für das von Michel Peissel erwähnte Hilfsangebot könnte auf die Strategie „politischer Indifferenz“ (8.4.3) zurückzuführen sein. Sollte seitens kommunistischer Chinesen der Wunsch nach militärischer Hilfe geäußert worden sein, dann wurde eine Antwort vielleicht in jener indifferenten Art beschieden, die äußerst achtungsvoll und höflich, nicht direkt abschlägig, aber auch nicht zustimmend gestaltet war, so dass jede dem aktuellen Bedarf entsprechende Option der Reaktion erhalten blieb. Nachträglich ließ eine uneindeutige Auskunft dann verschiedene Interpretationen zu. Keinem Informanten aber erschien eine Zusage vorstellbar. Die Angabe von Michel Peissel könnte auf einem Hör- und Interpretationsfehler beruhen: rTa (< Ta) heißt auf Tibetisch Pferd und rTa-pa bedeutet Reiter. Es ist mit rTa-po (< Ta-po) zu verwechseln, was ebenfalls Pferd bedeutet, aber möglicherweise als Reiter interpretiert wurde, da die Partikel „po“ als Nominalpartikel auch zur Bildung von maskulinen Nomina agentis auftritt. Für Kämpfer wurde oft Reiter gesagt, da Kämpfe meist zu Pferde ausgefochten wurden. Verschenkt worden seien bei diesem Anlass Hengste (tib., = rTa-pho). Die lautlich ähnlichen Begriffe rTa-pho oder rTa-po könnten hier die Basis eines Missverständnisses gebildet haben. Der Behu 'Brong gSar Drag-pa rNam-rgyal, der Bruder des Behu Nam-mkha'i rDo-rje (beide waren zugleich als Behu im Amt) soll die Pferde überbracht haben. Anlässlich der Übergabe sei sein bereits vorhandener Behu-Titel erneut bekräftigt worden.

Yushu“ in Jyekundo stattgefunden haben (Bod-pa Tshang-pa dBang-phyug 1991: 4).

Am 25. 12. 1951 wurde die Autonome Tibetische Präfektur Yushu ausgerufen (Bod-pa Tshang-pa dBang-phyug 1991: 4).<sup>162</sup>

1955 sei das politische und administrative System des Königreichs Nangchen aufgelöst worden (‘Od gSal 2000: 123). Die befragten Nangchen-pa beschrieben die Abschaffung des dPon-Systems als einen einseitigen politischen Akt der Vertreter der VR China. Weder der König noch die Behu und Becang hätten zu widersprechen gewagt, da sie um ihr Leben fürchteten und Angst hatten, auf der Stelle inhaftiert zu werden (vgl. 8.4.1).

Der Zeitraum zwischen dem Einmarsch der Truppen der VR China 1950 bis zur Flucht vieler Nangchen-pa in den Jahren bis 1959 war gekennzeichnet durch anfängliche Kooperation, zunehmende Ablehnung und schließlich einem Freiheitskampf.

Unter 8.4.1 findet sich eine Rekonstruktion der wechselvollen Jahre, in denen das Königreich Nangchen abgeschafft wurde, auf der Grundlage der Berichte von Zeitzeugen.

Der fünfundzwanzigste und letzte König (Lebenszeit 1911-1961) sei nach Grausamkeiten in kommunistisch-chinesischer Haft verstorben (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring, 2005: 16).

Gerald Schmitz (1998: 188f) schreibt in seiner juristischen Betrachtung über „Tibet und das Selbstbestimmungsrecht der Völker“, die chinesische Republik sei als Staatennachfolger des Kaiserreiches anzusehen. In Artikel 3 der chinesischen Verfassung von 1912 sei Qinghai zusammen mit Tibet als Staatsgebiet der Republik aufgeführt. Er führt aus, die chinesische Verfassungslage habe sich zu jener Zeit mehr an Herrschaftsansprüchen als an Realitäten orientiert. Für seine Einschätzung der Situation ist wesentlich, dass sich in der Literatur über diese Zeit keine Darstellung findet, aus der hervorgehe, dass sich Qinghai der Bildung der Republik widersetze und seine Unabhängigkeit geltend mache. Daraus zieht er den Schluss, dass Qinghai dem Staatsgebiet der 1912 gebildeten Republik China zuzurechnen sei. Die Situation in Qinghai nach 1916 bis 1928 bezeichnet Gerald Schmitz (1998: 189) als eine Phase der Warlords, wobei die Kriegsherren keine formelle Unabhängigkeit anstrebten. Der politische Zustand Qinghais bis 1950 bestand aus seiner Sicht in faktischer Autonomie, die erst beendet wurde, als der muslimische Gouverneur vor den kommunistischen Truppen kapitulieren musste. Gerald Schmitz kommt zu dem Ergebnis (1998: 190), dass sich ein Wille zur Eigenstaatlichkeit, der Voraussetzung für die Annahme einer Sezession sei, nicht feststellen ließe.

Dieser Ausführung seien einige Aspekte ethnologischer Betrachtung im Hinblick auf das

---

<sup>162</sup> Andreas Gruschke (2004: 240, Endnote 32) schreibt, Yushu wurde 1955 zur Autonomen Präfektur erklärt.



ehemalige Königreich Nangchen hinzugefügt: Gerald Schmitz bezieht sich auf die 1928 gegründete Provinz Qinghai, die von verschiedenen Ethnien bewohnt wurde und nach dem Verständnis der Nangchen-pa eine chinesische Verwaltungseinheit mit ausschließlicher Bedeutung für die chinesische Administration darstellte. Die Nangchen-pa identifizierten sich weder mit der Provinz Qinghai noch mit den Territorien anderer dort lebender Ethnien. Sie verstanden sich nicht als Teil Chinas, sondern als ein aufgrund militärischer Eroberung in Suzeränität geratener Staat. Aus ihrem Bewusstsein gab es keinen Anlass zum Engagement für die Unabhängigkeit von Qinghai, sondern lediglich für den politischen Status von Nangchen. Auch (im weiteren Sinne) tibetischstämmige Ethnien in Qinghai grenzten sich kulturell voneinander ab. Es scheint, dass es bis zum Freiheitskampf keinen übergeordneten Zusammenschluss zwischen ihnen gegeben hat. Die Ansicht von Gerald Schmitz, dass es an Willensbekundungen zur Unabhängigkeit von Qinghai in der Literatur fehle, ließe sich in Bezug auf die Nangchen-pa nur auf Nangchen übertragen. Demnach hätten die dPon der Nangchen-Stammeskonföderation oder der König eine Willensbekundung zur Führung eines unabhängigen Staates in einer Form zum Ausdruck bringen sollen, auf die in der Zukunft als Referenz zurückgegriffen werden könnte. Ob es eine solche Willensbekundung in irgendeiner Form gab, ist mir nicht bekannt; nach den Angaben aus den Interviews gingen die Nangchen-dPon mit Selbstverständlichkeit davon aus, dass Nangchen ein unabhängiger Staat sei.<sup>163</sup> Im Hinblick auf die Erlangung vollständiger staatlicher Unabhängigkeit entsprachen die außenpolitischen Vorgehensweisen der Nangchen-pa möglicherweise nicht den politischen Anforderungen des zwanzigsten und einundzwanzigsten Jahrhunderts. (Unter 8.4.3 ist eine ihrer politischen Strategien beschrieben, die sich über Jahrhunderte für die Außenpolitik als probat erwiesen hatte.) Die Forderung nach Publikation einer politischen Position berührt ein generelles Problem, das darin besteht, dass die Vertreter von Ethnien, bevor sie Kenntnisse internationaler Übereinkünfte erlangen, aus ihrem kulturellen Verständnis heraus handeln. Dabei erklären sie ihre Vorstellungen oft nicht explizit, da sie davon ausgehen, dass ihr Denken, Empfinden und ihr Handeln auch für Menschen anderer Kulturen allgemeinverständlich seien. Das Handeln der Nangchen-pa war Ausdruck ihrer Weltanschauung. Ihr Bemühen um ihre Unabhängigkeit ist nicht erfassbar, wenn ihre Absichten ausschließlich aufgrund der Existenz oder des Fehlens nachweislicher Willensbekundungen beurteilt werden.

---

<sup>163</sup> Als sich die Nangchen-dPon ca. 1883 entschlossen, (wegen fehlender Gegenleistungen und gravierender Probleme mit benachbarten Stämmen und Ländern) keine Tribute mehr an Tibet (im engeren Sinne) zu leisten, sondern sich an China wandten, in der Annahme, von dort im Gegenzug für Tribute Schutz zu erhalten, zeigt dieses Vorgehen, dass hier eine handlungsfähige Regierung eine Entscheidung umsetzte.

Aus den für diese Arbeit mittels qualitativer Interviews erlangten Angaben geht hervor, dass zu unterscheiden ist zwischen den Vorstellungen, die die nichtadlige Bevölkerung Nangchens über die politische Situation hatte und den Kenntnissen der dPon sowie des hochrangigen Klerus. Bei der nichtadligen und kaum in Politik involvierten Bevölkerung bestand überwiegend die Annahme, dass ihnen nur die Leistung von Tributen aufgezungen worden sei. Tributforderungen wurden oft mit erpresstem Raubgut verglichen. Als Beispiel wurden Räuber angeführt, die unter Androhung von Gewalt die Herausgabe von Mitteln verlangten. Nach dem Empfinden nicht weniger Nangchen-pa erfolgte räuberische Erpressung auf der Ebene von Ländern in Form von Tributforderungen. Mit Ausnahme geforderter Tribute war der chinesische Einfluss im Alltag kaum spürbar, so dass nicht wenige Gewährspersonen meinten, Nangchen sei vor 1950 vollständig unabhängig gewesen. Insbesondere bei den fernab der Hauptverkehrswege lebenden Nomaden und Semi-Nomaden schien es, als habe es kein oder kaum ein Bewusstsein des chinesischen Einflusses auf die Politik der dPon gegeben.

Die Führungselite in Nangchen, bestehend aus den dPon und dem hohen Klerus, entstammten überwiegend adligen Lineages, deren Mitglieder gebildet und daran interessiert waren, Macht und Einfluss ihrer Patriklane auszudehnen. Ihrem politischen Verständnis gemäß war Nangchen ein Staat, der aufgrund militärischer Unterlegenheit in eine inferiore Position gegenüber China und zuvor Tibet (im engeren Sinne) geraten war. Für die dPon war der Wunsch nach vollständiger Unabhängigkeit eine Selbstverständlichkeit, die keiner ausdrücklichen Bekundung bedurft habe. Die Behu und Becang bevorzugten in der Außenpolitik jene unter 8.4.3 beschriebene indifferente Haltung, und diese beruhte auf ihrer Weltanschauung vom Karma als einer auch historische Entwicklungen bedingenden Kraft. Das Karma bringt nach Auffassung der Nangchen-pa keine statischen Zustände hervor, sondern karmische Ergebnisse befinden sich in einem immerwährenden Prozess des Wandels. Erst wenn das Karma, das zur Bildung der jeweiligen Situation führte, verbraucht sei, könne eine Veränderung eintreten. Auch politische Situationen gehen nach dieser Vorstellung auf karmische Kräfte zurück, die den jeweiligen Zustand und dessen Wandlung bewirkten. Es wurde als sinnlos betrachtet, etwas zu unternehmen, wenn die Handlungen nicht auf das Wirken des Karmas abgestimmt seien. Die aktuelle karmische Kräftebilanz sei für die meisten Menschen nicht erkennbar; die Nangchen-pa hofften, durch die Interpretation von Ereignissen und durch Voraussagen der Lamas, Hinweise auf den Verlauf künftiger Geschehnisse zu erlangen. Mit mantischen Methoden gewonnene Zukunftsvoraussagen sollten zeigen, welches Handeln zum Erfolg führen würde.

Unablässig suchten die Nangchen-pa nach zukunftsweisenden Zeichen, konsultierten dazu Lamas und orientierten ihr Handeln an deren Deutungen. Schlechtes Karma müsse abgelitten werden, und bevor es sich nicht erschöpft habe, könne ein angestrebter Zustand, wie auch der vollständiger staatlicher Unabhängigkeit, nicht erreicht werden. Das Karma wird als eine von Individuen ausgehende Kraft verstanden; ein allgemeiner Zustand kann demnach - je nach individuellem Karma - für den Einen nützlich und angenehm sein und für den Anderen beschwerlich und unangenehm. Die dPon und die hohen Lamas, deren gutes Karma sich nach Meinung der Nangchen-pa bereits in ihrer Wiedergeburt in hochrangigen Familien und in ihrem Status zeige, verwendeten Beziehungen zu ausländischen Regierungen u. a. zur Festigung und Stärkung der Stellung ihrer Familien und Klane.

Ihrer Interpretation der Karmavorstellung gemäß überließen die dPon die außenpolitische Situation der angenommenen karmischen Eigendynamik in der Hoffnung, dass sich diese eines Tages zu ihren Gunsten entwickeln werde, wenn sich dafür ausreichend gutes Karma angesammelt habe. Derweil versuchten die Nangchen-pa günstige Gelegenheiten zur Verbesserung ihrer Situation bestmöglichst zu nutzen und verlegten die Behandlung problematischer Themen in die Zukunft in der Erwartung der wirkenden Kraft des Karmas, die nach ihrer Anschauung allen Veränderungen zugrunde liege. Aus ihrem Verständnis bedeutete Vorteilsnahme in der Gegenwart keinen Verzicht auf die Unabhängigkeit. Die von den Nangchen-pa in Anspruch genommenen Zukunftsvoraussagen der Lamas hatten anscheinend nicht ergeben, dass es in naher Zukunft eine internationale Verständigung zwischen Staaten geben werde, bei der die Einschätzung der Souveränität eines Landes abhängig ist von der nachweislichen Bekundung des Willens seiner Regierung.

Gegenwärtig wird das Gebiet des einstigen Königreichs Nangchen „*Tibetische Autonome Region Yü-shü*“ (tib. Yul-shul Bod-rigs Rang-skyong-khul, < Yül-shü Bö-rig Rang-kyong-khül) genannt. Es ist aufgeteilt in sechs Verwaltungsbezirke (tib. rDzong, < Dzong) mit den tibetischen Bezeichnungen: Yus-hru'u (< Yü-hru'u), rDza-stod (< Dza-tö), Khri-du (< Trinn-du), 'Bri-stod (< Dri-tö), Chu dMar Leb (< Chu Mar Leb) und Nang-chen.

Während der Feldforschungen traf ich Nangchen-pa, die aus Yushu nach Kathmandu gekommen waren. Sie berichteten, dass es inzwischen möglich sei, sich in der VR China auch in positiver Weise über das einstige dPon-System zu äußern. Unter der Bevölkerung seien die Meinungen über das ehemalige politische System von Nangchen geteilt, es gebe Befürworter, Ablehner und behutsame Kritiker, die die Vor- und Nachteile des neuen und des alten politischen Systems sorgsam abwägen würden.

#### **8.4.1 Das Ende der als Königreich organisierten Nangchen-Stammeskonföderation**

Die Endphase der als Königreich organisierten Nangchen-Stammeskonföderation fiel in jene etwa drei Jahrzehnte vor dem Kommen der Chinesen der VR China im Jahre 1950. Die ca. siebzig- bis neunzigjährigen Nangchen-pa hatten diesen Zeitabschnitt noch selbst erlebt. Die älteren Informanten kannten das Leben in Nangchen noch aus der Zeit vor 1950, die jüngeren Gewährsleute hatten ihre Sozialisation erfahren, als bereits Einflüsse der VR China in Nangchen spürbar waren. Abseits siedelnde Nomaden lebten damals noch weitgehend traditionell. Die Jahrzehnte vor ca. 1955 bilden den letzten Zeitraum des Bestehens der Nangchen-Stammeskonföderation, über den Zeitzeugen noch aus eigenem Erleben berichten konnten. Diese Zeitphase bis etwa 1959 entspricht dem Untersuchungszeitraum, aus dem die Daten für diese Arbeit stammen.

Die Zeitspanne vom Einmarsch der PLA in Nangchen 1950 bis zur Auflösung des dPon-Systems ca. 1955 seitens der VR China ließ sich nach den Angaben der Informanten in drei Phasen gliedern. Die Interviewten konnten weder Jahreszahlen nennen, noch waren ihnen die Jahresbezeichnungen nach dem tibetischen Kalender in Erinnerung. Die folgende historische Rekonstruktion basiert auf groben zeitlichen Einschätzungen.

1. Überzeugungsarbeit und materielle Güterumverteilung: Einbindung der dPon in die Verwaltung der VR China
2. Zunehmende Einflussnahme und Repression: Verhaftungen und Eingriffe in die traditionelle administrative und politische Praxis
3. Freiheitskampf und Flucht

Jene Chinesen der VR China, die Anfang der fünfziger Jahre nach Nangchen kamen, wurden von den älteren Informanten als freundlich und wohlwollend beschrieben. Ihre Hilfsbereitschaft wurde überwiegend als authentisch empfunden. Nach Auskunft interviewter Nangchen-pa veranstalteten die Chinesen Versammlungen und verteilten Lebensmittel, Bekleidung, Nutztiere und Geld an arme Familien. Nach Angaben von Mitgliedern wirtschaftlich schwacher Familien bedeutete diese materielle Hilfe eine spürbare Erleichterung und eine Abnahme der Sorgen um die Existenzsicherung. Vermutlich Anfang der fünfziger Jahre des Zwanzigsten Jahrhunderts sollen chinesische Beamte in Sining einen Empfang für alle Behu und Becang veranstaltet haben. Einige dPon wurden zu einer Rundreise bis nach Peking eingeladen.

Von manchen Nangchen-pa sei die Anwesenheit der Chinesen bereits 1950 als Überfremdung wahrgenommen worden und habe Unbehagen und Verunsicherung ausgelöst.

Trotz der Unterstützung armer Leute durch die VR China sollen manche Nangchen-pa bereits Anfang der Fünfziger Jahre ihr Land verlassen haben.

Jene Behu und Becang, die zur Zusammenarbeit mit der VR China bereit waren, erhielten bezahlte Posten und konnten mitunter noch zusätzliche Einnahmen erzielen, wie z. B. durch Vermietung von Räumen an die Chinesen, die zunächst noch über keine eigenen Gebäude verfügten. Nach dem Eintreffen der PLA in Nangchen wurden die dPon aufgefordert, an Bildungsveranstaltungen zur Politik und Administration teilzunehmen.<sup>164</sup> Die Behu und Becang beschrieben diese Veranstaltungen als sehr zeitaufwendig. Die Nangchen-pa standen weiterhin unter der Gerichtsbarkeit ihrer dPon, sobald aber ein Chinese in einen Streitfall verwickelt war, wurde der Vorgang chinesischen Institutionen zur Entscheidung überantwortet.<sup>165</sup>

Die anfängliche Hilfsbereitschaft wurde von denen, die Unterstützung von den Chinesen erhalten hatten, auch noch nach mehr als fünfzig Jahren im Exil als aufrichtiges Bemühen eingeschätzt. Arme Menschen sollen vor allem Nutztiere von den Chinesen erhalten haben. Den Begünstigten sei nicht bekannt gewesen, woher die Tiere stammten, ob diese erworben oder konfisziert worden waren. Die Angaben über die Höhe der Zuwendungen lagen in Bezug auf Nutztiere bei ca. zwei Yaks, drei Schafen und zwei Ziegen, die an bedürftige Familien gegeben wurden. Die Chinesen der VR China seien in militärischen Gruppen gekommen und zunächst freundlich und hilfsbereit aufgetreten. Erst im Laufe der weiteren Jahre habe sich ihr Verhalten verändert. An irgendeine Form der Mitarbeit der Chinesen in der Land- und Tierwirtschaft der Nangchen-pa konnte sich kein Interviewter erinnern. Die älteren Informanten gaben kaum pauschalisierende negative Auskünfte über die Chinesen der VR China, sondern schilderten ihre Erlebnisse differenziert.<sup>166</sup>

Erlebtes und Gehörtes wurde von ihnen überwiegend in chronologischer Abfolge berichtet, unabhängig davon, ob es sich um Wohltaten oder Gräueltaten handelte. Nur wenige ältere Gewährsleute erklärten, dass sie das Vorgehen der Chinesen im Rückblick als eine Strategie einschätzten, bei der sich die Chinesen die an mittellose Familien verschenkten

---

<sup>164</sup> Ein ehemaliger Mitarbeiter eines dPon erinnerte sich, dass die Chinesen während dieser Versammlungen prächtige Visionen von der Zukunft des Landes beschrieben. Künftig sollten Maschinen und Traktoren eingesetzt werden, wo Arbeiten bis dahin mit Hilfe von Yaks verrichtet wurden.

<sup>165</sup> In einem solchen Fall z. B. habe ein Chinese eine Frau aus Nangchen vergewaltigt. Dafür sei er von dem chinesischen Gericht zum Tode verurteilt worden. Er soll angeschossen und mit den Beinen an einen Sattel gebunden und in einer öffentlichen Zurschaustellung zu Tode geschleift worden sein.

<sup>166</sup> Undifferenzierte Abwertungen sämtlicher volksrepublikanisch-chinesischer Leistungen wurden eher von den im Exil sozialisierten Nangchen-pa geäußert, die diese Zeit nicht miterlebt hatten. Die Bereitschaft, jeglichen chinesischen Einfluss aus dieser Zeit abzuqualifizieren, ist m. E. auf Einflüsse innerhalb der Exilgesellschaft zurückzuführen. Von einer Ablehnung der Zusammenarbeit mit den Chinesen seitens der Behu und Becang wurde nicht berichtet, was nicht ausschließt, dass es dPon gab, die eine Kooperation ablehnten.

Tiere, Gegenstände und Gelder durch die spätere Aneignung des Besitzes der Wohlhabenden und schließlich breiterer Bevölkerungsschichten wiedergeholt hätten.

Es folgte die Phase zunehmender chinesischer Einflussnahme auf die traditionellen politischen und administrativen Strukturen und auf das in Nangchen mächtige Klosterwesen. Unliebsame dPon, Lamas, Mönche und reiche Personen wurden inhaftiert. Aus der Oberschicht gewannen die Chinesen vor allem durch Vergabe bezahlter Posten jene dPon, die einer Zusammenarbeit nicht abgeneigt waren und versuchten, diese zunächst in das in Errichtung befindliche neue Gesellschaftssystem zu integrieren. Eine weitere Zielgruppe kommunistischer Agitation stellten Menschen dar, die in wirtschaftlich prekären Verhältnissen lebten sowie jene, die sich in einer marginalen gesellschaftlichen Situation befanden. Ihnen wurde seitens chinesischer Funktionäre nahegelegt, den Aufbau einer kommunistischen Gesellschaftsordnung zu unterstützen.

Die Behu und Becang wurden u. a. bei den obligatorischen Teilnahmen an Versammlungen in die maoistisch-kommunistische Administration eingebunden.<sup>167</sup> Als die Chinesen ihre Einflussnahme auf das Klosterwesen ausdehnten, nahmen viele Mönche, Lamas, Rinpoché und Äbte eine oppositionelle Haltung ein. Zunehmend wurden die Chinesen von vielen Nangchen-pa als Eindringlinge empfunden, die Inhaftierungen durchführten und die vertrauten gesellschaftlichen Strukturen veränderten. Politisch unliebsame dPon seien, nachdem sie zu amtlichen Treffen einbestellt worden waren, verschwunden. Nach Beschreibung der Informanten wurde zunächst die persönliche Arbeitsweise der Behu und Becang von den Chinesen beobachtet. Gelegentlich seien die dPon zur chinesischen Verwaltung gebeten worden, so dass sie sich an solche Einbestellungen gewöhnten. Manche Behu und Becang seien nach Auskunft der Gewährsleute von einem solchen Treffen nie mehr zurückgekehrt, und niemand habe je von ihrem Verbleib erfahren.

Während eines Treffens des Königs und der Behu in Sining mit den Chinesen, das nach Angaben der Informanten ca. 1954 oder 1955 stattfand, sei das Königreich Nangchen offiziell und einseitig von Seiten der VR China für aufgelöst erklärt worden. Nach dieser Versammlung standen die dPon mit dem König zusammen, und dieser soll gesagt haben: *“Von nun an werde ich sehr friedlich unter den Chinesen leben.“* In diesem Moment begriff ein Zeitzeuge, dass es nun auch nach Einschätzung des Königs mit dessen Macht zu

---

<sup>167</sup> *“After the coming of the communist Chinese, the incidence of political killings increased as the Chinese played one political leader against another. The Chinese also organized many executions.”* Edward A. Parmee 1972: 111.

Ende sei. Aus den Gesprächen, die die Behu und Becang im Anschluss an diese Versammlung führten, wurde der Wortlaut der Verkündung der Auflösung des Königreichs Nangchen durch die Vertreter der chinesischen Regierung folgendermaßen rekonstruiert: „*Bisher seid Ihr [dem] imperialistischen, kapitalistischen und [dem] feudal-kapitalistischen System* <sup>168</sup> *der dPon gefolgt, die schlechte Menschen sind. Von nun an ist dieses System beendet.*“ (unbestätigte Information <sup>169</sup>) Aus Angst vor sofortiger Inhaftierung habe kein dPon zu widersprechen gewagt. Viele Behu und Becang seien in der Folge geflohen.

Die folgende Zeitspanne bis zur großen Massenflucht 1959 wurde als ein Prozess zunehmender gesellschaftlicher Zerrüttung geschildert. Manche der dPon, die der Verhaftung entgangen waren, schlossen sich mit ihren Gefolgsleuten der Widerstandsbewegung an. In den Jahren des Freiheitskampfes wurden noch die vertrauten Konventionen und sozialen Netzwerke aufrecht erhalten. Das Ziel der Widerstandsbewegung bestand in der Bewahrung und Wiederherstellung der traditionellen gesellschaftspolitischen Organisation. In den Jahren des Kampfes der Nangchen-pa gegen die PLA wurde die traditionelle Rangordnung bewahrt, und die Interpretationsmuster der Wahrnehmungen entsprachen noch denen, die im Königreich Nangchen existiert hatten. <sup>170</sup> Bis 1959 hatten viele Nangchen-pa noch die Hoffnung auf Wiederherstellung ihrer ehemaligen Staatsform. Die Behu und Becang, die sich dem Freiheitskampf anschlossen, gelangten zum Teil bis nach Lhasa und erlebten den dortigen Aufstand mit. Einige dienten dem Dalai Lama als Begleitschutz, als dieser 1959 Tibet (im engeren Sinne) verließ.

Der Krieg zwischen der PLA und den Freiheitskämpfern wurde als ein Kampf „*Mann gegen Mann*“ geführt. Beiden Seiten sei es nach Auskunft der interviewten Nangchen-pa um die Tötung der höchstmöglichen Anzahl männlicher Gegner gegangen. An manchen Orten seien annähernd sämtliche männlichen Nangchen-pa von der PLA zusammengerufen und verschleppt worden. Manchmal sei niemand mehr zurückgekehrt oder nur Einzelne, die noch berichten konnten, dass die Vermissten getötet wurden. Gefängnisse und

---

<sup>168</sup> In der zitierten Ansprache verwendete Begriffe: „bTsan-rgyal“ = „imperialistisch“, „Ma-rtsa(’i) Ring Lugs“ = „Kapitalismus“, „dPon Ngan Ma-rtsa(’i) Ring Lugs“ = „feudaler Kapitalismus“.

<sup>169</sup> Ein Behu erklärte, dass es ein solches Treffen in Siling gab und datierte dies in das Jahr 1958. Er selbst sei zu jener Zeit in Lhasa gewesen, so dass er nicht in der Lage war, die Angaben zu bestätigen. Danach sei es zu Inhaftierungen gekommen. Möglicherweise handelt es sich hierbei aber nicht um dasselbe Treffen. Versammlungen der Behu sowie des Königs mit den Chinesen hat es in den Jahren nach 1950 einige gegeben. Über diese für die dPon nicht sehr ruhmreiche Veranstaltung scheinen sie, wenn sie sich tatsächlich so, wie geschildert, ereignet hat, nicht viel gesprochen zu haben, andernfalls hätten mehr Personen aus ihrem Familienkreise, ihre Mitarbeiter oder Bekannte davon Kenntnis gehabt.

<sup>170</sup> Innere und äußere Wahrnehmungen wurden nach traditionellen Weltvorstellungen (s. 13. - 14.1.3) kategorisiert. Manche unbekanntes Geräusche fassten die Nangchen-pa z. B. als Lärm von Kämpfen zwischen den lokalen Geistwesen und Geistern der Chinesen auf, die in die Gebiete ihrer Ortsgeister eindrangten.

Arbeitslager sollen eingerichtet worden sein, u. a. in Shar-mda', in denen auch viele Behu und Becang verhungerten oder an den Folgen der Unterernährung gestorben seien. Die Freiheitskämpfer versuchten den Zustrom chinesischer Truppen sowie Lieferungen ihrer Ausstattung zu stoppen.

Verhaftungen und Verurteilungen der dPon und wohlhabender Personen lösten bei vielen Stammesmitgliedern Entsetzen aus und hatten eine Fluchtwelle zur Folge. Die Mitglieder reicher und hochrangiger Familien seien meist die Ersten gewesen, die durch Flucht versuchten, ihrer möglichen Verhaftung zu entgehen. Ihnen war bewusst, dass sie aus der kommunistischen Umgestaltung der Gesellschaft nur als Verlierer hervorgehen würden. Ihrem Vorbild folgten Familien der Mittel- und auch der Unterschicht (s.12.2). Wesentlich war dabei der Einfluss, den der Klerus auf die Bevölkerung ausübte. Die Geistlichen erkannten, dass sie in dem neuen politischen System entbehrlich waren und dass sie ihre beträchtlichen Vermögenswerte verlieren könnten. Schließlich scheint es eine allgemeine Sog-Wirkung gegeben zu haben, die durch Gerüchte erheblich verstärkt wurde. Als zusätzliche Bedrohung wurden Flugzeuge empfunden, die am Himmel auftauchten und die die meisten Nangchen-pa noch nie gesehen hatten. Wie zuvor, als die Stammesorganisation das gesellschaftliche Leben ordnete, vertrauten viele Nangchen-pa ihren dPon und folgten ihnen zunächst in den Freiheitskampf und schließlich ins Exil. Nicht alle Flüchtlinge hatten selbst Erfahrungen mit den Chinesen der VR China gemacht. Insbesondere jene Familien, die weder auffallend arm noch auffallend reich waren, seien zunächst in ihrer Lebensgestaltung kaum von den chinesischen Maßnahmen der gesellschaftlichen Umgestaltung betroffen gewesen.

Vor der Flucht gaben die Nomaden und Semi-Nomaden ihre Tiere meist zu Verwandten oder Bekannten und erklärten, sie würden sich auf eine Pilgerschaft begeben. Nur die kräftigsten Tiere wurden mitgenommen und während der z. T. monate- bis jahrelangen Flucht gen Indien verzehrt oder gegen Bedarfsgegenstände eingetauscht. Vielfach seien Nutztiere auch einfach unversorgt zurückgelassen worden. Die Flucht wurde meist einige Tage zuvor geplant: Vorräte in Form von geröstetem Gerstenmehl und Butter wurden angelegt und nützliche Gegenstände, die unkompliziert auf einem Yak transportiert werden konnten, zusammengestellt. Unterwegs starben viele Tiere aufgrund der Strapazen. Als manche Flüchtlinge z. T. nach zwei bis dreijähriger Wanderung die indische Grenze erreichten, seien keine der ursprünglich mitgenommenen Tiere mehr am Leben gewesen. Gebrechliche, Behinderte, Kranke und arme Leute, die kein Pferd besaßen, seien meist in Nangchen zurückgeblieben oder zurückgelassen worden. Den Fliehenden schlossen sich



oft Verwandte und Bekannte an. Mitunter flohen sechzig bis siebzig Familien gemeinsam. Manche Flüchtlingstrecks wurden von einem Lama geleitet, der mit Hilfe mantischer Voraussagepraktiken die sichersten Wege zu ermitteln suchte. Gelang es den Chinesen Flüchtende aufzugreifen, dann schickten sie diese wieder an deren Heimatort zurück. Manche Flüchtlingstrecks seien auch beschossen worden.

Im Folgenden habe ich Berichte nach ihrer Eignung ausgewählt, die Komplexität der Beziehungen zwischen den Nangchen-pa, ihren tibetischstämmigen Nachbarn (im weiteren Sinne) und den Chinesen der VR China zu verdeutlichen. Die Schilderungen tragen m. E. dazu bei, dass Klischees, die von einer generellen Opposition zwischen den Nangchen-pa und den Chinesen ausgehen, die tatsächlichen Gegebenheiten weder vor noch nach 1950 stimmig wiedergeben. Zwischen 1950 bis 1959 kooperierten viele dPon mit der Administration der VR China. Teile der gering bemittelten Bevölkerung hofften auf materielle Verbesserungen durch den chinesischen Einfluss. Je mehr die Chinesen Veränderungen der traditionellen Kultur Nangchens einleiteten, desto mehr Ablehnung brachten ihnen viele Nangchen-pa entgegen. Zu exakten Datierungen ihrer Erlebnisse sahen sich sämtliche Informanten außerstande. Die folgenden Schilderungen sind nach zeitlichen Anhaltspunkten in eine Abfolge gebracht. Die Kenntnisse um die historische Entwicklung jener Zeit fördern die Nachvollziehbarkeit des Umgangs mit dem Datenmaterial.

Der folgende Vorfall ereignete sich kurze Zeit nach dem Eintreffen der PLA 1950.

Unter dem sDom-pa Behu gab es in einer Gemeinde zwei miteinander verwandte Familien, die am Ort die Wohlhabendsten waren. Sie besaßen große Landflächen und zahlreiche Tiere. Auf ihrem Grundbesitz wuchsen Pflanzen jener Arten, die für medizinische Anwendungen gehandelt wurden. Die Familien jedoch verzichteten auf die Einnahmen, weil sie vermeiden wollten, den gZhi-bdag zu stören, als dessen Eigentum die Pflanzen betrachtet wurden. Das Verärgern dieses Ortsgeistes habe negative Folgen für alle dort lebenden Menschen. Eines Tages kamen zwei Leute aus Shar-mda' dorthin und pflückten Pflanzen, um sie zu verkaufen. Schäfer in den Bergen beobachteten dies und informierten die beiden Familien. Der Vater der einen Familie und ein Sohn der anderen Familie begaben sich daraufhin zu dem genannten Ort. Beide waren Cousins. Sie trafen auf zwei Männer, die Pflanzen abrissen. Sie fingten die Männer, schlugen sie heftig, ergriffen die Pflanzen und gingen nachhause. Die Täter beklagten sich darauf bei den Chinesen. Etwa zwei oder drei Tage später kamen Chinesen mit einem Übersetzer zu den beiden Familien und eröffneten ihnen: *„Ihr habt zwei Unschuldige geschlagen und müsst nun runter zu den dort aufgestellten Zelten gehen.“* Die Cousins gingen darauf zu den chinesischen

Funktionären. Diese brachten jeden einzeln in ein leeres Zelt und verhörten sie getrennt. Sie drohten ihnen: „*Wenn ihr nicht die Wahrheit sagt, dann müsst ihr nach Shar-da' und Sining gehen. Ihr müsst solange hier bleiben bis Eure Aussagen glaubhaft sind.*“ Beide Zelte standen so weit von einander entfernt, dass keiner der Cousins die Aussagen des anderen hören konnte. Zwischen den Zelten, in denen die Verhöre stattfanden, lag das Zelt der chinesischen Funktionäre. Den ganzen Tag lang bis zum Einbruch der Dunkelheit gingen diese von einem Zelt zum anderen und befragten die Beiden.

Der inhaftierte Familienvater hoffte sehnlichst, dass der sDom-pa Behu von dem Vorfall erfahren würde, denn er wusste, dass dieser sich für sie einsetzen würde. Als es bereits dunkel geworden war, wurden zwei Wachen vor den Zelteingängen der beiden Zelte, in denen sich je einer der beiden Cousins aufhalten musste, postiert. Den Inhaftierten wurde nicht erlaubt, zur Zelttür hinauszuschauen. Ihre Gewehre waren ihnen weggenommen worden. Plötzlich vernahmen sie Unruhe, und der eine Cousin konnte deutlich die Stimmen des sDom-pa dPon und seiner Mutter hören. Die Mutter des Behu galt als sehr tüchtig, und sie half ihrem Sohn. Der Inhaftierte empfand sofort große Erleichterung und hörte, wie die chinesischen Beamten den Behu und dessen Mutter zum Tee einluden. Die Mutter des Behu entgegnete jedoch: „*Ich setze mich nicht hin, bevor Ihr mir nicht meine Leute zeigt.*“ Der Behu war auf einer chinesischen Hochschule in Peking gewesen und konnte gut Chinesisch. Die Mutter des Behu sprach Tibetisch, und ihr Sohn übersetzte ihre Worte ins Chinesische. Er und seine Mutter ließen sich den Tathergang erzählen. Schließlich sagte der Behu zu den Chinesen: „*Das ist kein großes Verbrechen.*“ Der Behu zeigt auf einen der Cousins und erklärte: „*Dieser Mann ist mein Mitarbeiter.*<sup>171</sup> *Wenn Sie meinen, dass es sich [hierbei] um ein großes Verbrechen handelt, dann werden wir uns – ich und meine Mutter – jeweils anstelle der beiden Gefangenen in je eines der Zelte begeben.*“ „*Wenn das wichtige Personen für Sie sind, dann brauchen sie nicht an deren Stelle hier zu bleiben.*“, erwiderten die chinesischen Beamten. Sofort wurden die Inhaftierten gerufen. Die Cousins waren sehr froh und dankbar für die Worte des Behu und seiner Mutter. Der Behu wandte sich an seinen [gelegentlichen, Anm. d. Verf.] Mitarbeiter mit den Worten: „*Es ist schon dunkel: Nun gehe schnell nachhause. Deine Familie sorgt sich schon sehr um Dich.*“ Der chinesische Übersetzer bot darauf den beiden ehemaligen Gefangenen Tee an. Die Cousins erwiderten: „*Wir brauchen keinen Tee.*“ und gingen nachhause. Die chinesischen Funktionäre meinten abschließend zum Behu: „*Diese beiden Leute, [die sich als Geschädigte beschwert hatten, Anm. d. Verf.], haben uns viel Ärger bereitet.*“

---

<sup>171</sup> Es handelte sich um einen gelegentlichen Mitarbeiter (s. 10.5.1) ohne Rang und Bezeichnung.

Die ältere Dame, die die folgenden Erlebnisse schilderte, entstammte einer Familie aus den Achtzehn Provinzen, die aufgrund von Verarmung in die Unterschicht abgeglitten war. In ihrer Geburtsfamilie waren sie zwölf Kinder, erzählte die Informantin. Sie lebten zusammen in einem angemieteten Raum in Shar-mda'. In ihrer Jugend arbeitete sie als Erntehelferin und trug durch Tätigkeiten bei der Wollverarbeitung zum Einkommen ihrer Geburtsfamilie bei. Als Entlohnung erhielt sie Nahrungsmittel (wie die meisten Angestellten, Anm. des Verf.). Ihre Familie lebte in sehr armen Verhältnissen. Die Ursache lag darin, dass ihrer Mutter ihr Erbteil vorenthalten worden war, als sie bei der Heirat ihre Geburtsfamilie verließ. Schuld waren missgünstige Schwestern der Mutter. Die Eltern der Erzählerin hatten kein gutes Leben. Stets lebten sie in ökonomisch prekären Verhältnissen. Sie galten als eine von der Hauptfamilie abgespaltene Familie. Während ihrer Kindheit und Jugend, erinnerte sich meine Gesprächspartnerin, habe es oft materielle Not gegeben. Als sie zwölf Jahre alt war, kamen die Chinesen. Ihre Familie hatte nun mehr Nutztiere, und es ging ihnen wirtschaftlich besser. Woher die Tiere stammten, ob nämlich auch ihre Familie durch die Chinesen begünstigt worden war, wusste sie nicht.<sup>172</sup>

Nachdem ihre Mutter gestorben war, wurde sie von der Schwester ihrer Mutter unter Zwang an einen alten Chinesen verheiratet. Sie war damals vierundzwanzig Jahre alt. Ihr chinesischer Ehemann war zweiundsiebzig, und nach der Schilderung der Informantin *„dünn und hässlich wie ein Affe“*. Sie fand damals Arbeit beim Bau von Häusern. Diese Arbeit war sehr hart. Obgleich ihre Fingerspitzen von der Arbeit wund wurden, musste sie täglich mit Erde, Steinen und einem zementähnlichen Bindemittel arbeiten. Die Arbeiterinnen erhielten eine Wundsalbe, wodurch die Wunden sich schwarz verfärbten und eintrockneten. Aufgrund der unglücklichen Ehe und der harten Arbeit fühlte sie sich elend. Während sie noch vierundzwanzig Jahre alt war, entfloh sie diesen Verhältnissen.

Einige persönliche Gegenstände von ihr hatte eine Schwester der Mutter in Verwahrung genommen: eine Chupa mit Brokatornamenten, einen kleinen Holzkasten mit Geldnoten, die sie von ihrem Ehemann erhalten hatte im Wert von über hundert Dayang<sup>173</sup> sowie all die Schmuckgegenstände, die eine verheiratete Frau in Nangchen besaß. Diese Gegenstände in der Obhut der mütterlichen Tante waren verloren, denn sie konnte sie bei ihrer Flucht nicht mehr holen. Zudem hielt die Tante diese Dinge unter Verschluss. Ein Bruder

---

<sup>172</sup> An dieser Stelle fiel der Informantin ihr Sohn, ein Mönch, ins Wort. Zu mir gewandt, erklärte er: *„Die Chinesen haben nichts gegeben.“* - gemeint war, an die Geburtsfamilie seiner Mutter. Der im Exil aufgewachsene Sohn war zur besprochenen Zeit noch nicht einmal geboren und besaß über den Hergang keine Kenntnisse. Die Mutter widersprach dem Zwischenruf nicht, da der Sohn als Mönch Ehrerbietung verdiene.

<sup>173</sup> Kategoriebegriff für Münzemissionen der Sichuan Rupie und des Yuan Shi Kai Silberdollars (s. 12.2).

der Mutter half ihr bei der Flucht, indem er ihr ein Pferd gab. Sie nahm nur die Bekleidung mit, die sie trug, eine Decke, Nähnadeln und Garn, eine Gebetskette und ein kleines Messer. Von Shar-mda' ging sie zunächst nach Chamdo. Von Chinesen erhielt sie auf ihrer Flucht einige Silbermünzen. In Chamdo hatte sie einen Freund, der dort als Händler tätig war. Ihr Ehemann verfolgte sie. Um ihm zu entgehen wendete sie sich als nächstem Fluchtziel der Stadt Lhasa zu. Ihr Freund, ein Händler in Chamdo, half ihr bei Ihrem Fluchtvorhaben. In Chamdo waren damals Chinesen. Während der Ehe mit dem Chinesen hatte sie etwas Chinesisch gelernt. Die Chinesen gaben ihr vier verschiedene chinesische Medikamente, eines davon gegen Kopfschmerzen, Verbandsmaterial aus Baumwolle, Wundsalbe und anderes. Diese Gaben erwiesen sich während ihrer weiteren Flucht vor ihrem Ehemann als außerordentlich hilfreich. Unterwegs traf sie z. B. einen Mann, der eine Schwertwunde am Arm hatte und konnte ihn dank des Verbandszeugs und der Medikamente pflegen. Die Haut im Wundbereich war abgerissen, und sie versorgte die Wunde jeden Tag mit einem frischen Verband. Nach fünf Tagen besserte sich der Zustand der Verletzung. Sie und der Verletzte waren beide sehr froh über den Heilerfolg. Der Mann dankte ihr für ihre Hilfe, indem er ihr Butter und Esswaren gab. Ein anderer Mann, dem sie unterwegs begegnete, war von einem Hund gebissen worden. Sie konnte auch dessen Verletzung versorgen, und er revanchierte sich für ihre Hilfe mit Butter und geröstetem Gerstenmehl. Für den Weg von Chamdo nach Lhasa benötigte sie etwa einen Monat. Der befreundete Händler handelte mit Tee, der in Teeziegeln auf Yaks und Mauleseln transportiert wurde. Mit einer solchen Karawane reiste sie nach Lhasa und entkam ihrem Ehemann. Ein dPon konnte ihr bei ihrem Eheproblem nicht helfen, denn die Nangchen-dPon durften Angelegenheiten, in die Chinesen involviert waren, nicht behandeln.

Ihr Leben, resümierte sie, war von harter Arbeit und ungunstigen Erfahrungen geprägt. Die Chinesen hätten ihr ziemlich viel geholfen. Heute im Exil habe sie ein leichtes Leben. Die Ursache sah sie darin, dass sie sich immer gut um ihre Eltern gekümmert und sich damit gutes Karma aufgebaut habe, das ihr nun im Alter zugutekäme.

Der folgende Bericht ist ebenfalls von einer Informantin aus den Achtzehn Provinzen.

In ihrer Jugend machte sie sich viele Sorgen, wer ihr Ehemann werden würde. Die Eltern zu fragen, wagte sie nicht, denn so etwas zu tun, galt als ungehörig. Als sie elf oder zwölf Jahre alt war, musste sie einen Nangchen-pa heiraten, den sie nie zuvor gesehen hatte. Ihr Ehemann war damals in den Zwanzigern. Sie weigerte sich, bei ihm zu bleiben. Darauf wurde sie von ihrem Ehemann und dessen Mutter geschlagen und zum Bleiben gezwungen. Sie übernahm Hilfsarbeiten, wie das Herbeitragen von Wasser, für die chinesischen

Soldaten im Armee-Quartier in Shar-mda'. Die Chinesen empfand sie als ziemlich nette Leute. Sie erzählte ihnen von der häuslichen Gewalt, der sie ausgesetzt war. Daraufhin beschützten sie chinesische Soldaten vier Tage und Nächte lang, indem sie sich draußen vor ihrem Haus postierten. Ein Mann blieb jeweils einen Tag und eine Nacht als Wache vor ihrem Haus sitzen. Ihr Ehemann und dessen Bruder wurden schließlich wegen Diebstahls verhaftet und kamen ins Gefängnis. Auf Grund dessen hatte ihre Schwiegermutter zuhause weniger Macht und konnte sie nicht mehr so unterdrücken wie zuvor. Als sie die beiden Brüder im Gefängnis besuchte, forderten diese sie auf, sie solle sich für deren Freilassung bei den Chinesen einsetzen. Sie versprachen dafür, ihr künftig nichts mehr anzutun. Sie aber glaubte ihnen nicht. Während beide noch im Gefängnis waren, entfloh sie den bedrückenden Verhältnissen. Ihre Schwiegereltern wollten sie dafür töten. Sie ging zunächst von Shar-mda' nach Chamdo. Einem Verwandten hatte sie von ihrer misslichen Lage erzählt und erhielt von dessen Familie Esswaren. Ein Neffe begleitete sie nach Chamdo (tib. Chab-mdo) und ritt dann zurück.

Sie war damals noch immer zwölf Jahre alt und mietete in Chamdo ein Haus. Sie besaß sechzehn Dayang,<sup>174</sup> die sie von einem chinesischen Freund erhalten hatte. Auf dem Markt verkaufte sie Baumwollstoff und arbeitete im Straßenbau. In Chamdo hatte sie einen Freund. Beide gingen gemeinsam nach Lhasa: Er liebte sie, aber er war in Lhasa verheiratet und seine Frau kämpfte um ihn. Ihr Freund reichte sie daher an einen seiner Freunde weiter, und sie beide lebten daraufhin zusammen. Als dieser Mann sich dann der Widerstandsbewegung (Chushi Gangdrug<sup>175</sup>) anschloss, war sie wieder allein. Aufgrund ihrer Chinesischkenntnisse gelang es ihr, ein Vorhaben der Chinesen zu verstehen, das in der Absicht bestand, einen Mann aus Amdo zu verhaften. Es gelang ihr, den Mann zu warnen. Gemeinsam floh sie mit ihm nach Gangtok und blieb etwa sechs Monate bei den Verwandten des Mannes. Seine Familie gab ihr Orangen zum Verkauf. Zu dieser Zeit hatte sie Gelegenheit, die Herstellung von tibetischem Bier zu beobachten. Schließlich konnte sie es selbst brauen. Damit machte sie sich unabhängig und war bei niemandem mehr angestellt. Nach ein bis zwei Jahren heiratete sie den Chushi Gangdrug-Mann. Er verliebte sich aber in eine andere Frau, und es kam zur Scheidung. Sie verließ ihn. Allein ging sie nach Kalimpong. Sie wollte den Dalai Lama sehen, und begegnete dort einem Mann, der versprach, sie zum Dalai Lama zu bringen. Dies war etwa 1959 oder 1960, als der Dalai Lama gerade nach Indien gekommen war. Sie besaß keine Ortskenntnisse in

---

<sup>174</sup> Es handelte sich um den Dayang, der Yuan Shi Kai zeigt, aus der Münzemission von 1920.

<sup>175</sup> Chushi Gangdrug (tib. Chu bZhi sGang Drug), Widerstandsbewegung offiziell gegründet 16.06.1958.

Indien, und dieser Mann hatte es leicht, sie zu betrügen. Er brachte sie nach Kalkutta, und sie wusste nicht einmal, wo sie war. Erst als sie am Abend in Kalkutta ankam, erfuhr sie, dass sie von ihm durch falsche Versprechungen in ein Bordell gelockt worden war. Er war der Chef des Bordells. Seine Frau sagte ihr, sie solle sich waschen, sich sauber halten und brachte ihr bei, Make-up aufzulegen. Von da an arbeitete sie dort einige Jahre. Ein chinesischer Kunde, dem sie ihre Erlebnisse erzählte, hatte Mitleid mit ihr und gab ihr heimlich Geld. Sie freundete sich auch mit einem indischen Polizisten an, der sehr viel Mitgefühl besaß. Das Geld, das sie für sich zurücklegen konnte, deponierte er für sie in seinem Haus. Er war ehrlich und gab ihr das Geld wieder, nachdem er ihr geholfen hatte, dem Leben im Bordell zu entkommen.

Den folgenden Vorfall erzählten sich Mitglieder des sDom-pa-Stammes.

Der letzte amtierende sDom-pa Behu hatte von der VR China eine hohe bezahlte Position in der Verwaltung erhalten. Diese Tätigkeit beinhaltete auch die Aufsicht über die Führung eines Gefängnisses, in der sich der von den Chinesen inhaftierte A-shag Behu befand. Zu dieser Zeit waren die Behu-Familien des sDom-pa Behu und des A-shag Behu verfeindet. Der sDom-pa Behu war sehr religiös. Viele Gefangene hungerten und seien sogar an den Folgen der Unterernährung gestorben. Der sDom-pa Behu stellte eine Nährflüssigkeit her und verteilte sie an die Inhaftierten. Eines Tages mussten die Gefangenen schwere Lasten tragen. Der A-shag Behu brach zusammen. Da nahm der sDom-pa Behu seine Hände und richtete ihn auf. Der A-shag Behu sagte: *“Bis heute wusste ich nicht, was für ein gutes Herz die sDom-pa Behu Familie hat.“* Der A-shag Behu bat den sDom-pa Behu seinen Vorkopf (oberhalb der Stirn) an seinen zu halten.<sup>176</sup> Das tat der sDom-pa Behu. Der A-shag Behu soll später im Gefängnis gestorben sein.

Der folgende Bericht lässt sich durch die Erwähnung von Chushi Gangdrug in die Folgezeit der offiziellen Gründung dieser Organisation am 16. Juni 1958 datieren:

Auf dem Rückweg von einer Pilgerschaft zum Berg Kailash traten zwölf dPon mit ihren Dienern der Widerstandsbewegung „Chushi Gangdrug“ bei, die zuvor von Andrug Gönpo (Gompo) Tashi (tib. A-'brug mGon-po bKra-shis) gegründet worden war. Während der Kämpfe mit den Chinesen, erinnerte sich ein Becang, wurden manche Kham-pa durch Schüsse so schwer verletzt, dass ihnen nicht mehr geholfen werden konnte. In Agonie stöhnten sie *„A-ma, A-ma“* (=, *Mutter, Mutter*“). Wenn er keine Aussicht mehr für ihr

---

<sup>176</sup> Mit dieser Gebärde soll die Ausstrahlung geistiger und psychischer Qualitäten direkt - quasi von Kopf zu Kopf - übertragen werden. Das Aneinanderhalten des Vorkopfes ist auch Zeichen wechselseitiger Wertschätzung und Achtung. Die Geste drückt keine Gleichrangigkeit aus, der Ranghöhere kann diese Ehrenbezeugung auch einem Rangniedrigeren zuteilwerden lassen.

Leben sah, habe er ihr Leiden mit einem Gnadenschuss beendet. Einmal hieß es, dass der chinesische Einmarsch erheblich behindert werden könne, wenn es gelänge, ein bestimmtes chinesisches Regiment zu stoppen. Der Becang ritt jenem militärischen Verband der Chinesen entgegen. Er hörte ein militärisches Signal und sah an der Spitze des Regiments einen Mann laufen, den er für einen chinesischen dPon hielt. Er erschoss ihn, und tatsächlich habe sich das Militär dann eine Zeitlang zurückgezogen.<sup>177</sup>

Bericht einer Flucht nach Westen durch das tibetische Land des Dalai Lama:

Ein Becang floh gemeinsam mit weiteren Männern aus seinem Stamm und kam dabei durch Tibet (im engeren Sinne). Die Männer ritten in Gruppen. Sieben seiner Freunde waren in einer Gruppe unterwegs. Die sieben Reiter hatten auf ihrem Fluchtwege lange Zeit nichts gegessen und litten unter quälendem Hunger. Als sie in der Ferne ein Zelt sahen, besprachen sie, dass sie dort um Essen bitten würden, wenn sie aber ohne Lebensmittel fortgeschickt werden sollten, dann vereinbarten sie, Nahrungsmittel zu rauben. Als sie dem Siedlungsplatz näher kamen, sahen sie, dass das Zelt einer großen, wohlhabenden Familie gehörte, von der sie freundlich empfangen wurden. Sie erklärten: „*Wir kommen von weit her und haben keine Nahrungsmittel mehr.*“ Die Familie forderte sie auf, ins Zelt zu kommen und behandelte die sieben Freunde sehr gut. Ihre Waffen hatten diese, wie es üblich war, draußen vor dem Zelt gelassen. Als sie beim Essen waren, griff die Familie sie unerwartet an. Sie wurden überrumpelt, und da ihre Waffen vor der Zelttür zurückgeblieben waren, hatten sie in diesem Kampf keine Chance. Sechs von ihnen wurden sofort getötet. Einem gelang es zu entkommen. Der Überlebende erreichte den Becang nach zwei Tagesmärschen.

Einer der Getöteten war der beste Freund des Becang. Der dPon sammelte seine besten Kämpfer und ritt mit ihnen zum Zelt der Familie. Als sie das Gebiet des Siedlungsplatzes erreichten, wurde es bereits dunkel. Sie ritten daher sehr langsam und in geringem Abstand zueinander. Von einer felsigen Anhöhe aus wurden sie von zwei Leuten mit Pistolen beschossen. Es gelang ihnen schließlich, beide Schützen zu überwältigen und gefangen zu nehmen. Einer der beiden Gefangenen war von einer Kugel getroffen worden, und Blut lief von seinem Rücken herab. Als einer der Gefangenen vorgab, durstig zu sein, brachten sie ihn zum Fluss. Sie ließen einen seiner Arme los, damit er mit einer Hand Wasser schöpfen könne. Auf dem Wasser war eine leichte Eisschicht. Der Gefangene tat

---

<sup>177</sup> Nicht oft, aber mitunter fiel eine Bemerkung dahingehend, dass nicht alle, die dies heute mündlich oder schriftlich so darstellen, tatsächlich am Freiheitskampf oder in der von ihnen beschriebenen Weise teilnahmen. Der Forschungszeitraum reichte nicht aus, solchen Gerüchten nachzugehen; es sei nur erwähnt, dass solche kritischen Anmerkungen - aus welchen Gründen auch immer - erfolgten.

zunächst als wolle er trinken, stürzte sich dann aber in das offene Wasser und wurde von der Strömung fortgerissen und starb. Den anderen Gefangenen befragten sie, wo die Familie lebe, die ihre Freunde getötet hatte. „*Dort unten ist deren Zelt.*“, antwortete er. In der Nähe des Zeltes der Familie stand das Zelt eines sNgags-pa (vgl. 10.9<sup>178</sup>), der dort mit seiner Familie siedelte. Der sNgags-pa schwor, den wahren Sachverhalt zu erzählen und nannte den Namen des Mörders. Angekommen beim Zelt der Familie fanden sie im Zeltraum eine grauenhafte Szene vor: Ihre sechs getöteten Freunde waren in Stücke gehauen worden,<sup>179</sup> - es habe schrecklich ausgesehen. Die Mörder selbst waren geflohen. Im Zelt befanden sich noch ein alter Mann, eine Frau sowie ihr Sohn. Der alte Mann kämpfte verbissen, von vielen Streichen wurde er getroffen und starb dennoch nicht unter den Schwerthieben. Auch die Frau kämpfte mit einem Schwert. Zunächst gelang es, sie durch Schläge niederzustrecken. Sie stand jedoch immer wieder auf und kämpfte weiter. Schließlich wurde sie im Schwertkampf getötet. „*Es blieb nichts anderes übrig, als sie zu töten.*“, kommentierte mein Gesprächspartner bedauernd. Der Sohn rannte weg, wurde überwältigt und ebenfalls getötet.<sup>180</sup> Zur Identifikation des Mörders,<sup>181</sup> der sich in den Bergen versteckt hielt, hatte sich der Becang nach dessen Aussehen erkundigt. Aus den Beschreibungen des Täters wusste er, dass dieser eine Narbe auf der Stirn hatte, die von einem Schwert herrührte. Als sie sich auf die Suche nach dem Mörder begaben, kam ihnen ein Mann mit einer Gebetskette in der einen Hand und dem Zügel seines Pferdes in der anderen Hand langsam vom Berg herab entgegen. Der Mann gab vor, nicht zu wissen, was vorgefallen war. Als der Becang die Narbe auf der Stirn des Mannes sah, vermutete er, dass es sich um den Täter handeln könnte. Sie überwältigten den Mann, und dieser gab zu, zwei der Freunde getötet zu haben. Er erklärte, die anderen Mörder seien weggerannt. Der Becang schlug ihm das scharfe Schwert auf die Schulter, um weitere Auskünfte zu bekommen und fügte ihm dabei eine schwere Fleischwunde zu. Währenddessen kamen zwei weitere Männer den Berg herauf. Einer hatte keine Waffen und lief weg, sobald er den Becang und dessen Kämpfer sah. Der Becang ordnete an, der gefangene Mörder solle bewacht werden, während er selbst auf den zweiten Mann zuing. Dieser griff ihn unverzüglich an, obgleich er sich von unten kommend in einer schlechten Kampfposition befand. Er schien sich überhaupt nicht um den Schutz seines Lebens zu

---

<sup>178</sup> sNgags-pa sind religiöse Laien-Praktikanten, die auch als spirituelle Medien fungieren können.

<sup>179</sup> Vermutlich, um die Leichenteile an beutegreifende Vögel zu verfüttern (eine übliche Bestattungspraxis).

<sup>180</sup> Die Wiedergabe der Kampfszenen ist um die detaillierten Beschreibungen der Schwertwunden verkürzt.

<sup>181</sup> Der Begriff [Täter-]Identifikation im Nangchenidiom „sKye-bu Thod Thad“, ng. < Kye-bu Thö Thä, „sKye-bu“ = „Lebewesen“, „Thod“ = „Kopf, Gesicht“, „Thad“ = „über etwas, Aspekt, Seite“.



kümmern. Ein Schwerthieb des Becang spaltete einen Teil seines Kopfes, sein Gehirn wurde sichtbar und vom linken Auge war nur noch das Weiße zu sehen und das herunterlaufende Blut. Der Hieb war tödlich. Darauf ritten die Männer des Becang zur Familie des gefangenen Mörders, von der sie frische Pferde und Nahrungsmittel mitnahmen. Der durch die Schwertwunde verletzte Mörder musste ihnen einige Tage dienen, und er tat es gern, denn er war dankbar, dass sie sein Leben schonten. Er war so froh, weil sie ihn am Leben ließen, dass er sogar beim Arbeiten sang. Er half beim Auf- und Abladen der Pferde und nach einigen Tagen ließen sie ihn frei.

Ereignisse solcher Art habe es viele gegeben, erklärten die Informanten. Viele Menschen seien aus Amdo und Kham geflohen. Auf ihrer Flucht durchquerten sie Tibet (im engeren Sinne), dessen Einwohner von Hilfeersuchen der Flüchtlinge überlastet gewesen seien.<sup>182</sup>

Ein weiterer Fluchtbericht eines Becang aus den inneren Achtzehn Provinzen:

Neun Reiter, darunter ein Becang, die auf der Flucht aus ihrer Heimat in Nangchen waren, kamen zu einem Ort in dBus/gTsang, an dem eine große und reiche Familie lebte. Verschiedene Zelte von Verwandten standen in einiger Entfernung zusammen. Die Leute besaßen gute Pferde. Die Pferde der Reiter waren völlig erschöpft, und sie brauchten dringend ausgeruhte Pferde, die sie gegen ihre ermatteten Tiere auszutauschen gedachten. Sie gingen folgendermaßen vor: Vier Reiter blieben hinter der Siedlung zurück und fünf Mann ritten hinein und stahlen achtzehn Pferde. Diese trieben sie in ein nahegelegenes Tal. Dort trafen sich die neun Reiter wieder und jeder von ihnen wählte das seiner Meinung nach beste Pferd und ritt sogleich davon. Ihre erschöpften Pferde ließen sie einfach zurück. Als der Becang sich ein braunes Pferd ausgesucht hatte und es streichelte, bewegte es sich nicht. Er hielt dies für ein schlechtes Zeichen. Als er sich ein anderes Pferd aussuchen wollte, merkte er, dass seine Kameraden bereits alle mit ihren Pferden losgeritten waren, und so entschied er sich, doch den Braunen zu nehmen.

Bald darauf wurden sie von den Verfolgern der gestohlenen Pferde eingeholt. Es kam zu einem erbitterten Kampf. Von der Gruppe der Verfolger wurden zwei oder drei Mann getötet und ein Mann gefangen genommen. Die neun Nangchen-pa gewannen den Kampf. Es sei nicht ihre Absicht gewesen zu töten, erklärte der Becang, - sie hätten die Pferde unbedingt gebraucht. Während der Flucht war die Not mitunter sehr groß; auch er selbst sei ein Mal sieben Tage ohne Nahrung unterwegs gewesen.

---

<sup>182</sup> Sremo Tsodi Bongsar (o. J. : 33) erwähnt Kham-pa, die auf der Flucht raubten und in der Folge von den lokal ansässigen Familien an die Chinesen verraten wurden.

Die Informanten, die diese biographischen Auskünfte aus dem Zeitraum zwischen 1950 bis 1959 gaben, waren damals etwa fünfzehn bis dreißig Jahre alt. Ihre Schilderungen belegen eine Vielfalt sozialer Beziehungen zwischen den Nangchen-pa und den Chinesen, nicht nur in Politik und Handel, sondern in manchen Gegenden auch in Form häufiger Eheschließungen.<sup>183</sup> Erst seit dem Freiheitskampf wurden die Chinesen der VR China für viele Nangchen-pa zu politischen Gegnern. Die zwiespältige Situation im Exil wurde im ersten Teil dieser Arbeit beschrieben. Gegenwärtig gehen im Exil aufgewachsene Nachfahren der Nangchen-pa nach China, um dort zu arbeiten, und Nangchen-pa aus Yushu reisen nach Nepal und Indien, um dort Pilgerstätten und Verwandte aufzusuchen.

Die Behu und Becang sowie deren (politisch und historisch interessierte) Nachkommen, halten daran fest, dass das Königreich Nangchen nicht im Einvernehmen mit seiner Regierung, sondern einseitig von der VR China aufgelöst wurde.

Im Exil erfuhren die Positionen des Behu und Becang eine Entmystifizierung. In den Nangchen-Stammesgesellschaften waren die dPon als „besondere“ Menschen betrachtet worden, die ein quasi-heiliger Nimbus umgab. Eine Begegnung mit dem dPon bedeutete für viele, wenn auch nicht für alle Informanten, des Numinosen teilhaftig zu werden. Die Vorstellung der „Außergewöhnlichkeit“ der Behu und Becang wurde im indischen und nepalesischen Exil kaum noch tradiert. Mit jeder heranwachsenden Generation habe das Empfinden der „Besonderheit“ der dPon nachgelassen, so dass sie für die Nachfahren inzwischen „normale“ Menschen (s. 13.8) geworden seien.

---

<sup>183</sup> Albert Tafel (1923: 379) beschreibt Liebesbeziehungen und Ehen zwischen Frauen aus Nangchen und Chinesen. Über die Frauen notiert er das Lob seiner Begleiter, die diese als freundlich, anständig und hilfsbereit beschreiben. *„Um der liebevollen Pflege tibetischer Frauen willen geben nicht wenige Chinesen ihre alte Heimat auf und ziehen in die kalten Steppen und zu den wildesten Stämmen.“* Albert Tafel (1923: 370f) schreibt, dass im Dorfe Dscherku [Jyekundo, Anm. d. Verf.] viel mehr Frauen als Männer lebten. Chinesische Soldaten fänden leicht eine Frau, die sie am Ende ihres Dienstjahres mit in ihre Heimat nahmen. Von einem *„Vornehmen von Dscherku“* erhielt Albert Tafel die Information, *„daß durch die vielen Mädels und die Chinesen heute nur noch acht Familien in Dscherku saßen, in denen nicht nachweislich Chinesenblut fließe.“* Albert Tafel mutmaßt, dass die Verbindung mit Chinesen nicht weiter übel aufgefasst worden sei. *„Die Abkömmlinge solcher Mischehen nennt man «ramaluk» (Ziegenschafe).“*

Albert Tafels „Ziegenschafe“ als Übersetzung aus dem Tibetischen wäre wörtlich korrekt, wenn die Silbe „ma“ hier zu „Ra-ma“ = „Ziege“ gehören würde. Der Begriff „Ziege“ erscheint hier jedoch in seiner Kurzform „Ra“. Das „ma“ in der mittleren Position zwischen den zwei Begriffen „Ra“ = „Ziege“ und „Lug“ = „Schaf“ steht hier nach Erklärung befragter Nangchen-pa in verneinender Funktion im Sinne von „nicht Ziege [und] nicht Schaf“ mit der Bedeutung „Mischling(e)“.

Über den Umgang mit den als „Ra ma Lug“ Bezeichneten erklärten die von mir befragten Nangchen-pa, dass dieser im Allgemeinen nicht diskriminierend gewesen sei. Als Heiratspartner seien die Ra ma Lug jedoch für viele Nangchen-pa nicht in Frage gekommen, da bei Eheschließungen auf eine rituell reine Abstammungslinie Wert gelegt wurde. Bei einer Hochzeit war für viele Familien in Nangchen die Beziehung zu den Affinen von großer Bedeutung. Aufgrund der Interviews mit den Informanten hatte ich den Eindruck, dass die Ra ma Lug weder als vollwertige Mitglieder der Patrilineage noch der Familie der Mutter betrachtet wurden. Als Konsequenz daraus könnte die Unterstützung durch die sozialen Netzwerke beider Familien nach einer Eheschließung möglicherweise auch geringer als allgemein üblich ausgefallen sein.

## 8.4.2 Der politische Status des Königreichs Nangchen

„When Albert Shelton arrived, nearly three dozen different semi-independent states governed Kham – congeries of Tibetan states, nomadic tribes, and lamas' principalities. The Khampas asserted a bristly autonomy in the face of pressure from both China and central Tibet. The history of Kham's political relationships with imperial China and the Dalai Lama's Lhasa government was complex and subject to competing interpretations.”

Douglas A. Wissing: 2004: 72

Die vereinten Nangchen-Stämme hatten die Absicht, ihr Territorium selbstverantwortlich und unabhängig zu verwalten und zu regieren. Ihre geopolitische Lage zwischen zwei weit mächtigeren Ländern, China und Tibet (im engeren Sinne), erschwerte ihnen die Aufrechterhaltung der Unabhängigkeit, zumal beide Mächte versuchten, Einfluss auf das Königreich Nangchen zu erlangen, mit dem Ziel, Tribute und/oder Steuern einzuziehen. Dieser Umstand sowie auch Rivalitäten unter den dPon hatten das Entstehen einer Diplomatie seitens der Behu und Becang gefördert, die darauf abzielte, Einmischungen ausländischer Mächte in die Innenpolitik abzuwehren und zu begrenzen, sich aber dennoch zugleich persönliche Vorteile, wie Rangbestätigungen und Rangerhöhungen durch China und Tibet (im engeren Sinne) zu sichern. Hinter der Anerkennung einer politischen Position durch China und Tibet (im engeren Sinne), wie der eines Behu oder der Erhöhung eines Becang in den Rang eines Behu, stand in diesem Falle die ausländische Macht, mit der sich niemand anlegen wollte. Rangbestätigungen oder Beförderungen seien in Nangchen meist akzeptiert worden. Das Vorgehen, Ränge von der chinesischen und der tibetischen Regierung in Lhasa bestätigen oder erhöhen zu lassen, wurde bis ins zwanzigste Jahrhundert beibehalten, wodurch Beziehungen entstanden, die über die Erfüllung von Tributforderungen hinausgingen und deren Konsequenzen bis in die Gegenwart reichen. Das Territorium des ehemaligen Königreichs Nangchen zählt heute zum Staatsgebiet der VR China, und die Exilanten aus Nangchen werden von der tibetischen Exilregierung vertreten. Stämme, wie die Golog (tib. mGo-log), die sowohl gegen tibetische als auch chinesische Truppen kämpften, sind in einer ähnlichen Situation, allerdings können sie hinsichtlich ihres Verhaltens einen anderen politischen Status für sich in Anspruch nehmen. Die unablässige kämpferische Abwehr jeglicher Vereinnahmungsversuche seitens eines anderen Staates oder Stammes bedeutete eine klare und überzeugende Willensbekundung zur Unabhängigkeit, auch wenn Kämpfe nicht die einzig mögliche Strategie zur Willensdemonstration darstellten. Tributzahlende Länder (wie u. a. Nangchen) hatten die Möglichkeit, die Verleihung von Titeln und Ämtern hinzunehmen, sie aber in keiner Weise in der

Verwaltung und Politik zu nutzen, so dass der Versuch der Einmischung am Nichtgebrauch von Rängen und Weisungsbefugnissen abgeprallt wäre. Von einer solchen Vorgehensweise berichteten die Informanten im Hinblick auf Gesetzestexte der Mongolen, die die Nangchen-dPon entgegengenommen haben sollen, ohne sie im gewünschten Umfang in ihre juristische Praxis einzubeziehen. Ein solches Vorgehen, das die Ablehnung ausländischer Einflussnahme verdeutlicht, würde bei einer politischen Statusbestimmung die Position des Beharrens auf einer selbständigen Staatsführung stützen. Die Gefahr der Einmischung seitens ausländischer Regierungen war den Behu und Becang bewusst, und sie betonten in den Interviews stets, dass sie nie Gesetze anderer Länder übernahmen, deren Nutzen sie nicht zuvor gründlich erwogen hatten. Die Chance der dPon, die eigene Position durch eine Rangbestätigung seitens der Chinesen, Mongolen sowie der Tibeter (im engeren Sinne) zu stabilisieren oder durch eine Beförderung zu verbessern, war aber, aus welchen Gründen auch immer, von einigen Behu und Becang in Anspruch genommen worden. Es kann davon ausgegangen werden, dass nur jene dPon in Ämtern bestätigt und mit Titeln bedacht wurden, die den titelverleihenden, ausländischen Mächten zumindest nicht offen ablehnend gegenüber eingestellt waren. Die dPon, die nach China oder Tibet (im engeren Sinne) reisten, um sich in ihren Rängen bestätigen oder erhöhen zu lassen, profitierten indirekt von der militärischen Durchsetzungskraft der Länder, in denen sie vorstellig wurden. Jene Behu und Becang, die zur Stärkung ihrer politischen Position und amtlichen Autorität auf ausländische Unterstützung zurückgriffen, haben damit eine Erschwernis für die spätere Darstellung Nangchens als unabhängigen Staat geschaffen.

Ränge, Ämter und Titel und zurzeit der VR China auch besoldete Positionen für die dPon können einem Land unter Zwang oktroyiert werden und lassen sich ohne Belastung der politischen Beziehungen schwer ausschlagen, werden sie jedoch nicht nur hingenommen, sondern akzeptiert, genutzt, weitergeführt und vielleicht sogar erbeten, dann sind solche Vorgehensweisen geeignet, den Anspruch auf die politische Unabhängigkeit des Landes zu gefährden. Ein Problem im Hinblick auf Nangchen besteht darin, dass nicht bekannt ist, ob jene Positionen und Strukturen, die durch ausländische Mächte bestätigt wurden, nicht möglicherweise längst bestanden hatten und durch traditionelle Formen der Entscheidungsfindung erlangt worden waren.

Den Nangchen-Stämmen war es bis zum Einmarsch der PLA gelungen, durch Schaffung guter Kontakte zu Nachbarländern und mittels Tributen, eine gewisse innere Souveränität zu bewahren. Bei den Tributen handelte es sich nicht um Steuern. Sie bestanden meist in Sach- und Geldleistungen, die als erzwungene Abgaben zur Vermeidung kriegerischer

Auseinandersetzungen an die tributfordernden Mächte geleistet wurden. Das Einziehen von Steuern wird sowohl von der (im weiteren Sinne) tibetischen Exilregierung als auch von der VR China als Beweis angeführt, dass die „steuerzahlenden“ Gebiete ihrem Herrschaftsbereich zuzurechnen seien.<sup>184</sup> Die Gespräche mit Zeitzeugen ergaben, dass es sich bei der als „Sammeln von Steuern“ übersetzten Bezeichnung meist tatsächlich nicht um Steuern handelte, sondern um Tributleistungen. Eine besondere Bedeutung kommt hier dem Ausdruck „Khral“ (tib., ng. < Tê) zu. „Khral“ wird oft undifferenziert als „Steuern“ übersetzt; es handelt sich dabei aber um einen Sammelbegriff, der sowohl Steuern, Tributleistungen als auch religiöse Kollekten umfasst.<sup>185</sup> Die Bezeichnung „Khral“ wurde von den Informanten zur Beschreibung sämtlicher Abgaben verwendet. Für die korrekte Übersetzung von „Khral“ sind Kenntnisse um den Zweck sowie auch um die Umstände des Einsammelns unverzichtbar. Unter der Bezeichnung des Sammelns von „Khral“ wurden auch Abgaben für religiöse Zwecke subsummiert, deren Höhe weitgehend im Ermessensspielraum des Einzelnen lag. Es konnte sich bei Forderungen nach „Khral“ aber auch um das Erpressen von Beiträgen zu Tributforderungen bei Androhung körperlicher Gewalt durch Vertreter ausländischer Regierungen handeln. Tributleistungen wurden von den Informanten als Ergebnis der rationalen Erwägung beschrieben, dass militärischer Widerstand gegen die Mongolen, die Tibeter (im engeren Sinne) und die Chinesen relativ aussichtslos gewesen wäre. Von guten Beziehungen hingegen profitierte der Handel, und die politischen Verbindungen ließen sich auch seitens der dPon nutzen. Die konföderierten Nangchen-Stämme hatten eine politische Strategie entwickelt, die auf die Bewahrung größtmöglicher Handlungsfreiheit und innerer Unabhängigkeit ausgerichtet war. Den Bestrebungen der Einflussnahme auf ihre traditionellen Formen der Politik und Verwaltung durch Mongolen, Chinesen und Tibeter (im engeren Sinne) begegneten sie oft mit jener indifferenten Haltung, die freundliches Interesse ausdrückte, aber weder eine Zu- noch eine Absage beinhaltete und die sämtliche Verhaltensoptionen offen ließ (s. 8.4.3). Als die Chinesen 1950 nach Nangchen kamen, versagte erstmals die altbewährte Strategie, durch Tributleistungen den Frieden und die innere politische Handlungsfreiheit zu bewahren.

---

<sup>184</sup> *“At the turn of the twentieth century, Kham consisted of twenty-six different eastern Tibetan states that were normally under Chinese protection. Another nine Kham-pa states west of the Yangtze fell under Lhasa’s sphere of influence. The political delineations generally related only to the collection of “tribute” or taxes. Both the Chinese imperial government and the Lhasa government administered outlying regions minimally as long as the taxes continued to roll.”* (Douglas A. Wissing: 2004: 72)

<sup>185</sup> Die folgenden tibetischen Wörterbücher führen unter dem Lemma „Khral“ unter anderem die Bedeutung „Tribut“ auf: **Bell, C. A.** English-Tibetan Colloquial Dictionary. 1977, **Goldstein, Melvyn C.** English-Tibetan Dictionary of Modern Tibetan. 1999, **Dhongthog, T. G.** The New Light English-Tibetan Dictionary. 2002, **Buck, Stuart H.** Tibetan-English Dictionary. 1997.

Folgende Autoren wiesen auf die innere Unabhängigkeit Nangchens hin: Margret Causemann (1986: 8), Eric Teichman (2000: 77) „*The Chinese have never exercised any control over the nomads of the grass-lands north of the Yalung valley ...*“, P. K. Koslow (1955: 297) „*Die Stämme von Amdo sind wie die Osttibeter in politischer Hinsicht unabhängig und unterstehen China nur nominell.*“ und Douglas A. Wissing (2004: 72). Albert Tafel (1914, Bd. II: 98) beschreibt Yushu als das Land des Königs von Nangchen „*eines so gut wie unabhängigen Königs*“. „... *Nangchen, used to be independent ...*“ G. A. Combe (1975: 140). Eric Teichman schreibt 1922, es erscheint, dass kein Teil von Nangchen jemals unter einer zeitweisen Herrschaft der Regierung in Lhasa stand (2000: 98).<sup>186</sup>

Joseph Francis Rock (1956: 15) hingegen vertritt die Auffassung „... *Yushu is a part of the territory of China ...*“. Für Shu-hui Wu (1995: 273) stellt sich die politische Situation folgendermaßen dar: „*Nach der Eroberung von Qinghai konnte die Qing-Dynastie die Tibeter nun zur Unterwerfung bringen und ihre Ländereien übernehmen, so daß sie für immer ein Teil der chinesischen Bevölkerung wurden.*“ Ältere Nangchen-pa erklärten, sie hätten sich nicht als Teil der chinesischen Bevölkerung betrachtet, sondern als ein unterworfenen Staat, der dennoch in seiner Innenpolitik weitgehend selbständig blieb.

Der meisten der befragten einstigen Steuerpflichtigen (tib. Mi-ser, < Mi-ber) hielten ihr Land Nangchen für unabhängig und lediglich tributpflichtig. Die dPon, die sich die Titel Behu und Becang von China oder Tibet (im engeren Sinne) geben oder bestätigen ließen, hatten die historischen Konsequenzen offenbar nicht voraus gesehen und waren anscheinend auch durch ihre weissagenden Lamas nicht gewarnt oder informiert worden.<sup>187</sup>

Die zitierten ausländischen Beobachter, die den politischen Status Nangchens beschrieben, berichteten von der inneren Unabhängigkeit, die sich in geringen Einflussnahmen der Chinesen auf die Administration und Jurisdiktion der Nangchen-pa zeigte. Außer beim Einziehen der Tribute fielen die Chinesen den Beobachtern im ehemaligen Nangchen kaum auf, wenn auch die dPon zumindest insofern eingeschränkt waren, als sie Angelegenheiten nicht entscheiden durften, in die Chinesen verwickelt waren. Zeitzeugen erinnerten sich, dass bei offiziellen politischen Zusammenkünften der dPon in Nangchen ein Vertreter Chinas anwesend war, wenn auch sein Einfluss unklar blieb.

Zur Vermeidung von Kriegen wurden in Nangchen politische und administrative Einflüsse

---

<sup>186</sup> 1642 soll Gushri Khan (Lebensdaten 1607-1655/6 u. Zr.) das Territorium der Nangchen-Stämme an den 5. Dalai Lama (Lebensdaten: 1617-1682 u. Zr.) gegeben haben.

<sup>187</sup> Einige Lamas behaupteten nachträglich, den geschichtlichen Ablauf aufgrund übernatürlicher Fähigkeiten gekannt zu haben. Somit hätten sie den König und die dPon auf die Bedeutung schriftlicher Belege für den politischen Status des Landes sowie den Willen zur Wiedererlangung der Unabhängigkeit hinweisen können. Dies gilt insbesondere für jene hohen Lamas, die zugleich das Amt eines dPon innehatten.

ausländischer Staaten in gewissem Umfange geduldet. Die vereinten Nangchenstämme besaßen ein durch Grenzen definiertes Territorium, hatten eine gemeinsame politische Organisationsform und bekundeten den Willen zur Unabhängigkeit durch Fortführung ihrer gesellschaftspolitischen Strategien und traditionellen Formen der Verwaltung.

Autochthone politische und administrative Strukturen entsprechen nicht immer in vollem Umfange den gegenwärtigen Vorstellungen von einem Nationalstaat. Die juristische Statusdefinition ist vom Zeitgeist geprägt und Veränderungen in der Einschätzung sind nicht auszuschließen. Zu den Zielen der politischen Organisation der Nangchen-Stämme zählten die Aufrechterhaltung der inneren Unabhängigkeit, eine gemeinsame Außenpolitik sowie die Präsentation der vereinigten Stämme als „Königreich Nangchen“.

### **8.4.3 Außenpolitik - Indifferenz als politische Überlebensstrategie**

Die Regierung des Königreichs Nangchen bediente sich in ihren außenpolitischen Beziehungen nicht selten einer Umgangsform, die ich als „politische Indifferenz“ bezeichne. Diese Haltung politischer Indifferenz wurde zur Vermeidung von Disputen eingesetzt, in deren Folge kriegerische Auseinandersetzungen hätten entstehen können. Dieses Vorgehen habe sich aus dem inadäquaten Kräfteverhältnis der Nangchen-Stämme gegenüber den militärisch erheblich stärkeren Mongolen, Chinesen und Tibetern (im engeren Sinne) entwickelt. Das Bewusstsein der schwächeren Position legte im Hinblick auf die Position Nangchens gegenüber den Mongolen, China und Tibet (im engeren Sinne) die Vermeidung militärischer Konflikte nahe. Das Verhalten der dPon beruhte auch auf der Erkenntnis, dass politische Situationen unaufhörlich im Wandel begriffen sind und dass daher stets mit Veränderungen zu rechnen sei. Die dPon verfolgten die Strategie der Vermeidung von Kriegen durch Tributleistungen und förderten wirtschaftliche Beziehungen. Aus Sicht der Behu und Becang beinhaltete eine indifferente Haltung die Chance, Kampfhandlungen innerhalb der eigenen Lebenszeit zu vermeiden oder mindestens zu verringern. Auf diese Weise wurde durch Verzicht auf eine eindeutige Stellungnahme eine aus der Außensicht unklar anmutende und aus der Innensicht eine für sämtliche Möglichkeiten und Wechselfälle des Lebens offene Situation an die nachfolgende Generation weitergegeben. Die folgende Generation entschied sich möglicherweise ebenfalls nach Abwägung zu erwartender Vor- und Nachteile für eben jene indifferente Haltung, die darin bestand, nicht unbedingt auf die Klärung problematischer Situationen zu drängen. Für die dPon konnte sich ein gutes Verhältnis zu China oder Tibet (im engeren Sinne) in Form von

Unterstützungen, Rangbestätigungen und Erhöhungen als nützlich erweisen. Gute Beziehungen zur Regierung in China und/oder zur tibetischen Regierung in Lhasa stärkten die Position eines dPon. Im Innenverhältnis zwischen den Nangchen-Stämmen gab es Feindschaften und verdeckte Allianzen, und auch wenn es dem König von Nangchen und/oder den anderen Behu und Becang durch Intervention und Mediation gelang, das Ausbrechen gewalttätiger Konflikte zwischen Stämmen zu verhindern und um Einigkeit zu werben, so stellten tribale Auseinandersetzungen ein Problempotenzial dar, das kein dPon unberücksichtigt lassen durfte. Aus der Innensicht wurde die Herstellung nutzbringender Beziehungen seitens der dPon gegenüber mächtigeren Ländern als geschicktes Vorgehen des militärisch Schwächeren interpretiert. Diese Strategie hatte sich Jahrhunderte hindurch als probat bewährt. Die Ausdrucksformen „politischer Indifferenz“ bestanden in höflicher Anteilnahme an den Interessen der Regierungsvertreter anderer Länder, der Bekundung des Erwägens, die Anliegen Anderer zu unterstützen, aber möglichst ohne eindeutige Stellungnahmen oder konkrete Zusagen. Es war eine Haltung des Abwartens, während der potentielle Bündnispartner nicht vergrämt, aber verbindliche Zusicherungen möglichst vermieden wurden. Politische Indifferenz war eine Strategie der Existenzsicherung zur Bewahrung größtmöglicher Unabhängigkeit und kultureller Eigenentwicklungen.

## **9. Das Königreich Nangchen – eine Stammeskonföderation mit erblichem Königtum**

Eine Selbstbezeichnung der Nangchen-Stammeskonföderation lautete „Innen Achtzehn Provinzen – Außen-Stämme Fünfundzwanzig“ (tib. Nang sDe Shog-chen bCo-brgyad Phyi sDe Nyi-shu-rtsa-lnga, < Nang De Shog-chen Chob-dchjä Chi De Nyi-shu-tsa-nga).

Der Eigenname „Fünfundzwanzig Stämme“ (tib. dPon-khag Nyi-shu-rtsa-lnga, < Pön-khag Nyi-shu-tsa-nga = Fünfundzwanzig dPon-Stämme/dPon-Herrschaftsgebiete oder „Fünfundzwanzig große Stämme“ (tib. Deng-chen Nyer-lnga, Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 2) wurde kontextabhängig mitunter auf das gesamte Königreich Nangchen bezogen und somit auch auf die inneren Stämme. Die Benennungen seien zu Toponymen geworden und wurden beibehalten, obgleich sich die Anzahl der Stämme im Laufe der Zeit änderte.

Die Nangchen-Stammeskonföderation bestand aus dem inneren Lande Nangchen, in dem der König residierte (auch als die „Achtzehn Provinzen“ bezeichnet), sowie den westlicher und nördlicher liegenden „Äußeren Stämmen“. Ein Stamm trat nicht als Einheit in Erscheinung und unternahm keine gemeinsamen Wanderungen. Auch beim sPyi-rim-Fest (s. 32.) oder bei Kämpfen kamen nicht sämtliche Mitglieder eines Stammes zusammen.



Die Stammesgebiete waren in Gemeinden unterteilt und diese in Landstücke, die sich in Gemeinde- oder Familieneigentum befanden. Auf dem privaten Landeigentum führten unabhängig agierende (erweiterte) Familien ihre durch die nomadisierende Tierwirtschaft bedingten Wanderungen durch und/oder betrieben Landwirtschaft. Die Grenzen Nangchens und der Stammesgebiete waren durch Grenzmarken markiert. Diese bestanden in natürlichen Gegebenheiten wie Flüssen und Bergkämmen oder in Steinsetzungen.

Die königliche Lineage habe keinem der Nangchen-Stämme angehört. Als Repräsentant des Staates genoss der König die Anerkennung sämtlicher Stämme. Er war Laie und wurde als „besonderer“ Mensch mit sakralem Nimbus verehrt. Seine Macht beschränkte sich auf die inneren Stämme; den dPon der äußeren Stämme konnte er nur Ratschläge geben. Den Mitgliedern der äußeren Stämme stand es frei, rechtliche Anliegen vom Gerichtshof des Königs entscheiden zu lassen. Politisch vertreten und verwaltet wurde jeder Stamm von seinem Behu und den Becang (s. 9.6, 9.6.1), die gemeinsam mit den rGan-po (s. 9.8) sowie weisen und einflussreichen Personen aus der Bevölkerung die Stammespolitik gestalteten. Die dPon sämtlicher Stämme bildeten gleichrangig zusammen mit dem König die Regierung. Politische Entscheidungen wurden nach Auskunft der Informanten während einer jährlichen Versammlung in gemeinsamen Gesprächen getroffen.

## 9.1 Der Staatsaufbau

*„Überall ist in Tibet ein Absplittern, ein Trennen von Stämmen und Unterstämmen, ein ewiges Sichbefehden zu bemerken ... Aber gerade dies ist der Grund, daß die Chinesen noch etwas Macht dort haben ...“* Albert Tafel (1914, Bd. I: 177f, Fußnote)

Das Königreich Nangchen<sup>188</sup> bestand aus den inneren Stämmen im Lande Nangchen,<sup>189</sup> das zum Namensgeber für die konföderierten Nangchen-Stämme geworden war, und den nördlich und westlich davon gelegenen äußeren Stämmen.<sup>190</sup> Ältere Informanten erinnerten orale Überlieferungen, nach denen die Achtzehn Provinzen unter dem Einfluss einer ausländischen Macht (Mongolen oder Chinesen) geschaffen worden seien. Anlass seien Konflikte zwischen Stämmen gewesen, die eine Landneuordnung und neue Grenzziehungen

---

<sup>188</sup> Verwendet wurde auch die Bezeichnung „Nangchen Zentral-Stämme“ (tib. Nangchen gZhung sDe, < Nangchen Schung De) [und] „Äußere Stämme Nangchen [die] Fünfundzwanzig“ (tib. Phyi sDe Nang-chen Nyer-Inga, < Chi De Nang-chen Nyer-nga).

<sup>189</sup> Das innere Land Nangchen unter dem König war offiziell in Achtzehn Provinzen und fünfzehn kleinere Gebiete aufgeteilt und wurde u. a. „Achtzehn Provinzen - Fünfzehn kleinere Gebiete“ (tib. Shog-chen bCo-brgyad Shog-phran bCo-Inga, < Shog-chen Chob-dchjä Shog-trenn Cho-nga) genannt. Einige dPon erklärten, dass von den Achtzehn Provinzen in den Jahrzehnten vor 1955 mitunter auch als rDzong (tib. hier im Sinne von „Verwaltungsgebiete“) gesprochen worden sei.

<sup>190</sup> Die äußeren Stämme wurden auch kurz als „Äußere Stämme“ (tib. Phyi sDe, < Chi De) bezeichnet.

zur Folge hatten. Nach der territorialen Neuordnung habe sich die Situation beruhigt. Eine Datierung des Ereignisses war den Gewährsleuten nicht möglich. Von den äußeren Stämmen wurde der König als Repräsentant der Stammeskonföderation aufgefasst; den dPon der äußeren Stämme aber konnte er nur Empfehlungen geben, im Hinblick auf deren amtliche Tätigkeiten aber keine Macht ausüben.<sup>191</sup> Steuerpflicht gegenüber dem König bestand nur in den Achtzehn Provinzen. Bei den inneren Stämmen waren ebenso wie bei den äußeren Stämmen die Behu und die Becang die ranghöchsten Personen in der Stammeshierarchie. Der König befand sich, wie es Informanten in Bezug auf sämtliche Stämme formulierten, „*darüber und außerhalb*“. In den Achtzehn Provinzen unterstanden die Behu und Becang offiziell dem König, während die dPon der äußeren Stämme die höchste politische, administrative und juristische Stellung innehatten und in ihren Entscheidungen weder durch den König noch jene vier Behu mit ministerähnlichem Rang (s. 9.5) eingeschränkt wurden. Die vier Behu sollen den König beratend unterstützt haben und behandelten zusätzlich zu ihrer Tätigkeit für ihren jeweiligen eigenen Stamm gemeinsam mit dem König die politischen, administrativen und juristischen Angelegenheiten der Achtzehn Provinzen. Die Stellung der vier Behu wurde mit Ministern ohne Geschäftsbereich verglichen. Sie bildeten auch die oberste juristische Instanz, den königlichen Gerichtshof. Die Informanten sprachen ausdrücklich nicht von Ministern, sondern von einer Position, die „Ministern ähnlich“ sei. Die Aufgaben der vier dPon in ministerähnlicher Stellung seien gleich gewesen; zwei der vier Behu sollen in einer engeren und vertrauteren Beziehung mit dem König zusammengearbeitet haben. Daraus wurde eine höhere soziale Position abgeleitet. Ein Behu fungierte als Stellvertreter des Königs (s. 9.4). In den Achtzehn Provinzen war die Verwaltung ausgeprägter als bei den äußeren Stämmen. Das Ziel fortschreitender Verwaltung bestand in der Einbindung sämtlicher Einwohner zum Zwecke der Besteuerung, wovon vor allem der Klerus profitierte.

Bei den äußeren Stämmen hing das Ausmaß der Freiheit und Unabhängigkeit der Stammesmitglieder und Einwohner von der Politik der jeweiligen dPon sowie der Macht der dort ansässigen Familien ab. Aus den äußeren Stämmen wurde glaubwürdig berichtet, dass

---

<sup>191</sup> Urgyen erklärt im Werk „Blazing Splendor“ (Hg. Eric Hein Schmidt et al. 2005: 226), die Regierung von Nangchen habe fünfundzwanzig Minister für auswärtige Angelegenheiten gehabt und achtzehn für interne Angelegenheiten, und der König habe über alle geherrscht. Diese Angabe bezeichneten sämtliche Informanten als falsch. Bei den von Urgyen als Minister betitelten Fünfundzwanzig handelte es sich um die obersten dPon (meist im Rang des Behu, mitunter auch im Rang eines Becang) der äußeren Stämme, die jedoch keine Minister und nicht für äußere Angelegenheiten tätig waren, sondern ihren jeweiligen Stamm vertraten. Die Achtzehn bezieht sich vermutlich auf die Achtzehn Provinzen des Landes Nangchen und nur über jene vermochte der König zu herrschen. Von den nominell fünfundzwanzig Stämmen wurde er lediglich in repräsentativer und vermittelnder Funktion anerkannt, nicht aber als Herrscher.

es für entfernt siedelnde Familien möglich war, sich der Verwaltung, Politik und Jurisdiktion durch die dPon vollkommen zu entziehen, solange sie sich nicht strafbar machten.

Die Grundstrukturen des dPon-Systems waren nach Angaben sämtlicher Informanten bei den inneren und äußeren Stämmen identisch. Lokale Varianten, bspw. hinsichtlich der Präferenz der Besetzung der Ämter durch einen oder mehrere Brüder gleichzeitig (vgl. 9.6 und 9.6.1) oder die Einsetzung eines Stellvertreters des Becangs (vgl. 9.7), veränderten nicht die Grundstruktur. Die inneren und äußeren Stämme waren innerhalb der Stammeskonföderation gleichrangig (siehe Diagramm zum Staatsaufbau im Anhang).<sup>192</sup>

Die Schilderungen der Informanten erweckten den Eindruck, dass die inneren Stämme stärker in den Stammesverband eingebunden waren, während die Stellung der äußeren Stämme zum Verbund als ein jederzeit aufkündbares Verhältnis geschildert wurde.

Die offiziell politisch aktiven Personen waren die dPon in den Rängen des Behu und Becangs (s. 9.6 und 9.6.1). Die Rangbezeichnungen gingen auf chinesischen Einfluss zurück. Manche Ränge waren den dPon erst wenige Generationen vor der Auflösung des Königreichs Nangchen verliehen worden.<sup>193</sup> Meist waren die Behu für die Betreuung des gesamten Stammes zuständig; dieses Amt konnte aber auch von einem Becang versehen werden. Nach der offiziellen Hierarchie standen unter den Behu die dPon im Range eines Becang. Die Becang betreuten Untereinheiten des Stammes, die hier im Text als Gemeinden (tib. sDe, < De) bezeichnet werden. Einige Stammesgebiete wurden von einem Becang betreut, andere wiederum nur von einem Behu ohne Mitwirkung eines Becangs. Die Besetzung der dPon-Ämter mit einem Sohn oder mehreren Brüdern, die sich das Amt teilen konnten, hing ab von den Nachfolgern, die die dPon-Familien stellten, vom aktuellen Bedarf, von der Stammestradiation und in den Achtzehn Provinzen auch vom König, der einen Behu oder Becang, der sein Missfallen erregt hatte, des Amtes entheben konnte. Berichtet wurde jedoch nur von einer vorübergehenden Amtsenthebung.

Die Becang wurden durch die rGan-po (vgl. 9.8) unterstützt. Gab es unter einem Behu keinen Becang, dann arbeiteten die rGan-po direkt mit dem Behu zusammen.

Jährlich fand ein Treffen sämtlicher Behu und Becang sowie der rGan-po in Anwesenheit

---

<sup>192</sup> Diese Angabe wurde auch von maßgeblichen Personen des Ga-ba Stammes (< Ga-wa Stamm) bestätigt. Damit lässt sich auch das im Exil entstandene Gerücht entkräften, dass die Ga-ba Stammesleute angeblich behaupten würden, sie hätten eine exklusive Position unter den äußeren Stämmen eingenommen im Sinne größerer Unabhängigkeit oder vollkommener Unabhängigkeit vom Stammesverband. Mitglieder des Ga-ba Stammes bezogen die Besonderheit ihres Gebietes auf das berühmte Handelszentrum und den Karawanentreffpunkt Jyekundo, durch den sie einen Kenntnisvorsprung in Bezug auf andere Kulturen besaßen.

<sup>193</sup> So auch Albert Tafel (1914, Bd. II: 135), der die Verleihung des Titels an eine dPon-Familie erwähnt, die sich siebzig Jahre vor seinem Eintreffen (etwa 1908) in Nangchen ereignet habe: „Diese Deda Be hu (oder Detta-)Familie erhielt erst vor siebzig Jahren von den Chinesen ihren Rang.“

des Königs statt. Einflussreiche Personen ohne Amt sollen ebenfalls daran teilgenommen haben sowie ein Beamter Chinas. In Form von Diskussionen einigten sich die dPon bei der Jahresversammlung im Hinblick auf ihr gemeinsames Vorgehen.

Bei der Beschreibung des Staatsaufbaus seitens der Informanten wirkte sich die Mehrdeutigkeit der Begriffe für Provinz, Stamm, Stammesgebiet, Gemeinde, Siedlungsgebiet, Klan und Abstammungslinie erschwerend aus. Die Ausdrücke wurden kontextabhängig verwendet. Wortdefinitionen erwiesen sich meist nur bei älteren Informanten als zielführend, die noch selbst erlebt hatten, wovon sie berichteten, da bei ihnen der Verwendung der Begriffe noch eine klare Vorstellung zugrunde lag.<sup>194</sup> Dennoch fiel es auch ihnen mitunter schwer, Bezeichnungen gegeneinander abzugrenzen, da nach ihrem Verständnis bestimmte Gegebenheiten zwangsläufig zusammengehörten. Eine weitere Besonderheit entstand, wenn die Namen der Gebiete, denen die Behu und Becang vorstanden, nicht dem Stammesnamen entsprachen. Ein Stamm konnte bspw. unter Brüdern aufgeteilt worden sein. Die neu entstandenen Stammesgebiete erhielten neue Namen, und die einstigen Stammesteile betrachteten sich nach einiger Zeit als selbständige Stämme.

Der Begriff Gemeinde (tib. sDe, < De) steht für die kleinste räumlich-administrative und politisch-geographische Einheit in der Verwaltung und im Aufbau des Staates Nangchen. Eine Gemeinde in Nangchen konnte vor 1950 aus Dörfern, Weilern und deren Umland bestehen sowie auch aus den Siedlungsplätzen einzelner Nomadenfamilien oder Klane, deren Zeltplätze mehrere Tagesritte voneinander entfernt lagen und weit ausgedehnte Gebiete umfassten, die von (Semi-)Nomaden durchwandert wurden. Jene Nangchen-pa, die nomadisierend und seminomadisierend Tierwirtschaft betrieben, waren einen großen Teil des Jahres unterwegs. Dabei konnte es zur Entstehung von Siedlungsgemeinschaften kommen, wenn Familien immer wieder etwa um die gleiche Zeit in nachbarschaftlicher Nähe kampierten. Die rGan-po und die Becang wussten meist, wo sich ihre Gemeindemitglieder aufhielten, wenn sie außerhalb des Winterlagers unterwegs waren.

Die Bezeichnung „Fünfundzwanzig Stämme“ war zu einem Eigennamen geworden. Die Anzahl der Nangchen-Stämme befand sich jedoch in einem dynamischen Prozess.<sup>195</sup> Den

---

<sup>194</sup> Sobald Begriffe dieser Art von den im Exil sozialisierten Nachfahren gebraucht wurden, ließ sich die Bezugsgröße oft nicht ermitteln, da ihre Vorstellungen auf keiner Erfahrungsgrundlage beruhten. Die Nachkommen übertrugen Kenntnisse des Staatsaufbaus und der Verwaltung der Exilländer oft auf das einstige Nangchen, ergänzt von dem, was sie über Tibet (im engeren Sinne) vor 1959 gehört oder gelesen hatten.

<sup>195</sup> In der Literatur variieren die Angaben über die Anzahl der Stämme. Albert Tafel erwähnt (1914, Bd. II: 143), dass von tibetischer und chinesischer Seite verschiedene Anzahlen von Stämmen genannt wurden. Die unterschiedlichen Angaben lassen sich vermutlich auf die zusätzliche Zählung von Abstammungslinien zurückführen sowie auf Spaltungen von Stämmen und die Absorption in Auflösung befindlicher Stämme.

befragten Nangchen-pa waren keine Beispiele für Stammeszusammenlegungen bekannt. Zur Zusammenführung von Stämmen konnte es unbeabsichtigt kommen. Manche Stämme lösten sich auf, nachdem eine gewisse Anzahl an Stammesmitgliedern in die Gebiete anderer Stämme abgewandert waren. Zu einem solchen Auflösungsprozess sei es vor allem gekommen, wenn es keinen dPon mehr gab, der die Stammesleute zusammenhielt. Stammesteilungen wurden als Ursache für die Entstehung neuer Stämme genannt.

Kein Informant konnte sämtliche Stämme aufzählen und noch weniger alle Gemeinden. Auch Auflistungen in der Literatur sind fragmentarisch oder Zusammenstellungen verschiedener Veröffentlichungen. Die zitierten Aufzählungen zeigen, dass auch fehlende Kenntnisse um Schreibweisen, wie das bloße Notieren des (vermeintlich) Gehörten sowie Schreibvarianten die Identifikation der Stämme und Gemeinden erschweren.

Joseph Francis Rock (1956: 15f) gibt eine Auflistung chinesischer Namen von fünfundzwanzig Stämmen, die nur in einzelnen Fällen lautlich an die tibetische Aussprache erinnern. Auch der Bedeutungsgehalt der chinesischen Schriftzeichen war den tibetischen Stammesnamen bis auf wenige Ausnahmen nicht zuzuordnen.

Fernand Grenard (1974: 366<sup>196</sup>) erwähnt die ihm bekannten Stämme (in seiner Schreibweise): Dung-pa, Gejis, Rakis, Taorong-pa und die Nyamcho. Zu den Gejis vermerkt er, sie umfassten dreitausend Laien und fünfhundert Lamas.

Albert Tafel (1923: 362) schreibt „*Die Chinesen teilen das «Yü schu» offiziell in zwölf Stämme, während die Tibeter bald von 25, bald von 30 und mehr Stämmen sprechen, die sowohl den Nan<sup>197</sup> tsien dyalbo (rgyalbo) als auch den Hsi ning-Amban als Oberherrn anerkannt haben ...*“

Über den Deda Behu schreibt Albert Tafel (1914, Bd. II: 135), er höre nicht mehr auf den Nangchen-König. Er sympathisiere mit unabhängigen Stämmen aus Dergi (Albert Tafels Schreibweise für tib. sDe-dge, < Derge). Die letzten Male vor Albert Tafels Aufenthalt ca. 1908 habe der Behu nach Zureden seine Kopfsteuer noch an die Chinesen abgeliefert.

Albert Tafel notierte Benennungen einiger dPon nach der gehörten Aussprache. In Jyekundo (1923: 361) erwähnt er einen „Tsawo Behu“, der Geistlicher gewesen sei. Nach Auskünften von mir befragter Informanten wurden die Einwohner Jyekundos zuletzt vom Grwa'u Behu (< Dra'u Behu) betreut, der ein Laie war.

---

<sup>196</sup> Fernand Grenard (1974: 144) schreibt „... *the chiefs were independent of one another and none too obedient to the Nanchen Gyapo ...*“. Nach Auskunft befragter dPon traf der König Regierungsentscheidungen zusammen mit den Behu und Becang der Stämme, so dass kaum Anlaß zu einer geringen Obediens bestand.

<sup>197</sup> Über dem „n“ befindet sich im Text ein Accent circonflex zur Wiedergabe des Lautwertes „ng“.

Nur ein älterer Mann meinte, sich noch an die Namen der Achtzehn Provinzen zu erinnern. Im Folgenden ist diese Auflistung einschließlich möglicher orthographischer sowie inhaltlicher Fehler in der transliterierten Schreibweise des Informanten angegeben: A-shag, sNgom-ba,<sup>198</sup> Chung-po, 'Bong-ba (oder 'Bong-ha), Zur-mang, Khyom-grag, La-'ong, mDo-wam, Sho-lud, 'Cham-shis (oder Cham-shes), Kyi-nyid (Kyi-nying, < Kyi-neng), Tshang-sar, Ca-su, Tar-na, Tag-sar, Chos-'phen, rDza-nying, A-gro.

Andere Informanten fügten folgende Ergänzungen hinzu: 'Bong-ba schreibe sich 'Bong-ha. Khyom-grag sei sKyo Brag. Ca-su beziehe sich auf den Ca-su Be-cang. rDaz-nying laute richtig rDaz-nyin. Für La-'ong gebe es die alternative Schreibweise Lam-'og. mDo-wam blieb unbestätigt. Die korrekte Schreibweise von Sho-lud sei Shor-lu (Shor-lu sei ein Teilgebiet von Shar-mda' gewesen; gleiches gelte für Cham-shis.). Die korrekte Bezeichnung von Kyi-nyid habe sKyid Nyi gSeb gelautet.

Ein weiterer Informant fügte ergänzend hinzu: Yag Ra, Yug-shus, gTsang-ma, Bu-rgyud, Shur-ma (dPon). Diese Angaben wurden wiederum von weiteren Gewährsleuten mit dem Hinweis kritisiert, dass es sich dabei um Abstammungslinien handeln könnte.

Tsodi Bongsar (o. J.: 73f) gibt folgende Benennungen der Achtzehn Provinzen mit dem Zusatz „*inner extensive districts or sections of Nangchen*“ an. (Die Schreibweisen sämtlicher Namen entsprechen denen in ihrem Werk.). Aufgeführt werden zwölf Behu sowie zehn Becang, insgesamt zweiundzwanzig dPon (Eine Erklärung, wie diese sich auf die Achtzehn Provinzen verteilen sollen, wird nicht gegeben.): Gyaltsap Behu, Dhompa Behu, Ashak Behu, Chongpo Behu, Bongsar Behu (als „*four Public Affairs Ministers*“ bezeichnet), Chobrak Behu, Zulmang Behu, Lab Behu (mit dem Zusatz: die drei „Lama Behus“ versehen), Suruk Behu, Sharda Behu, Wadung Behu, Bachen Behu, Bachen Bechang. Es folgen sechs Becang von „Bongsar county“: Gagu Bechang, Bongrum Bechang, Saitring Shok Bechang, Zurde Bechang, Sachen Becang, Chophen Bechang. Drei weitere Becang werden mit der Erklärung aufgeführt „*Bechangs belonging or forming parts of other Behus*“: Tsangsar Bechang, Taru Shok Bechang und Tsawa Bechang.

'Od gSal (2000: 6), der Behu von dGe rGyal Bar-ma, schreibt, dass Nangchen aus Achtzehn Provinzen (tib. Shog-chen) bestand, fünfundzwanzig Stämmen (ng. Dem-chu<sup>199</sup>) sieben A-khro (vermutlich ist hier sinngemäß „Stämme“ zu ergänzen), drei verschiedenen

---

<sup>198</sup> Eine zweite Niederschrift gab Anlass zur Vermutung, dass Ngom-ba für sDom-pa stehen könnte.

<sup>199</sup> Dem-chu und Dem-chi sind nach Auskunft der Informanten Varianten eines chinesischen Ausdrucks, die aus der Umgangssprache stammen und dem Klang nach in das Nangchenidiom übernommen und tibetisch notiert worden seien. Sremo Tsodi Bongsar (o. J.: 74) gibt die Schreibweise „Demchu“ an.

rGya sDe,<sup>200</sup> drei A-rig.<sup>201</sup> Er addiert dann jene Stämme (und Gemeinschaften), die außerhalb des Gebietes der Achtzehn Provinzen lagen und kommt auf achtunddreißig.

Zu den Achtzehn Provinzen vermerkt 'Od gSal (2000: 9), dass zwei Behu eingesetzt waren, die als Nang-blon Shel-sgo (s. 9.5) bezeichnet wurden. Dabei handelte es sich um jene beiden Behu, die am engsten mit dem König zusammenarbeiteten. Diese gehörten zu den vier [obersten] Behu, für die er die Bezeichnung mGron-gnyer (tib. Manager, Sekretär) angibt. Deren Amt ließe sich in seinem Text als Staatssekretäre übersetzen. Bei den inneren Stämmen seien fünfundzwanzig Becang tätig. Bei den äußeren Stämmen sind es fünfundzwanzig Stämme, sieben A-khro [Stämme], drei verschiedene rGya sDe [Gemeinden], [und] drei A-rig Gemeinschaften (tib. Tshogs-kha, < Tshog-kha).

'Od gSal (2000: 131f) listet in seinem tibetischen Werk vierundzwanzig Behu ohne Nummerierung auf, die hier zur besseren Übersicht der Transliteration hinzugefügt wurde, sowie vierzehn Becang, die den fünfundzwanzig Behu der äußeren Stämme zuzurechnen seien.<sup>202</sup> 1. Gra'u Behu, 2. Khri-'du Behu, 3. Nyam-tsho Behu, 4. und 5. die beiden dPon Ru sTod und dPon Ru sMad [Behu], 6. Gu Tsha Behu, 7. Rab-shes Behu, 8. dGe rGyal sTod-ma Behu, 9. [dGe rGyal] sMad-ma Behu, 10. [dGe rGyal] Bar-ma Behu, 11. Rong-po Behu, 12. Ra Zla Behu, 13. Bu Chen Behu, 14. Chung Shus Behu, 15. lJangs Srib Behu, 16. gTsang rGyud Khri-skor Behu, 17. gTsang rGyud Chu Ngogs Behu, 18. Su-rug Bezhu (sic<sup>203</sup>), 19. A-'khro Behu, 20. Mo Gor Be-hu, 21. Yong Shar Behu, 22. Kha-na Behu, 23. sDe lHa Behu, 24. A-rigs Behu. Dazu zählt 'Od gSal noch sieben A-khro [Stämme], rGya sDe [Gemeinden] und A-rigs [Gemeinschaften]. Im Folgenden führt der Autor wieder ohne Nummerierung einzelne Becang auf, die zu den „Fünfundzwanzig äußeren Stämmen“ zählten: 1. Nag Shal Becang, 2. A-yong Becang, 3. Rle-yu Becang, 4. O-rgyal Becang, 5. lHa rTse Becang, 6. bsTan-pa Becang, 7. Chu-shan Becang, 8. sTag La Becang, 9. Rong-mo

---

<sup>200</sup> „sDe“ sei hier im Sinne von „Gemeinden“ oder „Stämmen“ zu verstehen. „rGya“ bedeutet „chinesisch“. Nach Auskunft der Nangchen-pa soll es sich bei den rGya sDe-Leuten nicht um Chinesen gehandelt haben, sondern um Kham-pa, die durch Heiraten mit Chinesen verbunden waren und mit ihnen Handelskontakte pflegten. Aufgrund dessen sollen sie den Namen „Chinesische Gemeinschaften“ erhalten haben. Detailliertere Kenntnisse über die Einwohner von rGya sDe besaß keiner der Interviewten.

<sup>201</sup> Befragt zu A-khro und A-rig erinnerten sich Informanten, dass es einen A-khro Becang und einen A-rig Becang gab sowie einen (in ihrer Schreibweise) Shu-mar dPon, wobei sie Letzteren nicht zuordnen konnten.

<sup>202</sup> Bei der Wiedergabe sämtlicher Auflistungen der Toponyme und Anthroponyme bestand die Möglichkeit, die tibetischen Silben unverbunden zu transliterieren. Einige Orts- und Personennamen besitzen bereits eine populäre Form, wie bspw. Jyekundo, Lama und Dalai Lama. Andere Toponyme und Anthroponyme sind mehrdeutig, und nicht selten ist der Bedeutungsgehalt teilweise oder gänzlich verloren gegangen, und es überwog oder blieb einzig deren Funktion als Eigennamen im Gedächtnis der Sprecher. Dem Verständnis entsprechend, das die Informanten besaßen, sind zusammengehörende Wörter durch einen Bindestrich gekennzeichnet. Bei den Auskünften einheimischer Sprecher handelt es sich um Einschätzungen, die nicht unbedingt linguistischen Erkenntnissen entsprechen müssen.

<sup>203</sup> Das „zhu“ in „Bezhu“ ist vermutlich ein orthographischer Fehler anstelle von „hu“.

Becang, 10. rDo sKo Becang, 11. A-sbo Becang, 12. Ri-ba Becang, 13. Yag Ra Becang, 14. Su-rug Becang.

Eine Ausnahmestellung nahmen die Klöster Lab (mit einem Becang), sKyo Brag, (mit einem Becang), Zur Mang (Becang) und rTa rNa (Becang) ein ('Od gSal, 2000: 9).

'Od gSal (2000: 132) schreibt „[Die] vier verschiedenen Behu von Nangchens Achtzehn Provinzen und [die] fünfundzwanzig Becang [bilden eine] Kategorie; [die] beiden Klöster Tshang gSar und rTa rNa mitzuzählen gibt es keinen Grund, [sie sind von der Aufzählung] ausgeschlossen, aufgrund der zuvor [bereits ausgeführten] Puja-Veranstaltungspflichten bestand kein Anlass, sie mitzuzählen.“<sup>204</sup>

Über die Klöster sKyo Brag, Lab und Zur Mang schreibt 'Od gSal, (2000: 132), dass sie innerhalb der Fünfundzwanzig äußeren Stämme lagen. Weil sie Klöster der Gebetsveranstaltungen für den König waren, besteht kein Grund, sie mitzuzählen.

In den aufgeführten Klöstern fungierten die Rinpoché als Richter und oberste Verwalter ihres Gebietes. Sie waren Behu oder Becang sowie Rinpoché in Personalunion. Nach den Erklärungen der Nangchen-pa wurden sie aufgrund ihrer Tätigkeiten, insbesondere denen zum Wohle des Königs, als außerhalb des dPon-Systems befindlich betrachtet.

Tsodi Bongsar (o. J.: 74) führt für das Gebiet „Madomaysum“ (Die Schreibweisen entsprechen dem Originaltext.) die folgenden dPon an: Pralza Bechang, Mathung Bechang, Deta Bechang, Akeh Bechang, Dau Bechang, Takne Bechang, Nadru Bechang, Chogai Bechang, Phangno Bechang, Patsal Bechang, Baltso Bechang.

Für das Gebiet „Zatomay“ vermerkt Tsodi Bongsar (o. J.: 74), dass es dort drei Becang gegeben habe. Im Anschluss werden ohne Erläuterung die folgenden zehn Becang aufgeführt: Zathok Bechang, Dangshok Bechang, Chesep Bechang, Zeshong Tome Bechang, Tanashokne Bechang, Tamkhoshong Bechang, Phukzo Bechang, Atraduksum Bechang, Yeshongbongpa Bechang, Adro Bechang.

Tsodi Bongsar (o. J.: 74f) nennt in ihrer Schreibweise fünfundzwanzig Behu, die sie den „*twenty five outer Nangchen districts and states ('Demchu Nyi Shu Tsa Nga')*“ zuordnet: Dawu Behu, Gaijal Mema Behu, Zasep Behu, Gaijal Barma Behu, Naktsang Behu-Gaijal chieftens, Wongpo Behu, Buchen Behu, Gutsa Behu, Rongpo Behu, Namtso Tomayne Behu, Rakshu Behu, Deta Behu, Bongpa Tomay Barsum Behus, Suruk Behu, Atro Behu, Rada Behu, Pön Rutomay Behu, Thriduel Behu, Shuma Behu, Yungshal Behu, Khangna Behu, Jangseb Behu, Behu Rumang, Tsangju Behu, Yara Yulshul Behu.

---

<sup>204</sup> IDan-ma 'Jam-dbyangs Tshul-khrims et al. (1997: 85) schreiben, ein alter Tshang gSar Lama habe gesagt, dass diese beiden Klöster und Gebiete nicht zu den fünfundzwanzig Stämmen gezählt wurden.



Im Text des Karma Trinley (1965: 70f) werden Minister (tib. mDun-na-'don, < Dünna-dönn) genannt, die als die vier mGron-gnyer (hier als „Staatssekretäre“ übersetzbar) bezeichnet werden. Aufgezählt werden dann jedoch sechs Behu: 'Brong-pa, rGyal-tshab, Khyung-po, sDom-pa, A-shag und 'Brong-sar. Danach werden ohne Erklärung noch fünf weitere Behu aufgeführt: Su-rug Behu, Shar-mda' Behu, Wa 'Brang Behu, sBra Chen [und] sBra Chung Behu<sup>205</sup> sowie fünfundzwanzig Becang. Unter den verschiedenen Behu habe es fünfundzwanzig Hauptbecang (tib. dPon mGo) gegeben: Tshangs-sar Becang, Tshwa-pa Becang, Grwa'u Becang, 'Brong Dum Becang, Ser 'Phreng Shog Becang, sTag Ru Shog Becang, Zur sDe Becang, Sa Chen Shog Becang, drei rDza sTod sMad Becang, 'Brog Shog Becang, rDza Thug Becang, 'Grang Shog Becang, fünf lChi Srib Becang, gZe gZhung sTod [und] sMad Becang, gZe gZhung sTod sMad Becang, zwei rTa-rna Shog Becang, gTam Khog gZhung Becang, Phyag-mdzod Becang, drei A-khra 'Brug Becang, Yid gZhung 'Brong-pa Becang.

Dreizehn Becang von mDo sMad Stämmen:<sup>206</sup> sPrel rDza Becang, Ma Thur Becang, bDe lTa Becang, A-ti Becang, sTag Nyin Becang, Drwa(?)'u<sup>207</sup>, Nag-ru (?) Becang, (?)sDon Becang, dPa' Tshal Becang, bKra Khra Becang, sBal (?) -ma Tsho Becang u. a.

Nach Beendigung dieser Aufzählung wird im Text eine Auflistung der fünfundzwanzig äußeren Stämme angekündigt. Diese wird mit „vier verschiedenen tibetischen dPon Chen“, hier vermutlich im Sinne von Behu, eingeleitet. Dabei scheint es sich um die „vier Behu in ministerähnlicher Position“ zu handeln, die jedoch nach Auskunft sämtlicher von mir befragter Informanten keineswegs in eine Aufzählung der dPon der äußeren Stämme gehören. Die Nennung jener „vier Behu in ministerähnlicher Position“ am Beginn der Aufzählung der äußeren Stämme erweckt den Eindruck, dass auch die äußeren Stämme jenen vier Behu unterstanden, was nicht der Fall war. Die Aufstellung der äußeren Stämme ist aufgrund der schlechten Qualität der mir vorliegenden Kopie teilweise nicht lesbar. Die Aufzählung wurde für die Auflistungen in dem 2005 von Ba-ri Zla-ba Tshe-ring herausgegebenen Werk gesichtet. Da die von Ba-ri Zla-ba Tshe-ring publizierten Aufstellungen in diesem Kapitel in Übersetzung zitiert werden, wird hier auf die teilweise nicht entzifferbare Liste von Karma Thrinley verzichtet.

---

<sup>205</sup> Im Text finden sich zwei handschriftliche Korrekturen: Bei Wa-brang Behu wurde die Silbe „hu“ durchgestrichen und durch ein „cang“ ersetzt, ebenso bei sBra-chung Behu. Der Text ist im Druckschrifttypus (tib. dBu-can) geschrieben, die Korrekturen hingegen im Schreibschrifttypus (tib. dBu-med). Mir liegen nur Kopien von z. T. sehr schlechter Qualität vor. Es ist nicht erkennbar, von wem die Korrekturen stammen.

<sup>206</sup> Für „Stamm“ steht im Text „Shog-ga“ statt des üblichen Shog-khag.

<sup>207</sup> Im Folgenden ist die einwandfreie Lesbarkeit in der mir vorliegenden Kopie des Textes nicht mehr gegeben. Unleserliche Stellen sind mit einem Fragezeichen gekennzeichnet.

IDan-ma 'Jam-dbyangs Tshul-khrims et al. (1997: 85) listen folgende sieben Becang von A-'khro<sup>208</sup> auf, hier „brGya Shas dPon“,<sup>209</sup> wörtlich „dPon [der] hundert An-/Teile“ genannt:

1. A-'phro brGya Shas dPon
2. A-yung brGya Shas dPon
3. A-shag brGya Shas dPon
4. Res sBrul-pa brGya Shas dPon
5. Ye rGyal brGya Shas dPon
6. lHa rTse brGya Shas dPon
7. bsTan-pa brGya Shas dPon

Für rGya sDe geben IDan-ma 'Jam-dbyangs Tshul-khrims et al. (1997: 85) drei Stämme sowie drei Becang an: 1. Mong gi Ji brGya Shas dPon, 2. Yang Shar brGya Shas dPon 3. Khang Ne brGya Shas dPon.

Das Werk des Kultur-Komitees rDza-stod rDzong (1999: Vorwort Seite 2) führt neun Stämme auf, die es in rDza-stod rDzong vor Eintreffen der chinesischen Armee gab. Die Benennung des Bezirks rDza-stod rDzong sei 1954 erfolgt. Es sind die Stämme: dGe rGyal sMad-ma, dGe rGgyal Bar-ma, dGe rGyal Nag Tshang, dGe rGyal rDza Srib,<sup>210</sup> dGe rGyal Kar 'Brug, dGe rGyal rNam-sras, 'Brong-pa sMad-ma, 'Brong-pa sTod-ma und Su-rug. Mit Ausnahme von Su-rug seien die anderen acht Stammesnamen Eigennamen der Abstammungslinien (tib. Rigs-rus, < Rig-rü) der dPon.

In der „Einführung in die Geschichte der Fünfundzwanzig Nangchen [Stämme] erstellt nach ausgewählten historischen Daten“<sup>211</sup> (Hg. Ba-ri Zla-ba Tshe-ring, 2005: 111ff) heißt es, die sieben dPon, die direkt als Verwalter in sieben dPon-Gebieten (tib. dPon Khag) unter dem König tätig waren sowie sechsunddreißig kleine dPon (tib. dPon Chung) werden kurz gefasst aufgeführt. In diesem Werk ist mit der Bezeichnung „dPon“ der Rang des Behu gemeint, „dPon Chung“ bezieht sich auf den Becang. Die sieben Behu werden im Text (a. a. O.) auch Minister genannt. Eine solche Benennung verwendete keiner der befragten Nangchen-pa. Die von Ba-ri Zla-ba Tshe-ring herausgegebene Auflistung der dPon ist die umfangreichste. Es ist möglich, dass es noch weitere Stämme und Gemeinden gab.

---

<sup>208</sup> Im Text steht die Schreibweise A-'phro statt A-'khro. Die Aussprache beider Schreibungen ist homophon.

<sup>209</sup> Die Bezeichnung „brGya Shas dPon“ für Becang habe ich in keinem Interview gehört. Die Informanten verwendeten die Ausdrücke Becang und Behu, dPon oder dPon-po.

<sup>210</sup> Nach den Angaben der Informanten zum rDza gSeb Stamm, der benachbart zu den Stämmen dGge rGyal sTod-ma und sMad-ma sowie Nag Tsang gelegen haben soll, lässt sich aus der Nachbarschaft schließen, dass es sich vermutlich um jenen Stamm handelt, der im Werk des Kultur-Komitees rDza-stod rDzong (1999: Vorwort Seite 2) als „dGe rGyal rDza Srib“ verzeichnet ist.

<sup>211</sup> Tib. „Nang-chen Nyer-lnga'i rGyal-rabs Ngo-sprod Dang Lo-rgyus rGyu-cha 'Dems bsGrigs“.

Die sieben Behu, für deren Stämme und Stammesgebiete hier die Begriffe „sDe-ba“ und „dPon sDe“ verwendet werden:

1. A-shag sDe-ba (Er habe als Regent fungiert.)
2. sDom-pa dPon sDe (Er sei einer der vier Behu gewesen, die am Königshof tätig waren.)
3. rGyal-tshab sDe-ba
4. Khyung-po dPon sDe (einer der vier internen Minister)
5. 'Brong gSar dPon sDe
6. sBra-chen dPon sDe
7. Shar-mda' dPon sDe

Die sechsunddreißig dPon Chung und deren Gebiete sind in der folgenden Auflistung angegeben (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring, 2005: 114ff):

1. A-gro dPon Chung (Residenzgebiet: rDza 'Dus)
2. Tshang Shis dPon Chung (Residenzgebiet: rDza sMad Sa Khul)
3. Tshwa-ba dPon Chung (Residenzgebiet: Rag rDzong)
4. Phyag-mdzod dPon Chung (Residenzgebiet: gTam Khog)
5. Zla Nag dPon Chung (Residenzgebiet: Zla Nag)
6. Ri Drug dPon Chung (Residenzgebiet: sKyil Thag Grong)
7. She Khe dPon Chung (Residenzgebiet: Nag Ri sTod-ma)
8. rGyas Tshang dPon Chung (Residenzgebiet: Nag Ri sMad-ma)
9. sKya-su dPon Chung (Residenzgebiet: Nangchen sGar Yar 'Khyil)
10. Pha Hong dPon Chung (Residenzgebiet: Pha Hong Ru-ba)
11. g.Yer-pa dPon Chung (Residenzgebiet: g.Yer-pa)
12. rMa Thong dPon Chung (Residenzgebiet: mDo Khams gZhung)
13. Tsha sTod dPon Chung (Residenzgebiet: Tsha sTod)
14. 'U dPon Chung (Residenzgebiet: dPal Yon gZhung)
15. A-rdi dPon Chung (Residenzgebiet: sPrel Tshwa Tshwa Kha)
16. lDong Tshang dPon Chung (Residenzgebiet: lDong Ru sGar)
17. sTod dPon Chung (Residenzgebiet: Ge-mo Ru-ba)
18. dPon Chung dBang-rgyal Nyi-ma (Eigename, Residenzgebiet: Pam gZhung)
19. sTag Nyin dPon Chung (Residenzgebiet: sTag Nyin Ru-ba)
20. Ban Ru dPon Chung (Residenzgebiet: Sa sGang)
21. gZe sTod dPon Chung (Residenzgebiet: gZe sTod)
22. Tshang gSar dPon Chung (Residenzgebiet: Tshang gSar dGon)
23. La Gong dPon Chung (Residenzgebiet: mKhar Kho Che)

24. rDo Thang dPon Chung (Residenzgebiet: mDo [sic] Thang.)
  25. rDza Hrug dPon Chung (Residenzgebiet: rDza Hrug)
  26. rTa rNa dPon Chung (Residenzgebiet: Ya Ris sGang)
  27. rDza mGar dPon Chung (Residenzgebiet: lCi Srib)
  28. Ga'u dPon Chung (Residenzgebiet: Ga Mang sKe)
  29. sPam gZhung dPon Chung (Residenzgebiet: Tsha Ring Phong)
  30. sTag gSar dPon Chung (Residenzgebiet: O Chen Nang)
  31. Mi Nyag dPon Chung (Residenzgebiet: Ko Rog gZhung)
  32. 'Brong gSar dPon Chung (Residenzgebiet: 'Brong gSar)
  33. Nag Ru dPon Chung (Residenzgebiet: Chu dMar Nang)
  34. Sog Ru dPon Chung (Residenzgebiet: Sog Ru)
  35. sDe dPon Chung (Residenzgebiet: Zur sDe)
  36. Chos-'phel dPon Chung (Residenzgebiet: sGar gSar bZhugs)
- sKyo Brag dPon (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 116)

Der dPon war der bsTan-snying Lama, der im sKyo Brag Kloster residierte.

Zur Mang dPon (Residenzgebiet rNam rGyal rTse) (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 116f)

Der dPon war Lama. Unter ihm gab es sechs dPon Chung:

1. 'Dzi La dPon Chung (Residenzgebiet sKya rDi mDa')
2. lCags 'Bar dPon Chung (Residenzgebiet sDom Re mDa')
3. Zi dPon Chung (Residenzgebiet 'Bog Ru Ma)
4. O-ha dPon Chung (Residenzgebiet Co Cham sGas)
5. dBa' Ho dPon Chung (Residenzgebiet dBa' Ho rDza 'Gag)
6. Thub sGes dPon Chung (Residenzgebiet Gro 'Go)

Unter dem dPon des Grwa'u Stammes (Residenzgebiet Seng Ze Grong) (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 117ff) hat es zwölf dPon Chung gegeben:

1. brTsegs dPon Chung (Gebiet: mKhar brTsegs Grong), 2. rTsa Shing Khog dPon Chung (Gebiet: rTsa Shing Khog), 3. La sTod-ma dPon Chung (Gebiet: 'Gag sTod), 4. La sMad-ma dPon Chung (Gebiet: 'Gag sMad), 5. 'Dzin mDa' dPon Chung (Gebiet: 'Dzin mDa'), 6. La mDa' dPon Chung (Gebiet: La mDa'), 7. dPal sTod dPon Chung (Gebiet: dPal sTod), 8. dPal Thang dPon Chung (Gebiet: dPal Thang), 9. rGyas bZang dPon Chung (Gebiet: rGyas bZang), 10. Ha Shus sTod-ma dPon Chung (Gebiet: Ha Shus), 11. Ha Shus sMad-ma dPon Chung (Gebiet: Ha Shus), 12. Zhe'u dPon Chung (Gebiet: Zhe'u Grong).

Bu Chen dPon (Gebiet sTing dKar) mit elf dPon Chung im Bu Chen Stamm (a. a. O.: 119ff):

1. lJongs Shing dPon Chung (Residenzgebiet: lJongs Shing)

2. mChog gZhung dPon Chung (Residenzgebiet: mChog gZhung)
3. Brag Ru-ma dPon Chung (Residenzgebiet: Brag Ru-ma)
4. 'Bong-pa dPon Chung (Residenzgebiet: mDzes Nang)
5. Zhi dKar dPon Chung (Residenzgebiet: Zhi dKar)
6. rGyam-ma dPon Chung (Residenzgebiet: rGyam gZhung)
7. Ma Shog dPon Chung (Residenzgebiet: Ma Shog)
8. dPal-thang sMad-ma dPon Chung (Residenzgebiet: dPal sMad Khra Ne)
9. dPon Ru dPon Chung (Residenzgebiet: dPon Ru-ma)
10. gNam gShis Khog dPon Chung (Residenzgebiet: gNam gShis Khog)
11. Pu Rung dPon Chung (Residenzgebiet: Pu Yung <sup>212</sup>)

Im Ra rDa Stammesgebiet (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 121) gab es zwei dPon Chung:

1. sDe dGu dPon Chung (Gebiet: sDe dGu Grong), 2. rMog Ra dPon Chung (in: rMog Ra Rag Shis dPon (Residenzgebiet: Klung Shul dGon und La Lung Tshwa 'Go Nyag). Im Rag Shis Stamm waren neunzehn dPon Chung tätig (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 121ff):

1. Rag Shul sTod-ma dPon Chung (Gebiet: Gus Lung dKar), 2. Rag Shul Bar-ma dPon Chung (Gebiet: rDza mDo Yul Shog), 3. Rag Shul sMad-ma dPon Chung (Gebiet: rDza mDo), 4. Su-rug dPon Chung (Gebiet: Su-rug), 5. 'Be-ma dPon Chung (Gebiet: 'Be-ma), 6. sDom Kha'i dPon Chung (Gebiet: sDom Kha), 7. Chos Lung mDo dPon Chung (Gebiet: rDo rDo dGon), 8. Chu Chen Becang dPon Chung (Gebiet: bCad Tshams Nang), 9. gYis rGyal dPon Chung (Gebiet: gYis rGyas <sup>213</sup>), 10. Tha-ma dPon Chung (Gebiet: Tha-ma), 11. rTsi sTod dPon Chung (Gebiet: rTsi sTod), 12. 'Ge-ma dPon Chung (Gebiet: 'Ge-ma), 13. sKu Khyams dPon Chung (Gebiet: sKu Khyams), 14. dPon Ru-ma dPon Chung (Gebiet: dPon sKor), 15. dPon Mang-ma dPon Chung (Gebiet: dPon Mang), 16. Ri dMar dPon Chung (Gebiet: Ri dMar), 17. Bo Rog dPon Chung (Gebiet: Bo Rog), 18. Se gDung Nyi-ma dPon Chung (Gebiet: Se gDung Nyi-ma), 19. 'Gag-ma dPon Chung (Gebiet: 'Gag-ma).

Rong-po dPon (Residenzort: Ra Nyag dGon) war mit vier dPon Chung für den Rong-po Stamm tätig (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005:123f):

1. Rong-po sTod-ma dPon Chung (Residenzgebiet: Rong sTod), 2. Rong-po sMad-ma dPon Chung (Residenzgebiet: Ko Chen), 3. lHa Gra dPon Chung (Residenzgebiet: 'Dzom Nyag), 4. 'O rDzong dPon Chung (Residenzgebiet: 'O rDzong).

A-khro dPon des A-khro Stammes (in A-grang sBril) mit fünf dPon Chung (a. a. O.: 124f):

1. lHa rTse dPon Chung (Gebiet: lHa rTse Grong), 2. Ye rGyas dPon Chung (Gebiet: Ye

---

<sup>212</sup> Bei der Gebietsnennung Pu Yung statt Pu Rung könnte es sich um einen Rechtschreibfehler handeln.

<sup>213</sup> Verzeichnet ist „rGyal“ bei der Benennung des dPon und „rGyas“ bei der Bezeichnung des Gebietes.

rGyas Grong), 3. Gle Yu dPon Chung (Residenzgebiet: Gle Yu Grong), 4. A-shag dPon Chung (Residenzgebiet: A-shag Grong), 5. A-yung dPon Chung (Residenzort: rGyas Dar). Khri-'dus dPon (in Nam rDo Grong dKyil) des Khri-'dus Stammes mit einem dPon Chung (a. a. O.: 125f) 1. Khri-'dus dPon Chung (Residenzgebiet: Ge Ngos Grong).

Im dBang-po Stamm (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 126) war ein dPon Chung tätig.

1. dPon-po dPon Chung (Residenzgebiet: Tsha-ru Khog).

Im Lab Stamm (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 126f) war der dPon zugleich Lama im Lab Kloster. Es gab einen dPon Chung. 1. Lab dPon Chung (Residenzgebiet: lHa-sa'i Thang).

Im Stamm dPon Ru sMad-ma residierten der dPon und der sMad-ma dPon Chung in dKar La Klu Nag (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 127f).

Beim dPon des Stammes dPon Ru sTod-ma (Residenz: dPo [sic] Ru rDo Kha) gab es vier dPon Chung (a. a. O.: 129f). 1. dPon sTod dPon Chung (Residenzort 'Bri rDzong sNa), 2. dPon sTod dPon Chung (Residenz: sKya-bo rDza Rung), 3. Seb-pa sTod-ma dPon Chung (Residenzort: Seb Phu), 4. Seb sMad dPon Chung (Residenzgebiet: 'O 'Phar Grong).

Im Shus-ma Stamm (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 131f) gab es einen Shus-ma dPon Chung (Residenzgebiet: 'Bring-mo).

Im Stamm A-mye Ri-ba (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 132f) war der A-mye dPon Chung tätig (Residenzgebiet: Khra Khog).

Im Yang Shar Stamm (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 133f) gab es einen Yang Shar dPon Chung (Residenzgebiet: Me gZhung).

Im Kha-na Stamm (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 134ff) war der Kha-na dPon Chung (Residenzgebiet: Mo Chung) tätig .

Der Gu Tsha Stamm (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 136) hatte einen Gu Tsha dPon Chung (Residenzgebiet: Ra dGu Grong).

Nya mTsho sMad-ma (a. a. O.: 136ff) hatte einst einen dPon und vier dPon Chung.

In Nya mTsho sTod-ma (a. a. O.: 2005: 139f) gab es den rGyas bZang dPon Chung (Residenzgebiet: g.Yu dGe) und den dPon Shul dPon Chung (Residenz in Yug Tshang gZhung).

Yul-shul Rong-mo Ri-ba (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 140ff). Für den Stamm sind fünf dPon tätig und zwei dPon Chung: 1. Bu rGyud dPon Chung (Residenzgebiet rDa Khog).

2. 'Bum rGyud dPon Chung (Residenzgebiet 'Bum gZhung).

Yul-shul lJongs Srib Ri-ba Stamm (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 142f). Der Residenzort des dPon war sPyi 'Dzoms g.Yang Gi Re-ba. Zwei dPon Chung sind angegeben: Tshwa Kha dPon Chung (Residenzgebiet Tshwa gZhung) und 'Ba' Ra dPon Chung in Ris Che Chung.

Yul-shul gTsang rGyud Stamm (a. a. O.: 143f). Es habe einen dPon gegeben.

gTsang rGyud Bar Stamm (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 144f) mit einem dPon.

Yul-shul gTsang rGyud Khri-skor Stamm mit einem dPon (a. a. O. 2005: 145).

Yul-shul Yag Ra Stamm (a. a. O.: 145f). Der dPon residierte in 'Dam Shel Chags Lar.

'Brong-pa sTod-ma Stamm (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 146ff).

'Brong-pa sMad-ma Stamm (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 148f). Es sind zwei dPon Chung angegeben: lCi Srib dPon Chung (Residenzgebiet g.Yam gZhung) und Bar-ma dPon Chung (Residenzgebiet lCi gZhung).

Su-rug Stamm (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 149f). Der Su-rug dPon residierte in bSam gZhung. Es gab drei dPon Chung: 1. 'Phrang gZhung dPon Chung (Residenzgebiet bZhugs Yul). 2. Gro Sog dPon Chung (Residenzgebiet Gro Sog Slas). 3. Re Nag dPon Chung (Residenzgebiet Re Nag 'Phrang Gong).

dGe rGyas<sup>214</sup> rDza Srib Stamm (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 150). Ein dPon Chung wird genannt: rNor-ba dPon Chung (Residenzgebiet: Zur Bam).

dGe rGyas Nag Tshang Stamm (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 150f). Zwei dPon Chung: 1. dGe rGyas Nag Tshang dPon Chung (Residenzgebiet: Bye Chung gZhung) 2. Shar gLing dPon Chung (Residenzgebiet: Thob rGyas gZhung).

dGe rGyas Bar-ma Stamm (a. a. O.: 151). Der dPon residierte in 'Tshogs Khyams. Es gab einen dPon Chung: sTag La dPon Chung (Residenzgebiet: sTag La'i sKam Lung).

dGe rGyas sMad-ma Stamm (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 151f). Die Residenz des dPon lag in Bur 'Dam gZhung.

dGe rGyas rNam-sras Stamm (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 152). Der dPon residierte in Yol Nyin. Als Residenzgebiet des rNam-sras dPon Chung wird Ko gZhong genannt.

dGe rGyas Kar-'brug Stamm (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 152). Das Residenzgebiet des dPon sei 'Phrang Chen gewesen.

Bu rGyud Stamm (Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 2005: 152f).

Weitere acht sDe, in denen es einen dPon gab:

1. mDo Tshang, 2. Ngo Tshang, 3. Ha Shul, 4. rGan, 5. Bu gZa', 6. Kam Thog
7. Hor Ra-ma, 8. Ra Tshang.

Die Vollständigkeit einer Aufstellung der Stämme und dPon ist derzeit kaum überprüfbar. Ob es noch Material der administrativen Dokumentation aus der Zeit vor 1955 gibt, war den Informanten nicht bekannt. Unter dem Einfluss politischer Veränderungen sowie der Kulturrevolution kann Wissen um dPon, Stämme und Gemeinden verloren gegangen sein.

---

<sup>214</sup> Im Text ist „dGe rGyas“ für „dGe rGyal“ verzeichnet; auf der Karte im Anhang des Werkes ebenfalls.

## 9.2 Der König von Nangchen

*„Der König von Nangchen war [eine] Inkarnation von Chenresig. Wer ihn traf, wollte auch seinen Segen. Erhielt [man den] Segen des Königs, dann sind [damit] auch alle Hindernisse [im Leben] während des kommenden Jahres beseitigt, hieß es. Allen Behu und Becang gegenüber hatten wir sehr hohen Respekt. Sie sind „besondere“ Menschen. Von den dPon aber wurde kein Segen erbeten.“*  
Herr T. Kathmandu

Die Position des Nangchen-Königs (tib. Nangchen rGyal-po < Nangchen Jchäl-po,<sup>215</sup> s. Anhang Abbildung 1) war erblich. Der Name der königlichen Abstammungslinie lautet 'Bru (tib. < Dru, = Getreide). Matthias Hermanns (1965: 42) verzeichnet einen „Ur-Stamm“ mit der Bezeichnung 'Bru. Ein älterer Informant erinnerte mündlich tradierte Geschichten über Könige von Nangchen, die bereits vor der Anerkennung der 'Bru-Abstammungslinie als königliche Lineages betrachtet worden seien. Der von ihm verwendete Ausdruck (tib. rGyal-po) bedeutet auch „Herrscher“. Seine Erzählungen enthielten keine Anhaltspunkte zu den Gebieten, über die sich die Herrschaft der erwähnten früheren Herrscher erstreckte. Gespräche mit älteren Informanten ergaben, dass auch die dPon vor der Einsetzung des Königs der 'Bru-Lineage als „rGyal-po“ bezeichnet worden waren.

Nach Vorstellung der meisten Informanten sei der 'Bru-Lineage das Recht auf die königliche Herrschaft zur Zeit von Sa-skya 'Phags-pa (< Sa-kya Phag-pa<sup>216</sup>) - wie sie ihn nannten - zugesprochen worden. Dieser übte Regierungsmacht über tibetische Länder im Auftrag der Mongolen aus. Eric Teichman (2000: 108f) erwähnt, ein Vorfahre des Königs sei zur Zeit des Kaisers Yung Cheng [Lebensdaten 1678 - 1735 u. Zr.] im frühen achtzehnten Jahrhundert durch Verleihung eines Siegels und eines roten Hutknopfes als König bestätigt worden. Albert Tafel (1914, Bd. II: 145) vermerkt: „*Das Königtum ist erblich und unterstand nur nominell der Bestätigung in Peking.*“ Der König habe sich nie zum Kotau vor dem Kaiser in die chinesische Hauptstadt begeben. Er trug einen Korallenknopf, so Albert Tafel, und besaß ein chinesisches Patent [hier: eine Urkunde über bestimmte Rechte, erwähnt wird sein nomineller Herrschaftsbereich, Anm. d. Verf.] und ein Siegel.

Nach Auskunft sämtlicher befragter Nangchen-pa habe der König keinem der Nangchen-Stämme angehört. Er stand „außerhalb“ der Stämme und „über“ ihnen, so formulierten es

---

<sup>215</sup> Albert Tafel (1914, II: 145) notiert folgende Begriffe und Erklärungen: Der König Nangchens sei von den Chinesen auch als „ts'ien hu“ (= „Herr über Tausend“) oder „tu se“ (= „eingeborener Beamter“) tituliert worden und Schen si-Händler hätten von ihm als „wang“ (= „König“) gesprochen.

<sup>216</sup> Vollständiger Name und Titel tib. 'Gro-mgon Chos-rgyal 'Phags-pa Blo-gros rGyal-mtshan. 'Gro-mgon = „Schützer der Wesen“ und „Chos-rgyal“ = „Dharmakönig“ sind Ehrentitel. Lebensdaten: 1235-1280 u. Zr.



die Informanten.<sup>217</sup> Die erbliche Position des Königs war das höchste säkulare Amt. Der König behandelte Angelegenheiten, die sich auf den Staat bzw. die Nangchen-Stammeskonföderation bezogen unter Einbeziehung der dPon. Die Verwaltung und Jurisdiktion der Stämme und Gemeinden oblag den Behu und Becang. Sie trafen die Entscheidungen auf Gemeinde- und Stammesebene bei den äußeren und inneren Stämmen. Der König besaß Weisungsbefugnis gegenüber den Behu und Becang der inneren Stämme und konnte Einfluss nehmen auf die Gesetzgebung und die Vereinheitlichung der Verwaltung. Personen, derer der König oder der königliche Gerichtshof habhaft werden wollten, seien von sämtlichen dPon der inneren Stämme gesucht worden. Nach Auskunft der Informanten habe der König einen dPon innerhalb der Achtzehn Provinzen vom Amt suspendieren können. Fiel dessen Sohn ebenfalls in Ungnade, habe der König die Macht besessen, jener dPon-Familie das Recht zur Besetzung des Amtes zu nehmen. Im Zuge einer solchen Maßnahme konnte bspw. das Amt eines Behu auf einen Becang übertragen werden und umgekehrt. Vorgehensweisen dieser Art beinhalteten ein hohes Spannungspotential, da die Stammesmitglieder in einen Loyalitätskonflikt zwischen ihrer Wertschätzung für ihren Behu oder Becang sowie für den König geraten konnten. Der König habe innerhalb der Achtzehn Provinzen neue dPon-Lineages gründen können, indem er Familien das erbliche Recht zur Besetzung des Amtes verlieh. Auch wenn alle Stammesleute den König verehrt haben sollen, musste er mit der Neubesetzung des Amtes eines dPon vorsichtig sein, denn viele Stammesleute waren ihrem dPon gegenüber loyal und hegten eine tiefe Zuneigung für ihn. Die Förderung des Zusammenhalts der Stammeskonföderation wurde als wichtige Aufgabe des Königs betrachtet. Wollte der König die Amtsgeschäfte eines dPon vorübergehend vom Behu eines Nachbarstammes weiterführen lassen, dann musste er Loyalitätskonflikte sowie Abneigungen zwischen Stämmen berücksichtigen.

Der tibetische Begriff „rDzong“, der in Tibet (im engeren Sinne) zur Bezeichnung einer Burg oder Festung sowie auch für ein Verwaltungsgebiet verwendet wurde, sei nach Auskunft der Informanten auch in Nangchen vor ca. 1950 in Gebrauch gewesen. Wenn jemand sagte: „*Ich bin nach Nangchen rDzong gegangen.*“, dann sei damit gemeint gewesen „*zum Königspalast*“. Auch die Achtzehn Provinzen seien nach Auskunft einiger älterer Informanten mitunter „rDzong“ genannt worden.

Der König von Nangchen war ein Laie. Die Nangchen-Stämme brachten ihm Verehrung

---

<sup>217</sup> Albert Tafel (1914, II: 145) schreibt von einem Stamm des Königs, der mit neuntausend Familien der kopfreichste sei und in fünfunddreißig Unterstämme (tib. sDe Shok) unterteilt war. Möglicherweise waren die inneren Stämme gemeint, die dem König unterstanden, und die Gemeinden der Becang könnten hier mit den „Unterstämmen“ gemeint sein (zur Kontextabhängigkeit der Bedeutung der Termini für „Stamm“ s. 10.2).

entgegen und betrachteten ihn als Garant für die Einigkeit der Stammeskonföderation. Für viele Nangchen-pa sei der König eine heilige Person gewesen, den sie zu sehen wünschten und dessen Segen sie empfangen wollten.<sup>218</sup> Erzählungen waren im Umlauf, die den Lebensstil des Königs als den eines vorbildlichen und perfekten Laienlebens rühmten.

Im Folgenden schildert ein Mönch Begegnungen zwischen den Nangchen-pa und ihrem König: „*Begleitet von etwa zehn Personen, die Blasinstrumente und Trommeln spielten, ging der König zu Fuß von seinem Palast zum nahegelegenen Kloster Tshes-bcu (tib. < Tse-bchu). Ehrfürchtig und bedächtig näherten sich ihm einzelne Nangchen-pa mit einem Khata*<sup>219</sup> *in der Hand, um seinen Segen zu erbitten. Durch Auflegen der Hand auf den ehrerbietig gesenkten Kopf übertrug der König seinen Segen.*“

Viele Informanten, vor allem der äußeren Stämme, erklärten, dass es den Mitgliedern aller Stämme freigestanden habe, bei juristischen Problemen den König um Rat zu bitten, auch ohne zuvor einen Behu oder Becang konsultiert zu haben. Niemand von ihnen war aber jemals tatsächlich persönlich zum König gegangen. Nach den mir vermittelten Auskünften wäre der Ratsuchende kaum bis zum König vorgedrungen, sondern an den königlichen Gerichtshof verwiesen worden, wo die vier Behu mit ministerähnlichem Rang (s. 9.5) Dienst taten.<sup>220</sup> Nur bei sehr bedeutenden oder komplizierten Fällen sei der König von den Behu über den Vorfall in Kenntnis gesetzt worden.

Macht konnte der König bei den ihm steuerpflichtigen inneren Stämmen zusammen mit den Behu in ministerähnlicher Stellung ausüben. Bei den äußeren Stämmen hatten die dPon die höchste politische, juristische und administrative Position inne. Den dPon der äußeren Stämme konnte der König Vorschläge unterbreiten und als Mediator in Konflikten zwischen Stämmen auftreten. Bei Streitigkeiten zwischen den Stämmen habe sich der König für die Einigkeit und den Zusammenhalt der Nangchen-Stammeskonföderation eingesetzt und gesamtstaatliche Belange behandelt. Anerkannt wurde der König von allen Stämmen.<sup>221</sup>

---

<sup>218</sup> Der Vater des letzten Nangchen-Königs wurde als Inkarnation von Chenresig betrachtet. Er habe sich überwiegend im Hause aufgehalten und vor allem religiöse Tätigkeiten verrichtet.

<sup>219</sup> Khata ist die populäre Schreibweise für tib. Kha-btags = weißer Zeremonialschal.

<sup>220</sup> Die Vorstellung, einfach zum König gehen zu können, war insbesondere bei Mitgliedern der äußeren Stämme verbreitet, die dieses Ideal vermutlich aus ihren Erfahrungen mit ihren dPon ableiteten und auf den König übertrugen. Mitglieder der inneren Nangchen-Stämme, die dem König direkt unterstanden, vertraten hingegen die Auffassung, es sei keineswegs einfach möglich gewesen, mit einem Anliegen direkt zum König zu gehen. Ohne vorherige Konsultation der Becang oder Behu aber sei es möglich gewesen, sich mit einem juristischen Anliegen direkt an den königlichen Gerichtshof zu wenden.

<sup>221</sup> Als unstimmg und die politische Situation entstellend bezeichneten befragte dPon die Darstellung von Fernand Grenard (1974: 366): *“The power of the Nanchen Gyapo is effective only in the Pam Chu Valley, in the immediate neighbourhood of his residence. Elsewhere, the tribal chiefs, more or less encouraged by the Chinese, render him little more than a platonic homage.”*

Gewährsleute berichteten, dass der König eigenes Land und Tiere besessen habe. Er residierte in einem Palast, der unter dem Namen „Blauer Palast“ bekannt war und der auch als Burg (rDzong, < Dzong) bezeichnet worden sei.<sup>222</sup> Der Palast war außen von blauer Farbe, die auf Lehmmauern aufgetragen worden war (im Anhang Abbildung 2). Nach Auskunft der Informanten habe es im Palast ein Gefängnis gegeben. Die Beköstigung der Gefangenen sei vom König übernommen worden. Auch die dPon hatten für die Versorgung ihrer Gefangenen aufzukommen.

Die Nangchen-pa favorisierten das Zusammenführen eines säkularen und sakralen Amtes in einer Person. Das bekannteste Vorbild war der legendäre Gesar, der als Sohn des Gottes Thzangs-pa dkar po (Schreibweise M. Hermanns 1965: 415) in die Menschenwelt gekommen sei, um zum Wohl des Stammes sMug-po gDong zu handeln, ihn zu führen und dessen Existenz zu sichern - zum Teil mit magischen Mitteln. Von der Bevölkerung wurden dem König von Nangchen religiöse Qualitäten zugesprochen. Er galt als Inkarnation von Chenresig (Aus Sicht einiger gebildeter Informanten habe dies nur auf den vorletzten König<sup>223</sup> zugefallen.). Der König wurde dem Typus des Dharma-Königs zugerechnet, einem König, der im Einklang mit der buddhistischen Lehre handle. Viele Informanten erklärten, die Könige von Nangchen seien alle „Dharma-Könige“ gewesen.<sup>224</sup> Sie hätten die tibetisch-buddhistische Lehre praktisch umgesetzt und aus diesem Grunde auch keine harten Strafen verhängt.<sup>225</sup> Beim Modell des „Dharma-Königs“ wird von einem Herrscher ausgegangen, der seine Position dem Karma-Konzept entsprechend aufgrund einer bedeutenden Akkumulation guter Taten erlangte und der in Übereinstimmung mit der buddhistischen Lehre handelt, und das bedeutet mit bester Absicht und von Mitgefühl und Wohlwollen erfüllt, um das Heil von Menschen, Tieren und Geistwesen (nach der tibetisch-buddhistischen Definition) zu fördern. Insbesondere Nangchen-pa der äußeren Stämme, die weit entfernt vom königlichen Gerichtshof lebten, verbreiteten die Vorstellung, dass es sich beim König von Nangchen um einen König vom Typus eines gütigen

---

<sup>222</sup> Den Ort Nangchen sGar, an dem sich der Königspalast befand, beschrieb Eric Teichman 1922 (2000: 108) als eine Siedlung in einer Höhe von 13.500 Fuß (ca. 4114 Meter, Anm. d. Verf.), die aus einigen kleinen Lehmhütten bestand, einem Kagyud-pa Kloster und einem riesigen Haufen aus Mani-Steinen.

<sup>223</sup> Der Vater des letzten Königs soll ein sehr zurückgezogenes, religiös geprägtes Leben geführt haben. Er rezitierte intensiv das Mantra des Chenresig und vielen Nangchen-pa galt er als dessen Inkarnation. Manche Gewährsleute wiesen auf eine Weissagung in einem ihnen vom Titel her nicht bekannten Werk des Karma-pa hin, in welchem dieser eine Inkarnation Chenresigs in Form des Königs von Nangchen vorausgesagt habe. Der letzte amtierende König habe vor allem das Mantra des Bodhisattva Manjushrî rezitiert.

<sup>224</sup> Dharma skr., hier: Begriff zur Bezeichnung der buddhistischen Lehre.

<sup>225</sup> Einige Informanten erklärten, der König habe nie die Todesstrafe verhängt, was sie als Beweis seiner besonderen Güte verstanden wissen wollten. Er habe aber mitunter die Entfernung der Kniescheiben angeordnet. In der Folge sei es meist zu einer Infektion gekommen, die dann ein sNgags-pa (s. 10.9) zu heilen versuchte.

Dharma-Königs handle. Informanten aus den inneren Stämmen äußerten sich zurückhaltender. Becang der inneren Stämme berichteten, dass sie ihre Stammesmitglieder bei juristischen Streitfällen an die Versehrungen und schweren Auspeitschungen am königlichen Gerichtshof erinnerten und erklärten, sie selbst würden im Verhältnis zu den dort üblichen Strafen milde urteilen. Mit dieser Strategie versuchten diese dPon nach eigenen Angaben, die streitenden Parteien zum Einlenken zu bewegen und deren Kompromissbereitschaft zu fördern. Ein Becang erinnerte sich einer Sitzung, während der die Kontrahenten seiner Entscheidung nicht zustimmen wollten. Er sagte ihnen, falls sein Lösungsvorschlag sie nicht zufrieden stelle, dann könnten sie auch zum Königlichen Gerichtshof gehen, und dort würde weniger Rücksicht genommen werden.<sup>226</sup>

Bei einer Audienz erbat ein Besucher den Segen des Königs. Der Segen des Königs wurde als „Phyag dBang“ (tib. = Hand-Kraftübertragung, < Chag Wang) bezeichnet oder auch „Phyag ’Og“ (= „unter [seiner] Hand“) genannt. Der Besucher überreichte dem König einen Khata und erhielt dessen Segen. Es stand dem Besucher frei, sich stehend vor dem König zu verbeugen oder kniend auf beiden Unterschenkeln mit der Stirn den Boden zu berühren. Ein Mitarbeiter des Königs, der Gyer-dpon (tib. < Gyer-pön oder Gchyer-pön, = Verteilungsmeister<sup>227</sup>) legte dem Besucher den überreichten Khata wieder um den Hals. Ein Mal im Jahr fand eine Versammlung des Königs mit allen Behu und Becang statt. Nach Auskunft der Informanten habe sich dieses große Treffen meist in Shar-mda’ und seltener in Jyekundo ereignet. Die Versammlung sei jeweils an dem Ort anberaumt worden, der für den König am bequemsten erreichbar war. Habe sich dieser einige Zeit in Jyekundo aufgehalten, dann wurde es als naheliegend betrachtet, dort auch die jährliche Versammlung abzuhalten.<sup>228</sup> Außer den Behu, Becang und den rGan-po konnten auch andere einflussreiche Personen an dem Treffen mit dem König teilnehmen. Bei dieser offiziellen Zusammenkunft standen traditionell zur Ehrung des Königs hohe Lamas und Mönche mit Musikinstrumenten in einer Reihe. Sobald der König im Versammlungsraum vor den versammelten Behu und Becang erschien, nahmen alle dPon den Hut ab und bekundeten ihre Ehrerbietung, indem sie dem König gemeinsam den Willkommensgruß erboten.<sup>229</sup> Bei diesen Treffen sei auch der für die Provinz Qinghai zuständige Beamte der

---

<sup>226</sup> Die Angaben über die Praxis am königlichen Gerichtshof beruhten zum großen Teil auf Hörensagen, auf Meinungen, Gerüchten und Vorstellungen. Es ließ sich keine ausreichende Anzahl an Zeitzeugen finden, die gesicherte Erkenntnisse zur Einschätzung der Praxis allgemein am königlichen Gerichtshof ermöglichten.

<sup>227</sup> Tib. „Gyer-ba“ = „aus-“ und „verteilen“.

<sup>228</sup> Ein Informant erklärte (unbestätigt), der König habe sich auf Weisung der Chinesen einmal einige Zeit in Jyekundo aufhalten müssen.

<sup>229</sup> Der Willkommensgruß lautete „Willkommen!“ (tib. Phyag Phebs gNang < Cha Phe Nang).

chinesischen Regierung zugegen gewesen. Während der jährlichen Versammlung wurden sämtliche politischen, administrativen und sonstigen Angelegenheiten besprochen, die einer Erörterung bedurften. Traten zu anderer Zeit im Laufe des Jahres größere Probleme auf, dann setzten die dPon den König davon brieflich in Kenntnis. Das Treffen mit dem König dauerte jeweils einige Tage. Hatten sich im Verlauf des Jahres Feindseligkeiten zwischen Stämmen entwickelt, versuchten die Behu und Becang der betroffenen Stämme oft unter Hinzuziehung der rGan-po sowie weiterer kluger und weiser Männer während dieses Jahrestreffens die Angelegenheit zu regeln und durch solches Vorgehen, den Ausbruch von Kämpfen zu vermeiden.

Ein bei der Bevölkerung beliebtes Ereignis stellte die jährliche Rundreise des Königs dar, der zu Pferd in größeren Ortschaften Station machte und die Einwohner segnete.<sup>230</sup> Zwischen dreißig bis vierzig Personen sollen den König begleitet haben. Die Nangchen-pa berichteten von einer weit verbreiteten Vorstellung, die besagte, dass sich alle Hindernisse und Störungen im individuellen Leben desjenigen auflösen würden, der den König gesehen habe. Näherten sich einzelne Nangchen-pa ehrfürchtig dem König, um dessen Segen zu erbitten, dann ließen sie die Begleiter des Königs an ihn herantreten. Standen jedoch viele Menschen um den König herum, dann bahnten ihm seine Begleiter den Weg durch die Menge. Der König wurde mit Herr (ng. A-bo, < A-wo), seinem Eigennamen und der Höflichkeitsform „lags“ (tib. < la, = Respektspartikel) angesprochen. Der König segnete Menschen, indem er ihnen meist vom Pferd aus die Hand auf dem Kopf legte.

Überwiegend waren es die Männer der Familien, die den Segen des Königs empfangen, da die Frauen meist im Umfeld des Zeltes oder Hauses blieben und sich dort um die Erledigung der Arbeiten kümmerten. Besuchte der König einen Ort, dann wurde ihm eine ehrenvolle Begrüßung mit einem musikalischen Empfang zuteil. Für die Ausgestaltung des feierlichen Empfangs wurde von den Bewohnern des Gebietes eine Pflichtabgabe gesammelt, deren Bezeichnung 'U-lag (tib. < U-la)<sup>231</sup> lautete (s. 31.9.2).

Durch Eheschließungen bestanden enge verwandtschaftliche Beziehungen zwischen den Mitgliedern der hochrangigen Deszendenzlinien der dPon und der königlichen Lineage. Eine solche Heiratsallianz war bei den Behu und Becang sehr beliebt und verlieh deren Familien und deren Lineages ein hohes Sozialprestige (s. 25.7).

---

<sup>230</sup> Allgemein bestand die Vorstellung, es habe sich dabei um eine alljährlich stattfindende Veranstaltung gehandelt; einige Informanten schränkten aber ein, aus ihrer Erinnerung habe der König diese Besuchstour jeweils nur im Abstand von einigen Jahren unternommen.

<sup>231</sup> Der Begriff 'U-lag trat meist in der Bedeutung eines Pflicht-Dienstes auf oder der Verpflichtung zum Verleih von Tieren und Gegenständen (vgl. 31.9.2). In diesem Kontext handelte es sich um Pflichtabgaben, die ausschließlich gesammelt wurden, um dem König einen gebührenden Empfang zu bereiten.

Zwischen dem König und den dPon habe es mit Ausnahme der Überreichung des Khata zur Respektsbezeugung offiziell keinen Gabentransfer gegeben. Die Behu und Becang reichten dem König, ebenso wie es sämtliche Besucher taten, einen Khata als Symbol der Hochachtung und des Respekts. Die meisten Informanten erklärten, es habe dem König freigestanden, den Khata zu behalten oder zurückzugeben, das heißt, ihn in die Hand und damit anzunehmen und ihn dem Geber mit der segensreichen Aufladung seiner Persönlichkeit und der seiner Deszendenzlinie wieder um den Hals zu legen, wodurch der Khata zum Medium der Übertragung des königlichen Segens wurde.<sup>232</sup> Geschenke seien dem König weder bei einer Audienz noch anlässlich des Segenspendens überreicht worden; stets habe der König bei einem solchen Anlass nur einen Khata erhalten. Bei einer Audienz konnten sich Besucher vor dem König niederwerfen, indem sie auf die Knie fielen und mit dem Kopf den Boden berührten, dies sei aber keine Pflicht gewesen. Die Nangchen-pa der inneren Stämme gingen davon aus, dass „einfache“ Leute den König nicht in seinem Palast aufsuchen konnten. Wüsste jemand den König zu sehen, so habe er ihm einen Brief geschrieben. Der König habe sich dann auf seinen Balkon begeben und sei dort auf und ab gegangen. Nur die Behu und Becang sowie die Mitarbeiter des Königs und (hohe) Geistliche sollen den König in seinem Palast getroffen haben.

Wollte der König einer Person habhaft werden, die sich in das Stammesgebiet eines der äußeren Stämme der Nangchen-Konföderation begeben hatte, dann wurden die Behu und Becang darüber in Kenntnis gesetzt. Es konnte sein, dass es den Wünschen des Königs entsprechend zu einer Festnahme kam; die dPon der äußeren Stämme entschieden aber trotz des Respekts vor den Anliegen des Königs selbständig, wie sie im Hinblick auf Menschen verfahren wollten, die sich innerhalb des von ihnen betreuten Gebietes aufhielten. Die durch sein Wort besiegelte Verpflichtung eines dPon, einem Flüchtigen Schutz zu gewähren sowie auch Shag-po-Eide (s. 24.) zählten zu den Gründen, die der Verwirklichung eines solchen Wunsches des Königs entgegenstehen konnten. Der König erbat die Unterstützung der dPon der äußeren Stämme, Weisungen konnte er ihnen nicht erteilen.

---

<sup>232</sup> Alles aus der Hand des Königs galt als durchströmt von dessen segensreicher Ausstrahlung. Ein Behu berichtete ergriffen, er habe den König eines Tages besucht, als dieser gerade beim Essen war. Darauf habe ihm der König Fleisch gereicht wie einem Familienmitglied.

Einzelne Informanten erklärten hingegen, der König habe seinen Besuchern im Gegensatz zu einem Lama keinen Khata zurückgegeben. Ein solches Vorgehen, so wie auch das Geben einer Schutzschnur (tib. Srung mDud < ßung Dü), sei hohen sakralen Personen vorbehalten geblieben. Die Informanten, die dies äußerten, hatten das Protokoll am Königshof nicht selbst gesehen, während unter jenen Informanten, die von der Rückgabe des Khata sprachen, auch Augenzeugen waren. Ich habe miterlebt, dass nicht nur sakrale Personen, sondern auch Behu und Becang im Laienstand einen dargereichten Khata dem Geber zurückgaben, womit dieser der Ausstrahlungskraft des dPon teilhaftig werden sollte.

Theoretisch seien die Beschlüsse des Königs, die dieser zusammen mit seinen vier Behu in ministerähnlicher Position traf, an die Behu der Stämme weitergegeben worden, die dies - im Falle der äußeren Stämme nur als Empfehlung zu verstehen - an die Becang weiterleiteten, die wiederum davon die rGan-po in Kenntnis setzten, die dann zu den einzelnen Familien ritten (oder in Jyekundo je ein Familienmitglied zu einem bestimmten Ort bestellten) und die Nachricht verkündeten. Kein Informant erinnerte sich einer Weisung des Königs, nur ein Behu meinte, der König habe einmal gesagt, dass die bestehenden Gesetze nicht verändert werden sollten.

Die Bekleidung des Königs beschrieben die befragten Nangchen-pa folgendermaßen: Der König habe einen schwarzen oder roten Hut getragen. Ein roter Zierhut hatte eine gelbe Hutkrempe, auf die rundum vom oberen Teil des Hutes zahlreiche rote Schnüre herabhingen. Auf einem seiner Hüte seien zwei bis drei Pfauenfedern angebracht gewesen. Als Thog (tib. hier: hutknopfähnliches Symbol) habe sich auf dem Hut der längliche Mantel einer weißen Meeresschnecke befunden. Weitere Informanten erinnerten, der König habe auch einen glänzenden, transparenten, spiegelgleichen Thog aus einem bläulichen Stein besessen. In beiden Ohren soll der König einen dunkelblauen Ohrschmuck getragen haben; dieser wurde als glänzend beschrieben wie eine funkelnde Perle. Er trug eine maronfarbene Lammfell-Chupa und Stiefel aus maronfarbenem Leder. In den späten fünfziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts sei er mit Hosen bekleidet gewesen, die außen mit Brokat und innen mit Fell oder einem wärmenden, dichten Stoff ausgestattet waren.

Der letzte amtierende König namens bKra-shis Tshe-dbang sTobs-rgyal (ng. < Ta-shi Tsewang Tob-gchyäl) wurde wie folgt von seinen Landsleuten charakterisiert: Er sei religiös, intelligent und aufrichtig gewesen. Der letzte König habe keine andere Sprache als Tibetisch und das Nangchen-Idiom gesprochen, er habe gute Kenntnisse in religiöser Literatur besessen und sei in seinem politischen Handeln geschickt gewesen. Vom Karmapa sei er unter drei Brüdern ausgesucht worden. Informanten erzählten, dass zu diesem Zwecke ein Bote mit den Namen der drei Brüder zum Karmapa gesendet worden war. Dieser residierte im Kloster mTsur-phu (tib. < Tsur-pu) nordwestlich von Lhasa gelegen. Der mittlere der drei Brüder sei dann vom Karmapa als König auserwählt worden.

Vielen Nangchen-pa galt der König als eine Verkörperung von Chenresig, eine Position, wie sie gegenwärtig der Dalai Lama einnimmt, und sie betonten, der Nangchen-König sei dem Dalai Lama gegenüber gleichrangig gewesen.

Urgyen stellt den König im Werk „Blazing Splendor“ (Hg. Eric Hein Schmidt und Marcia Binder Schmidt 2005: 227) als frommen Anhänger des tibetischen Buddhismus dar, der

mit großer Ausdauer Mantras rezitierte. Urgyen (a. a. O. 2005: 226) nennt ihn im Titel des Kapitels einen „exzentrischen König“ („An Eccentric King“).<sup>233</sup> Aufgeführt werden zwei Maßnahmen des Königs für die Unversehrtheit freilebender Vögel (a. a. O. 2005: 228). Beide Male ließ der König einen durch Steinwürfe verletzten Vogel gesund pflegen. Die Jugendlichen, die den Tieren Schmerzen und Verletzungen zugefügt hatten, wurden auf Anweisung des Königs inhaftiert, bis sich der Kranich und die Wildgans erholt hatten. Erwähnung findet (a. a. O. 2005: 229f) ein Ereignis, bei dem sich ein Lama in das Gefolge des Karmapa aufnehmen ließ, um auf diese Weise in die königlichen Privatgemächer vorzudringen. Der Lama hatte den Wunsch, den König zu sehen, dieser aber soll ihm keine Gelegenheit gegeben haben. Der König durchschaute die Hinterlist und stellte klar, dass der Lama sich, ohne Erlaubnis zu erbitten, im Gefolge des Karmapa den Zutritt zu seinen privaten Räumen erzwang. Sein Empfinden der Situation habe der König in einem Gleichnis ausgedrückt, wobei er den Lama als Einwohner Nangchens mit einem „*Steinchen unter meinen Füßen*“ („*a pebble beneath my feet*“, a. a. O. 2005: 229) verglich, der sich mittels Täuschung über ihn erheben wolle. Der König fragte, ob es die Intention des Lamas gewesen sei zu erwirken, dass die Untertanen des Königs nach Lust und Laune freien Zugang [zu dessen Privaträumen] erhielten. Sein Erleben beschreibt der König in einem Sinnbild, für ihn sei es, als werde ihm ein Stein ins Gesicht geworfen („*like a stone thrown in my face*“). Den Wunsch des Königs nach Privatleben kommentiert Urgyen mit den Worten, das wahre Problem sei die sonderbare Wesensart des Königs („*The real problem was the king's quirky nature.*“ a. a. O. 2005: 230). Der König sei in allen Angelegenheiten kompromisslos gewesen. Er habe einen seltsamen (peculiar) Charakter gehabt.<sup>234</sup> Durch den

---

<sup>233</sup> Im Text bleibt unklar, welche Eigenschaften des Königs jenem „Exzentrismus“ zuzurechnen seien. Durch das Werk Urgyens zieht sich die Tendenz, die angenommene Überlegenheit der Lamas und Heiligen gegenüber Laien vorzuführen. Urgyen setzt Laien in überheblicher Weise herab, z. B. in der Beschreibung ihres Aufstehens zu Ehren seines Gurus, wobei diese umgekippt seien wie Dominosteine (a. a. O. 2005: 228).

<sup>234</sup> Kein Zeitzeuge gab im Interview eine Bestätigung einer solchen Charakterisierung ab.

Die sonderbare Beurteilung des Charakters des Königs beruht m. E. auf einem anderen Phänomen: Urgyen ist Lama und bestrebt, den Eindruck der Überlegenheit tibetisch-buddhistischer Geistlicher gegenüber Laien zu vermitteln. Die Herabwürdigung des Königs und der dPon, der ranghöchsten Laien im Staat, soll die angebliche Wertlosigkeit des Laienlebens zeigen. Mit jener von den Informanten oft beklagten Arroganz der Lamas stellt Urgyen es als selbstverständlich dar, dass ein Lama den König täuschen und sich unter Vorspiegelung falscher Tatsachen anlässlich einer privaten religiösen Zeremonie bei diesem einschleichen darf. Aus dem Text geht hervor, dass der hinterlistige Lama zum Palast gekommen war, der König ihn aber nicht treffen wollte. Wie jeder Nangchen-pa hatte auch der Lama die Möglichkeit, den König bei öffentlichen Veranstaltungen zu sehen und dessen Segen zu empfangen. Zudem konnte er den König schriftlich bitten, dass dieser sich auf seinem Balkon zeigen möge. Der Lama erzwang sich als angebliches Mitglied der Entourage des Karmapa den Zutritt. Der König verehrte den Karmapa als geistliches Oberhaupt eines Ordens. Es wäre ungehörig gewesen, dessen Gefolge nicht zu akzeptieren, daher vermutete der hinterhältige Lama, der König müsse ihn dulden. Dem Karmapa gegenüber hatte der Lama vorgegeben, den König zu verehren und ihn unbedingt sehen zu wollen, um die Aufnahme in dessen Gefolge zu erreichen. Die Achtung des Lama vor dem König reichte aber nicht aus, um dessen Willen zu respektieren. Das beschriebene Ereignis, ob real



stilistischen Einsatz einer suggestiven Annahme versucht der Autor (a. a. O. 2005: 230), Lesern einzugeben, sie sollten den König für altmodisch halten („*You might say that he was truly old-fashioned.*“). Vorausgesetzt es handle sich um eine wahrheitsgetreue Darstellung, wäre zur Vermeidung falscher Vorstellungen zu ergänzen, dass jene „altmodischen“ Verhaltensweisen des Königs auf dessen Absicht beruhten, Schaden von Nangchen fernzuhalten. Der König habe sich nach alten Prophezeiungen<sup>235</sup> gerichtet, nach denen u. a. die Einführung moderner, ausländischer Produkte, die prophezeiten Übel hervorriefe. Aufgrund alter Zukunftsvoraussagen verweigerte er moderne Bequemlichkeiten und Neuerungen.<sup>236</sup> Im Text (a. a. O. 2005: 230) heißt es, er habe geäußert, dass er sich bewusst sei, dass ausländische Waren immer beliebter in seinem Lande würden. Der König wollte nicht durch sein Verhalten vorausgesagtes Leid mitverursachen. Fensterglas sowie moderne Waffen habe er in seinem Palast nicht gestattet.<sup>237</sup> Die Fenster des Palastes seien mit Papier oder Stoff verschlossen worden. Aus dem konsequenten Handeln des Königs lässt sich keine grundsätzlich altmodische Einstellung ableiten. Die Ablehnung moderner, ausländischer Produkte erfolgte zweckgebunden zur Vermeidung der vorausgesagten Unglücke.

---

oder fiktiv, steht m. E. symbolisch für die Rivalität zwischen weltlicher und geistlicher Macht. Viele Geistliche waren bestrebt, Laien zunehmend einzuengen und ihnen ihre Bedürfnisse aufzunötigen. Laien sollten dankbar sein, den als höherrangiger und höherwertiger geltenden Klerus fördern zu dürfen. Bei dem geschilderten Betrug des Lama erwarteten die Geistlichen vom König als einem Laien, dass er sich Hinterhältigkeiten von einem Lama bieten ließe. Dafür, dass der König die Wahrung seiner Privatsphäre wünschte und die Durchtriebtheit des Lama nicht hinnehmen wollte, wird er von einem Geistlichen noch nach seinem Tode durch Herabwürdigung und Rufminderung in dessen Werk abgestraft und als exzentrischer und sonderbarer Charakter dargestellt. Auch der hochrangigste Laie soll nicht wagen, sich mit einem Lama anzulegen. Informanten bestätigten solche Vorgehensweisen der Lamas und Mönche zur Manipulation von Laien als häufige Vorkommnisse. Laien, die Erwartungen der Geistlichen nicht vollends erfüllten, erfuhren Rufschädigungen und wurden mit Androhungen übler Nachtodzustände oder eines Aufenthalts in einer der Höllen in Angst versetzt. Ich wurde Zeuge solcher Drohungen und Manipulationsversuche durch Mönche, Lamas und Rinpoché.

<sup>235</sup> Zu den erwähnten Prophezeiungen findet sich im Text keine Quellenangabe.

<sup>236</sup> Wahrsagen war Bestandteil des Alltags. Viele Nangchen-pa erbaten mit mantischen Methoden ermittelte Zukunftsvoraussagen oder führten sie selbst durch. Bei der erwähnten Prophezeiung ist eine Aussage mit Begleitumständen verknüpft. Wenn Begleitumstände ursächlich zum Eintreten eines Ereignisses führen sollen, wäre es zum Verhindern unerwünschter Geschehnisse folgerichtig, die auslösenden Umstände zu vermeiden. Bei Zukunftsvoraussagen wird oft nicht deutlich, in welchem Verhältnis die Begleitumstände zu prophezeiten Phänomenen stehen. Begleitumstände können auch Folgeerscheinungen sein. Zum Abwenden vorausgesagter Ereignisse wäre das Einwirken auf Phänomene zielführend, wenn bekannt ist, ob die Phänomene als Auslöser oder als Folge in Erscheinung treten. Nicht selten ist der Typus einer Mischform gegeben: Umstände, die eine Prophezeiung begleiten, treten vor deren Manifestation auf und fördern die Verwirklichung des vorausgesagten Geschehens. Nach Eintreffen der prophezeiten Ereignisse können die Begleitumstände vermehrt auftreten und zu Merkmalen der vorausgesagten Entwicklung werden. Bei diesem Typus der Zukunftsvoraussage sind Einflussmöglichkeiten auf den Eintritt des Prophezeiten gering und könnten nach Vorstellung der Nangchen-pa mitunter nur eine Verzögerung bewirken. Im Text wird erwähnt, der König habe zugesagt, alles Mögliche zu tun, um das Eintreten vorausgesagter schlimmer Ereignisse hinauszuzögern, was er durch Verzicht auf moderne Produkte bewirken wollte. Vorausgesagt worden seien Kriege, Hungersnöte und Krankheiten zusammen mit drei Übeln: dem Einmarsch von Armeen, Infektionen und Materiellem. Den Einmarsch von Armeen sollten Tributleistungen verhindern (s. 8.4.3). Im Hinblick auf moderne Produkte leistete der König Verzicht.

<sup>237</sup> Meine Gesprächspartner, darunter auch Personen aus dPon Familien, hoben hingegen in den Interviews gern hervor, dass sie bereits Glas in ihren Häusern verwendet hatten oder moderne Gewehre besaßen.

Bei der despektierlichen und verhöhnenden Darstellung des Königs durch Urgyen handelt es sich um eine verbreitete Strategie der Kleriker aus ihrem Streben nach Macht und Einfluss auf die Laien und um die Nutzbarmachung von deren Ressourcen. Es war ein Machtspiel der sakralen und säkularen Führungspersonen um die Vorherrschaft.

Fernand Grenard (1974: 120) charakterisierte den König als “ ... *a very venerable and lazy king who pitches his camp in the basin of the Mekong ...* ” (die “Laziness” des Königs bleibt unerklärt) und an späterer Stelle (1974: 365f) “*The Tibetans speak of him as a venerable person, but also as a poor fellow who is led by the nose by the lamas.*”

Während eines Treffens der dPon mit dem König in Jyekundo sollen Chinesen einen Behu unter dem Verdacht der Ermordung eines Chinesen festgenommen haben. Unter Führung des Grwa’ u Behu seien alle dPon aufgestanden und protestierten: „*Es ist nicht recht während einer zeremoniellen Versammlung einen Behu zu verhaften. Erst muss über den Fall geredet werden.*“ Darauf wurde der Fall dem König übertragen. Ein chinesischer Dieb hatte ein Pferd des Sohnes des Behu gestohlen. Im Kampf um das Pferd oder einen Kompensationswert war der Dieb erschossen worden. Der König ließ den Behu frei.

### 9.3 Der Schatzmeister

Eine bedeutende Position nahm der Schatzmeister (tib. Phyag-mdzod, < Chag-dzö) des Königs ein. Einige Informanten bezeichneten ihn als „fünften Mann im Staate“ neben den vier Behu mit ministerähnlichem Posten. Es habe sich dabei um einen vollständig ordinierten Mönch gehandelt. Die Beschreibungen seiner Stellung erinnerten an die eines Generalsekretärs. Einige Informanten meinten, dieser sei unter verschiedenen Kandidaten von einem hohen Geistlichen (möglicherweise dem Karmapa) ausgewählt worden.

Im Kloster Tshes-bcu (tib. < Tse-bchu), das sich in der Nähe des Palastes des Königs befand, sollen nach den Angaben verschiedener Gewährsleute sechzig Mönche des tibetisch-buddhistischen Drukpa Kagyu- (tib. ‘Brug-pa bKa’-bryud) Ordens residieren. Für deren materielle Versorgung sei die Familie des Königs aufgekommen. Der Schatzmeister habe in einer Beziehung zu jenem Kloster gestanden und sei nach Schilderung befragter Nangchen-pa ein rituell sehr reiner, gebildeter und religiös gesonnener Mann gewesen.

Der letzte Schatzmeister habe eine Opfer-Zeremonie vollzogen, die mDzug-gu lHa ’Bul (tib. < Dzu-gu lHa Büll, = „Finger-Opfer [an die] Götter“) genannt wurde. Dabei habe der

Praktizierende in tiefer Meditation über die Leerheit aller Phänomene seinen Ringfinger als Opferung an Buddhas, Bodhisattvas und tibetisch-buddhistische Gottheiten verbrannt. Dieses Opfer sei keine Pflicht gewesen, sondern ein freiwilliger Akt, der zeige, dass ein Mensch alles aufgegeben habe. Bewerkstelligt wurde das Opfer, indem eine Lehm- oder Tonmanschette um den Ringfinger gelegt wurde, in der sich Baumwolle und zerlassene Butter befanden, die dann entzündet wurden.

#### 9.4 Der Regent als Stellvertreter des Königs

Über den Regenten (tib. rGyal-tshab, < Gyäl-tsab = Stellvertreter des Königs) waren nur noch wenige Informationen erhältlich, die überwiegend auf Hörensagen beruhten und nur zum Teil Übereinstimmung aufwiesen. Fast alle Informanten meinten, der rGyal-tshab Behu sei einer der vier internen Minister gewesen. Sein Amt war möglicherweise in den fünfziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts nicht mehr in Funktion. Der Regent habe als Stellvertreter des Königs fungiert. Wenn der König starb und keinen volljährigen<sup>238</sup> Nachkommen hinterließ, habe er dessen Vertretung übernommen. Während der Regentschaft des Königs soll er Versammlungen geleitet haben, von denen Informanten sagten, diese seien nur von geringer Bedeutung gewesen, und er habe die Autorität besessen, Belange von minderer Wichtigkeit selbständig zu entscheiden. „rGyal-tshab“ wurde meist als eine dPon-Lineage beschrieben, deren männliche Mitglieder in patrilinealer Erbfolge das Amt besetzten. Der Name des letzten Regenten sei [rGyal-tshab] sKal-bzang rDo-rje (tib. < Kel-sang Dor-chje) gewesen. Informanten vermuteten, der Vater oder Großvater habe das Amt noch ausgeübt, und die Mitglieder der Lineage könnten in den fünfziger Jahren bereits an Einfluss verloren haben. Die Abstammungslinie sei möglicherweise mangels männlicher Nachkommen erloschen. Das Gebiet, in dem die Familie residierte, die das Amt des rGyal-tshab besetzte, wurde vielleicht nach der Position des Stellvertreters als „rGyal-tshab“ bezeichnet. Die Territorialkarte im Anhang des Werkes von Ba-ri Zlaba Tshe-ring (2005) zeigt einen Ort mit der Bezeichnung rGyal-tshab innerhalb der Achtehn Provinzen. Nach dem Tod des letzten amtierenden Regenten soll das Amt abgeschafft worden sein. Dessen Sohn sei nach Auskunft einiger Gesprächspartner ohne männliche Nachkommen gestorben, und die Lineage sei damit zum Erliegen gekommen. Die Familien des Stammes, die unter der Administration und Gerichtsbarkeit des rGyal-tshab standen, sollen sich durch Abwanderung zerstreut haben. Einige wenige Gewährsleute erklärten,

---

<sup>238</sup> Volljährigkeit bedeute hier kein definitives Alter, sondern die Fähigkeit zur Amtsausübung.

es habe sich beim rGyal-tshab lediglich um die Bezeichnung eines Amtes gehandelt. Nach weiteren unbestätigten Erklärungen sei rGyal-tshab der Titel des ‘Bong-pa-Behu (Schreibweise nach Angaben der Informanten) gewesen. Dieser habe als Einziger unter den Behu an der Spitze des Staates gestanden. In Vertretung des Königs sei er mit gleicher Macht ausgestattet gewesen wie dieser. Der Name des Stammes des Behu habe ‘Bong-pa gelautet und es habe auch die Bezeichnung ‘Bong-pa rGyal-tshab gegeben. Nur ein Informant gab die unbestätigte Erklärung, das Amt des Regenten sei diesem erst nach einer Wahl übertragen worden. Demnach sei unter den vier Behu mit einem ministerähnlichen Rang einer zum rGyal-tshab gewählt worden. Dieser Hinweis scheint sich nicht mit der häufigen Angabe zu decken, nach der es sich bei der Position des rGyal-tshab um einen erblichen Titel handelte, der mit männlichen Mitgliedern aus nur einer Lineage besetzt wurde. Über die Modalitäten der Wahl hatte der Informant keine Kenntnisse. Eine solche Wahl könnte sich möglicherweise nach dem Erlöschen der Lineage zugetragen haben, um die vakante Stelle hilfsweise zu besetzen. Im Geschichtswerk vom Oberen Khams (IDan-ma ‘Jam-dbyangs Tshul-khrims et al. 1997: 80) finden sich die Angaben, dass rGyal-tshab sKal-bzang rDo-rje keinen Sohn gehabt habe und die Lineage mit ihm endete. Danach habe die Familie des Khyung-po Behu das Amt übernommen. Weiter sagt der Text über das Amt des rGyal-tshab: Er sei der höchste unter den Behu gewesen, da er den König in allen Angelegenheiten sowohl in dessen Abwesenheit als auch bei Handlungsunfähigkeit und während der Unmündigkeit des Prinzen vertrat. Bei Ba-ri Zla-ba Tshe-ring (2005: 12) heißt es, die dPon-Lineage des rGyal-tshab sei 1944 mit dem Ableben des dPon mit dem Namen rDzong-pa rGyal-bzang rDo-rje zum Erliegen gekommen.

### **9.5 Die vier Behu mit einer ministerähnlichen Position**

Der König wurde von vier Behu beraten, die die oberste administrative und juristische Instanz bildeten; ihre Zuständigkeit beschränkte sich auf die Achtzehn Provinzen, dem Herrschaftsgebiet des Königs. Den Behu und Becang der äußeren Stämme gegenüber besaßen sie keine Weisungsbefugnis.<sup>239</sup> Die Behu der äußeren Stämme erklärten, jene vier Behu aus den Achtzehn Provinzen seien ihnen gegenüber gleichrangig gewesen.

Die Position der vier Behu, die eng mit dem König zusammenarbeiteten, habe der von

---

<sup>239</sup> Die Frage, ob diese vier Behu den dPon der äußeren Stämme gegenüber weisungsbefugt waren, kommentierte ein Behu der äußeren Stämme mit den ironischen Worten: „*Die können uns etwas sagen, aber wir brauchen nicht darauf zu hören.*“

Ministern (tib. Blon-po, < Lönn-po<sup>240</sup>) geglichen.<sup>241</sup> Diese in der Literatur gelegentlich als Blon-po oder Nang-blon (tib. < Nang-lönn = Innenminister) bezeichneten Behu hatten kein eigenes Ressort. Nach Angaben sämtlicher Informanten gab es überhaupt keine Aufteilung in Geschäftsbereiche. Jeder dieser vier Behu verwaltete ein eigenes Stammesgebiet, in dem er lebte und das einen Teil der Achtzehn Provinzen bildete. Zusätzlich zu seinen Tätigkeiten als Behu seines Stammes nahm er permanent eine ministerähnliche Position am Königshof ein. Erklärte jemand „zum König“ zu gehen, um dort ein Anliegen behandeln zu lassen, dann waren es diese vier Behu, die die juristischen Urteile am Königlichen Gerichtshof fällten. Die vier Behu seien hinsichtlich gemeinsamer Entscheidungen den dPon der Achtzehn Provinzen gegenüber weisungsbefugt gewesen.<sup>242</sup> Unter diesen vier Behu habe es eine Hierarchie gegeben, die sich nicht mehr einwandfrei rekonstruieren ließ, da die meisten Informanten eine unterschiedliche Rangabfolge nannten. Dieses Phänomen beruhte z. T. offenbar auf dem Wunsch der Befragten, den Rang ihres Behu zu erhöhen und ihn deshalb in die Aufzählung der Behu mit dem höchsten Rang aufzunehmen. Mitunter gerieten Behu der äußeren Stämme in die Aufzählung der vier Behu mit ministerähnlichem Rang, wobei die Informanten jeweils selbst dem Stamm des dPon angehörten. Nach beglaubigten Informationen handelte es sich bei den vier Behu in ministerähnlicher Stellung nur um Behu der inneren Stämme, die dem König unterstanden. Die Behu und Becang der äußeren Stämme kümmerten sich selbständig und unabhängig um ihre eigenen Stämme und Gemeinden, nicht aber um die Betreuung der inneren Stämme. Der mächtigste der vier Behu war der Regent und Repräsentant des Königs (vgl. 9.4). Unter den vier ministerähnlichen Behu gab es zwei, die besonders eng mit dem König zusammenarbeiteten. Diese beiden wurden mit dem Epithetum „Zwei Spiegel[gleiche]-Innenminister“ (tib. Nang-blon Shel-sgo gNyis < Nang-lönn Shell-go Nyis)<sup>243</sup> geehrt.

---

<sup>240</sup> Albert Tafel (1914: Bd. II, 147) gibt die Bezeichnung „Hum bo“ an. Nach Ansicht von Informanten handelt es sich dabei möglicherweise um einem Hörfehler aufgrund der lautlichen Ähnlichkeit zu „Blon-po“.

<sup>241</sup> Ich beschreibe den Status als „ministerähnlich“, denn zuverlässige Informanten erklärten ausdrücklich, diese vier Behu seien „wie“ Minister gewesen und zwar im Sinne von „Ministern ähnlich“. Sie sprachen explizit nicht von „Ministern“. Die Bezeichnung „Minister“ wurde mehrheitlich von Gewährsleuten verwendet, deren Angaben sehr fehlerhaft waren. In der Literatur erscheinen zur Bezeichnung jener vier Behu mitunter Begriffe in der Bedeutung von „Minister“, wie Nang-blon (tib. < Nang-lönn = Innenminister) oder Blon-po (tib. < Lönn-po, Minister oder Beamter). Informanten umschrieben ein „ministerähnliches Amt“. Diese Formulierung habe ich übernommen. Der Grund für die vorsichtige Umschreibung könnte sich auf den Umstand beziehen, dass jene vier Behu die Funktion von Beratern und Mitarbeitern des Königs ausübten, während sie gleichzeitig als Behu ihrer Stämme agierten. Die inneren Stämme unterstanden nominell dem König, aber sie waren auch gleichberechtigte Stämme des Nangchen-Stammesverbandes, dessen konföderativer Charakter auf der Eigenständigkeit der Stämme beruhte.

<sup>242</sup> Nur in wichtigen Fällen sei der König über Vorkommnisse in Kenntnis gesetzt worden.

<sup>243</sup> Informanten fügten dem Begriff „Nang-blon Shel-sgo gNyis“ einen jeweils direkt folgenden Verbalaspekt hinzu: Nang-blon Shel-sgo gNyis Brel, Nang-blon Shel-sgo gNyis sGrig oder Nang-blon Shel-sgo gNyis ‘Grul.

‘Od gSal (2000: 9) notiert „Nang-blon Shel-sgo gNyis sGrig“ (tib. < Nang-lönn Shell-Go Nyis Drig). „sGrig“ (tib. = u. a. zusammenstellen) soll sich auf die Aufstellung zweier (tib. gNyis) Behu als Nang-blon Shel-sgo beziehen, die u. a. mit staatlichen Aufgaben betraut waren. Der exakte Sinn der Bezeichnung „Nang-blon Shel-sgo gNyis“ war den befragten Nangchen-pa nicht mehr bekannt; sie erklärten, wie sie den Begriff verstanden, wobei sie sich zum Teil auf Vermutungen sowie auf Erzählungen ihrer Vorfahren stützten. Einig waren sich alle Befragten, dass die Benennung den engen Umgang und das besondere Vertrauensverhältnis dieser Behu gegenüber dem König zum Ausdruck bringen sollte. Sinngemäß bedeute der schmückende Beiname, dass die Nähe zum König als ein enges Vertrauensverhältnis zu verstehen sei. Die beiden Behu wurden symbolisch mit Spiegeln verglichen, die die Anschauungen und das Handeln des Königs wiedergaben.

Nach Auskunft von Informanten sollen die Nang-blon Shel-sgo das Recht gehabt haben, den Abbruch von Ausführungen der Anweisungen des Königs anzuordnen.

Nach unbestätigten Angaben verschiedener Informanten soll es sich bei den beiden Behu um den Khyung-po und den A-shag Behu gehandelt haben. Mitglieder des sDom-pa Stammes meinten, einer von ihnen sei der sDom-pa Behu gewesen. Mitglieder des ’Brong gSar (tib. < ng. Bong ḡar) -Stammes vermuteten den ’Brong gSar Behu in dieser Position. In dem von Karma Trinley publizierten Text (1965: 70) heißt es, es habe vier verschiedene „bGron-gnyer“ (tib. < Drönn-gnyer<sup>244</sup>) gegeben, womit jene vier Behu mit ministerähnlichem Amt gemeint gewesen seien. Im folgenden Text werden dann aber sechs statt vier Behu genannt und zwar ’Brong-pa, rGyal-tshab, Khyung-po, sDom-pa, A-shag und ’Brong-sar (in der dort verzeichneten Schreibweise). ‘Od gSal (2000: 9) verwendet den Ausdruck auch und zwar in der möglicherweise fehlerhaften Schreibweise „’Gror-nyer“. Urgyen (in Eric Hein Schmidt und Marcia Binder Schmidt, Hg. 2005: 228) beschreibt die vier höchsten Behu, die er am Königshof gesehen haben will: “... *they all wore long garments of the finest brocade*“. Lange Brokatgewänder bestätigte kein Informant; sie erscheinen auch auf keinem mir bekannten Foto. Jene vier Behu verspottet Urgyen als lächerlich arrogant. (Zur Einschätzung von Urgyens Darstellungen vgl. 7.)

---

Der Verbalaspekt bezog sich auf ein Merkmal dieser „zwei Spiegel[gleichen]-Innenminister“ wie Brel = beschäftigt; sGrig = zusammengestellt, arrangiert, formiert oder ’Grul = reisen, Reisender. Das Herumreisen innerhalb Nangchens sowie ein hohes Beschäftigungsaufkommen wurden auch von befragten Nangchen-pa in ihren Beschreibungen über die beiden Nang-blon Shel-sgo hervorgehoben. Der Ausdruck setzt sich zusammen aus Nang-blon = Innenminister; Shel-sgo = wörtlich: Glastür, hier: Spiegel; gNyis = zwei, beide.

<sup>244</sup> Ein mGron-gnyer war ein Manager, Supervisor und Sekretär in wohlhabenden Haushalten (häufig auch bei reichen dPon) sowie in Klöstern, der das Haushaltswesen überwachte. Wird diese Bezeichnung auf die vier ranghöchsten Behu im Staate bezogen, dann könnte deren Position als Staatssekretär übersetzt werden. Bei Karma Thrinley (1965: 74) werden sie auch Minister (tib. mDun-na-’don, < Dünn-na-dönn) genannt.

Die Auswertung der Aufzählungen der vier Behu in ministerähnlicher Stellung ergab drei am häufigsten angegebene Rangfolgen. Weitere Auflistungen enthielten Behu, die nicht zu den vier höchsten Behu gehören konnten oder nur wenige Male genannt worden waren.

Häufigste Rangfolge:

1. rGyal-tshab Behu
2. A-shag Behu
3. sDom-pa Behu
4. Khyung-po Behu

Zweithäufigste Nennung:

1. rGyal-tshab Behu
2. Khyung-po Behu
3. sDom-pa Behu
4. A-shag Behu

Seltener war die folgende Aufstellung:

sDom-pa Behu

A-shag Behu

'Brong gSar Behu

Khyung-po Behu

Manche Befragte nannten rDzong-sa Behu (Schreibweise nach deren Angabe) den ersten Behu oder Regenten. Dies könnte ein weiterer Name des rGyal-tshab Behu gewesen sein oder auf einen Wechsel der Amtsbesetzung hindeuten. Nach dem Tod des Khyung-po Behu soll der sDom-pa Behu die Verwaltung seines Gebietes übernommen haben. Zeitweise sei der A-shag Behu durch den König von seinem Amt suspendiert worden.

Am Königshof sollen die vier Behu Entscheidungen nach gemeinsamer Diskussion getroffen haben. Der König sei nur bei wichtigen Vorkommnissen in die Entscheidungsfindung miteinbezogen worden. Die Behu hielten sich nicht jeden Tag am Königshof auf, sondern nur, wenn wichtige Anlässe dies erforderten.<sup>245</sup> Am königlichen Gerichtshof konnte

---

<sup>245</sup> Karma Thrinley (1965: 58f) schreibt, jeden Tag habe im Palast des Königs eine als Gyad 'Dus (tib. < Gyä Dü, etym. zus. aus „Gyad“ = „reich, Reicher, Bester“ und „'Dus“ = „Versammlung“) bezeichnete Veranstaltung stattgefunden, an der die vier Behu mit ministerähnlichem Posten teilnahmen. Das Gyad 'Dus sei ein alter Brauch gewesen. Veraltete, für den Verzehr kaum noch geeignete Nahrungsmittel, die im Text aufgeführt werden, seien auf einem Holzbrett vor den vier Behu ausgebreitet worden. Die Diener der Behu sollen die Alt-Lebensmittel dann an Vögel, Hunde und Bettler verteilt haben. Kein Informant, den ich zu dieser Sitte befragte, hatte je davon gehört. Die Gewährsleute erklärten, dass die Angabe schon deshalb nicht stimmen könne, weil die vier Behu nicht täglich im Königspalast weilten, sondern ihre Gebiete zu verwalten hatten, in denen sich auch ihre Wohnsitze befanden. Zudem würde es sich unter Bettlern herumgesprochen haben, wenn täglich Nahrungsmittel verteilt worden wären, und es hätten sich dann jeden Tag dort Bettler eingefunden. Dies sei aber nicht der Fall gewesen.

jeder der vier Behu auch allein richterliche Entscheidungen treffen und Urteile fällen. Waren zwei oder mehr von ihnen zugleich anwesend, sollen sie das Amt des Richters gemeinsam ausgeübt haben. Ihr Aufenthalt am königlichen Gerichtshof oder in ihrem Stammesgebiet oder einem anderen Ort soll sich nach Auskunft der Informanten am aktuellen Bedarf orientiert haben und nicht an grundsätzlich festgelegten Amtszeiten.

Im eigenen Stammesgebiet gingen diese vier Behu den gleichen Tätigkeiten nach wie sämtliche anderen dPon. Die Gewährsleute erklärten, dass vor allem jene zwei Behu, die dem König am nächsten standen, sehr viel herumgereist seien.

Gab es in einer Generation mehrere Söhne für das Amt eines dieser vier Behu, dann sei im Kloster die mantische Praxis des Losverfahrens zur Entscheidungsfindung eingesetzt worden. Jene Söhne dieser Behu, die geheiratet und ihre Geburtsfamilie verlassen hatten, konnten das Amt nicht mehr übernehmen. Ein ministerähnlicher Behu-Posten sei immer nur mit einem Sohn besetzt worden, der in seiner Geburtsfamilie geblieben war.

Nach Auskunft der Informanten trugen die vier ministerähnlichen Behu die folgenden Abzeichen am Hut, die gTer Thog<sup>246</sup> (tib. < Ter Thog) genannt wurden: Der rGyal-tshab habe ein goldenes Abzeichen getragen. Vom A-shag Behu wurde berichtet, er habe ein silbernes Zeichen besessen. Der sDom-pa Behu soll eine Koralle mit einer darüber befindlichen metallenen Spitzform als Emblem geführt haben. Der Khyung-po Behu habe ein weißes Schneckenhaus auf dem Hut getragen, bei dem es sich vermutlich um den Mantel einer länglichen weißen Schnecke (möglicherweise der lat. *Turbinella rapa* oder *Turbinella pyrum*) handelte. Nach Auskunft anderer Informanten habe das Thog auf dem Hut der Behu aus einer goldfarbenen Kugel bestanden, die in eine längliche Form übergang und in einer Spitze endete. Weitere Informanten erinnerten ein Thog, das dem sämtlicher Behu entsprochen habe. Es bestand aus einer stilisierten metallenen goldfarbenen Rosette aus Lotusblättern, in der sich der Mantel einer länglichen, weißen Meeresschnecke befand. Zusätzlich trugen die Pferde der Behu einen „sDom“ genannten Anhänger vor ihrer Brust. Das sDom war nach Angaben der Informanten etwa 66 cm lang und bestand aus einem glockenkörperähnlichen Metallstück, aus dem rot gefärbte Yakhaarbüschel heraushingen. Oben am Metallkörper war ein Metallring zur Aufhängung angebracht. Das sDom wurde an einem Band befestigt, das um den Hals des Pferdes lief. Zusätzlich konnte das Band mit kleinen Glocken versehen sein, die beim Reiten einen regelmäßigen Ton erzeugten.

---

<sup>246</sup> Von den Gewährsleuten wurde die Schreibweise „Ter“ angegeben, vermutlich ist aber die Form „gTer“ mit der Bedeutung „Schatz“ orthographisch korrekt. „Thog“ ist hier die Bezeichnung für ein Abzeichen, das „oben“, „auf der Spitze“ [des Hutes] getragen wurde, wobei „Thog“ auch den Bedeutungsaspekt von Glück und Reichtum hat, der hier möglicherweise impliziert ist.



Albert Tafel (1914, Bd. II: 160) wurde von einem „Nang-chen Behu“ aufgesucht, bei dem es sich um einen der vier Behu mit ministerähnlichem Amt handelte: *„einem der vier Adligen ..., die als nächste Berater ... um die Person des Königs sind.“* Albert Tafel beschreibt ihn als üppig gekleidet, stolz, von ruhiger Vornehmheit und begleitet von zwei Bewaffneten. *„Er trug sein breites Schwert in einer reich mit Gold und Edelsteinen verzierten Scheide in der Hand, wie es die Etikette gebietet, und hatte auf dem Kopf einen runden, fußhohen Staatshut, der von einem großen Kristallknopf gekrönt war, von dem aus ein Wald von feuerroten Seidenschnüren nach allen Seiten herabflutete ... Die roten Schnüre stießen unten auf eine gelbe Krempe, die in Tellerform vom Kopfe abstand.“*

## 9.6 Die dPon

Die Nangchen-dPon<sup>247</sup> versahen das erbliche Amt des Vorstehers eines Stammes oder von Gemeinden. Ihr Amt beinhaltete die politische Vertretung der Stammesmitglieder und die Betreuung der Personen, die offiziell auf dem Territorium des Stammes und den Gebieten der Gemeinden siedelten (siehe Abbildung 3 und 5 im Anhang).

Für viele Nangchen-pa waren die dPon „besondere“ Menschen<sup>248</sup> (vgl. 13.8), die ein quasi-heiliger Nimbus umgab und von denen etwas Übernatürliches auszugehen schien. Die Vorstellung des Numinosen, das mit ihrer Ausstrahlung assoziiert wurde, entstammte drei nebeneinander bestehenden sowie auch einander durchdringenden und stützenden weltanschaulichen Konzepten. Der erste Vorstellungskomplex umfasste die guten Beziehungen zwischen den dPon-Lineages und wohlwollenden Numina, der zweite Bereich bezog sich auf Vorstellungen über die Verbindungen einer dPon-Lineage zur heroischen Vergangenheit des Stammes, und das dritte Konzept hatte jene Kraft zum Inhalt, die den altehrwürdigen Abstammungslinien innewohne (vgl. 10.4, 13.11). Diese Kraft sei von heldenhaften Ahnen geschaffen worden, und jeder gute dPon vermehre diese Kraft. Der dPon war somit der lebende Vertreter einer heldenhaften Lineage, wobei die Qualitäten der Deszendenzlinie in seiner Person und seinem Wirken zum Ausdruck kämen. Die Vorstellungen über die Kraft der Lineages der dPon bildete eine Verbindung zur Vergangenheit, die die Nangchen-pa mit großer Ehrfurcht erfüllte. Helden und ehrenhafte Menschen

---

<sup>247</sup> Der Ausdruck „dPon“ sei typisch für den Nangchen-Dialekt, seltener wurde die Bezeichnung „dPon-po“ von den befragten Nangchen-pa verwendet; diese sei im einstigen Land des Dalai Lama gebräuchlicher gewesen. Einige Informanten erklärten die Form dPon-po sei in Nangchen nicht oder kaum verwendet worden, sondern üblicherweise „Behu“ und „Becang“.

<sup>248</sup> Der gesellschaftliche Status der „Außergewöhnlichkeit“ oder „Besonderheit“ (tib. Mi Khyad-'phags, < Mi Khyä-pha = „außergewöhnlich“, „besonders“) wird im Text im Gegensatz zum allgemein üblichen Wortgebrauch durch Setzung in Anführungszeichen gekennzeichnet (s. 13.8 Zwei Kategorien von Menschen).

hinterließen nach Auffassung der Informanten eine Kraft in ihrer Lineage, von der angenommen wurde, dass auch deren Nachkommen dieser Energie teilhaftig würden (s. 13.9 und 13.9.1). Diese Kraft sei als Ausstrahlung im direkten Kontakt erfahrbar und übertragbar. Die Begegnung mit einem dPon erlebten nicht wenige seiner Anhänger als durchströmt von jener Kraft, die auch die Helden der Vergangenheit ausgezeichnet habe. Die dPon repräsentierten aus Sicht dieser Nangchen-pa Kräfte und Qualitäten der Ahnen. Die Stammbäume vieler Behu und Becang reichten in die ehrfurchtsvoll betrachtete Vergangenheit zurück, in die Zeit großer Helden, über die zahlreiche Erzählungen im Umlauf waren und deren Lebensweisen als Vorbilder für ideales Verhalten galten.

Die Eigenschaften eines vorbildlichen dPon repräsentierte insbesondere der Großvater des Helden Gesar aus dem Gesar-Epos. Im Epos, in der Übersetzung von Matthias Hermanns (1965: 477f), heißt es, dass der Großvater Gesars bereits als junger Mann den Namen Khra rGan (tib. < Tra rGänn, „Alter Falke“. Matthias Hermanns schreibt „alter Sperber“.) verliehen bekam, da er einem Falken (oder Sperber) gleich sei. Welche Eigenschaften mit diesen Vögeln assoziiert wurden, geht aus der Textstelle nicht hervor; „alt“ aber wird im Allgemeinen als ehrendes Synonym für „erfahren“ verwendet. Es ist anzunehmen, dass der Aspekt der Erfahrung an dieser Textstelle gemeint ist, da hier eine positive Gegenüberstellung von Adjektiven aufgebaut wird zwischen einem „jungen“ Mann, der bereits als „alt“ (im Sinne von „erfahren“) charakterisiert wird.

Im Lied „sPyi dPon Dal-ba Ring Med“ (tib. < Chi-Pönn Däll-wa Ring Me), das Matthias Hermanns (1965: 477f) mit „General-Häuptling von nicht langer Geduld“ übersetzte, sind als vorbildlich betrachtete Qualitäten eines dPon aufgeführt, die Khra rGan auszeichnen. Khra rGan ist dPyi dPon, Matthias Hermanns übersetzt „General-Häuptling“. Er ist das Oberhaupt verschiedener Stämme.<sup>249</sup> Sein Titel „Allgemeiner (General)-Häuptling“ wurde ihm für sein auf das Allgemeinwohl ausgerichtetes Handeln verliehen und zugleich wird dies im Lied als die Bedeutung seines Titels angegeben.

Die herausragende Eigenschaft, die Khra rGan verkörpert, ist der all seinem Handeln zugrunde liegende Altruismus. Dieser wird auf den Stamm bezogen, aber möglicherweise auch auf Außenstehende. In der Zeile „*Den herrenlosen Leuten bin ich ein Begleiter.*“ bleibt unerklärt, wie „herrenlose Leute“ definiert wurden. Vielleicht sind es Vagabunden oder Reisende. „Herrenlos“ könnte sich hier auf Personen beziehen, die keinem Stamm oder dPon zugeordnet wurden und daher möglicherweise als schutzlos galten. Unerklärt

---

<sup>249</sup> Erwähnt werden drei Stämme des Ackerbaulandes und zwölf östliche Ackerbaustämme (1965: 477).

bleibt, ob diese dem Stammesverband angehörten, ob es sich um Personen des eigenen Stammes handelte oder um Menschen allgemein.

Seine altruistische Ausrichtung stellt die Hauptmotivation seines Handelns dar. Dies kommt in den folgenden Liedzeilen zum Ausdruck: *„Die Reichtümer, welche ich aufhäufte, wurden der Allgemeinheit wegen angesammelt.“*

*„Wenn ich gegen den dortigen Feind gehe, geschieht dies der Allgemeinheit zulieb.“*

Der sPyi dPon sorgt sich um das Wohl der Stammesmitglieder. Dabei geht es ihm nicht vorrangig um die Festigung seiner Position, auch nicht um Ansehen oder um die Erwidderung seiner Güte, wie die folgenden Zeilen zeigen:

*„Den Armen bin ich wie Vater und Mutter.“*

*„Der Verarmten Beschenker bin ich.“*

*„Ganz große Reichtümer und sehr wohlschmeckendes Essen gebe ich im Geheimen als ‚betrügender‘ Häuptling.“* Hier wird auf eine Art des Gebens hingewiesen, die im Geheimen erfolgt, vermutlich in der Weise, dass nicht bekannt wird, dass der sPyi dPon der Geber ist. Es wird nicht erklärt, warum und wie Khra rGan im Geheimen hilft. Hilfe im Geheimen bedeutet, dass die Leistung als wichtiger betrachtet wird, als die Nennung des Namens des Leistenden. Ist kein Geber bekannt, entfällt für den Empfänger der Gaben die Dankspflicht gegenüber einer bestimmten Person. Eine direkte Revanchierung kann nicht erfolgen. Beides scheint auch nicht der Zweck geheimer Hilfe zu sein. Als *„betrügender“* dPon bezeichnet er sich vermutlich, weil er den Leuten vorenthält, dass *„große Reichtümer und sehr wohlschmeckendes Essen“* auf sein Wirken zurückzuführen sind.

Wie auch Gesar entstammt Khra rGan dem Geisterreich. Diese Angabe bedeutete für die Nangchen-pa einen Hinweis auf außerordentliche Fähigkeiten sowie auf eine enge und gute Beziehung zu wohlwollenden Numina, und daraus sei deren Unterstützung ableitbar. Als Ziel der Bemühungen eines guten dPon in den Jahrzehnten vor 1959 nannten die Gewährsleute dessen Bestreben der Bewahrung und Schaffung von Frieden und Harmonie in den von ihm betreuten Gemeinden sowie innerhalb des Stammes. Im Kommentar Khra rGans zu seinem Lied *„sPyi dPon Dal-ba Ring Med“* (Matthias Hermanns 1965: 478) heißt es, dass *„... alle Worte und Reden von jeder Art in Frieden“* sind.

Die innere Verfassung des Vortragenden des Liedes wird beschrieben als der *„äußere Körper in Ruhe“* und der *„innere Herzensgrund in Ruhe“*. Kombiniert erscheinen hier die Eigenschaften von *„nicht langer Geduld“*, was auch als baldige Handlungsbereitschaft zu verstehen ist, mit körperlicher sowie innerlicher Ruhe. Die Hervorhebung der Kombination einer aus geistiger und körperlicher Ruhe geführten schnellen Leistung als eine

Qualität, die Khra rGan als Vorbild verkörpert, lässt sich als Hinweis auf eine allgemein als erstrebenswert geltende Haltung und Handlungsweise interpretieren.

Von einem dPon erwarteten die befragten Nangchen-pa, dass dieser Umgangsformen erlernt habe, die es ihm ermöglichten, in angemessener Weise den Kontakt zu Menschen sämtlicher Gesellschaftsschichten aufzunehmen. In den dreizehn Klassifikationen von Tätigkeiten (tib. Las-tshan, < Lā-tsänn, vgl. 8.4), die als geeignet für sozial Hochstehende bezeichnet wurden, werden in der dritten Aufzählungsgruppe soziale Tätigkeitsbereiche angeführt, wie „Beziehungen schaffen“ und „Einladungen tätigen“, die als Hinweis auf die Bedeutung der Kontaktpflege zu verstehen sind. Als tieferen Sinn der Pflege von Beziehungen beschrieben jene Informanten, die vom dPon-System überzeugt waren, dass die Behu und Becang aus altruistischen Motiven zum Wohle ihrer Gemeinden und ihrer Stammesleute gute und nützliche Beziehungen eingingen. Khra rGan ist als Vorbild im Umgang mit Menschen jeder Gesellschaftsschicht geübt. *„Ich bin der Beschützer, der die Untergebenen emporhebt.“* *„Auch der Vertraute der Reichen bin ich.“* (1965: 477)

Die von den Nangchen-pa sehr hoch bewertete Eigenschaft der Kampfbereitschaft und des Mutes kommt in folgenden Liedzeilen des neunzigjährigen (1965: 547) Kämpfers Khra rGan zum Ausdruck:

*„Ich bin der Mann, der den Großen das Nackenjoch auflegt.“*

*„Vor den Türschwellen der unüberwindlichen Männer steige ich nicht aus dem Steigbügel. Mich vor dem nach oben wachsenden Nackenjoch unbezähmbarer Männer wie ein Feigling auf die Seite zu drücken, das habe ich nie fertiggebracht.“*

Unparteilichkeit zählte zu den idealen Eigenschaften, die viele Nangchen-pa ihren dPon zusprachen. Den Behu und Becang wurde die Verwirklichung dieses Ideals vor allem zugetraut, weil sie als „besondere“ Menschen galten, die in Übereinstimmung mit wohlwollenden Numina handelten.

*„Ohne Unterschied behandle ich alle gleich.“*, trägt Khra rGan vor und wird damit zum Inbegriff eines optimalen dPon, der das Ideal der Gleichbehandlung mit sozialer Kompetenz, Fürsorge, Hilfsbereitschaft und Mut vereint.

Das eingangs genannte erste Konzept bezieht sich auf die Lineage und leitet sich aus den angenommenen Beziehungen zwischen alten dPon-Lineages und bestimmten Geistwesen her, bei denen es sich oft um die Numina der Kategorie Yul-lha/gZhi-bdag handelte, die als „Herren und Eigentümer des Landes“ galten, das von Leuten eines Stammes oder Gemeinden besiedelt und land- und tierwirtschaftlich genutzt wurde. Diese Numina wurden nach Auskunft der Informanten kaum je als Ahnherren der Abstammungslinien der

dPon betrachtet, häufig seien hingegen Erzählungen über eine geistig-psychische Beziehung zwischen ihnen und den Ahnen tradiert worden.<sup>250</sup> Ein Beispiel einer solchen oralen Tradierung einer geistigen Beziehung hat 'Od gSal (2000: 25) verschriftlicht. Er erwähnt die mentale Verschmelzung des geistig-psychischen Potentials einer kriegerischen Schutzgottheit der Kategorie dGra-lha (tib., ng. < Drab-lha) mit einem dPon seiner Lineage und führt aus, dass nach dem Verschmelzungsakt kein Unterschied mehr zwischen der dGra-lha und dem dPon bestand. Die aus einer solchen geistigen und psychischen Vereinigung resultierenden Qualitäten wurden damit nicht nur zu Vorzügen des einzelnen dPon, sondern gingen nach Vorstellung der Nangchen-pa in das Potential der Lineage ein. Aus Beziehungen zwischen einer dPon-Lineage und schützenden Numina wurden außergewöhnliche Qualitäten abgeleitet und Begünstigungen im Hinblick auf Erfolg und Kriegsglück. Ein weiteres weltanschauliches Konzept, das Erklärungen für die numinose Ausstrahlung eines dPon bot, war die Karma-Vorstellung tibetisch-buddhistischer Prägung (s. 13.4 - 13.4.6). Ein Mensch, der in eine wohlhabende dPon-Lineage hineingeboren worden war, musste sich demnach ein entsprechend gutes Karma verdient haben. Mit der Schaffung von Karma, das eine Wiedergeburt in einer dPon-Familie ermöglichte, wurde eine innere Haltung assoziiert, die tibetisch-buddhistischer Ethik entsprach. Informanten erklärten, dass ein Mensch, der aus egoistischen Motiven gute Taten vollbringe, in einer reichen Familie wiedergeboren werden könne. Sie hielten es jedoch für unwahrscheinlich, dass er eine Wiedergeburt in einer dPon-Lineage erreiche, da dazu eine auf das Allgemeinwohl der Stammesleute bezogene ethische Einstellung gehöre. Vor allem seien es die rTen-'brel (tib. < Tenn-drell) genannten karmischen Beziehungen, die das Zusammenkommen jener Elemente bewirkten, die zu einer hohen Wiedergeburt führen würden. Bei der Schaffung von Verbindungen der Kategorie rTen-'brel entstehen nach Vorstellungen der Informanten Beziehungen zwischen Menschen, die geprägt seien durch Vertrauen, Wertschätzung und Freundschaft. Bemühungen und Willensanstrengungen könnten keine solchen Verbindungen hervorbringen. Es müsse bereits eine karmische Beziehung aus einem vorigen Leben bestehen. Hocharnige und reiche Menschen seien deshalb grundsätzlich vertrauenswürdig, da ihr Erfolg in Kombination mit ihrer hohen gesellschaftlichen Position auf ethisch motivierte Vorleistungen aus früheren Leben zurückzuführen seien. Bei Personen mit hohem gesellschaftlichem Rang wurde angenommen, dass es bereits bei Schaffung des guten

---

<sup>250</sup> Es gab auch Stammesmitglieder, die sich von der Vorstellung der Ausstrahlungskraft der dPon-Lineages nicht beeindruckt ließen: „*Ob sie von Geistern oder Gottheiten abstammen, weiß ich nicht.*“, erklärte ein Informant, der zu den kritischen Gewährsleuten zählte.

Karmas zu einem gewissen Erkenntnisprozess tibetisch-buddhistischer Art gekommen sei. Sobald ein dPon oder einer seiner Söhne Begabungen wie z. B. eine schnelle Auffassungsgabe, eine gute Merkfähigkeit, Klugheit, Redegewandtheit, Tapferkeit oder Mut zeigte, schien sich die Karma-Theorie zu bestätigen. Waren solche geschätzten Eigenschaften bei einem dPon oder einem potentiellen dPon-Nachfolger nicht erkennbar, dann hielten die Nangchen-pa dies für Wirkungen böser Geistwesen, die in diesem Falle den Ausdruck des guten Karmas verhindern würden oder sie schrieben es individuellen karmischen Auswirkungen zu. Insgesamt gingen sie davon aus, dass trotz solcher karmisch oder durch böse Geister getrübler Phasen im Leben des Individuums eines Tages die Kraft der Lineage durchbreche und im Verhalten des dPon vorteilhaft zum Ausdruck käme. In diesem Zusammenhang lobten die Informanten die Reinheit seiner Abstammungslinie,<sup>251</sup> die sich dadurch auszeichne, dass sich die „besonderen“ Menschen nicht durch Ehen mit „einfachen“ Menschen aus nichtadligen Deszendenzlinien mischten. Der Glaube an die durch die Lineage wirkende Kraft, die sich im Individuum ausdrücke, beschrieben die interviewten Nangchen-pa als typisch für ihre Kultur und zwar ausdrücklich auch im Gegensatz zu den Vorstellungen in anderen (im weiteren Sinne) tibetischen Gesellschaften. Ein beeindruckend gerechter, weiser und religiöser dPon konnte in den Ruf kommen, ein Sohn der Ortsgottheit der Kategorie Yul-lha oder gZhi-bdag zu sein. Zur Abstammung von einer solchen Ortsgottheit könne es kommen, nachdem sich eine Frau in den Bergen aufgehalten hatte. Sie sei dort möglicherweise eingeschlafen, erklärten Gewährsleute, und der Yul-lha oder gZhi-bdag habe sich mit ihr vereint. Als sie erwachte, konnte sie sich an nichts mehr erinnern. Erinnerungen stellten sich auch nicht mehr ein. Später gebar sie ein Kind, das sich durch außerordentliche Qualitäten und Fähigkeiten auszeichnete. Die dPon übten beratende, mediative, politische, administrative und juristische Tätigkeiten aus. Ihre Arbeit bestand in einer nicht honorierten Betreuungsverpflichtung. Die dPon-Familien waren dafür steuerbefreit. Die Behu und Becang stellten die zentralen Personen in den Stammesgesellschaften dar, denen sie innere Festigkeit verliehen und dies auch, indem ihre Position das Zusammengehörigkeitsgefühl stärkte.

Es gab zwei Ränge eines dPon, den Behu und Becang. In den Jahrzehnten vor 1950 war ein Behu oft für den gesamten Stamm zuständig und ein Becang für Gemeinden, wobei

---

<sup>251</sup> Der Begriff der „Reinheit“ bezieht sich hier auf die Vorstellung, dass die „besonderen“ Menschen rituell reiner seien als „einfache“ Menschen. Nach Annahme mancher Informanten habe es sich bei den dPon-Lineages um reine Abstammungslinien gehandelt, die sich nicht mit den als unterlegen betrachteten „normalen“ Familien vermischten. Andere Informanten berichteten, dass Eheschließungen mit nichtadligen, aber sehr reichen Familien vorgekommen seien.

es sich um Weiler, Dörfer und ausgedehnte Weidegebiete handeln konnte (s. 9.6.1).

Sämtliche Informanten betonten, die Nangchen-dPon seien keine Stammeshäuptlinge gewesen, sondern bildeten einen eigenen Führungstypus. Sie erklärten, ein dPon habe helfen können, verfügte aber über keine offizielle Exekutive (mit Ausnahme möglicher Mitarbeiter) zur Durchsetzung seiner Beschlüsse. Seine Macht habe erheblich auf dem Konsenzprinzip im Einverständnis mit den Bewohnern seines Gebietes beruht. Die dPon hatten ein ererbtes Amt inne. Im politischen, administrativen, juristischen und militärischen Bereich gaben sie Weisungen, denen Stammesmitglieder oft Folge leisteten. Außer in Strafprozessen sollen die dPon kaum die Macht gehabt haben, bestimmtes Verhalten ihrer Stammesleute zu erzwingen oder zu unterbinden. Ihre Entscheidungen wurden häufig als eng verbunden mit dem gesellschaftlichen Entwicklungsprozeß beschrieben. Viele Nangchen-pa gaben an, dass sie situationsabhängig erwogen, ob sie einer Anweisung Folge leisten wollten oder nicht. Sie behielten sich vor, in jedem Falle nach ihrer individuellen Einschätzung die Ausübung von Macht zuzulassen oder abzulehnen, und das selbst noch während eines Kampfes.<sup>252</sup>

Viele Stammesleute sollen der Machtausübung durch den dPon zugestimmt haben, ihr Recht auf individuelle Entscheidungen blieb davon unberührt, sobald persönliche Belange betroffen waren. Anders als bei Formen von Befehlsverweigerung oder zivilem Ungehorsam, bei denen nur bestimmte Gründe als akzeptabel gelten, bedurfte die Ablehnung der Tätigkeit des dPon keiner Begründung, sondern war nach Auskunft der Informanten systemimmanent.

Der Einzelne behielt sich die Entscheidung vor, Anweisungen des dPon zu befolgen oder abzulehnen sowie das Recht, nach erlittenen Schädigungen, Gewalt auszuüben. Auch bei Gewaltanwendung als Reaktion auf einen Schaden konnte ein dPon sich nur bemühen, befriedend einzugreifen. Ein dPon habe kein Recht gehabt, Gewalt als Vergeltung zu unterbinden. Manche dPon bemühten sich durch Erlass von Gesetzen, eine Minimierung der Gewalt zu bewirken. Gesetze konnten die dPon erlassen, ihre Befolgung aber bedurfte der Akzeptanz der Stammesmitglieder, die auch wohlmeinende Entscheidungen ihrer dPon zu umgehen wussten. Die Behu und Becang erhielten häufig Unterstützung durch den Klerus. Dafür mussten sie die Wünsche und Interessen der Lamas berücksichtigen. Wohlhabende Familien und einzelne einflussreiche Männer übten ebenfalls Macht aus, die ein dPon zur Vermeidung von Nachteilen für seinen Klan und zugunsten der Einheit seines Stammes miteinzubeziehen hatte. Die Nangchen-pa kannten verschiedene Formen der

---

<sup>252</sup> Schilderungen in den qualitativen Interviews, in denen Stammesmitglieder in der Vorbereitungsphase und während eines Kampfes aus bestimmten Gründen ihre Teilnahme zurückzogen, obgleich ihnen dies als Feigheit ausgelegt werden konnte und sie damit erhebliche Konsequenzen in Form sozialer Meidung riskierten, schätze ich nach meinen Auswertungskriterien (s. 5.2) als glaubwürdig ein.

Einflussnahme auf das Handeln ihrer Becang und Behu. Sie gingen direkt und öffentlich oder inoffiziell und indirekt vor. Sie konnten den Kontakt zu ihrem dPon verringern und ihm damit eine geringe Akzeptanz seiner Person vermitteln. Ohne offenen Widerspruch war es möglich, auf Weisungen des dPon derart langsam zu reagieren, dass dessen Unternehmungen voraussichtlich scheitern würden. Der Erfolg vieler Vorgehensweisen war in hohem Maße zeitabhängig und bedurfte der zügigen Mitwirkung bewaffneter, kampferprobter und mit guten Pferden ausgestatteter Männer. Die dPon der Nangchen-Stämme verfügten über kein Heer und keine Exekutivkräfte. Im Falle eines Angriffs oder zur Verfolgung von Räubern ließen sie berittene und bewaffnete Mitstreiter aus den Familien zusammenrufen. Bei der direkten Ablehnung der Teilnahme an einer Aktion des dPon wurden oft rationale und allgemein akzeptierte Gründe vorgebracht, die nach Auskunft der Informanten in keinem Zusammenhang zum geplanten Vorhaben stehen mussten.

Statt die Sinnhaftigkeit einer Unternehmung anzuzweifeln und damit die Fähigkeiten des dPon in Frage zu stellen, ließ sich bspw. auf dringenden Arbeitskräftebedarf verweisen, der es unmöglich mache, Mitwirkende für eine Aktion des dPon freizustellen.

Bei bedeutenden Anlässen beruhte die Entscheidungsfindung der dPon auf einem unausgesprochenen Konsensprinzip. Viele Nangchen-pa waren bereit, in ihren dPon „außergewöhnliche“ Menschen zu sehen; sie waren zugleich aber auch pragmatisch und überwiegend auf das Wohlergehen ihrer Familien und ihres Klans ausgerichtet. Die Ressourcen, auf die ein dPon zurückgreifen konnte, bestanden vor allem in kampfbereiten Männern aus den Familien seiner Stammesleute. Zur Sicherung ihrer Gefolgschaft war es für einen dPon von Bedeutung, die Auffassungen seiner Stammesmitglieder ernst zu nehmen. Bei wichtigen Entscheidungen zogen die dPon weise Männer zu Rate, die in der Stammesgesellschaft geachtet waren. Die dPon seien sich bei ihrem Handeln bewusst gewesen, dass sie die Gefolgschaft ihrer Stammesleute verlieren konnten. Die Behu und Becang beobachteten aufmerksam, in welchem Umfange sie akzeptiert oder abgelehnt wurden oder den Einwohnern gleichgültig waren. Ihre Fähigkeit, Menschen zu manipulieren, sei bei den inneren Stämmen größer gewesen als bei den äußeren Stämmen, wo sich Familien und Einzelne auch jegliche Beeinflussung verboten und nicht selten bereit waren, für ihre Unabhängigkeit zu kämpfen. Die nichtamtlichen Respektsbekundungsbesuche (s. 31.2) der Nangchen-pa bei ihren Behu und Becang waren Ausdruck ihrer Anerkennung des amtierenden dPon sowie des dPon-Systems.

Im Hinblick auf die Einflussmöglichkeiten eines Behu oder Becang spielte auch dessen Wohlstand eine Rolle, der es ihm gestatten konnte, erfahrene Kämpfer in seinen Dienst



zu nehmen. Nicht alle dPon waren wohlhabend, und die geringer Bemittelten waren sich ihrer schwachen Position bewusst und verzichteten eher darauf, ihren Willen mit Hilfe von Gefolgsleuten demonstrativ durchzusetzen, um dafür auch künftig, so sicher und unangefochten wie gewohnt, durch ihr Gebiet reiten zu können.

In ihren Schilderungen über das ehemalige politische System im Königreich Nangchen verwendeten die Informanten zunächst die Begriffe „rDzong“ und „rDzong-dpon“.<sup>253</sup> Für die Sammelbezeichnungen dPon und rDzong-dpon gebrauchten sie synonym die Rangbezeichnungen Behu und Becang. Während meines Forschungsaufenthaltes 2008 kam es aufgrund der wiederholten Befragungen dazu, dass sich Informanten nach einiger Zeit selbst korrigierten, indem sie erklärten, sie hätten zum Teil in vorigen Interviews unrichtige Begriffe genannt. Die intensive Auseinandersetzung mit ihren Erinnerungen habe bewirkt, dass ihnen bewusst wurde, in welchem Maße ihre Kultur seit Jahrzehnten im Exil von der der Tibeter (im engeren Sinne) aus dBus/gTsang beeinflusst wurde, so dass sie einen zunehmenden Teil ihres Vokabulars aus dem in dBus/gTsang gesprochenen Idiom entlehnten. Die Überprüfung ihrer Angaben ergab, dass auch fast allen anderen Gewährsleuten bewusst wurde, dass sie Begriffe und Redewendungen aus dBus/gTsang übernommen hatten und inzwischen ihre Erinnerungen an die Lebenszeit in Nangchen mit sprachlichen Ausdrücken aus der in Lhasa und Umgebung verwendeten Sprache vermittelten. Während meine Gesprächspartner zuvor von ihrem „rDzong-dpon“ gesprochen hatten, erklärten sie nun, früher sei nur der Ausdruck dPon verwendet worden. Während der Jahrzehnte im Exil hätten sie begonnen, beide Ausdrücke synonym zu gebrauchen. Einige Informanten hielten auch auf Nachfragen daran fest, dass die Begriffe „rDzong-dpon“ und „rDzong“ in Gebrauch waren, z. T. jedoch in einem abweichenden Bedeutungsrahmen. Nach Meinung einiger dPon habe der Begriff rDzong immer als alternative Bezeichnung existiert, er sei nur, u. a. aufgrund der Vielfalt der Ausdrucksmöglichkeiten, weniger in

---

<sup>253</sup> Die Position des rDzong-dpon ist mit unterschiedlichen Aufgaben und Pflichten in den verschiedenen tibetischen Gesellschaften bekannt. Zur Definition seiner Position bedarf es der Kenntnis um seine regional-spezifischen Tätigkeitsbereiche und Funktionen. Seine Obliegenheiten und die Regelung der Amtsnachfolge konnten in den Ländern auf dem tibetischen Plateau erheblich variieren. Der Begriff „rDzong-dpon“ muss für jede Region und innerhalb des jeweiligen politischen Systems definiert werden. „rDzong-dpon“ wird meist mit „Burgherr“, „Distriktverwalter“ oder „Festungskommandant“ übersetzt. Diese Übersetzungen stimmen jeweils innerhalb eines bestimmten Kontextes. Um Herr (tib. dPon) eines Gebietes oder Distrikts (mitunter einschließlich einer Burg, tib. „rDzong“) zu werden, brauchte ein rDzong-dpon keine Burg zu besitzen. Die rDzong-dpon konnten auch in Zelten leben. Mit dem Ausdruck „rDzong-dpon“ wurde vor 1959 ein weitaus größeres Bedeutungsspektrum verbunden als gegenwärtig. Ebenso wie viele andere Begriffe hat dieser durch die Dominanz der Kultur des vom Dalai Lama regierten Tibets eine Begriffsverengung erfahren, die zur Folge hatte, dass unter einem „rDzong-dpon“ meist ein Beamter verstanden wird, der im staatlichen Auftrag einen Distrikt verwaltet. Dies ist jedoch nur eine unter vielen möglichen Bedeutungen. In den weiteren tibetischen Ländern und Gesellschaften konnte der Bedeutungsgehalt erheblich variieren.

Gebrauch gewesen. Die Verwendung von Benennungen variierte regional und im individuellen Sprachgebrauch, so dass es im Nachhinein schwer ist festzustellen, ob und bei welchen Anlässen und in welchem Umfang die Begriffe vor 1959 in Gebrauch waren. Die chinesische Einteilung Yushus (des einstigen Nangchen) in sechs als rDzong bezeichnete Verwaltungsgebiete soll auch dazu beigetragen haben, dass der Begriff vermehrt verwendet wird. Mit der Bezeichnung „rDzong-dpon“ und „rDzong“ wird meist der Staat unter der dGa'-ldan Pho-brang-Regierung in Lhasa assoziiert. Die Einteilung eines Gebietes in als rDzong bezeichnete Verwaltungseinheiten setzt aber keine administrative Organisation nach Art der Regierung unter einem Dalai Lama voraus. Ein „rDzong“ bezeichnet ein festungsähnliches Gebäude sowie das oft im Umfeld einer Burg gelegene betreute und/oder verwaltete Gebiet. Ein rDzong-dpon ist der „Leiter“ eines rDzong, und er konnte temporär oder erblich als Verwalter, politischer Vertreter, Richter und als Betreuer tätig sein. Ohne Bezugnahme auf Länder, Regionen und Orte sagen beide Begriffe nichts über die politische Organisation aus. Manche Behu und Becang hielten an der Bezeichnung rDzong für Stammesgebiete oder als Begriff für die Achtzehn Provinzen fest, wobei sie betonten, dass damit ausdrücklich keine administrative Einheit gemeint sei, die als Teil einer größeren Einheit zu verstehen ist. „dPon“ als die gebräuchliche Abkürzung von „dPon-po“ sei die geläufigste und älteste Bezeichnung für die politischen, administrativen, juristischen und sozialen Führungspersonen der Nangchen-Stämme und Gemeinden gewesen. Nach Auskunft meiner Gewährsleute gab es außer der Vollform dPon-po für dPon und den Rangbezeichnungen Behu (seltene Variante: Be-skhu) und Becang sowie dessen seltene phonetische Variante Be-chung und der von Albert Tafel (1923: 362, 1914, II: 147) vermerkte Form Be-tschen, die nur wenige Informanten bestätigten, und Minister (tib. Blon-po) sowie der allgemein verständlichen Form rDzong-dpon vor 1950 keine weiteren für die dPon synonym gebrauchten Bezeichnungen. Ein Behu erklärte, die von Albert Tafel angegebene Form „Be-tschen“ sei unrichtig, verschiedene Becang hingegen meinten, es handle sich um eine verständliche Nebenform.

Die Bezeichnungen, die die Informanten für das Verwaltungsgebiet ihrer dPon verwendeten, variierten nach individueller Neigung. Auf der Ebene des Behu war es der Stamm, der meist Shog-khag (tib. < Sho-ka) und sDe (tib. < De) genannt wurde.<sup>254</sup> „Rus“ (tib. < Rü), ein Ausdruck, der ebenfalls Stamm bedeutet, fand umgangssprachlich häufiger im Sinne von Klan Verwendung. In Nangchen sei der Begriff rDzong von den Becang und den

---

<sup>254</sup> Albert Tafel (1914, Bd. II: 145) gibt als Bezeichnung für die Stämme „sde“ und „sde schok“ an.

Behu selten gebraucht worden, hingegen sehr häufig sDe (tib. < De) und zwar sowohl für „Stamm“ als auch für „Gemeinde“. Ein Becang war für einen oder mehrere sDe zuständig. Die Becang bezeichneten ihr Gebiet auch als Grong-tsho (tib. < Drong-tsho), womit ein Dorf, eine (Klein-)Stadt<sup>255</sup> oder mehrere Dörfer und Weiler zusammengefasst wurden. Ein Nangchen-Behu oder Becang lebte mit seiner (erweiterten) Familie und möglichen Mitarbeitern und Bediensteten in einem Zelt oder Haus auf dem Landeigentum, das er in patrilinealer Erbfolge von seinem Vater geerbt hatte. Er gehörte zur Gemeinschaft der Stammesmitglieder, um deren Interessen er sich kümmerte. Unter seinen Stammesleuten waren meist viele Klanmitglieder. Enge verwandtschaftliche Beziehungen verbanden ihn oft mit hochrangigen Lamas und Rinpoché. Die von den Behu und Becang auch durch Steuereinnahmen begünstigten Geistlichen unterstützten häufig deren Position. Zusätzlich verfügte ein Behu oder Becang oft über ein ausgedehntes Netzwerk freundschaftlicher Verbindungen, unter denen die durch Treue-Eide gefestigten Shag-po-Beziehungen (vgl. 10.6) von besonderer Bedeutung für seine Sicherheit sowie die seiner Familie und seines Klans waren. Die Einbindung in dieses soziale Netzwerk mit seinen wechselseitigen Abhängigkeiten sowie auch das Wissen um die Notwendigkeit gemeinsamen Wirkens beim Angriff auf den gesamten Stamm förderte nach Meinung der Nangchen-pa die Bereitschaft der Nangchen-dPon, die öffentliche Meinung und insbesondere die Anschauungen hochrangiger und einflussreicher Stammesleute im Laien- und Klerikerstand bei Entscheidungsfindungen miteinzubeziehen.<sup>256</sup> Mit Ausnahme seiner persönlichen Mitarbeiter und seiner Anhänger gab es niemanden, der ihn schützte. Ein dPon war sich der Angreifbarkeit seiner Person, seiner Familie und seines Besitzes bewusst. Im Kampf ritt ein guter dPon an vorderster Front und bei einem Rückzug zur Deckung in der hintersten Position. Aus Sicht der Informanten trugen die Angreifbarkeit und Verletzlichkeit erheblich dazu bei, dass sich ein Behu oder Becang seinen Stammesleuten gegenüber umsichtig verhielt.

---

<sup>255</sup> Der größte von Informanten und in der Literatur oft als Stadt bezeichnete Ort war Jyekundo (tib. sKye-dgu-mdo oder Khyer-dgun-mdo), ein Handelszentrum mit um die tausend Einwohnern. Albert Tafel (1923: 359) bezeichnet Jyekundo als Dorf (oder als „Stadt“ in Anführungszeichen). Seine Schreibweise entspricht der Aussprache des Ortsnamens: „Dscherku ndo“ (a. a. O. 1923: 360). Joseph Francis Rock (1956: 7) beziffert die Einwohner von Jyekundo auf zweihundert tibetische Familien und vierzig Moslems.

<sup>256</sup> Hinsichtlich der Einbeziehung der Meinungen der Bevölkerung in den politischen Willensbildungsprozess kam Edward A. Parmee (1972: 141f) für die Region Kham zu folgendem Ergebnis: *“Political leadership among the Kham and Amdo Tibetans was based on the individual’s capacity to govern wisely and maintain the respect of his people. Each Khamba and Amdo subgroup abided by its own laws and form of government. Decisions requiring public cooperation (e.g., to go into battle, embark on some local project, decide the fate of a criminal or deviant) required public consent. For example, in order for the accepted leader of the subgroup to command an armed force of his constituents into battle, it was necessary that his council approve. In order for the members of his high council to give their consent, they had to win the approval of the local district chiefs who, it was assumed, had already received the approval of the people they represent.”*

Die Nachfolge bei den Positionen des Behu und Becang war durch eine auf patrilinealer Deszendenz beruhende Sukzessionsregel bestimmt. Bevorzugt wurde die Übertragung des Amtes auf den ältesten Sohn. Das Prinzip der Primogenitur stellte eine Präferenz dar, wurde aber nicht konsequent befolgt und verlor sich bisweilen auch völlig, nämlich bei der nicht seltenen Einbindung sämtlicher talentierter und interessierter Söhne in die amtlichen Aufgaben eines Behu oder Becang. Wenn mehrere Brüder das Amt des dPon gemeinsam ausübten, konnte es zur Aufteilung des Gebietes kommen oder zu gemeinsamer Tätigkeit. Die besten Chancen auf den Antritt der Nachfolge habe der fähigste Sohn gehabt. Auch die Beliebtheit des potentiellen Nachfolgers bei den Stammesleuten konnte ein wichtiges Kriterium für die Wahl des künftigen dPon seitens des Vaters darstellen. Mitunter wurde die Macht der dPon auch als eine Familienmacht beschrieben. Die „besondere“ Ausstrahlung der dPon-Lineage drücke sich am intensivsten im dPon sowie in dessen Söhnen aus sowie mit unterschiedlicher Prägnanz auch in den weiteren patrilinealen Familienmitgliedern. Je nach Eignung und Interesse konnten neben dem offiziell amtierenden Behu oder Becang noch weitere Familienmitglieder in der Betreuung der Stammesmitglieder aktiv sein, z. B. die Brüder des dPon, die leiblichen Eltern und sehr selten auch die Ehefrau des dPon, wobei Frauen in den Schilderungen oft als Ratgeberinnen in Erscheinung traten und sich nach Auskunft der Informanten um kleinere, familiäre und frauenspezifische Angelegenheiten kümmerten. Die soziale Komponente der Betreuungstätigkeit eines dPon wurde in den verschiedenen Stämmen unterschiedlich aufgefasst und konnte in jeder Generation mehr oder weniger in den Vorder- oder Hintergrund des Amtes geraten, abhängig von der persönlichen Pflichtauffassung, der individuellen Verantwortungsbereitschaft sowie der Leutseligkeit des Behu oder Becang. Da die Autorität des dPon zu einem großen Teil auf der Wertschätzung der Stammesmitglieder beruhte, beeinflusste die Inanspruchnahme des dPon seine de-facto Position in der Gesellschaft. Ein unbeliebter Behu oder Becang verlor mangels Nachfrage seiner Dienste seitens der Gesellschaft nicht seinen Titel, seine Position und seine Privilegien (wie z. B. die Steuerfreiheit<sup>257</sup>); er konnte aber an Bedeutung und Einfluss verlieren, wenn er nicht mehr oder kaum noch konsultiert wurde. Für die Familie eines Behu oder Becang war es wichtig, die öffentliche Meinung hinsichtlich der Einschätzung der Befähigung des designierten Nachfolgers zu beachten. Eine Fehlbesetzung des Amtes bedeutete das Risiko existentieller Konsequenzen für den Stamm. Die meisten Stammesleute sollen aber nicht allzu anspruchsvoll gewesen sein, was die Fähigkeiten ihres Behu oder Becang betraf. Aufgrund

---

<sup>257</sup> Den steuerfreien dPon standen „steuerpflichtige Bürger“ (tib. Mi-ser < mi-ber, ng.< ming-ber) gegenüber.

seiner Deszendenz als „außergewöhnlicher“ Mensch wurden ihm viele Eigenarten verziehen, auch solche, die bei anderen Menschen nicht als optimal gewertet wurden. Galt ein Behu oder Becang als nicht sehr geschickt in der Vermittlung zwischen streitenden Parteien und wurden seine juristischen Urteile und Entscheidungen aus dem Verständnis der Bevölkerung nicht als gelungen empfunden, dann konsultierte ihn kaum noch jemand in Streitfällen. Bei Konflikten konnten auch die rGan-po beraten und Vorschläge unterbreiten. Als Berater und Mediatoren fungierten ebenfalls Lamas sowie weitere beliebte und geschätzte Personen. Die Entscheidung, wen die Nangchen-pa in Problemfällen um Rat oder Mediation baten, habe sich vor allem nach ihrer Einschätzung der Vertrauenswürdigkeit eines Mediators gerichtet. Galt ein Behu oder Becang als unfähig oder schwach, dann wurde mitunter ein geachteter und kluger rGan-po oder ein Mann in der Position eines Big Man zum wichtigsten Ansprechpartner für die Stammesleute.

Die dPon-Familien stellten nicht selten auch die Nachfolger für die Ämter der höchsten klerikalen Würdenträger der von ihnen favorisierten Klöster. In ihren Familien kam es häufig zur Entdeckung der Inkarnationen von Heiligen, die hohe Ämter innehatten. Ein Beispiel dafür gibt der Behu von dGe rGyal Bar-ma ('Od gSal 2000: 14); er schreibt, dass es am Ort dGe rGyal die Sitte gab zu sagen, dass die dGe rGyal dPon-Lineage nicht zu halten sei, wenn es nicht in jeder Generation eine göttliche Emanation gebe. Damit wird auf den übernatürlichen, hier wörtlich „göttlichen“ (tib. lHa, < lHa) Aspekt der Lineage hingewiesen, der auch in der Bezeichnung „Bar-ma lHa yi gDung-brgyud“ (tib. < Bar-ma lHa yi Dung-rjchüd = die göttliche Abstammungslinie von Mittel [-dGe rGyal]) zum Ausdruck kommt. Der Begriff lHa bezieht sich hier auf einen Tulku,<sup>258</sup> der in jeder Generation in dieser Lineage wiedergeboren werde.

In den dPon-Lineages inkarnierten sich mit auffällender Häufigkeit auch Rinpoché.<sup>259</sup> Bei einem Amtsnachfolger, der zugleich als Rinpoché und damit als Wiedergeburt eines hochrangigen tibetisch-buddhistischen Heiligen fungierte, kam es zur Zusammenführung des säkularen und des sakralen Amtes in einer Person. Ein Rinpoché war nicht verpflichtet, zusätzlich die Tätigkeit eines dPon auszuüben, auch wenn er aus einer Familie kam, deren Patrilineage das Recht zuerkannt worden war, das Amt des Behu oder Becang zu besetzen. Übte ein dPon ein klerikales und säkulares Amt in Personalunion aus, dann bestand seitens der Bevölkerung die Erwartung einer Verstärkung seiner Fähigkeiten und

---

<sup>258</sup> Tulku ist die populäre Schreibweise für tib. sPrul-sku und bezeichnet einen Menschen, der sich bewusst zu einer Wiedergeburt zum Wohle der Lebewesen (tibetisch-buddhistischer Definition) entschlossen habe.

<sup>259</sup> Zur Beziehung zwischen dem Wohlstand einer Familie und der Präferenz der Rinpochés, sich dort zu inkarnieren vgl. 13.4.4 „Die vertrauensschaffende Dimension von Reichtum und Erfolg“.

Qualitäten. Nach allgemein verbreiteten Vorstellungen vereine sich in einem solchen Fall die in der dPon-Lineage wirkende Kraft in Form von Qualitäten, wie Tapferkeit und Klugheit, mit der Segenskraft der geistlichen Inkarnationsfolge, die sich durch Eigenschaften wie Weisheit, Mitgefühl und Wohlwollen ausdrücke. In sKyo Brag (tib. < Cho Drag)<sup>260</sup> übte bsTan-snying Rinpoché (tib. < Tänn-nying Rinpoché) nach Angaben der Informanten zugleich das Amt des Behu aus. Dieser habe sich, nachdem er 1958 als kleines Kind bei einem chinesischen Angriff erschossen worden sei, in seiner vormaligen Familie erneut inkarniert (unbestätigte Information). Der bsTan-snying Rinpoché soll dieses Amt und den Titel des Behu vom Dung dKar-Rinpoché desselben Klosters erhalten haben. Von Dung dKar-Rinpoché erzählten Gewährsleute, dass sich dieser in einer einfachen Familie inkarniert hatte und an einer mit Halsschwellungen einhergehenden Krankheit litt. Aufgrund dieser Erkrankung habe er sich nicht um seine Leute kümmern können und daher sein Amt abgegeben.

Eine Verpflichtung zur Hinzuziehung des Behu oder Becang in Streit- oder Strafsachen bestand nicht. Es gab keine Offizialdelikte. Private Einigungen waren stets möglich.

Dem Ruf des Behu und Becang wurde große Bedeutung beigemessen, denn allein sein Ruf habe bereits einen Schutz für die vom dPon betreuten Leute bedeutet. Hatte ein Behu oder Becang den Ruf, dass er in seinem Gebiet für den Schutz seiner Leute Sorge, dann habe es dort bereits aufgrund dessen weniger Räuber und Diebe gegeben.<sup>261</sup>

Die befragten Nangchen-pa erläuterten, dass ein dPon den Ruf haben sollte, ein tapferer Kämpfer zu sein. Als wichtig galt auch, dass er in der Öffentlichkeit gut reden konnte. Seine Rede musste überzeugen, mitunter auch seine Feinde. Er wurde oft um Mediation zwischen streitenden Parteien gebeten, und dazu brauchte er Einfühlungsvermögen, eine gute Kommunikationsfähigkeit sowie ein Gespür dafür, wie er Ältere und Jüngere zugleich für seine Ziele gewinnen konnte. Ein guter dPon habe gewusst, wie er Menschen, vor allem seine eigenen Leute, überzeugen konnte und wie er sie ansprechen musste, um sie innerlich zu berühren und ihre Zustimmung zu gewinnen. Jedes Mal, wenn es dem Behu und Becang gelungen war, die Menschen durch seine Worte zu ergreifen, habe sich sein Ruf verbessert. War es dem dPon gelungen, eine beeindruckende Rede zu halten, dann assoziierten viele Stammesleute damit, dass er ein machtvoller Mensch sei. Die

---

<sup>260</sup> sKyo Brag (tib.) ist der Name eines Klosters. Nach Angaben der Informanten gehörte es zum 'Ba' Rom bKa' brGyud-pa-Orden.

<sup>261</sup> Auch die Behu und Becang waren sich der Bedeutung des Rufs einer Person bewusst. Wenn sie einen ehemaligen Räuber als Mitarbeiter in ihren Dienst nahmen, dann sollen sie oft selbst dafür gesorgt haben, dass dessen Fähigkeiten, wie Mut, Kampferfahrung usw. allgemein bekannt wurden. Diese Maßnahme erhöhte die Fremdeinschätzung ihrer Schlagkraft und trug zum Schutz ihres Gebietes und seiner Bewohner bei.

Ausstrahlung und Überzeugungskraft seiner Worte vermittelten vielen Nangchen-pa auch das Gefühl, dass er innerhalb seines Gebietes für die Einhaltung der Gesetze sorgen würde. „Besonderen“ Menschen wurden „außergewöhnliche“ Fähigkeiten zugetraut. Oft bestand die Erwartungshaltung seitens der Anhänger des dPon-Systems, dass ihr dPon ein guter Reiter, ein guter Schütze und ein guter Schwertkämpfer und zudem religiös sei. Die dPon sollen nach Auskunft der Informanten reichlich religiöse Opfergaben gespendet und auch Mönche und Lamas gefördert haben. Auch wurde angenommen, dass sie Bedürftigen durch überdurchschnittlich großzügige Mengen an Gaben halfen. Bei juristischen Entscheidungsfindungen sei der karmische Kausalnexus die Richtschnur ihres Handelns gewesen. Viele Befürworter des dPon-Systems meinten, ein Nangchen-dPon habe sich bei Urteilen nicht danach gerichtet, ob jemand reich oder arm gewesen sei oder ob es sich um einen Mann oder eine Frau gehandelt habe.

Von einem dPon erhofften die Stammesleute ein aufrichtiges, gerechtes und ehrwürdiges und im optimalen Falle ein vorbildliches Verhalten. Erlangte ein dPon keine oder keine ausreichende Anerkennung und Achtung, dann bestand die Möglichkeit, dass sich seine Leute von ihm abwandten und möglicherweise einem verfeindeten dPon zuarbeiteten. Ein dPon, der als vertrauenswürdig galt, konnte leichter die für einen erfolgreichen Kampf notwendige Einigkeit unter den Stammesmitgliedern herstellen.

Zwischen den Stämmen und der staatlichen Stammeskonföderation fungierten die dPon als Bindeglieder. Gemeinsam mit dem König gestalteten sie die Politik des Landes. Bei der jährlichen Versammlung der Nangchen-Stämme vertrat oft ein dPon im Range eines Behu den gesamten Stamm, und die Gemeinden wurden meist von einem dPon im Range eines Becang vertreten. Diese Einteilung war aber nicht zwingend notwendig (vgl. 9.6.1). Für Familien, die in großer räumlicher Entfernung der Siedlungsplätze der dPon lebten und die ihre Angelegenheiten autonom regelten, hatte die Institution des Behu oder Becang im Alltag kaum eine praktische Bedeutung. Mitglieder aus solchen relativ eigenständigen Familien sowie allein lebende Männer gehörten häufig zu den Kritikern des dPon-Systems, wobei sich nicht mehr einschätzen ließ, welchen Anteil an der Gesamtbevölkerung die Kritiker ausmachten. Die Kritik konnte dem dPon-System allgemein gelten oder nur dem Verhalten des amtierenden dPon.

Die dPon verschiedener Stämme und deren Gemeinden pflegten häufig untereinander Kontakt, sofern sie nicht verfeindet waren. Mittels berittener Boten informierten sie einander, wenn sie Unterstützung bei der Verfolgung von Straftaten benötigten. Die Verfolgung von Räubern und Dieben über die Stammesgrenzen hinaus sei möglich gewesen. Dies

fürten die Informanten auf den Zusammenschluss der Nangchen-Stämme zurück. Selbst bei guten Beziehungen zwischen den dPon blieb unkalkulierbar, ob der Behu oder Becang des Gebietes, in das Verfolgte geflohen waren, zur Unterstützung der Verfolger bereit wäre oder ob er den Fliehenden, unabhängig von deren Herkunft, Schutz gewähren würde. Nicht selten stellte sich ein Behu oder Becang auch schützend vor seine eigenen Leute. Reiche dPon besaßen mehr Pferde und Waffen als ihre Stammesmitglieder und konnten Kämpfer einstellen. Ein dPon habe die besten Männer als Mitarbeiter gewählt, und viele Stammesleute hätten gern für ihn gearbeitet. Wer für den dPon tätig war, sei gesellschaftlich sehr respektiert worden. Insbesondere jene Nangchen-pa, die wenig Land und Tiere besaßen, hätten sehr gern eine Position als Mitarbeiter eines dPon übernommen.

### 9.6.1 Die Rangbezeichnungen der dPon: die Behu und die Becang

Die ursprüngliche Bezeichnung einer Führungsperson, die für den Stamm und für dessen Gemeinden zuständig war, habe nach Auffassung der Informanten „dPon“<sup>262</sup> gelautet. Die Rangbezeichnungen „Behu“ und „Becang“ seien nach den Vermutungen befragter Nangchen-pa erst ab dem 13. Jahrhundert von den Mongolen oder den Chinesen eingeführt worden. Ein Behu war theoretisch für die Betreuung eines Stammes (tib. Shog-khag, < Sho-kha) zuständig und ein Becang für eine oder mehrere Gemeinden (tib. sDe, < De, vgl. 9.6).<sup>263</sup> Nach Ansicht befragter dPon sei der Rang „Behu“ eine tibetisierte Ableitung von dem chinesischen Titel Bai-hu mit der Bedeutung „Oberhaupt über hundert Haushalte (oder Familien)“. Dieser Titel sei bestimmten dPon von den Chinesen (seit einer den meisten Informanten nicht mehr bekannten Zeit) verliehen worden. Eine andere Erklärung der Nangchen-pa lautete, die Vorsilbe „Be“ sei abgeleitet von chinesisch „Bai“ mit der Bedeutung „einhundert“ und „Hu“ sei eine sprachliche Verschleifung von tibetisch „sKu“, einem Honorificum für den Begriff „Körper“, das zur Bildung von Höflichkeitsformen, u. a. im Bezug auf hochrangige Personen, verwendet wird. Der Titel „Beskhu“ (< Be-khu) wurde oft von älteren Gewährspersonen gebraucht. Bei dieser alternativen Bezeichnung handelt es sich möglicherweise um eine einheimische Variante, die aus dem Bedürfnis entstanden sein könnte, dem chinesischen „Hu“ eine tibetische Bedeutung zu geben.

---

<sup>262</sup> Langform „dPon-po“.

<sup>263</sup> Albert Tafel (1914, Bd. II: 147) schreibt: „Die tibetischen Adligen bekamen Patente als *Ts'ien hu, Be hu* und *Be tschang* (tib.: *be tschen*), die Kaiser *Yung tscheng* bestätigte.“ (Yung Cheng, Lebensdaten 1678-1735 u. Zr.).



Unter dem Behu waren theoretisch die Becang (< Be-chang, Variante: Be-chung<sup>264</sup>) tätig. Der Ausdruck Becang entstand möglicherweise aus Be-chung.<sup>265</sup> Der Becang wurde auch als dPon-chung umschrieben und war damit ein „kleiner (tib. Chung) dPon“ in Relation zum Behu. Der Becang als ein im Verhältnis zum Behu rangniedrigerer dPon war oft für ein kleineres Gebiet und eine geringere Anzahl Stammesmitglieder zuständig. Der Ausdruck Be-chung wurde von den Informanten als bedeutungsgleich mit Becang bezeichnet. Bei der Aussprache von Becang war eine starke lautliche Ähnlichkeit zwischen Becang und Becung feststellbar. Der lautliche Wechsel von einem „u“ zu einem „a“, wobei auch die Aspiration weggefallen wäre, könnte darin begründet liegen, dass der Begriff „kleiner dPon“ despektierlich wirkte, so dass es zur Schaffung eines Neologismus kam. „Chung“ (= „klein“) lässt an eine untergeordnete Position denken; die für die dPon möglicherweise nicht als angemessen empfunden wurde. Der Titel Behu wurde manchen dPon erst vor wenigen Generationen verliehen, zuvor waren auch sie Becang. Es wäre vorstellbar, dass die herabstufende Bezeichnung als „kleine“ dPon, insbesondere in den äußeren Stämmen, wo die Becang große Unabhängigkeit im Hinblick auf ihre Amtsführung kannten, von den Nangchen-pa nicht angenommen wurde, so dass eine Wortneuschöpfung das „Chung“ verschwinden ließ, indem es zum „Cang“ wurde.

Albert Tafel (1923: 362) notierte in seiner an der Aussprache orientierten Schreibweise „Be tschen“ statt Becang. Die von Albert Tafel vermerkte Nachsilbe „tschen“ entspricht vermutlich dem „chen“ in der Transliteration von Turrell Verl Wylie und würde dann „groß“ oder im übertragenen Sinne „hoch“ (tib. Chen/-po, < Tschen/-po) bedeuten.

Be-tschen könnte mittels des Wortes „Chen“ (= groß, hoch) die allgemeine Anerkennung eines dPon als einem Höherstehenden ausdrücken.

In der *kurz gefassten Geschichte vom Oberen Khams* (von IDan-ma ‘Jam-dbyangs Tshul-khrims et al. 1997) finden drei weitere Ausdrücke für Behu und Becang Verwendung, die jedoch nie von einem der befragten Nangchen-pa gebraucht wurden. Die Behu werden darin dPon Chen (tib. < Pönn Chenn, = [die] großen dPon) genannt oder brGya Grangs dPon (tib. < rGya Drang Pönn), was nach dem Verständnis der Gewährspersonen als dPon über einige (hier: tib. Grangs) Hunderte (tib. brGya) verstanden wurde, im Sinne von einigen hundert Familien. Für den Begriff „Becang“ steht im Text der Ausdruck „brGya Shas

---

<sup>264</sup> Einige Gewährsleute schrieben Becang als „Be-rkyang“. Dabei könnte es sich um einen orthographischen Fehler handeln oder um eine andere Form. Die mir bekannten Bedeutungen der Silben tragen hier nicht zum Verständnis der Schreibweise bei: „Be“ = „Eiche“ und „rKyang“ = „Wildesel“ (lat. Equus Kiang).

<sup>265</sup> Diese Hypothese hielten auch die dazu befragten dPon für möglich.

dPon“ (tib. < Gya Shä Pönn, wörtlich “dPon [der] hundert An-/Teile“).<sup>266</sup>

Der Theorie des Staatsaufbaus der Nangchen-Stammeskonföderation gemäß stellte der Behu in politischer, administrativer und juristischer Funktion die ranghöchste Position in jedem Stamm dar. Ihm konnten ein oder mehrere Becang untergeordnet sein, denen gegenüber er theoretisch weisungsbefugt war. In der Praxis wurde das System nicht immer eingehalten, sondern dem Bedarf und den Gegebenheiten angepasst. Ein Behu konnte ohne Mithilfe eines Becang amtieren und arbeitete dann direkt mit den rGan-po zusammen. Ein Becang konnte auch den gesamten Stamm betreuen und dessen Anliegen politisch vertreten. Kam eine dPon-Lineage aufgrund des Ausbleibens eines Sohnes zum Erliegen, dann übernahmen zunächst die noch vorhandenen dPon die Funktionen des ausgefallenen Behu oder Becang. Bei Bedarf wurde das Amt eines Becang an einen neuen Amtsträger verliehen, womit es zur Neuschaffung einer dPon-Lineage kam. Bei der Neuvergabe des Amtes eines Becang seien Männer mit Qualitäten bevorzugt worden, die der tibetisch-buddhistischen Ethik entsprachen. Sie sollten zudem klug, beliebt und mutig sein und das Vertrauen der geachteten Gemeindemitglieder besitzen.

Die Behu und die Becang seien von einem großen Teil der Bevölkerung respektiert und als „besondere“ Menschen betrachtet worden. Die Behu wurden allgemein als wohlhabender eingeschätzt, und sie sollen oft mehr Mitarbeiter beschäftigt haben. Von den Behu sei weit mehr als von den Becang erwartet worden, dass sie als gesellschaftliche Vorbilder fungierten. Sauberkeit und ein relativ guter Zustand vieler Gebrauchsgegenstände wurden als Merkmale ihres hohen Rangs betrachtet. Viele von ihnen sollen gute und ordentliche Kleidung getragen haben. Von den Becang wurde berichtet, dass sie sich oft volksnäher verhielten. Manche lebten in einfachen Verhältnissen. Einige von ihnen sollen ärmlicher gekleidet gewesen sein als der Bevölkerungsdurchschnitt.

Die genaue Anzahl der Behu und Becang ließ sich nicht mehr ermitteln. Auflistungen aus verschiedenen literarischen Werken sowie Angaben der Informanten finden sich unter 9.1. Die Schätzungen der befragten Nangchen-pa zur Anzahl der ehemals amtierenden Becang beliefen sich auf einhundert bis mehrere Hundert.

Aus den Bezeichnungen „fünfundzwanzig“ Stämme und „Achtzehn“ Provinzen lässt sich nicht auf eine bestimmte Anzahl von Behu oder Becang schließen, da es sich dabei um

---

<sup>266</sup> In neueren Publikationen nach 1959 wird mitunter der Versuch unternommen, im Königreich Nangchen gebräuchliche tibetisierte Bezeichnungen wie „Behu“ und „Becang“, von denen zumindest die erste chinesischen Ursprungs ist, durch rein tibetische Benennungen zu ersetzen, um möglicherweise den Eindruck eines geringeren chinesischen Einflusses zu erwecken. Nach Auskunft sämtlicher älterer Informanten waren die Bezeichnungen „Behu“ und „Becang“ in den Jahrzehnten vor 1959 allgemein verbreitet.

Eigennamen handelt, die nach Auskunft der Informanten „*schon lange nicht mehr*“ die tatsächliche Anzahl der Stämme wiedergaben. Einige Stämme teilten sich sogar mehrfach. Andere Stämme lösten sich auf, nachdem viele zum Stamm gehörende Familien abgewandert waren und der Stamm von keinem dPon mehr zusammengehalten wurde.

Margret Causemann (1989: 17) erhielt die Information, dass die Chinesen nach Belieben dPon-po ein- und absetzten. Dazu befragte Informanten erklärten hingegen, weder in den Jahrzehnten vor noch nach 1950 seien neue dPon von den Chinesen ernannt worden. Jene Behu und Becang, mit denen die Chinesen gut zusammenarbeiten konnten, erhielten jedoch nach 1950 honorierte Posten verliehen.

Unter einem Behu konnte eine beliebige Anzahl von Becang für die Betreuung von Gemeinden tätig sein. Die Anzahl der Becang richtete sich nach dem Bedarf. Genannt wurden zwischen null bis zu achtzehn Becang in einem Stamm. Bei den durch die Becang betreuten Gemeinden habe es sich überwiegend um traditionelle Siedlungen gehandelt. Veränderungen ergaben sich nur durch den Zuzug einzelner Familien aus anderen Gemeinden und Stämmen, so dass neues Land besiedelt wurde. Für dessen Zuteilung waren die Behu und Becang zuständig. War ein dPon auf das Gemeinwohl bedacht, dann stellte sein guter Ruf für all jene, die einen Neuanfang wagen wollten, einen zusätzlichen Grund dar, in dessen Gebiet zu ziehen.

Die Betreuung und Vertretung eines Stammes durch nur einen Becang sei selten vorgekommen. Der Fall konnte eintreten, wenn die Behu-Lineage aufgrund des Ausbleibens eines Sohnes erloschen war. Insbesondere sehr beliebte Becang seien bei einer solchen Gelegenheit in den Rang eines Behu befördert worden. In den geschilderten Fällen wurde die Rangerhöhung von chinesischen Beamten in Sining durchgeführt.

Der dPon verstand sich im Idealfalle als Helfer und Berater seiner Stammesleute und auch als Mediator, der einen Ausgleich zwischen Konfliktparteien und unterschiedlichen Interessensgruppen herzustellen versuchte. Der Becang konnte ein Problem an den Behu weiterleiten, wenn er es nicht selbst zur Zufriedenheit der Betroffenen hatte lösen können. Er schrieb dem Behu dann einen Brief, aus dem dieser das Problem, Ermittlungsergebnisse und Lösungsversuche ersehen konnte. Diesen Brief nahmen die Hilfesuchenden mit zum Behu. Ein Problem wurde meist zunächst dem Becang vorgetragen.<sup>267</sup> Konnte er den Fall nicht lösen oder entstanden bei den Ratsuchenden Zweifel an dessen Seriosität, dann war es zumindest bei den äußeren Stämmen möglich, den Behu sofort aufzusuchen.

---

<sup>267</sup> Es konnte auch zunächst ein rGan-po (vgl. 9.8) um Rat und Hilfe ersucht werden. Überwiegend sollen die rGan-po kleinere Fälle behandelt und sich bei Bedarf Rat beim Becang geholt haben.

Mancher Becang erfragte auch die Ansicht des Behu zur optimalen Lösung eines Problems. Die Siedlungen und Gebiete, die von den Behu und Becang betreut wurden, konnten in der flächenmäßigen Ausdehnung und der Besiedlungsstärke erheblich variieren. Auch die Anzahl der amtierenden Becang war nicht in jedem Gebiet gleich. Bei Bedarf und Neigung konnten auch mehrere Brüder gemeinsam das Amt eines Behu oder Becang ausüben.<sup>268</sup> Dies hatte meist eine Verringerung des Verwaltungsgebietes zur Folge, da dieses oft, aber nicht zwingend, zwischen den amtierenden Brüdern aufgeteilt wurde. Manche Stämme verloren viele Familien aufgrund von Abwanderung in andere Stammesgebiete. Als Gründe für diese Wanderbewegungen wurde oft eine für den Tierbestand nicht mehr ausreichende Qualität des Weidelandes genannt. Auch Unzufriedenheit mit dem Becang oder Behu konnten zum Umzug einer Familie in das Gebiet eines anderen dPon führen. Nach Angaben der Informanten lebten geschätzte dreißig bis zweihundertfünfzig Familien in einem Gebiet, das von einem Becang betreut wurde. Die Gemeinden, um die sich die Becang kümmerten, gingen vermutlich auf Siedlungen patrilinealer Verwandter zurück. Im Laufe der Zeit seien Leute hinzugekommen und Verwandte weggezogen. Die Becang galten als verwandtschaftlich eng verbunden mit ihrem Gebiet und den dort Siedelnden. Viele Behu- und Becang-Familien waren durch Heiraten miteinander verwandt (s. 25.7). Bei den inneren Stämmen habe auf Weisung des Königs ein anderer als der zuständige Behu die Angelegenheiten eines Stammes behandeln können, wenn der traditionelle Behu beim König in Ungnade gefallen war. Dies soll einst (ohne Zeitangabe) im Hinblick auf den A-shag Behu geschehen sein. „*Nur wenn sich sein Sohn gut verhält, kann er Behu werden.*“ habe der König gesagt und dem A-shag Behu die Betreuung seines Stammes entzogen und das Amt einem anderen Behu übergeben, bis sich der Sohn als geeigneter Nachfolger erwies, berichtete ein Behu (unbestätigt).<sup>269</sup>

Waren die Behu oder Becang in den von ihnen betreuten Gebieten auf Reisen, konnten sie auch, während sie unterwegs Station machten, zu Problemen befragt werden.

Es gab zwei Amtszeichen oder Rangabzeichen: ein auf dem Hut mittig aufgesetztes Abzeichen, Thog (tib.) genannt und eine Troddel, die als sDom (tib. < Domm) bezeichnet wurde. Das Thog glich einem Hutknopf. Die Angaben über das Thog eines Behu und Becang variierten nach Auskunft der Befragten. Möglicherweise existierten verschiedene Hutknöpfe bzw. Abzeichen. Eine Art von Thog bestand aus dem Mantel einer weißen

---

<sup>268</sup> Eine Ausnahme habe der Rag Shul Stamm gebildet, wo stets nur ein Mann als Behu tätig gewesen sei.

<sup>269</sup> P. K. Koslow (1948: 145) erwähnt einen dPon, der sein Amt aufgrund seiner Leidenschaft für Raubzüge verlor, es aber nach erfolgreichen Feldzügen zugunsten des Nangchen-Königs vom König wiedererhielt.

Meeresschnecke<sup>270</sup> auf stilisierten metallenen Lotusblättern stehend. Dieses soll es in zwei Größen gegeben haben, wobei die kleinere Form von den Becang der äußeren Stämme verwendet worden sei und die größere von den Behu. Ein Behu zeigte, sein Abzeichen sei etwa so lang gewesen, wie die Spanne zwischen Daumen und Zeigefinger. Nach einer unbestätigten Angabe habe sich das Material der Fassung unterschieden: Die Metallfassung sei bei den Behu aus Gold gewesen und bei den Becang aus Messing. Das Thog mancher Becang der inneren Stämme habe nur aus einer Messingkugel bestanden (unbestätigt).

Das Thog wurde ohne Hut verliehen. Ein Thog hatte eine Halterung und darunter eine Schraube, mit der es auf jedem Hut befestigt werden konnte. Verbreitet seien Hüte aus Filz gewesen, die Cowboyhüten ähnelten.

Das sDom bestand aus rotgefärbten Yakhaaren, die aus einer glockenförmigen Messingfassung vorn vor dem Pferdehals herabgingen. Durch das sDom waren hochrangige Personen bereits aus der Ferne erkennbar. Das sDom wurde in einfacher und zweifacher Ausführung verliehen. Beim zweifachen sDom hing eine Troddel um den Pferdehals und eine weitere etwas tiefer vor der Brust des Pferdes. Die Pferde der Rinpoché konnten ebenfalls ein sDom tragen. War ein Rinpoché zugleich Behu, dann führte er ein zweifaches sDom. Die Rang- oder Amtsabzeichen wurden von den Behu und Becang nach individuellen Vorlieben angelegt. Verschiedene Informanten vermuteten, es habe auch Becang gegeben, die keine Rangabzeichen besaßen. Abgesehen von der Möglichkeit, dass Rangabzeichen verloren gegangen sein könnten und nicht ersetzt wurden, legten auch manche dPon nach eigenen Angaben keinen Wert auf die Zurschaustellung ihrer Rangabzeichen und verwahrten sie in einem Behältnis. Es kam vor, dass ein Behu oder Becang nur eines seiner Rangabzeichen trug, entweder das sDom oder das Thog. Auch die politischen Verhältnisse hatten Einfluss auf das Anbringen der Statussymbole: Zur Zeit von Ma Bufang (s. 31.9.3) sei es noch möglich gewesen, diese zu tragen, ohne Missfallen zu erregen und Nachteile befürchten zu müssen. Unter dem Einfluss der kommunistischen Chinesen habe sich die Situation geändert. Die Betonung sozialer Rangunterschiede sei nach dem Eintreffen der Chinesen der VR China nicht mehr gern gesehen worden. Manche dPon scheinen darauf reagiert zu haben, indem sie sich nicht mehr mit Thog und sDom zeigten. Die meisten Befragten hatten eher einen Becang ohne Rangabzeichen in Erinnerung als einen Behu. Die dPon gingen nach Auskunft der Informanten nach Sining, um dort von Vertretern des chinesischen Reiches oder der Republik China den Rang eines Becang oder Behu bestätigen zu lassen oder ihren Rang von dem eines Becang zu dem eines Behu zu erhöhen.

---

<sup>270</sup> Nach Beschreibungen der Informanten eine Schnecke wie die *Turbinella rapa* oder *Turbinella pyrum*.

Mitglieder des Rag Shul Stammes schilderten, wie es zur Einsetzung neuer Becang kam. Diese seien vom Behu, dem König und von Ma Bufang ernannt worden. Bei Bedarf wurden vertrauenswürdige und ehrenwerte Männer, die beliebt und mutig waren, in den Rang eines Becang erhoben. In einem der berichteten Fälle wurde ein Mann, der einen guten Ruf besaß und einer wohlhabenden und mächtigen Familie entstammte und sich zudem gut auszudrücken verstand, zum Becang ernannt. Nach etwa zwei oder drei Jahren habe er jedoch keine Lust mehr gehabt, sich um die Anliegen der Leute seiner Gemeinde zu kümmern. Er war nur noch bereit, das Amt gelegentlich, nämlich bei dringendem Bedarf, auszuüben. Daraufhin sei sein vormaliges Amt in das eines Repräsentanten (tib. sKu-tshab, < Ku-tsab, vgl. 9.7) des Becang umgewandelt worden. Seine Familie blieb steuerfrei, ein Privileg, das er als Gegenleistung für seine Tätigkeit zugunsten der Gemeinde erhalten hatte. Vor der Amtsübernahme gehörte seine Familie zu den steuerzahlenden Bürgern.

Die dPon unterschrieben Schriftstücke nicht, sondern besiegelten sie. Das Originalsiegel des dGge rGyal Bar-ma Behu habe aus Silber bestanden und war mit einem Drachen und mit Goldeinlegearbeiten verziert. Es bildete eine weiße Schnecke ab und habe keine Schriftzeichen enthalten. Familienmitglieder eines Behu aus den inneren Stämmen erinnerten, das Siegel des dPon habe einen Schriftzug in der Phag-pa (tib. Phags-pa) oder der Lantsa (tib. Lan-tsha) Schrift enthalten, dessen Bedeutung sie nicht mehr wiedergeben konnten. Bei der Beurteilung der Amtsausübung seitens der Nangchen-pa seien die individuellen Befähigungen und persönlichen Qualitäten ausschlaggebend gewesen. Ein Becang konnte de facto mächtiger sein als ein Behu, wenn er beliebter und einflussreicher war und als erfolgreicher galt. Die Besprechungen juristischer Fälle, die von den Becang durchgeführt wurden, seien tendenziell weniger aufwendig ausgefallen als bei den Behu, die oft in gehobenen Verhältnissen lebten, ein Umstand, der einfacher lebende Stammesleute bereits mit Ehrfurcht erfüllte. Ein Becang saß mitunter schlicht in der allgemein üblichen Bekleidung, bestehend aus einem Schaffellgewand, mit seinen Leuten auf dem Boden ohne Verwendung einer Sitzunterlage und somit ohne den Rangunterschied durch eine gehobene Sitzhöhe zu betonen. Bei der Behandlung von Fällen, in denen die Betroffenen nicht von Verwandten und Sympathisanten begleitet wurden, besprachen oft ein oder zwei Personen den Fall zusammen mit dem Becang.

Manche Behu und Becang verschiedener Stämme gingen gemeinsam gegen Räuber vor. Gegenseitige Unterstützung sei üblich gewesen, sofern keine Feindschaften bestanden.

Bei der jährlichen Zusammenkunft mit dem König besprachen die dPon beider Ränge gemeinsam die wichtigen Angelegenheiten der Gemeinden und des Stammes.

## 9.7 Die sKu-tshab

Die Nangchen-pa berichteten, dass es als Besonderheit beim Rag Shul Stamm das Amt des sKu-tshab (tib., ng. < Go-tsab, = Repräsentant) gegeben habe. Dieser sei kein rGan-po gewesen, sondern ein bei Bedarf aufgrund seiner Beliebtheit bei den Stammesleuten ernannter Repräsentant des dPon.

Oft sei ein Ratsuchender allein zum sKu-tshab geritten. Erreichte er das Zelt der Familie des sKu-tshab, so rief er von draußen, dass er ein Problem habe.<sup>271</sup> Der Repräsentant des dPon kam dann aus dem Zelt, und beide setzten sich auf den (grasbewachsenen) Boden und besprachen das Anliegen. Der Repräsentant bot dem Besucher keinen Tee (und keine anderen Getränke) und auch keine Speisen an, und es wurde kein Lagerfeuer entfacht. Traf der sKu-tshab eine juristische Entscheidung, so wurde über seinen Beschluss kein Dokument ausgestellt. Der Ratsuchende und der Repräsentant mussten das Besprochene in Erinnerung behalten. Die meisten juristischen Fälle wurden nicht nur zwischen zwei direkt Betroffenen und dem Repräsentanten diskutiert, sondern es waren Familien involviert, die ihr Problem innerhalb der Großfamilie oder des Klans und nicht selten unter Hinzuziehung vertrauenswürdiger Dritter erörterten, so dass ein größerer Personenkreis von der Sache sowie der Entscheidung des Repräsentanten Kenntnis erlangte. Als sehr gelungen empfundene Beschlüsse wurden in den Stammesgesellschaften oral überliefert. Bei fehlenden Kenntnissen kontaktierten die Nangchen-pa - unter ihnen auch die dPon - ältere Menschen, die sich einer Sache oder Umständen oder deren Tradierung noch erinnern konnten. Mitunter lagen Vereinbarungen zwischen streitenden Parteien oder die Entscheidungen eines dPon oder seines Repräsentanten bereits mehrere Generationen zurück, wenn sie von den Nachfahren der einstigen Kontrahenten angefochten wurden.

Nicht selten wendete sich zunächst nur ein Betroffener an den Repräsentanten des dPon. Hatte der Repräsentant eine Entscheidung getroffen und eine der Parteien wollte sie nicht akzeptieren, versuchte er zunächst, diese in einem Einzelgespräch zu überzeugen. Hielten sich die Gegner nicht an seine Entscheidung, bestellte er sie zu einer Gegenüberstellung ihrer Positionen ein, die als gDong bSher (ng. < Dong Shi, = Ermittlung/Untersuchung [von] Angesicht [zu Angesicht], s. 31.8.12) bezeichnet wurde. Diese Konfrontation sollte ein umfassendes Bild der Sachlage erbringen und die Sichtweisen der Kontrahenten sowie die Plausibilität und Stringenz ihrer Argumentationen zeigen.

Die Position des sKu-tshab wurde in einem geschilderten Fall vom Behu und den Becang

---

<sup>271</sup> Wachhunde liefen meist um das Zelt herum und verwehrten Besuchern den Zutritt zur Siedlung.

des Rag Shul Stammes sowie von Ma Bufang (s. 31.9.3) an ein allgemein geachtetes Stammesmitglied verliehen. Informanten berichteten, dass der Behu über die Entscheidungen des sKu-tshab in Kenntnis gesetzt wurde, sie als gut beurteilte und ihnen zustimmte.<sup>272</sup>

Die Familie des sKu-tshab zahlte keine Steuern an den Behu. In einem berichteten Falle allerdings auch deshalb nicht, weil ein Bruder des sKu-tshab als Becang tätig war, und die Brüder eines Becang üblicherweise keine Steuern zahlen mussten. Die vom Behu des Rag Shul-Stamms erhobene Steuer wurde von den befragten Nangchen-pa als gering bezeichnet. Diese Einschätzung ergab sich aus dem Vergleich zu der Höhe der Tributforderungen von Ma Bufang. Der von Ma Bufang bestätigte sKu-tshab habe auch zu den an Ma Bufang entrichteten Tributen keinen Beitrag leisten müssen.

## 9.8 Die rGan-po

rGan-po (tib. < Gänn-po) bedeutet [der] Alte, [die] Alten. „Alt“ bezog sich hier nicht auf Lebensjahre, sondern wurde synonym für „erfahren“ und „weise“ verwendet (s. 34.). Eine weitere oft nach dBus/gTsang verortete Bezeichnung lautete 'Go-pa (tib., ng. < Go-a, = Oberhaupt, Oberhäupter). Die rGan-po unterstützten die dPon, indem sie unter anderem den Familien die Nachrichten des Behu oder Becang überbrachten.

Die rGan-po besaßen Einfluss in den Gemeinden, aber meist keine Autorität, die der eines dPon entsprach. Die Möglichkeit der erblichen Übertragung des Amtes wurde von Informanten als eher unwahrscheinlich eingeschätzt. Der Sohn eines rGan-po konnte aber aufgrund der ihm vom Vater vermittelten Kenntnisse sowie aufgrund des Wohlstands seiner Geburts- oder Herkunftsfamilie ebenfalls diese Position einnehmen. Mit den rGan-po wurde keine quasi-heilige Ausstrahlung der Ahnen assoziiert, wie dies bei den dPon der Fall war. Die Vergabe des Amtes war in den Gemeinden unterschiedlich geregelt. Meist wurden die rGan-po von Männern der Gemeinde gewählt, mitunter aber auch durch den dPon (mit-)bestimmt, und nur sehr selten sei die Position erblich gewesen. Die Kriterien für ihre Wahl sollen hauptsächlich in persönlichen Befähigungen bestanden haben und nicht nur in einem auf Wohlstand begründeten Einfluss. Es habe sich oft um Stammesmitglieder gehandelt, die aufgrund ihrer Vertrauenswürdigkeit einen allgemeinen Beliebtheitsgrad erlangt hatten. Kluge rGan-po, die einen Streitfall so beizulegen wussten, dass sämtliche Beteiligten zufrieden waren, erwarben sich eine Vertrauensposition, die dazu

---

<sup>272</sup> Eine Entscheidung bedurfte nicht der Zustimmung der nächsthöheren Instanz, um juristisch wirksam zu sein. Die Betroffenen entschieden selbständig, ob sie ein Urteil oder eine Einigung akzeptieren wollten.



führen konnte, dass Stammesmitglieder es vorzogen, mit Problemen zu ihnen statt zum Becang oder Behu zu gehen. Der Prozess der Wahl der rGan-po konnte sich unterschiedlich gestalten.<sup>273</sup> Über die Wahl des rGan-po wurde berichtet, dass sich alle Familien ein Mal im Jahr an einem schönen Ort versammelten, und bei dieser Gelegenheit seien die rGan-po in einem Direktwahlverfahren gewählt worden. Frauen hatten kein Wahlrecht. Männer übten das Wahlrecht in ihrer Eigenschaft als Vertreter der Familie aus. Bei der Direktwahl habe jeder Teilnehmer, der dies wünschte, seine Meinung vorgetragen. Eine Auszählung von Stimmen gab es nicht. Es zählte nur der allgemeine Eindruck, welcher Kandidat die meisten Befürworter habe. Der Ablauf des Wahlprozesses begann, indem einer der Versammelten den von ihm gewünschten Kandidaten beschrieb und dessen Begabungen aufzählte, etwa in der Weise: *„Ich mag den x, weil er klug ist.“* Ein anderer sagte darauf: *„Der y soll rGan-po werden, weil er mutig ist und erfolgreich in seinen Unternehmungen.“* Spontan reagierten die Zuhörer mit Beifallsbekundungen. Auf diese Weise entstand ein allgemeiner Eindruck, wer von den Genannten am beliebtesten sei. Ein Heben der Hände oder anderweitiges Zählen der Anhänger eines Kandidaten fand nicht statt. Probleme aufgrund von Uneinigkeit habe es bei diesem Verfahren nicht gegeben. Mitunter entschieden auch die dPon, wer rGan-po werden sollte, oder die Wahl erfolgte mit deren Zustimmung, indem diese bereits eine Liste empfehlenswerter Personen erstellten, die dann zur Wahl standen. Das Bedürfnis, Einfluss auf die Wahl der rGan-po zu nehmen, habe vor allem seitens der Becang bestanden, denn diese mussten eng mit den rGan-po zusammenarbeiten.

Die Anzahl der Kandidaten schwankte je nach Bedarf zwischen vier bis sechs Personen. Die Amtsperioden wurde mit ein bis drei Jahren angegeben. Es gab Gemeinden, in denen ein rGan-po solange im Amt blieb, wie dies von seiner Gemeinschaft gewünscht wurde. Kam Unzufriedenheit mit seiner Amtsführung auf, so konnte er ad hoc abgelöst werden. Das Amt des rGan-po war mit keiner Entlohnung verbunden. Als Gegenleistung für ihre Dienste waren viele rGan-po steuerfrei oder zahlten geringere Steuern. Die Gewährung vollständiger oder teilweiser Steuerbefreiung variierte bei den Gemeinden und Stämmen. Manche von ihnen erhielten auch keine Steuererleichterungen, sondern lediglich Anerkennung und Lob, und sie erfreuten sich des guten Rufs, den dieses Amt mit sich brachte. Das Amt des rGan-po habe nur ein fähiger Mann übernehmen können, der tatkräftig und

---

<sup>273</sup> Die Angaben über die Auswahl der Personen für das Amt des rGan-po variierten regional. Möglicherweise stammten die Beobachtungen aus verschiedenen Zeiten. Das Wahlverfahren könnte unter chinesischem Einfluss verändert worden sein. Regionale Traditionen waren ebenfalls im Wandel; ein Behu oder Becang konnte auch Modifikationen des Wahlverfahrens der rGan-po einführen.

hilfsbereit war und in der Lage, die Zeit für dieses Amt zu erübrigen. Auch benötigte er ein sehr gutes Pferd, da er viel im Auftrag des Becang oder Behu unterwegs war und die meisten Angelegenheiten zu Pferde erledigt wurden. Um eine Nachricht zu überbringen, war ein rGan-po in manchen Fällen zwei oder drei Tage unterwegs. Ein gewisser Wohlstand war Voraussetzung für diese Tätigkeit. Die Familie des rGan-po musste in ökonomischer Hinsicht fähig sein, einen berittenen und verproviantierten Mann für diese Arbeit freizustellen. Arme Familien waren nicht in der Lage, die mit dieser Position verbundenen Pflichten zu erfüllen. Oft konnten sie ihrem Familienbetrieb keine Arbeitskraft entziehen und auf das für die langen Ritte benötigte Pferd nicht verzichten.

Der rGan-po war Ansprechpartner für sämtliche Probleme. Zu seinen Aufgaben gehörte die Weitergabe von Informationen des dPon an die Familien sowie das Einsammeln von Steuern<sup>274</sup> und Tributumlagen. Wurde vom dPon eine Besprechung anberaumt, setzte der rGan-po mit seinen Helfern die Familien seines Gebietes darüber in Kenntnis.

Die Helfer des rGan-po wurden rGan-g.yog (tib. < Gänn-yog, = Mitarbeiter des rGan-po) genannt. Je nach den vom dPon im jeweiligen Stamm erlassenen Bestimmungen brauchten die rGan-g.yog in manchen Gemeinden keine Steuern zu zahlen; in anderen arbeiteten sie ehrenamtlich und ohne Vergünstigung zum Wohl der Gemeinde. Die Tätigkeit eines rGan-g.yog habe oft in körperlicher Arbeit bestanden, in der Übermittlung von Informationen sowie in Nachforschungen.

Die Beliebtheit eines rGan-po konnte dazu führen, dass dieser mächtiger als der dPon wurde und de facto dessen Arbeit leistete, weil sich die Stammesleute bei Schwierigkeiten lieber an ihn als an den Becang oder Behu wandten. Es soll Gemeinden gegeben haben, die langfristig oder vorübergehend keinen Becang, sondern nur einen rGan-po hatten.

Seine Aufgaben beschrieb ein rGan-po, der im Ort Jyekundo tätig war, folgendermaßen: Er kümmerte sich um Konflikte, habe Steuern gesammelt und ein Steuerbuch geführt. Drei weitere Männer waren zur gleichen Zeit als rGan-po tätig. Seine Amtszeit betrug ein Jahr. Danach wurde neu gewählt. Die Amtsinhaber der letzten Amtsperiode konnten erneut gewählt werden. Die rGan-po galten als Repräsentanten des Grwa'u dPon. Die Wahl sei in Jyekundo in der Weise erfolgt, dass aus jeder Familie ein Mann anwesend war und Kandidaten nennen konnte. Jeder durfte Vorschläge unterbreiten, und niemand sei abgelehnt worden. Die Kandidatenliste wurde dann auf vier bis fünf meistgenannte Namen reduziert. Die letzte Wahl habe der Behu getroffen. Sollten der Bevölkerung Neuigkeiten verkündet

---

<sup>274</sup> Albert Tafel (1914, Bd. II: 147) beschreibt die rGan-po als Gemeinde- oder Dorfälteste, denen das Recht, Abgaben im Sinne von Steuern einzunehmen, nicht zustand. Sie selbst seien meist abgabefrei gewesen.

werden, so seien in Jyekundo alle rGan-po gemeinsam losgegangen. Sie begaben sich zu einem bestimmten Ort und warteten dort ein bis zwei Stunden. Währenddessen wurden alle Leute aufgefordert, ein Familienmitglied zu jenem Ort zu schicken. Konnte aus einer Familie niemand kommen, wurde ein Verwandter, ein Nachbar oder ein Freund gebeten, dem Fehlenden die Nachricht auszurichten. Waren genügend Personen anwesend, dann wurde die Anordnung öffentlich bekannt gegeben, die z. B. in einem Aufruf zu Gemeinschaftsarbeiten bestehen konnte, wie der Beteiligung beim Bau einer Holzbrücke oder der Ausbesserung eines Weges.<sup>275</sup> Es konnte sich auch um die Bekanntgabe des Jagdverbots in einem Gebiet handeln, in dem die Ortsgeistwesen nicht gestört werden sollten.

Unter den vier rGan-po in Jyekundo war einer der Älteste, und dieser hatte die Befugnis, juristische Angelegenheiten zu entscheiden. Ihm gegenüber seien die jüngeren rGan-po in einer assistentenähnlichen Position gewesen. Die Tätigkeit des Informanten fiel in die Zeit, als die Chinesen der VR China bereits ins Land gekommen waren.

Die Verhältnisse in Jyekundo waren nicht typisch für die Tätigkeit der rGan-po in ländlichen Gebieten. Dort war es oft nur ein rGan-po oder sein rGan-g.yog, der nach stunden- oder tagelangem Ritt ein Nomadencamp erreichte, um eine Nachricht zu überbringen.

Die rGan-po mussten mitunter Überzeugungsarbeit leisten. Viele Nangchen-pa hätten sich als frei empfunden und abgelehnt, wenn ihnen eine Anweisung nicht zusagte. Es sei auch keineswegs unüblich gewesen, die persönliche Meinung sofort und direkt kundzutun und damit die Mitwirkung an einem Gemeinschaftsprojekt in Frage zu stellen.

Nach Auskunft verschiedener Informanten sollen die rGan-po an den jährlichen Versammlungen der Behu und Becang mit dem König teilgenommen haben.

---

<sup>275</sup> Durch Transporttiere seien Löcher in den Straßen entstanden. Mit großen und kleinen Steinen wurden die Löcher gestopft und am Schluss mit Sand verschlossen.

## 10. Der Aufbau der Gesellschaft

Die Nangchen-Stammeskonföderation bestand aus einer variierenden Anzahl von Stämmen mit einem König als Repräsentanten. Die Gesellschaftsstrukturen der Stämme wiesen nach Auskunft sämtlicher Informanten große Ähnlichkeiten auf. Das Überwechseln in die Gesellschaft eines anderen Nangchen-Stammes habe sich unproblematisch gestaltet und ohne Notwendigkeit des Erwerbs neuer Kenntnisse über deren Aufbau. Unterschiede sollen sich auf lokales Brauchtum und den Umgang mit rituell Unreinen bezogen haben. Nangchen bestand aus dem im Süden gelegenen Lande Nangchen innerhalb des Stammesverbandes als dem Gebiet der inneren Stämme (auch bezeichnet als die „Achtzehn Provinzen“) sowie den Stammesgebieten der äußeren Stämme, die sich im Norden und Westen anschlossen. In repräsentativer und beratender Funktion war der König Staatsoberhaupt der inneren und äußeren Stämme; politische, administrative und juristische Autorität besaß er nur gegenüber den inneren Stämmen. Die Stämme waren einen Verbund eingegangen und benannten sich nach dem inneren Lande Nangchen als die Nangchen-Stämme. In der alljährlichen Versammlung sämtlicher dPon mit dem König wurden die Entscheidungen über die gemeinsame Innen- und Außenpolitik getroffen. Im Laufe der Jahrhunderte hatten manche dPon Verbindungen zu China und Tibet (im engeren Sinne) gepflegt und sich von den Regierungen dieser Länder Titel verleihen, bestätigen oder erhöhen lassen. Nangchen wurde von den meisten Nangchen-pa als ein souveräner Staat begriffen, der aufgrund von Eroberungen tributpflichtig geworden war. Begründet wurde diese Einschätzung damit, dass die Politik nach dem Dafürhalten vieler Einwohner des Landes von den dPon entschieden wurde. Ihre Selbstbestimmung brachten die Behu und Becang z. B. zum Ausdruck, als sie sich vor 1950 entschieden, keine Tribute mehr nach Lhasa zu senden. Die Tributleistungen an China hielten sie aufrecht.<sup>276</sup>

Die Nangchen-Stammesgesellschaften seien nach Auskunft der Informanten in gleicher Weise strukturiert gewesen: Es gab ein hierarchisch aufgebautes säkulares und klerikales Segment. Die Klosterhierarchie wies eine elaborierte und strenge Gliederung auf. Aus dem Laiensegment traten ab dem vierten bis fünften Lebensjahr unablässig Menschen aus sämtlichen sozialen Schichten - mit Ausnahme jener Unterschicht der zu rituell unrein Erklärten<sup>277</sup> - in das religiöse Segment über. Der Großteil der Bevölkerung gehörte

---

<sup>276</sup> Das Datum des Beschlusses war den befragten dPon nicht mehr in Erinnerung, da sich dies jedoch am Anfang der Amtszeit der älteren Behu ereignet habe, könnte dieser Beschluss vielleicht in den dreißiger oder vierziger Jahren des letzten Jahrhunderts gefasst worden sein.

<sup>277</sup> Für die rituell Unreinen wurde der tibetische Ausdruck „Rigs Ngan-pa“ (< Rig Ngänn-pa) verwendet.

dem Laiensegment an. Der Klerus übte umfangreichen Einfluss auf die Entwicklung der Stammesgesellschaften aus.

Männer hatten sämtliche Ämter in Politik und Verwaltung im säkularen Segment inne. Im klerikalen Segment waren hohe Lamas den Nonnen gegenüber weisungsbefugt.

Die Mehrheit der Stammesmitglieder galt als rituell rein; ihnen gegenüber standen die rituell Unreinen, die das entgegengesetzte gesellschaftliche Segment bildeten, indem sie jene Tätigkeiten bei den rituell Reinen verrichteten, die rituelle Verunreinigung mit sich brachten. Bei einigen Stämmen und Gemeinden hatte sich die endogame Gemeinschaft der rituell Unreinen zu einer Parallelgesellschaft entwickelt, die kaum oder gar nicht mit den rituell Reinen interagierten. Dies sei wirtschaftlich möglich gewesen aufgrund ihrer Einkommenserzielung durch die Jagd.<sup>278</sup>

Eine weitere Segmentierung der Gesellschaft beruhte auf der Vorstellung, dass es zwei Kategorien von Menschen gebe (vgl. 13.8), die „einfachen“ oder gemeinen Leute (tib. Mi dKjus-ma, < Mi Kyü-ma) und die über ihnen stehenden „Außergewöhnlichen“ oder „Besonderen“ (tib. Mi Khyad-'phags, < Mi Khyä-pha), zu denen Rinpoché's, hohe Lamas, Heilige sowie die dPon zählten.<sup>279</sup> Die Geistlichen des tibetischen Buddhismus lehrten, dass nur die „besonderen“ religiösen Menschen aufgrund ihrer weit fortgeschrittenen spirituellen Entwicklung Verständnis um die Welt und ihre Phänomene besäßen. Nur sie seien befähigt, letztlich richtige Entscheidungen zu treffen. Bei den dPon wurde zudem auf die Kraft sowie die Qualitäten ihrer Abstammungslinie vertraut.

Die auf patrilinealer Deszendenz basierenden Lineages, Klane und Stämme waren die primären Ordnungskategorien in den Nangchen-Stammesgesellschaften. Die dPon vertraten die Interessen der Stämme und Gemeinden in der Stammeskonföderation und fungierten als Ratgeber und Richter bei Problemen und Streitigkeiten. Die oberste soziale Schicht im Laiensegment bildeten die adligen dPon-Familien. Die Adligen waren nach den Rängen der Behu und Becang stratifiziert, wobei jene Familien als höherrangiger betrachtet wurden, die das auf den gesamten Stamm bezogene erbliche Amt des Behu besetzten. Jene dPon-Familien, deren Mitglieder das ebenfalls patrilineal vererbte und sich

---

<sup>278</sup> In diesen Fällen war die soziale Distanz zwischen den rituell Reinen und Unreinen derart groß, dass die rituell reinen Stammesleute die rituell Unreinen nur aus der Entfernung beobachteten und kaum Auskünfte über deren Lebensweise geben konnten, auch nicht, wo jene ihre Jagdprodukte tauschten. Keiner meiner Interviewpartner hatte sich als Rigs Ngan-pa oder deren Nachfahre bezeichnet.

<sup>279</sup> Unter den „besonderen“ Menschen des sakralen Segments gab es eine interne Stratifizierung. Die Rinpoché's nahmen den höchsten Rang ein. Unter den Rinpoché's bestand ebenfalls eine Hierarchie, die sich nach dem Rang der Buddhas, Bodhisattvas und weiteren Heiligen innerhalb des tibetisch-buddhistischen Pantheons richtete, von denen die Rinpoché's nach Annahme der Gläubigen eine Emanation darstellen konnten.

auf Gemeinden innerhalb des Stammes beziehende Amt des Becang ausübten, galten in der sozialen Hierarchie als rangniedriger. Die Behu behandelten meist Angelegenheiten des gesamten Stammes, während die Becang überwiegend für die Betreuung von Gemeinden zuständig waren, die aus Dörfern und Siedlungsgemeinschaften bestehen konnten.

Manchmal kümmerte sich ein dPon im Rang eines Becangs auch um die Interessen des gesamten Stammes. Den höchsten sozialen Rang nahm die königliche Familie ein, deren Töchter zur Heirat bevorzugt in dPon-Familien gegeben wurden. Die Familien der Behu und Becang besetzten nicht nur die höchsten Positionen in den Stammesgesellschaften im Laiensegment. In ihren Familien wurden mit signifikanter Häufigkeit Inkarnationen der Rinpochés aufgefunden.<sup>280</sup> Die höchsten Amtsinhaber im klerikalen und säkularen Segment innerhalb eines Stammes konnten patrilineale Verwandte sein. Manche Amtsträger übten das Amt eines dPon sowie eines Rinpochés in Personalunion aus.

Die amtlichen Tätigkeiten der Behu und Becang waren nach Auskunft sämtlicher Befragter bei den inneren und äußeren Stämmen gleich. In den Achtzehn Provinzen konnte der König zusammen mit den vier Behu in ministerähnlicher Stellung den dPon der inneren Stämme Weisungen erteilen. Bei den äußeren Stämmen hatten die Behu und Becang die höchsten Positionen im Laiensegment inne und waren untereinander sowie den Behu und Becang der inneren Stämme gegenüber gleichrangig. Unterschiedlich konnten die Bedingungen in der Hinsicht sein, dass in den Achtzehn Provinzen zunehmend die Bildung einer ausgeprägteren Verwaltung einsetzte, deren Administration und Besteuerungswesen auf die vollständige Einbindung aller Stammesmitglieder in die staatliche Verwaltung abzielte - ein Umstand, an dem vor allem die Klöster als hauptsächliche Nutznießer der Steuereinnahmen Interesse hatten. Nach den aus den Interviews gewonnenen Angaben konnten die dPon der inneren Stämme unter dem König und seinen vier Behu in ministerähnlicher Position einen weitaus größeren Einfluss auf die Bevölkerung ausüben als die Behu und Becang der äußeren Stämme. Die dPon der äußeren Stämme walteten freier und unabhängiger. Weder der König noch seine vier Behu in ministerähnlicher Position konnten Einfluss auf ihre individuellen amtlichen Vorgehensweisen nehmen.

Für Mitglieder der äußeren Stämme soll die Option bestanden haben, sich, je nach der

---

<sup>280</sup> Bei den Rinpochés bestand die Vorstellung, sie hätten sich bewusst reinkarniert, um in ihrer speziellen Position, bspw. als Abt eines Klosters, zum Wohle der Lebewesen zu wirken. Albert Tafel (1923: 361f) vermerkt zur Institution der Rinpochés: „*Dieselbe Seele, die von Zeit zu Zeit nur sozusagen aus der alten in eine neue Haut fährt, ist andauernder Herr. Aber sonderbarerweise sucht sich diese Seele immer wieder adlige Familien aus.*“ Über das Kloster von Jyekundo berichtet er (1923: 361), dass „*ein inkarnierter Lama der Saskya-Sekte ... erst während der Mandschuzeit an die Stelle des einstigen weltlichen und erblichen Fürstenhauses getreten ist.*“

persönlichen Gestaltung der Verwaltung ihres dPon, vollständig aus der Stammespolitik herauszuhalten. Ein solcher Rückzug musste nicht in einer gänzlichen Abkehr von der Gemeinde- oder Stammespolitik bestehen, sondern ließ die Möglichkeit offen, teilzunehmen oder auf eine Teilnahme zu verzichten. Insbesondere soll dies auf jene Semi-/Nomaden zugefallen haben, die fernab von Dörfern siedelten und die damit einem geringeren sozialen Druck ausgesetzt waren als Stammesleute, die intensiver in nachbarschaftliche Gemeinschaften eingebunden waren.

In den Achtzehn Provinzen wurden an den König entrichtete Steuern erhoben. Bei den äußeren Stämmen hing die Erhebung von Steuern von der Verwaltung der Behu oder Becang ab. Manche dPon der äußeren Stämme verzichteten vollständig auf das Einziehen von Steuern. Die Stammesleute der äußeren Stämme sollen überwiegend größere Eigenständigkeit und einen ausgeprägteren Willen im Hinblick auf die Umsetzung unabhängiger Lebensformen besessen haben. Auch wenn die Behu offiziell die höchsten Ämter in den Nangchen-Stammesgesellschaften einnahmen, ging von ihnen mitunter nicht die größte Macht aus, sondern von Männern, die in der Lage waren, den stärksten Einfluss auf die Stammesleute auszuüben, und dies konnten Big Men, rGan-po oder auch Becang sein. Über das Innenverhältnis zwischen den Behu und Becang ergab die Auswertung der Informationen aus den Interviews, dass ein tendenzieller Unterschied zwischen den inneren Stämmen und den äußeren Stämmen bestanden haben könnte. Bei den inneren Stämmen schien die Weisungsbefugnis der Behu gegenüber den Becang selbstverständlicher vorausgesetzt worden zu sein als bei den äußeren Stämmen, wo vielmehr das Zusammenwirken betont wurde. Theoretisch waren die Behu auch in den äußeren Stämmen den Becang gegenüber weisungsbefugt. Ein Becang vertrat mindestens eine Gemeinde, die zum Teil aus patrilinealen Verwandten bestand und damit seine Hausmacht darstellte. Das Konsultationsprinzip könnte unter den dPon der äußeren Stämme mehr beachtet worden sein als bei den inneren Stämmen. Die Behu der äußeren Stämme stützten ihre Entschlüsse nicht auf die Autorität des Königs oder übergeordneter Behu. Sie mussten die Macht der Familien innerhalb ihres Stammes und der Gemeinden berücksichtigen. Entscheidungen konnten bei ausbleibender Absprache mit den für die Gemeinden zuständigen Becang und rGan-po in Opposition zu deren Vorstellungen geraten. Uneinigkeit zwischen den Behu, den Becang und den rGan-po waren geeignet, die Einigkeit des Stammes zu gefährden. In den Gemeinden (tib. sDe, < De) waren die Inhaber des Amtes des „Alten“ (tib. rGan-po, < Gänn-po) offiziell die ersten Ansprechpartner für Probleme jeder Art sowie für kommunale Angelegenheiten. Die rGan-po hatten kaum offizielle Macht, sie stützten

sich auf ihre persönlichen Leistungen, und ihre Position war überwiegend beratend. Wenn streitende Parteien dies wünschten, konnten auch sie juristische Fälle entscheiden.

Die primären Segmente der Nangchen-Stammesgesellschaften waren die Familien, die sich nach patrilinearen Lineages ordneten. Das hauptsächliche soziale Bezugsfeld für das Individuum war die Verwandtschaft väterlicher- und mütterlicherseits, wobei die Bedeutung des Patriklans dominierte. Oft wiesen Informanten darauf hin, dass sämtliche Familien gleichberechtigt gewesen seien und wirtschaftlich annähernd gleiche Chancen besessen hätten. Damit wurde eine Vorstellung vermittelt, die zum Selbstbild der Nangchen-pa gehörte und nach der die Gesellschaft aus freien und gleichberechtigten Familien aufgebaut sei. Die Freiheit des Wirtschaftens auf familieneigenem Land sowie Chancengleichheit waren für sämtliche Familien in den Jahrzehnten vor 1959 nicht mehr gegeben. Es war eine Unterschicht armer Familien und Einzelpersonen entstanden, die keine oder kaum Tiere und kein eigenes Land<sup>281</sup> besaßen und die auf den Tausch ihrer Arbeitskraft gegen Naturalien angewiesen waren. Die Zugehörigkeit zu den gesellschaftlichen Schichten im Laiensegment wurde nach dem Reichtum (vor allem an Tieren wie Pferde, Yaks, Schafe) bemessen. Die Informanten unterschieden eine reiche Oberschicht, eine Mittelschicht sowie eine verarmte Unterschicht mit einer gleichartigen internen Schichtung. Der Ruf der Deszendenzlinie trug maßgeblich zur Einordnung einer Familie in eine der Gesellschaftsschichten bei. Vor 1959 gab es fließende Übergänge zwischen den Schichten. Ein extrem kalter Winter, eine Viehseuche oder ein Raubüberfall konnte eine wohlhabende Familie verarmen lassen.<sup>282</sup> Auch wenn Verwandte und Freunde Tiere zum Aufbau neuer Herden gaben, dauerte es selbst bei besten Neustartchancen einige Zeit, bis sich ihre ökonomische Situation wieder stabilisierte. Der soziale Auf- und Abstieg innerhalb der nichtadligen Ober-, Mittel- und Unterschicht richtete sich nach den Vermögensverhältnissen und wurde durch den Ruf einer Familie und deren Lineage beschleunigt oder verzögert. Der Glaube an die Kraft der Lineage bewirkte, dass Mitgliedern gut beleumundeter Deszendenzlinien ein Vertrauensvorschuss entgegengebracht wurde. Es bestand die Annahme, dass, wenn diese in Not gerieten, es sich dabei nur um einen temporären Zustand handeln könne, der durch Geisterwerk oder schlechtes Karma bedingt sei. Langfristig würden Kräfte und Qualitäten der Deszendenzlinie durchbrechen und die Mitglieder der Patrilineage wieder

---

<sup>281</sup> Land für Weide- oder Landwirtschaft konnten sich arme Familien vom dPon kostenlos geben lassen. Da sie aber in nicht ausreichendem Maße Tiere, Saatgut und Rücklagen in Form von Naturalien besaßen, nutzte ihnen Land als solches wenig. Ihre Abhängigkeit von der Wirtschaftskraft anderer Familien, bei denen sie arbeiteten, bedingte, dass sie nicht weit von ihren Arbeitgebern entfernt siedeln konnten.

<sup>282</sup> So auch Wilhelm Mühlmann 1964: 274 und 294.



zum Erfolg führen. Diese Vorstellung hatte eine hohe Bereitschaft zur Unterstützung und Hilfeleistung in Notfällen zur Folge. Verstärkend wirkte sich die Überzeugung aus, dass der Umgang mit Menschen aus gut beleumundeten Familien und Lineages Glück bringe. Dazu kam die allgemeine Erwartung, dass Qualitäten beim Umgang mit Menschen, die sie verkörperten, auf jene ausstrahlen würden, die mit ihnen interagierten. Dabei wurde angenommen, dass diese auch von mächtigen und wohlwollenden Geistwesen geschützt und gefördert werden würden. Wer eine gute, hilfreiche Beziehung zu Mitgliedern guter Abstammungslinien aufbaute, sei es durch materielle Unterstützung in einer Notsituation oder durch Gewährung günstiger Handelskonditionen, brachte sich selbst nach Vorstellung der Nangchen-pa in eine Beziehung zu deren starken und wohlwollenden Geistwesen sowie guten Kräften. Davon erhoffte sich der Gönner, dass sich diese Beziehungen glückbringend in der Zukunft auswirken würden. Die Unterstützung von Mitgliedern gut beleumundeter Lineages wurde auch als Investition in eine erfolgversprechende Zukunft des Förderers betrachtet. Ein guter Ruf in der gegenwärtigen Inkarnation ließ sich durch großzügige Gaben an religiöse Institutionen, sakrale Personen sowie an Bedürftige schaffen. Materieller Reichtum galt als karmisch verdient, ebenso wie Leistungsfähigkeit und wirtschaftlicher Erfolg. Das tibetisch-buddhistische Dogma legitimierte und stützte mittels des Karma-Konzepts die Stratifizierung der Gesellschaft auf der Grundlage des Vermögens. Trotz der Durchlässigkeit der sozialen Schichten aufgrund der einkommensabhängigen Schichtenzugehörigkeit gab es auch Begrenzungen. Der Status eines dPon war erblich, und nur, wenn ein neuer Becang benötigt wurde, konnte ein Mann aus nichtadliger Lineage in diese Position gelangen, womit eine neue dPon-Lineage gegründet wurde. Auch das Verlassen der untersten Unterschicht, der rituell Unreinen, konnte nicht bei sämtlichen Stämmen ohne Tricks bewerkstelligt werden. In manchen Stämmen habe das Aufgeben rituell unreiner Tätigkeiten ausgereicht, um den Wechsel in das Segment der rituell Reinen zu vollziehen, in anderen Stämmen oder Gemeinden galt die Deszendenz als ausschlaggebendes Ordnungsmerkmal und machte eine Veränderung fast unmöglich.

Eine besondere Position nahmen Khram-pa (tib. < Tram-pa) und Vagabunden gegenüber der Gesellschaft ein: Zwischen ihnen und den etablierten Stammesmitgliedern existierten keine Restriktionen in Bezug auf die soziale Interaktion, aber es gab Vorbehalte aufgrund der Unberechenbarkeit der Khram-pa und Vagabunden und Befürchtungen vor den von ihnen häufig begangenen Diebstählen und Überfällen. Die etablierte Gesellschaft hatte ein gespaltenes Verhältnis zu ihnen: Wegen ihres Mutes und ihrer Kampfbereitschaft wurden sie bewundert, aufgrund ihres meist geringen Besitzes verachtet und wegen des Bruchs

gesellschaftlicher Normen und Regeln gefürchtet. Khram-pa und Vagabunden, unabhängig davon, wie sie ihren Lebensunterhalt bestritten, ob als Räuber, bewaffnete Diebe, Jäger oder Gelegenheitsarbeiter, standen temporär am Rande der Gesellschaft, wobei ihre vollständige Reintegration jederzeit möglich war, sofern sie nicht in einem Stammesgebiet siedeln wollten, in dem sie wegen einer Strafsache gesucht wurden. Die Rückzugsmöglichkeit aus der Gesellschaft in Form einer vagabundierenden Lebensweise, ob allein oder in Gruppen, stand jedem Mann offen. Frauen wurden nie erwähnt. Wie hoch der Anteil der zumindest vorübergehend vagabundierend Lebenden im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung war, ließ sich nicht mehr ermitteln.

Zwischen den Nangchen-Stämmen fanden bisweilen Siedlungswechsel statt. Familien, die Bedarf an hochwertigerem Land hatten oder mit den Vorgehensweisen ihres dPon nicht zufrieden waren sowie auch Männer auf der Flucht siedelten sich häufig in benachbarten Stammesgebieten an oder begaben sich zu jenen Stämmen, mit denen sie verwandtschaftliche Beziehungen verbanden. Damit veränderte sich die Kernbevölkerung innerhalb der Stammesgebiete, in denen nicht mehr nur Stammesmitglieder, sondern auch Zugezogene permanent lebten. Die Bevölkerung gesamter Stammesgebiete konnte sich durch Abwanderung derart zerstreuen, dass sich Stämme zunehmend auflösten und verschwanden.<sup>283</sup>

Neolokale Wohnsitzgründungen in anderen Stammesgebieten hatten zur Folge (nach Ansicht der Informanten vor allem bei den inneren Stämmen), dass Ortsbezeichnungen mehr und mehr zur hauptsächlichen Orientierung wurden und die Angabe der Stammeszugehörigkeit langsam ablösten. Aussagen wie „*Ich lebe unter dem x-Behu.*“ oder „*Ich komme aus x.*“ ließen offen, ob die dort permanent Siedelnden per Deszendenz dem Stamm zuzurechnen seien oder nur auf dessen Territorium lebten.

Die Nangchen-pa unterschieden zwischen den Talbewohnern (tib. Rong-pa oder Zhing-pa), die vorwiegend Landwirtschaft betrieben, und den Nomaden (tib. 'Brog-pa), die die höher gelegenen Landesteile besiedelten und deren Haupteinnahmequelle die Tierwirtschaft bildete. Häufig trat unter den Nangchen-pa der höhergelegenen Gebiete der Sa Ma 'Brog (tib. < βa Ma Drog) genannte Mischtyp kombinierter Tier- und Landwirtschaft auf. Mit den verschiedenen Wirtschaftstypen wurden auch kulturelle Eigenentwicklungen assoziiert. Die Auswertungen der qualitativen Interviews ergaben die Tendenz, dass dort, wo sesshaft Landwirtschaft betrieben wurde, die Verwaltung sehr viel ausgeprägter zu sein schien als in den Gebieten, in denen Nomadismus vorherrschte. Auch die Anbindung

---

<sup>283</sup> Eine solche relative Auflösung der Stammesgesellschaft aufgrund der Abwanderung vieler Stammesmitglieder wurde von Informanten oft mit dem Erlöschen einer dPon-Lineage in Zusammenhang gebracht.

der Stammesleute an ihre dPon, in der Hinsicht, dass deren Rat und Hilfe in Anspruch genommen wurde, scheint tendenziell bei den Semi-Nomaden und Nomaden weniger eng gewesen zu sein. Dies wurde unter anderem auf die weiten Entfernungen zwischen den Siedlungsorten zurückgeführt sowie auch auf eine innere Grundhaltung, die bei den überwiegend nomadisierend Lebenden darin bestanden habe, dass sie tendenziell eher darauf eingestellt gewesen seien, ihr Eigentum selbst zu verteidigen als die Hilfe des dPon zu erbitten. Landwirtschaft wurde vor allem in tiefergelegenen Gebieten bei den inneren Stämmen und im Umland von Jyekundo betrieben. Die Wirtschaftsformen des Nomadismus und Semi-Nomadismus dominierten bei den äußeren Stämmen.

Die Mitglieder der königlichen Familie, die adligen dPon-Familien sowie wohlhabende Familien bildeten die Oberschicht im Laiensegment. Die Familien, aus denen die Behu und Becang hervorgingen sowie die reichen Familien besaßen ausgedehnte Ländereien und große Tierherden und sie konnten eine gewisse Anzahl an Mitarbeitern und Bediensteten anstellen. Die Mittelschicht bestand überwiegend aus Nomaden, Semi-Nomaden sowie Landwirten, die ausreichend fruchtbares Land besaßen, so dass sie von ihren tier- und landwirtschaftlichen Erträgen ihre Existenz bestreiten und Vorräte anlegen konnten. Der von ihnen - mit oder ohne Hilfe von Bediensteten - erwirtschaftete Überschuss ermöglichte ihnen, die gesellschaftlichen Erwartungen hinsichtlich der Aufrechterhaltung des Brauchtums zu erfüllen. Familien der Mittelschicht konnten an institutionalisierten Formen des Gabentauschs teilnehmen, Gäste gemäß den Regeln der Gastfreundschaft bewirten, Spenden für geringer Bemittelte und für religiöse Zwecke geben und zur Leistung von Steuern und Tributen herangezogen werden.

Verarmung von Familien und innerfamiliäre Konflikte hatten zur Entstehung einer Unterschicht geführt. Die Unterschicht der Nangchen-Stammesgesellschaften bildeten relativ mittellose Einzelpersonen und Familien, die allenfalls einige Tiere zur Selbstversorgung besaßen und hauptsächlich auf den Verkauf ihrer Arbeitskraft angewiesen waren. Entstanden sei diese Schicht aufgrund wirtschaftlichen Misserfolgs, der bei witterungsbedingten Einbußen an Tieren und der Ernte sowie auch aufgrund von Raubüberfällen eintreten konnte. Mitunter hatten auch Einzelpersonen ihre Familien verlassen oder wurden aus ihnen hinausgedrängt, wobei ihnen oft ihr Erbteil nur in geringem Umfange ausgehändigt oder vollends vorenthalten worden war. Die Mitglieder der Unterschicht arbeiteten überwiegend für einen Naturallohn bei wohlhabenderen Familien und waren nur in der Lage, in beschränktem Maße Lebensmittelvorräte anzulegen. Kinder und Jugendliche aus ärmeren Familien arbeiteten oft, sobald sie dazu in der Lage waren, als Hilfskräfte bei

wohlhabenderen Familien, um ihrerseits zum Familieneinkommen beizutragen. Manche dieser Familien waren so arm, dass sie ohne Unterstützung kaum in der Lage waren, mit Ausgaben verbundenes Brauchtum zu pflegen und Gastfreundschaft im üblichen Rahmen zu bieten. Verarmten Familien seien Steuern und Tributumlagen erlassen worden, da sie ohnehin nicht oder nur unter großen Entbehrungen in der Lage gewesen wären, einen geringen Beitrag beizusteuern. Zu den Verarmten gesellten sich auch Männer, die auf der Flucht waren und in einem anderen Stamm um Bleiberecht nachsuchten. Auf die Bedürftigkeit der Armen wurde seitens der wohlhabenden Gesellschaft herabgeblickt, da Armut nach Auskunft der Informanten als Resultat selbst verschuldeten schlechten Karmas galt. Mitglieder der Unterschicht waren als Bedienstete und Saisonarbeiter in die Gesellschaft integriert. Der weitere soziale Abstieg führte in die unterste gesellschaftliche Schicht der rituell Unreinen, die regional auch als außerhalb der Gesellschaft befindlich galten. Mit dem Zustand ritueller Unreinheit konnte eine temporäre oder permanente gesellschaftliche Desintegration verbunden sein, wobei die Reintegrationschancen in die Gesellschaft der sich als rituell rein empfindenden Stammesmitglieder in unterschiedlichem Umfang als schwierig beschrieben wurde. Manche Gewährsleute aus den inneren Stämmen meinten, dass das Aufgeben rituell unreiner Handlungen den Status ritueller Reinheit wieder hergestellt habe. Nangchen-pa der äußeren Stämme vertraten häufiger die Auffassung, dass die rituell Unreinen eine endogame Gesellschaft gewesen seien. Deren Mitglieder wären auch nach Aufgabe rituell unreiner Tätigkeiten nur durch Verheimlichung ihrer Deszendenz in die rituell reine Gesellschaft integriert worden. Dort, wo der Status ritueller Reinheit als wiedererlangbar galt, habe in der Gesellschaft der rituell Reinen meist eine Erinnerung existiert, dass diejenigen, die die rituell verunreinigenden Tätigkeiten ausübten, einst zu den rituell Reinen gehörten. Die Wiedereinsetzung in den vorherigen Stand der rituellen Reinheit sei dort beim Verzicht unreiner Handlungen eher gelungen. Dauerte der Zustand ritueller Unreinheit mehrere Generationen an, dann war aufgrund des Meidungsverhaltens der rituell Reinen gegenüber den rituell Unreinen eine gewisse Entfremdung eingetreten. Die Entfernung voneinander sei auch dadurch forciert worden, dass für die rituell Reinen galt, mit rituell Unreinen keine Ehen einzugehen. Nach Angaben der Informanten variierte der „empfundene innere Entfernungsgrad“ zwischen den als rituell unrein Betrachteten und der rituell reinen Stammesgesellschaft. Rituell Unreine konnten in einer interaktiven Beziehung zur Gesellschaft der sich als rituell rein Empfindenden stehen, indem sie dort niedrige und unreine Tätigkeiten ausübten. In anderen Stämmen und Gemeinden wurden insbesondere jene rituell Unreinen, die der als verabscheuungswürdig geltenden Jagd auf

das Murmeltier nachgingen, als Außenstehende wahrgenommen. Den Interviewten war nicht mehr bekannt, ob es sich bei den rituell unreinen Jägern des Murmeltiers um ehemalige Stammesleute handelte oder um zugezogene Mitglieder eines anderen Stammes. Ein beträchtlicher Anteil der erwirtschafteten Einnahmen wurde von Mitgliedern sämtlicher Gesellschaftsschichten an Klöster gegeben. Diese Spenden wurden als eine Form religiöser Praxis betrachtet sowie als eine individuelle (gutes Karma schaffende) Vorsorgeleistung, die sich vorteilhaft auf künftige Existenzen auswirke.

## 10.1 Die Gesellschaft

Die Teilung der Gesellschaft in ein säkulares und ein klerikales Segment soll für viele Nangchen-pa mit einer relativ hohen Durchlässigkeit durch mehrfach möglichen Übertritt verbunden gewesen sein. Personen, die nicht als Mönche oder Nonnen in den Klöstern akzeptiert wurden oder nicht im Kloster leben wollten, führten mitunter ein auf religiöse Betätigungen ausgerichtetes Leben und wurden darin häufig von Verwandten und Bekannten durch Nahrungsmittelgaben und durch andere Sachleistungen unterstützt.

Im klerikalen Segment war die Hierarchie in den Klöstern bestimmend, an deren Spitze die Rinpochés standen, gefolgt von jenen Lamas, die im Klosterwesen einflussreiche Posten innehatten. Im Rang unter den Lamas waren die voll- und teilordinierten Mönche in Positionen, die u. a. vom Eintrittsdatum in den Orden und ihrer Deszendenz abhingen.

Außerhalb der Klöster führten manche Personen ein religiös geprägtes Leben, wie bspw. die sNgags-pa und lHa-pa (vgl. 10.9), aber auch Laien ohne spezielle Fähigkeiten. Es gab auch außerhalb der klösterlichen Hierarchie lebende Geistliche. Diese konnten zwar als Heilige oder aufgrund besonderer Befähigungen einen guten Ruf besitzen, ihr sozialer Status aber war mitunter geringer als der eines im Kloster residierenden Mönchs oder Lamas. Klöster hatten ihre eigene Gerichtsbarkeit in Bezug auf Verstöße gegen die Ordensregeln und kriminelle Vergehen der Kleriker. War der Rinpoché eines Klosters zugleich Behu, behandelte er amtliche Angelegenheiten der Geistlichen und der Laien gleichermaßen.

Die Laiengesellschaft war nach den Kriterien der Deszendenz und des Wohlstands stratifiziert. Reichtum galt als Ergebnis von religiösem Verdienst und gutem Karma.<sup>284</sup> Armut war ein Makel, der ebenfalls überwiegend karmisch gedeutet wurde.<sup>285</sup>

---

<sup>284</sup> Eine Ausnahme bildete die Vorstellung, dass übelwollende Geistwesen ökonomische Probleme und andere Übel verursacht haben könnten.

<sup>285</sup> Bei der Betrachtung von Armut wurde oft das Resümee gezogen, dass es sich bei Armen um zumindest ehemals schlechte Menschen handle oder um solche, die keine religiösen Verdienste angesammelt hätten.

Nach der königlichen Familie hatten die dPon-Familien den höchsten gesellschaftlichen Rang inne. Heiratsbeziehungen mit Mitgliedern der königlichen Familie seien begehrt gewesen. Zwischen den Familien der Behu und Becang der Nangchen-Stämme bestanden aufgrund von Eheschließungen vielfache verwandtschaftliche Beziehungen.

Mitglieder reicher Familien konnten eine Heiratsverbindung mit Mitgliedern der Behu- und Becang-Lineages eingehen. Nur bei Bedarf wurde von den Behu und Becang das Amt eines Becang an einen neuen Amtsträger vergeben und damit eine neue Becang-Deszendenzlinie etabliert. Die Erhöhung eines Becang in den Rang eines Behu sei vor 1950 von den Chinesen durchgeführt worden.

In der Verwaltung und Politik stellten Familien die Bezugseinheit dar, indem die Haushalte in Zelten und Häusern als Rechnungsgrundlage verwendet wurden zur Zählung der Bevölkerung<sup>286</sup> sowie für die Erhebung von Steuern und die Umlage von Tributen.

Die Familien lebten in Gemeinden, die aus Siedlungsgemeinschaften, Weilern, Dörfern und den zwei in der Literatur oft als „Städte“ bezeichneten Orten Jyekundo und Shar-mda' bestanden. In Jyekundo soll es einige hundert Häuser und Zelte gegeben haben.

In den Stammesgesellschaften herrschte ein ausgeprägter Familismus. Familien und Patriklane versuchten, auf der Grundlage ihres ökonomischen Erfolgs einflussreiche Positionen aufzubauen. Reichtum, die Anzahl wehrfähiger und kampferprobter Männer sowie starke Eidfreunde stellten bedeutende Machtfaktoren dar. Vor allem durch Spenden an Klöster und an hochrangige Lamas erlangten Familien gesellschaftlichen Rückhalt in Form eines guten Rufs, den ihnen Lamas und Mönche ausstellten. Brachten es Klane zu hohem Ansehen und zu Wohlstand, so nahm auch die Wahrscheinlichkeit zu, dass in ihren Familien Inkarnationen von Heiligen entdeckt wurden,<sup>287</sup> ein Umstand, der dazu beitrug, dass jene Familien zusätzlich an gesellschaftlicher Bedeutung gewannen. Mit der Entdeckung von Inkarnationen flossen den Familien wiederum Gaben aus der Bevölkerung zu, denn es galt als verdienstvoll, die inkarnierten Heiligen durch Spenden zu begünstigen.<sup>288</sup> Erfolg wurde überwiegend als Ergebnis guten Karmas betrachtet.<sup>289</sup> Mit dem gesellschaftlichen Aufstieg nahm auch das Vertrauen der Stammesleute in die wohlhabenden Familien zu.

---

<sup>286</sup> So auch Shu-hui Wu 1995: 273.

<sup>287</sup> Es bestand die Annahme, dass hohe Heilige aus Mitgefühl eine Wiedergeburt auf sich nahmen, um anderen Lebewesen (tibetisch-buddhistischer Definition) durch Vermittlung tibetisch-buddhistischer Lehren zu helfen. Diese Inkarnationen ereigneten sich bevorzugt in wohlhabenden, religiösen Familien, da Heilige dort die besten Startchancen vorfänden. Diese wurden oft als kleine Kinder „entdeckt“, in ein Kloster gebracht und dort im tibetisch-buddhistischen Glauben erzogen und auf ihre künftige Position vorbereitet.

<sup>288</sup> So auch Ugyen in Schmidt, Eric et al. 2005: 147.

<sup>289</sup> Eine mögliche Ausnahme bildete die Annahme des Wirkens von Geistwesen. Die Interpretationen der Lamas variierten dahingehend, inwieweit der wirksame Kontakt zu Numina Teil des Karmas sei.

Dies wirkte sich vorteilhaft auf deren geschäftlichen Erfolg aus, bspw. in Form der Gewährung großzügiger Modalitäten im (Tausch-)Handel. Die volkstümliche Vorstellung, dass ein guter Kontakt zu reichen Menschen auf übersinnliche Weise den Wohlstand von geringer Bemittelten fördern könne, trug zur Bereitschaft bei, erfolgreichen Familien gute geschäftliche Konditionen und Unterstützung zu bieten.

Familien waren die Machtzentren in den Nangchen-Stammesgesellschaften. Je einflussreicher eine Familie wurde, desto mehr strömten ihr Verbündete als Freunde und Mitarbeiter zu, deren Ansehen vom Sozialprestige der Familie profitierte. Reiche Familien besaßen nach Schätzungen der Informanten einige Tausend bis zu Zehntausend Schafe, hundert Pferde und fünfhundert bis tausend Yaks.

Die patrilinealen Geburts- oder Herkunftsfamilien stellten den hauptsächlich sozialen Bezugsrahmen für die Familienmitglieder dar. Die Mittel zur wirtschaftlichen Reproduktion waren in Familienbesitz. Jede Familie in Nangchen soll einst (und idealiter) Eigentum in Form von Weide- und/oder Farmland, Tieren sowie Zugang zu Wasser besessen haben. Familien konnten jedoch derart verarmen, dass einige oder sämtliche Familienmitglieder im Dienste anderer Familien tätig wurden. Vereinzelt gab es Bettler. Arme Familien sollten unter zehn Yaks und etwas mehr als zehn Schafe besessen haben. Die hauptsächlich Haltung von Ziegen galt als Merkmal armer Leute. Die Tätigkeitsbereiche der Familienmitglieder waren überwiegend in Form geschlechtsspezifischer Arbeiten festgelegt. Frauen übernahmen die Arbeit im Zelt, das Melken und die Tierversorgung; Männer waren für den Schutz der Familie, das Hüten der Yaks und Pferde und für den Verkauf der zumeist land- und tierwirtschaftlichen Produkte zuständig. Das Hüten von Schafen und Ziegen, die abends wieder zum Siedlungsplatz zurückgeführt wurden, übernahmen vor allem Kinder, Jugendliche und Frauen. Familien hatten die Präferenz, Aufsplittungen zu vermeiden. Brüder sowie auch Adoptierte seien oft zusammengeblieben und siedelten nicht selten gemeinsam in der Nähe ihrer sozialen Eltern. Häufig vorkommend war der Typus der erweiterten Familie. Der Zeltplatz einer erweiterten Familie konnte aus zwei bis drei Zelten bestehen, einem Lehmhaus mit einem Speicher und etwa zehn Bediensteten.

Die wichtigste Identifikationseinheit für den Einzelnen stellte seine Geburts- oder Herkunftsfamilie dar oder jene Familie, in die eine Frau (oder seltener ein Mann) eingehiratet hatte. Es war jene Familie, mit deren wirtschaftlichen Verhältnissen das Individuum sein persönliches Wohlergehen gedanklich verband. Die nächstgrößeren Orientierungseinheiten bildeten der Patriklan und darüber hinaus die gesamte patri- und matrilineale Verwandtschaft, in der der Einzelne bei Bedarf Aufnahme finden konnte.

Aus den Interviews wurde deutlich, dass der Einzelne seine Geburts- oder Herkunftsfamilie, seinen Patriklan (sowie seltener auch die matrilineale Verwandtschaft) oft aus einer Perspektive betrachtete, die sich als „erweitertes Ego“ bezeichnen ließe. Bei Gedanken zu ökonomischen Verbesserungen wurde nicht unbedingt zwischen persönlichen Vorteilen und der wirtschaftlichen Situation derjenigen unterschieden, die ein Nangchen-pa als seine Geburts- oder Herkunftsfamilie und den Patriklan<sup>290</sup> begriff. Den Zustand des Alleinseins fürchteten viele Nangchen-pa, und dies förderte die Hinwendung zu sozialen Gemeinschaften. Stimmungsschwankungen sowie unangenehme Gefühle, die in der Einsamkeit auftreten konnten, wurden als bedrohliche Einflüsse der „allgegenwärtigen Geistwesen“ interpretiert. Das Zusammensein mit Menschen lenkte ab von unangenehmen Emotionen und bot weitgehend Schutz vor Gefühlen, denen sich viele Nangchen-pa allein ohnmächtig ausgeliefert fühlten und die sie oft als Angriffe übler Geister interpretierten. Die Arbeit in der Tier- und Landwirtschaft sowie die Vermarktung von Erzeugnissen erforderten meist den Einsatz einer Gruppe. Dabei handelte es sich oft um die Geburts- oder Herkunftsfamilie oder jene Familie, in die eine Person eingeheiratet hatte und in der sie lebte und tätig war. Allein konnte ein Mann als Vagabund, Khram-pa, Räuber, Bettler und Pilger (s.10.10) leben. Als Gelegenheitsarbeiter aber habe er es schwer gehabt, denn für kurzfristige Arbeitseinsätze (wie beim saisonalen Ernte-Einsatz sowie der Schafschur) wurden nicht gern Unbekannte eingestellt, sondern bevorzugt vertraute Personen, wie nahe und entfernte Verwandte oder in wirtschaftlicher Abhängigkeit arbeitende Familien, die zur Gemeinde oder zum Stamm zählten. In ökonomischer Abhängigkeit lebende Familien (ng. 'Dab gDung, < Dab Dung oder ng. 'Dab Dud, < Dab De<sup>291</sup>) waren verarmt und erzielten durch Arbeitseinsätze für eine andere Familie ein zusätzliches Einkommen. Im Gegenzug durften sie Land oder Weidegründe der Wohlhabenderen für ihren eigenen land- und tierwirtschaftlichen Gebrauch mitnutzen. Handelte es sich dabei um eine dPon-Familie (manchmal auch bei einer rGan-po-Familie, s. 9.8), brauchten sie keine Steuern zu zahlen. Ihre Steuerfreiheit konnte aber auch aus ihrer Mittellosigkeit herrühren.

---

<sup>290</sup> Für Verwandte wurde der allgemeine Begriff sPun (tib. < Pünn) verwendet, der oft eine nicht genau definierte Kategorie (mitunter auch kaum noch erinnerter) kognatischer Verwandter beinhaltet.

<sup>291</sup> etym. zus. aus „'Dab“ = „Gefolge“ (im Kontext hier: „Menschen, die in der Nachbarschaft leben“), „gDung“ = „Deszendenzlinie“. Die 'Dab gDung wurden als Familien aus Lineages (gDung) erklärt, die aufgrund von Verarmung in die Abhängigkeit von reicheren Familien geraten seien. Nach einer anderen Bedeutungserklärung sei „'Dab gDung“ als „Seitenlinie“ zu verstehen, die sich von einer Lineage abgespalten habe. Eine solche Abspaltung sei nach Auskunft der Informanten ein häufiger, wenn auch kein zwangsläufiger und auch nicht der einzige Grund für Verarmung gewesen, die zu wirtschaftlicher Abhängigkeit führen konnte. 'Dab Dud setzt sich zusammen aus „'Dab“ = hier: „in der Nähe“ und „Dud“ = „Rauch“, der sinnbildlich für ein bewohntes Haus oder Zelt steht und als Synonym für Familie oder Haushalt Verwendung findet. Die 'Dab Dud lebten in der Nähe jener Familien, von denen sie wirtschaftlich abhängig waren.



Familienmitglieder, die ihre Familien verließen, gründeten an anderen Orten Seitenlinien, die mitunter zu neuen Lineages wurden. Zwischen den Familien innerhalb des Patriklans bestand Flexibilität hinsichtlich des Austausches von Verwandten, die in den einzelnen Familien bei Bedarf mitarbeiteten. Auch die Mitglieder nicht mehr intakter Kernfamilien verteilten sich oft auf verwandte Familien überwiegend innerhalb des Patriklans.

Fielen Familienangehörige aufgrund von Krankheit, Versehrtheit oder Tod aus, bestand oft die Möglichkeit, auf Familienmitglieder zurückzugreifen, die im Kloster lebten, sich auf Pilgerreisen befanden oder vagabundierend durch die Gegend streiften.

Aus Geburts- und Herkunftsfamilien wurden Einzelne hinausgedrängt oder verließen die Familie, wobei ihnen oft ihr Erbteil oder ein für die Existenzbestreitung ausreichendes Erbe vorenthalten wurde. Verarmung aufgrund wirtschaftlicher Probleme sowie aufgrund innerfamiliärer Konflikte hatte zur Entstehung einer Unterschicht aus armen Familien geführt, die jedoch von vielen Informanten nicht als permanente gesellschaftliche Erscheinung aufgefasst wurde, sondern als individuelle, temporäre Entgleisungen.

Aus Sicht der Nangchen-pa handelte es sich bei Verarmung um das Heranreifen der Resultate von selbstverschuldetem schlechten Handeln, das gemäß der Karmavorstellung abgetragen werden müsse. Die Familien der Unterschicht lebten nicht selten in ökonomisch sehr prekären Verhältnissen, d. h. ihre Versorgung mit Lebensmitteln war mitunter nicht einmal für die nächsten Tage gesichert und hing vom Tageslohn und/oder mildtätigen Gaben ab. Typisch für arme Leute war die Haltung der relativ anspruchslosen Ziegen. Außer diesen und vielleicht einigen Schafen hatten sie nur ihre Arbeitskraft. In der Unterschicht fanden auch Männer Aufnahme, die als Vagabunden oder Khram-pa unterwegs und mitunter auf der Flucht vor der Strafverfolgung in einem anderen Stamm waren. Die Tätigkeiten des Webens der Zeltplanen aus Yakhaar und des Schmiedehandwerks galten als typische Haupt- und Nebenbeschäftigungen ärmerer Leute. Wenn die wirtschaftlichen Verhältnisse so dürftig wurden, dass das Überleben kaum mehr gesichert werden konnte, glitten solche Familien in die unterste Unterschicht ab, die in manchen Gebieten schon als außerhalb der Gesellschaft stehend betrachtet wurde. Die unterste Unterschicht wurde von Familien gebildet, deren männliche Mitglieder als rituell unrein geltende Tätigkeiten ausübten, wie das Schlachten, das Kastrieren der Nutztiere, die Verarbeitung von Leder und die Bejagung des Murmeltiers. Das Töten von Tieren galt als übles (tib. sDig-pa, < Dig-pa) Vergehen. Die rituell Unreinen wurden als Rigs Ngan-pa (tib. < Rig Ngänn-pa) bezeichnet. Kein rituell reiner Mensch habe nach dem Tode eines rituell Unreinen dessen Körper berührt, weil das Schlechte der vielen rituell unreinen Taten die rituell Reinen

ebenfalls rituell verunreinigt hätte. Die rituell reinen Stammesmitglieder gaben die Ausführung rituell unreiner Handlungen in Auftrag, aber führten sie, wie sie erklärten, nicht selbst durch, so dass ihr Zustand ritueller Reinheit darunter nicht gelitten habe. Arme Menschen, die Gelegenheitsarbeiten leisteten, die nicht als rituell unrein galten, wie bspw. das Weben, wurden als rituell rein eingestuft. Nach Auskunft der Informanten wurden sie nicht als „schlechte Menschen“ angesehen, sondern als solche, die aufgrund von Armut solche Arbeiten übernahmen. Grobschmiede hingegen seien in unterschiedlichem Maße als rituell verunreinigt sowie auch andere Menschen verunreinigende Personen betrachtet worden, jedoch nicht mit jener Konsequenz der Meidung und des Ausschlusses, die den Rigs Ngan-pa gegenüber praktiziert wurde.<sup>292</sup> Auf Familien von Schlachtern bezog sich das Verbot der Kommensalität, nach Auskünften von Mitgliedern verschiedener Stämme auch auf Schmiede. Mit ihnen wurde nicht zusammen gegessen. Es wurden auch keine Nahrungsmittel mit ihnen geteilt. Mitglieder rituell unreiner Familien sollen Nahrungsmittel und andere Dinge nur untereinander geteilt haben. Wenn rituell reine Personen Lebensmittel von Schlachtern oder Schmieden angenommen hätten, bestand nach Auskunft befragter Nangchen-pa die Überzeugung, dass dies zusätzlich zu der rituellen Verunreinigung auch zur Entstehung von Wunden auf der Zunge und am Augenlid führe.

In Nangchen sollen nach Auskunft der Informanten ausschließlich Nangchen-pa gelebt haben und außer chinesischen Händlern in Jyekundo keine anderen Ethnien. Moslems, die in anderen tibetisch-buddhistischen Gesellschaften oft das Schlachten übernahmen, habe es dort nicht gegeben. Die Rigs Ngan-pa galten als unterste soziale Schicht oder als außerhalb der Gesellschaft stehende rituell unreine Gemeinschaften, deren Mitglieder rituell verunreinigende Tätigkeiten ausführten (vor allem Schlachten, Kastrieren sowie das Bejagen des Himalaya Murmeltiers, lat. *Marmota himalayana*, tib. ‘Phyi-ba, ng. Si-li<sup>293</sup>).

---

<sup>292</sup> Die Informanten konnten keinen Grund für die niedrige soziale Einstufung der Grobschmiede nennen. In vielen tibetischen Gesellschaften (im weiteren Sinne) wurde die Unreinheit der Tätigkeit auf die Gewinnung des Eisenerzes zurückgeführt, bei dem es zum Aufbrechen des Erdbodens kam und damit zur Störung und Verstimmung lokaler Geistwesen. In Nangchen sei Eisen überwiegend (mit Ausnahme von Meteor-eisen) als Importware auf Märkten gekauft worden, berichteten die interviewten Nangchen-pa. Die Verachtung der Schmiede in Nangchen schätzten die Nangchen-pa als geringer ein als dies in dBus/gTsang der Fall gewesen sei. Die Grobschmiede sollen eine Gruppe gebildet haben, die nur untereinander heiratete. Die nur gelegentliche Ausübung der Schmiedetätigkeit, insbesondere, wenn es sich nur um kleine Dinge wie Nadeln handelte, habe keine Verachtung in dem Maße nach sich gezogen, wie sie hauptberuflichen Grobschmieden entgegengebracht wurde. Die gelegentliche Nebenerwerbstätigkeit als Schmied habe diesen nach Einschätzung der Informanten nicht zu einem vollen Mitglied der Grobschmiede werden lassen.

<sup>293</sup> Den „Tötern des Murmeltiers“ wurde die größte Verachtung entgegengebracht. Aufgrund des Genusses des Murmeltierfleisches sollen sie einen üblen Körpergeruch gehabt haben, an dem sie schon von weit her erkennbar gewesen seien. Die Informanten beschrieben Murmeltiere als rituell reine Tiere, weil sie, wie sie meinten, nur Pflanzen als Nahrung zu sich nähmen. Auch das menschenähnliche Sich-Aufrichten und das Kämpfen in aufrechter Position wurde als eine Besonderheit empfunden, die den Tieren Sympathie einbrachte.

Jeder Stamm hatte seine eigenen Rigs Ngan-pa, die je nach Bedarf sämtliche rituell unreinen Tätigkeiten ausübten, wie das Gerben der Haut der getöteten Schafe als Vorstufe der Verarbeitung der Lamm- und Schaffelle zu Bekleidung. Manche Rigs Ngan-pa sollen keine eigenen Zelte besessen haben, sondern erhielten alte ausrangierte Stoffbahnen, die bei der Ausbesserung der Zelte bessergestellter Familien anfielen.

Eine Statusänderung war für die Rigs Ngan-pa möglich, und in einigen Stämmen und Gemeinden habe es nur des Aufgebens rituell unreiner Handlungen bedurft. In anderen Gemeinden und Stämmen wurde der Zustand ritueller Unreinheit mit der Deszendenzlinie assoziiert, und so lange es noch Erinnerungen an die Abstammung eines Menschen und an den rituell unreinen Status seiner Lineage gegeben habe, sei ein solcher Mensch im Ansehen sowie im Status, den ihm die Gesellschaft verlieh, ein Rigs Ngan-pa geblieben, unabhängig von seinem tatsächlichen Lebenswandel. Nach den Erläuterungen jener Informanten, die erklärten, die Bezeichnung Rigs Ngan-pa sei nur so lange beibehalten worden, wie die für diese Statusbestimmung typischen Tätigkeiten ausgeübt wurden, konnte der Sohn eines Rigs Ngan-pa, nachdem er zu Wohlstand gekommen war und die Art seiner Berufstätigkeit änderte, den belastenden Status ritueller Unreinheit ablegen und auch die Ehe mit einer Frau aus rituell reiner Familie eingehen. Mitglieder weiterer Stämme zogen dies sehr in Zweifel mit dem Hinweis darauf, dass die Nangchen-pa an eine der Abstammungslinie innewohnende Kraft glaubten und dass daher ein Rigs Ngan-pa, auch wenn er Reichtum erlangte, solange als rituell unrein betrachtet worden sei, bis sich niemand mehr seiner Abstammungslinie erinnerte. Bei einer geplanten Heirat hätte ein zu Wohlstand gekommener Nachfahre aus einer Rigs Ngan-pa-Lineage Probleme bekommen, da bei jeder Eheschließung die Deszendenzlinien der künftigen Eheleute erfragt wurden. Nur wenn alle, die von der rituellen Unreinheit der Patrilineage des Bräutigams wussten, darüber schwiegen, habe die Möglichkeit bestanden, eine Heiratsbeziehung mit einem Mitglied einer rituell reinen Deszendenzlinie einzugehen. Insgesamt wurden die Heiratsaussichten zwischen rituell Reinen und rituell Unreinen als äußerst gering eingeschätzt.

Über den rituell unreinen Rigs Ngan-pa stand die Unterschicht, die aus Familien und Einzelnen gebildet wurde, deren hauptsächliches Merkmal Armut war. Kamen Familien zu Wohlstand, konnten sie aus der Unterschicht in die Mittel- und Oberschicht aufsteigen. Die Verbesserung der ökonomischen Situation sowie der Ruf einer Familie bildeten wesentliche Merkmale für den sozialen Aufstieg. Zunehmender Wohlstand ermöglichte umfangreichere Spenden an Klöster, die wesentlich zur Erlangung eines guten Rufs beitrugen. Bei manchen Stämmen gab es die Regel, von der Informanten nicht sagen konnten, wie

durchgängig sie praktiziert wurde, nach der Leuten, die zum Betteln vorbeikamen, nur bis ca. zwölf Uhr, d. h. vor dem Verzehr des Mittagessens, Almosen gegeben wurden. An niemanden außer Familienmitgliedern und Pilgern hätten die Familien nach zwölf Uhr Nahrungsmittel verschenkt. Lamas, Mönche und Pilger wurden jedoch zu jeder Zeit versorgt, da dies religiöses Verdienst einbringe.<sup>294</sup>

Die Nangchen-pa gingen davon aus, dass Armut aus der Akkumulation schlechter Taten aus diesem sowie früheren Leben herrühre. Auch die Arbeitsbereitschaft sei karmisch bedingt. Über arme Menschen sagten Informanten, dass deren Leistungsbereitschaft aufgrund ihres schlechten Karmas oft nur gering ausgeprägt sei.<sup>295</sup>

Zwei biographische Schilderungen sollen im Folgenden einen Eindruck des Lebens in der Unterschicht vermitteln:

Die Informantin war ein uneheliches Kind. Bis zu ihrem achten Lebensjahr lebte sie mit ihrer Mutter (beide im Laienstand) im Kloster. Dies war möglich, weil sie mit dem Rinpoché des Klosters verwandt waren. Nachdem der hohe Lama gestorben war, wollte dessen Ehefrau, dass die Mutter und ihr Kind das Kloster verließen. Der Witwe gelang es, die anderen Lamas zu beeinflussen. Sie bewirke, dass niemand mehr bereit war, die Mutter und ihr Kind im Kloster wohnen zu lassen. Zunächst wurde den beiden eine viel schlechtere Unterkunft innerhalb des Klosters zugewiesen, dann zogen sie in ein Zelt um, und schließlich begaben sie sich in die Ortschaft Shar-mda'. Die schönste Zeit ihres Lebens sei jene Zeit im Kloster bis zum achten Lebensjahr gewesen, da sie aufgrund der Verwandtschaft mit dem Rinpoché keine Sorgen hatten. Ihr Vater war ein Thangka-Maler, aber die Eltern lebten nicht zusammen. Nur ein einziges Mal traf sie ihren Vater. Er gab ihr Schnupftabak, um sie zu quälen, weil er gewusst habe, dass Kinder Schnupftabak nicht vertragen. Sie sei davon krank geworden. Ihren Vater mochte sie nicht. Ab dem achten Lebensjahr wurde ihr Leben hart. Im Winter verarbeitete sie Schafswolle, im Sommer arbeitete sie auf den Feldern der Semi-Nomaden. Im Herbst half sie mit beim Einbringen der Ernte, und

---

<sup>294</sup> Mitglieder verschiedener Stämme bestätigten die Sitte, dass nach zwölf Uhr keine Almosen mehr gegeben werden sollten. Dabei habe es sich um einen alten Brauch gehandelt, an den sich aber nicht alle Familien gehalten haben sollen. Die mit jenem Brauch verbundenen Vorstellungen waren den Gewährsleuten nicht bekannt. Einen Zusammenhang zum Lauf der Sonne stellten sie nicht her. Sie erklärten, dass sie den Brauch nur noch gepflegt hätten, weil er alt war (s. 13.11), der Sinn sei ihnen aber nicht mehr überliefert worden.

<sup>295</sup> Der mangelnde Fleiß wurde anhand von Beispielen erläutert: Erhielten arme Menschen bspw. fünf Ziegen, von denen drei Tiere weiblich seien, dann würden diese bald Junge bekommen. Für arme Leute aber sei es typisch, dass sie sich nicht um ihre Ziegen kümmern wollten. Daher würden diese bald sterben. Die Quintessenz solcher Darstellungen bestand stets in einer Veranschaulichung der Annahme, dass es „einfachen“ Menschen nicht möglich sei, gegen die karmische Bedingtheit von Zuständen anzugehen. Mildtätige Gaben an Bedürftige brächten dem Geber religiöses Verdienst; armen Menschen aber würde alles Gute unter den Fingern zerrinnen, weil ihr schlechtes Karma einer Verbesserung ihrer Lebensumstände im Wege stehe.

im Frühjahr sammelte sie Gro-ma-Wurzeln, die weichgekocht mit Butter und rTsam-pa (tib. < Tsam-pa, = geröstetes Gerstenmehl) gegessen wurden, aber auch roh verzehrbar waren. Dies sei eine typische Arbeit einfacher Leute gewesen. Gro-ma-Wurzeln dienten auch zur Begleichung von Steuern und Tributforderungen. Ihre Mutter arbeitete derweil als Hirtin für andere Familien. Sorgen um die Sicherstellung der Versorgung mit Produkten des existentiellen Bedarfs belasteten den Alltag der Kleinfamilie.

Eine Nomadin aus 'Brong gSar (tib. < ng. Bong བྱ་) berichtete, ihr Behu sei ein sehr guter Mensch gewesen. Sie stammte aus einer kleinen, armen Familie, die ökonomisch fast Bettlern geähnelt habe. Ihre Familie habe der Kategorie der sDe Zhib-pa angehört. (In diesem Falle handelte es sich bei den sDe Zhib-pa nicht um abhängig Tätige. Diese Benennung habe hier nur das ökonomische Niveau einer armen Familie bezeichnet.) Sie besaßen nur einige Ziegen und keine anderen Tiere. Ihr Vater war Eisenschmied und fertigte kleine Eisensachen an, wie Nadeln. Er stellte nur geringe Mengen her. Die Kunden brachten ihm das Eisen, das er verarbeitete. Als Bezahlung erhielt die Familie geröstetes Gerstenmehl und Krümelkäse, aber kein Geld. Sie besaßen kein Land, ihre Familie lebte mit Verwandten zusammen, die sie unterstützten. Die sDe Zhib-pa brauchten keine Abgaben zu leisten. Wurde eine solche Familie wohlhabender, dann ließ sie den niedrigen sDe Zhib-pa-Status hinter sich. Es gab keine Hilfsleistungen seitens der Gesellschaft. Die Familienmitglieder verdingten sich als Bedienstete. Heiraten mit Familien außerhalb dieser sozialen Schicht seien nach Wissen der Informantin nicht vorgekommen.

Ein sozialer Aufstieg war meist mit der Zunahme von Nutztieren verbunden. Die Tätigkeiten der Versorgung der Tiere und die Verarbeitung der von ihnen gewonnenen Produkte waren in der Unter-, Mittel- und der Oberschicht gleich. Ökonomischer Erfolg ermöglichte die Anstellung von Mitarbeitern. Sie entlasteten die Mitglieder der Familie, so dass diese sich weiteren Tätigkeiten widmen konnten, wie bspw. dem Amt eines rGan-po. Innerhalb von besiedelten Gebieten wurden rGan-po (s. 9.8) gewählt oder übernahmen ihr Amt in Erbfolge. In Konfliktfällen wurden sie um Rat und Vermittlung ersucht. Die rGan-po, wörtlich die „Alten“ mit der Konnotation der „Erfahrenen“ unternahmen auch die Weitergabe von Informationen an die Leute ihres Gebietes im Auftrag der dPon. Die Entstehung der Ämter der rGan-po und der dPon sollen einst auf der freiwilligen Anerkennung der Stammesmitglieder beruht haben. Diese Überlieferung weist auf das Prinzip der freiheitlichen Entscheidung hin, die sich bis zum Ende des Königreichs Nangchen in der Freiwilligkeit der Inanspruchnahme der dPon oder rGan-po und in der Akzeptanz ihrer Entscheidungen in zivilrechtlichen Sachen hielt. Die rGan-po und die dPon hatten eine

Betreuungsverpflichtung gegenüber den Leuten ihres Stammes oder ihrer Gemeinde(n). Das soziale „Klima“ innerhalb der jeweiligen Stammesgesellschaft wurde von den Verwaltungsstrukturen mitbeeinflusst. In den äußeren Stämmen, in denen die Behu und Becang unter Berücksichtigung und Einbeziehung mächtiger Familien und weiser Männer ihrer persönlichen Auffassung gemäß handelten (und mitunter von ihren Stammesleuten Grenzen des Handelns angedeutet bekamen), fiel es den Stammesmitgliedern leichter, ein individuelles Leben zu führen. Je nach der Einstellung ihres dPon konnten sie sich auch gänzlich aus der Politik und aus administrativen Zwängen heraushalten. Eine Ausnahme bildeten mitunter nur Tributumlagen. In den Achtzehn Provinzen waren die Strukturen der Verwaltung ausgeprägter erkennbar, einhergehend mit Einschränkungen der Verhaltensoptionen. Für Familien sei es dort schwieriger gewesen, sich aus der administrativen Organisation zu lösen und von der Verwaltung relativ unbehelligt zu leben. Auf dem Gebiet der Stämme, die dem König unterstanden, gab es mehr Gefängnisse als bei den äußeren Stämmen. Der tibetisch-buddhistische Klerus befürwortete engmaschige Verwaltungsstrukturen sowie die Erfassung und Einbindung sämtlicher Familien. Nach Auskunft der befragten dPon erhielten die Klöster den Hauptteil der Steuereinnahmen. Zusätzlich sandten die Klöster Mönche zum Sammeln von Kollekten zu den Familien. Das Verhalten dieser Mönche wurde von den Informanten als dreist, fordernd und schikanös geschildert. Laien, die als sNgags-pa und lHa-pa (s. 10.9) tätig waren, wurden von der Bevölkerung überwiegend als religiöse Personen wahrgenommen. Sie betrieben hauptsächlich Tier- und/oder Landwirtschaft und diese Beschäftigungen bildeten ihre Haupteinnahmequelle. Dem tibetischen Buddhismus wurde in jeder Hinsicht Superiorität eingeräumt. Menschen aus dem Laiensegment bedienten jene des klerikalen Segments mit materiellen Gaben sowie durch unentgeltliche Mitarbeit. Aus dem Laiensegment stammten auch die Nachwuchskräfte des klerikalen Segments. Ab einem Alter von drei bis vier Jahren wurden Kinder, die als hohe Inkarnationen galten, in Klöster verbracht. Ab diesem bis zu einem beliebigen Alter traten Laien dem klerikalen Stand bei. Die Zugehörigkeit zum Klerus konnte zu jeder Zeit beendet werden. Kinder jedoch durften ein Kloster nicht gegen den Willen ihrer Erziehungsberechtigten verlassen. Aus dem Laiensegment fluteten Gaben und freiwillige Arbeitsleistungen in das klerikale Segment, das nach eigenem Verständnis als Gegenleistung religiöse Bedürfnisse erfüllte. Die religiösen Gegenleistungen bestanden in ritueller Einflussnahme auf Geistwesen, in Versprechungen der Verbesserung des Karmas durch Schenkungen an Klöster sowie in tibetisch-buddhistischen Zeremonien, in Lesungen religiöser Texte, Zukunftsvoraussagen

und öffentlichen Vorträgen. Die vollständige Versorgung eines Teils der Bevölkerung, den Albert Tafel auf ein Sechstel schätzte (1914, Bd. II: 143, Fußnote 1), zeigt die ökonomische Dimension der tibetisch-buddhistischen Institutionen. Zu diesem von Albert Tafel angenommenen Sechstel bestehend aus Mitgliedern des Klerus kommen noch jene Laien, die ein religiös geprägtes Leben führten und nicht oder nur in geringem Maße wirtschaftlich produktiv waren. Auch zahlreiche Pilger bestritten ihre Versorgung ausschließlich aus Spenden. Die umfangreichen Schenkungen an Klöster und Geistliche belegen ebenfalls die einstige Wirtschaftskraft Nangchens. Der tibetische Buddhismus trat in Nangchen als eine Religion in Erscheinung, deren Institutionen überwiegend auf der Nutzbarmachung der Produktivität der Laien beruhte. Mittels der religiösen Elemente von Karma und Wiedergeburt wurden den Laien vorteilhafte Vergeltungen ihrer Gaben versprochen in Form eines verzögerten Tausches. Zugesagt wurden ihnen für ihre Erzeugnisse und ihre Arbeitskraft, die sie während ihres Lebens zugunsten der Religion verwendeten, materielle sowie immaterielle Produkte, die größtenteils erst in einem künftigen Leben in Erscheinung treten sollten, zu einem Zeitpunkt, der keine Reklamation mehr zuließ. Die Wirtschaftsorganisation des tibetischen Buddhismus bedurfte des religiösen Glaubens und erfuhr Stützung durch die Teilung der Gesellschaft in das klerikale und das Laiensegment. Die Mitglieder des klerikalen Segments waren existentiell vollständig abhängig von den Leistungen der Laien. Diesen vermittelten sie unablässig, dass sakrale Personen unermesslich höherwertiger seien als Laien. Selbst geringste gedankliche Ansätze, die einen Aspekt der Gleichheit zwischen einem Kleriker und einem Laien andeuteten, wurde von Geistlichen sofort und intensiv bekämpft, meist in Form heftig geführter Darstellungen der Geringwertigkeit des Lebens eines Laien sowie durch Androhung von Aufenthalt in Höllen und der Ankündigung belastender Wiedergeburten. Der Klerus war sich seiner existentiellen Abhängigkeit von den wirtschaftlichen Leistungen der Laien bewusst.

Klöster und Sakralstätten galten als gesegnete und damit geschützte Orte, die einer von unkontrollierbaren Geistwesen beherrschten Außenwelt gegenübergestellt wurden. Der Reichtum der Klöster war aus den Überschüssen landwirtschaftlicher und (semi-)nomadisierender Wirtschaftsweisen entstanden, aus Handelsgewinnen, der Beute aus Raub- und Diebstählen sowie der Ausbeutung der Natur in Form der Tötung freilebender Tiere und der Beschädigung und Vernichtung von Pflanzen. Mit Bezugnahme auf die Karma-Vorstellung segneten Geistliche den Schaden für die Lebewesen ab und erklärten, dass das tibetisch-buddhistische Heilsziel grundsätzlich der Berücksichtigung der Existenzbedürfnisse und der Unversehrtheit der Lebewesen überzuordnen sei. Leidende Lebewesen hätten

sich ihr Leid selbst verdient. Die Unterdrückung und Geringschätzung des Lebens und der Lebensäußerungen bezog sich - mit wenigen Ausnahmen - überwiegend nur auf das Laiensegment sowie auf schwächere Lebensformen, wie die Tiere und Pflanzen, wobei Pflanzen nicht als Lebewesen begriffen wurden. Die Ungleichbehandlung von Klerikern und Laien zeigte sich auch in der strengen und unnachgiebigen Ahndung von Vergehen, zum Teil in Form irreversibler körperlicher Verletzungen, die Laien auf Veranlassung von Lamas beigebracht wurden, sobald ein Geistlicher sie des Diebstahls oder einer Schädigung beschuldigte. Sämtliche Lebensbereiche wurden dem tibetischen Buddhismus untergeordnet, auch das Leben und die körperliche Unversehrtheit eines Menschen, die allein von der Laune und/oder der kriminellen Energie eines Geistlichen abhängen konnte. Die Anschuldigung eines Geistlichen, durch einen Laien geschädigt worden zu sein, reichte häufig aus, um den Beschuldigten auf bloßen Verdacht hin in grausamer Weise zu bestrafen und Geständnisse unter Folter zu erzwingen.

Kritische Menschen und Andersdenkende erfuhren Meidung und Ausgrenzung. Androhungen leidvoller Zustände und Höllenqualen aufgrund schlechten Karmas stellten übliche Formen der Einschüchterung dar, aus denen sich Gläubige kaum lösen konnten, ohne weitere Teile des Glaubenssystems in Frage zu stellen, was je nach Auslegung des Lamas ein Anlass sei, um gutes Karma zu verlieren und jenes schlechte Karma zu schaffen, das den Zweifler in eine der gefürchteten Höllen oder in grausige Inkarnationen führen könne. Mittels der Auslegung des Karma-Konzeptes entwickelten tibetische Buddhisten in Nangchen eine gesellschaftliche Ordnung, die von einer grundsätzlichen Höherwertigkeit der Mitglieder des Klerus ausging. Informanten vermittelten anhand zahlreicher Beispiele, die von ihnen internalisierte und von den Lamas ersonnene Rangordnung der Lebewesen, nach der Rinpoché's und hohe Lamas den höchsten Wert besäßen und das Leben eines Mönchs oder einer Nonne wertvoller sei als das Leben eines Laien. Als Begründung wurde angegeben, dass nur die Ausübung der Religion die Befreiung für alle Lebewesen tibetisch-buddhistischer Definition bewirke. Gewährsleute leiteten den unterschiedlichen Wert eines Menschen aus seinem Nutzen für die Verbreitung der tibetisch-buddhistischen Religion her sowie dessen Nützlichkeit für die Gesellschaft. Der Wert eines Menschen ließ sich nach ihren Darlegungen in Nangchen vor 1959 in Geld und Materiellem bemessen und zwar in Form der materiellen Kompensation, die für die Tötung eines Menschen an dessen Angehörige zu entrichten war (s. 31.8.4).

Zwischen den Klöstern verschiedener Schulrichtungen bestand Konkurrenz um die Laien und deren Gaben. Spenden an Klöster galten als Garant für eine gute Wiedergeburt. Die



beim Geben empfohlene reine und von eigennützigen Motiven befreite Gesinnung wurde von vielen Laien als zunächst nicht so wichtig betrachtet, da die spirituelle Entwicklung in künftigen Inkarnationen fortsetzbar sei. Eine reine, auf das Wohlergehen aller Lebewesen ausgerichtete Haltung stelle die bestmögliche Einstellung dar, zugetraut wurde eine solche jedoch oft nur den Lamas. Viele tibetische Buddhisten konzentrierten ihr Bemühen vornehmlich auf die Erlangung einer möglichst guten Wiedergeburt als Mensch. Die Gesellschaft strafte jene, die nicht spendenwillig waren mit Verachtung und einer Verminderung des guten Rufs. Eine Option, um solcher gesellschaftlichen Einengung und Unterdrückung zu entgehen, bestand darin, abseits zu siedeln oder vagabundierend zu leben. Das Siedeln und Lagern fernab von Nachbarn zur Bewahrung der Unabhängigkeit der Familie oder des Klans sei nach Angaben der Informanten bei den äußeren Stämmen erfolgversprechender gewesen als bei der elaborierteren Verwaltung der inneren Stämme.

Die Laien lebten in Familien, in denen ein traditionelles Rollenverständnis den Aufgabenbereich des Einzelnen regelte. Durch Heiraten, Shag-po-Bündnisse sowie Freundschaften (vgl. 10.6) entstanden Beziehungen zwischen nichtverwandten Familien und Klänen, die im Idealfalle zu gegenseitiger Unterstützung führten.

Landbesitzende Familien, die den Großteil der Bevölkerung bildeten, wiesen oft auf ein altes Gleichheitsideal hin. Nach diesem hatten einst sämtliche Familien Eigentum an Land, Zugang zu Wasser sowie Nutztiere und stellten somit unabhängige Wirtschaftseinheiten dar, die durch Tausch ihrer tier- und landwirtschaftlichen Erzeugnisse sowie von Jagd- und Sammelgut jene Dinge (und Leistungen) erlangten, die sie nicht selbst produzierten. Auf ihrem Landbesitz handelten sie nach eigenem Gutbefinden, betrieben Landwirtschaft und/oder führten periodische Wanderungen mit ihren Tieren durch. Die dPon galten als „besondere“ Menschen, die sich aber hinsichtlich ihrer wirtschaftlichen Strategien nicht von denen anderer Stammesmitglieder unterschieden. Die Behu und Becang übten die gleichen tier- und landwirtschaftlichen Tätigkeiten aus wie die Leute ihrer Gemeinden. Manche dPon hatten sich zusätzliche berufliche Kenntnisse angeeignet wie z. B. die eines Händlers oder Arztes. Tätigkeiten dieser Art gingen nichtadlige Stammesleute in gleicher Weise nach. Oft wurden die Behu und Becang als wohlhabender eingeschätzt. Es habe aber reichere nichtadlige Stammesmitglieder gegeben. Die Vorstellung, ein dPon sei wohlhabend, entsprach dem Ideal der Anhänger des dPon-Systems. Durch gute Taten und gute mentale Entwicklungen orientiert am tibetisch-buddhistischen Dogma habe sich ein Mensch seine gesellschaftliche Position verdient. Zu dieser Vorstellung gehörte auch Wohlstand, der aus Sicht vieler Nangchen-pa als ein Indikator für gutes Karma begriffen wurde.

## 10.2 Der Stamm

Für den Begriff „Stamm“ wurden die Bezeichnungen Shog-khag (tib. < Sho-kha), sDe (tib. < De<sup>296</sup>), sDe-ba (tib. < De-wa), sDe-shog (tib. < De-shog<sup>297</sup>), Rus-sde (ng. < Rü-de<sup>298</sup>), Dem-chu/Dem-chi, Rigs-sde (ng. < Rig-de<sup>299</sup>) und sDe-rigs (ng. < De-rig ) verwendet.<sup>300</sup>

Shog-khag bezieht sich nach Auskunft der Informanten auf ein Territorium und dessen Bewohner; hier im Sinne des Stammesgebietes und dessen Bevölkerung.

Diese sämtlich verbreiteten Ausdrücke für „Stamm“ besitzen alle mehrere Bedeutungen und sind nur kontextabhängig verständlich, bspw. umfassen manche Begriffe zugleich den Bedeutungsgehalt von „Stamm“ sowie auch den der „Gemeinde“ einschließlich des dazugehörenden Stammes- oder Gemeindegebietes. Ursprünglich soll nach der Vorstellung älterer Informanten in jedem Shog-khag ein Stamm mit je einem Behu, mindestens einem Becang und der erforderlichen Anzahl von rGan-po gelebt haben. Ein Shog-khag habe nach Auskunft jener Informanten einst miteinander verwandte Abstammungslinien (ng. rGyud-pa, ng. < Gchyü-pa) umfasst, die alle aus einem gemeinsamen Ursprung hervorgegangen seien. Als durchschnittliche Größe wurden fünfhundert bis sechshundert Familien angenommen. Auf dem Land eines Stammes oder einer Gemeinde lebten nicht nur Mitglieder des Stammes, sondern auch Zugezogene aus anderen Stämmen. Die Verwendung der Begriffe „Stamm“ und „Abstammungslinie“ in Nangchen stimmt nicht vollends mit dem Gebrauch in der Ethnologie überein. Einige Stämme sind aus historisch älteren Stämmen hervorgegangen, was in ihrem Namen jedoch nicht erkennbar sein muss. Die älteren Stämme, aus denen sich die gegenwärtigen Stämme aufgrund von Stammesgebietsteilungen gebildet haben, wurden von den Nangchen-pa oft nicht mehr als Stämme bezeichnet, sondern als Abstammungslinien rGyud-pa (tib.) oder Rus-pa (tib. < Rü-pa).<sup>301</sup> Alle Informanten versicherten, die Bezeichnungen rGyud-pa und Rus-pa seien in diesem Kontext nicht als „Stamm“ zu verstehen, sondern als ein Begriff, der „Deszendenzlinie“ bedeute und bei diesem Gebrauch eine weitaus größere und z. T. unbekanntere zeitliche Tiefe

---

<sup>296</sup> Weitere Bedeutungen u. a. Gemeinschaft, Gruppe, Untergruppe, Distrikt.

<sup>297</sup> Weitere Bedeutungen u. a. Gruppe, Abteilung, Einheit.

<sup>298</sup> Kompositum gebildet aus Rus, Abkürzung von Rus-pa, = u. a. Lineage, Knochen, Familie und auf die erste Silbe verkürztem sDe-ba = u. a. Stamm, Gemeinde, Gemeinschaft, Untergruppe, Distrikt.

<sup>299</sup> Etym. zus. aus Rigs verkürzt von Rigs-pa = u. a. Lineage, Familie, Gesellschaftsklasse, Rang, ethnische Gruppe, Nationalität, Abstammung sowie auf die erste Silbe verkürztem sDe-ba = u. a. Stamm, Gemeinde, Gemeinschaft, Untergruppe, Distrikt.

<sup>300</sup> Albert Tafel (1923: 339) gibt für „Unterstämme“ die Bezeichnung „sde schok“ an.

<sup>301</sup> Im Werk des Herausgebers Kultur-Komitee rDza-stod rDzong (1999: Vorwort Seite 2) wird für die Abstammungslinie, von der sich ein Stamm ableitet, die Bezeichnung „Rigs-rus“ verwendet.

besitzen könne als der jeweilige Ausdruck für „Stamm“.<sup>302</sup> Ein Stamm beinhaltete eine bestimmte Anzahl von Lineages, die auch als rGyud-pa oder Rus-pa bezeichnet wurden. Die aus Stammesteilungen hervorgegangenen und mitunter neu benannten Stämme wurden als gleichrangige Stämme aufgefasst und ausdrücklich nicht als Unterstämme oder Segmente. Nach der Stammesteilung entstanden nach Auskunft der Nangchen-pa keine Unterstämme, weil es keinen Oberstamm gab, sondern gleichrangige Stämme. Der ursprüngliche Stammesname konnte fortan als Name einer Lineage überdauern, mitunter aber verlor der Name einer Abstammungslinie so sehr an Bedeutung, dass die Informanten unsicher waren, welche Stämme der Lineage zuzuordnen seien. Der Stamm, so wie er vor der Stammesteilung existiert hatte, war dabei von der Bezeichnung her kein Stamm mehr, sondern wurde zu einer übergeordneten Abstammungslinie, die nach dem Verständnis der Nangchen-pa die existierenden Stämme hervorgebracht hatte. Die Vorstellungen über den ursprünglichen Stamm bzw. über die Lineage konnten ihre Bedeutung als Identifikationseinheit im Laufe der Zeit zunehmend verlieren. Mitglieder der alten, adligen Familien bezogen sich überwiegend auf ihre übergeordnete Abstammungslinie. Die folgende Ausführung verdeutlicht die hohe Kontextabhängigkeit für das Begriffsverständnis. Daraus erklären sich auch Missverständnisse in der Literatur bei Übersetzungen von Begriffen wie „Stamm“, „Lineage“ und „Klan“. Den Begriff „Abstammungslinie“ (tib. rGyud-pa oder Rus-pa) gebrauchten die befragten Nangchen-pa in drei Bedeutungen. rGyud-pa und Rus-pa wurden synonym für „Stamm“ verwendet, wobei damit ein Territorium als Stammesgebiet impliziert war. Der älteste bekannte Stamm, aus dem durch Teilungen zwei oder mehrere Stämme hervorgegangen waren, wurde oft mit den gleichen Termini bezeichnet wie jene, die für Deszendenzlinie in Gebrauch waren, wobei hier der Ursprungstamm nicht mehr über ein Stammesgebiet verfügen musste, da dieses inzwischen möglicherweise bereits aufgeteilt wurde oder dessen Lage nicht mehr bekannt war. Die Ausdrücke rGyud-pa und Rus-pa fanden zugleich Verwendung zur Benennung patrilinealer Abstammungslinien innerhalb eines Stammes.

Bei den Begriffen „Stamm“ und „Abstammungslinie“ gingen die befragten Nangchen-pa von einer gemeinsamen Abstammung aus. Ein Gründerahne eines Stammes konnte meist nicht angegeben werden. Das Geistwesen, das die Nangchen-pa als Eigentümer des von der Gemeinde und dem Stamm besiedelten und unbesiedelten Gebietes betrachteten, der

---

<sup>302</sup> Die Begriffe „rGyud-pa“ und „Rus-pa“ wurden kontextabhängig auch für „Klan“ gebraucht (s. 10.3). Den Unterschied zwischen Stammesnamen und Klannamen kannten fast nur noch ältere Nangchen-pa; bei den im Exil aufgewachsenen Nachfahren kam es häufig zu Verwechslungen und oft fehlten die Kenntnisse völlig.

Yul-lha oder gZhi-bdag, wurde von den meisten Gewährspersonen nicht als ein Ahnherr der dort siedelnden Deszendenzlinien verstanden. „*Ein Ahne war der „Herr des Landes“ nicht.*“, erklärten viele ältere Informanten, sondern beschrieben ihn als ein sehr mächtiges Geistwesen, das als ursprünglicher Ortseigentümer in jedem Gebiet existiere. Auch wenn zwischen dem „Herrn des Landes“ und einem Ahnen und dessen Lineage in mündlich überlieferten Erzählungen von einer engen Beziehung die Rede ist, wurden diese Geistwesen nur äußerst selten in eine Beziehung zu einer Lineage gebracht, die entfernt an ein Ahnwesen oder den Gründer einer Abstammungslinie erinnerte. Es bestand jedoch die Vorstellung, dass die Yul-lha/gZhi-bdag manche dPon-Lineages beeinflusst haben sollen und zwar durch eine in metaphysischer Weise bewirkte Einspeisung ihrer übernatürlichen Kräfte. Bei diesen habe es sich um Anteile ihrer geistigen und psychischen Potenz gehandelt, die fortan zu Bestandteilen der somit gesegneten Abstammungslinie wurden. Die Bedeutung der Yul-lha/gZhi-bdag wurde durch den tibetisch-buddhistischen Einfluss zurückgedrängt und damit auch das Wissen um sie. Die Beopferungen der Yul-lha/gZhi-bdag zum Zwecke der Erlangung ihrer Unterstützung (oft für beruflichen Erfolg) beruhten auf der Assoziation zwischen ihrer Eigenschaft als „Herr des Landes“ und der mit dem Land verknüpften land- und tierwirtschaftlichen Tätigkeiten der meisten Bewohner, die die Grundlage beruflichen Erfolgs darstellten. In Überlieferungen wurden die Geistwesen der Kategorie Yul-lha/gZhi-bdag als Landeigentümer beschrieben, unabhängig von der Besiedlung eines Gebietes. Die interviewten Nangchen-pa bezogen sich auf keinen Gründerahnen ihres Stammes, mitunter jedoch auf die Gründer der aus Teilungen eines Stammes neuentstandenen Stämme. In Erzählungen wurden verwandtschaftliche Beziehungen zwischen den Ahnen mancher Stämme oder Lineages und legendären Helden wie Gesar oder einzelner Mitstreiter überliefert. Das Empfinden der Stammesidentität wurde durch oral tradierte Geschichten und durch Genealogien der dPon-Lineages verstärkt. Gründungsmythen über die Entstehung von Stämmen setzten oft bei Teilungen eines Stammes ein. Gebildete Nangchen-pa leiteten ihre Abstammung aus einem der vier oder sechs (im weiteren Sinne) tibetischen sog. „Urstämme“ oder „Gründerlineages“ ab. Ihre Deszendenz führten sie auf den Stamm oder die Lineage gDong (Schreibvariante: lDong) zurück, jenem Stamm, dem auch der legendäre Held Gesar angehörte. Bei der Benennung eines Stammes konnte es sich um den Eigennamen des dPon handeln, der nach einer Stammesteilung einen Teil des Stammes als neuen Stamm weiterführte. Dies

geschah z. B. bei den Stämmen dGe rGyal, Rag Shul und Yul-shul.<sup>303</sup> Die Namen leiten sich nach der (im einundzwanzigsten Jahrhundert aufgezeichneten) Oral History von den Eigennamen dreier erbberechtigter Söhne ab, die je einen Teil des ursprünglichen Stammesgebietes weiterführten. Durch die Aufteilung des Gebietes entstanden drei neue Stämme, die eigene kulturelle Traditionen entwickelten und einige Jahrhunderte später in kämpferische Auseinandersetzungen (s. 31.11) miteinander gerieten. Der Begriff Sho-khag impliziert im Gegensatz zu dem der Lineage ein bestimmtes Territorium (samt den darauf lebenden Menschen), das ehemals ein Stammesgebiet war. Aus dem Namen kann aber nicht unbedingt geschlossen werden, welcher Stamm dort einst siedelte. Möglicherweise wurde ein Sho-khag mehrfach umbenannt. Die Nangchen-pa sprachen im Hinblick auf die Nangchen-Stämme von den „Sho-khag“ als den Territorien, die von den Behu und Becang betreut wurden. Bei den äußeren Stämmen soll sich die mit dem Begriff Sho-khag verbundene Vorstellung in größerem Maße auf einen Stamm und dessen Gebiet bezogen haben. Nach Auskunft der Gesprächspartner sei bei den äußeren Stämmen meist unausgesprochen die Stammeszugehörigkeit per Geburt mit der Nennung des Shog-khag assoziiert worden. Trafen sich Leute in Nangchen und wollten die Herkunft voneinander erfahren, fragten sie nach dem Namen des Stammesgebietes (tib. Sho-khag).<sup>304</sup> Die Einteilung der Achtzehn Provinzen beruhte auf Gebieten der inneren Stämme. Die Provinzen sollen im Vergleich zu den äußeren Stämmen vor 1950 bereits weit mehr den Charakter von Verwaltungsgebieten aufgewiesen haben. Möglicherweise trug dazu auch der König als Zentralinstanz bei, der die inneren Stämme unter seiner (nominellen) Oberherrschaft einte. Informanten aus den Achtzehn Provinzen erklärten häufiger, dass sie „*unter einem bestimmten Behu oder Becang lebten*“, während Gewährsleute aus den äußeren Stämmen etwas öfter und ausdrücklicher von „*meinem*“ dPon sprachen. Das Possessivpronomen

---

<sup>303</sup> ‘Od gSal (2000: 19fff) schreibt, dass die Bezeichnungen der Gebiete dGe rGyal, Rag Shul und Yul-shul auf die Namen dreier Brüder zurückgingen, die je einen Teil des Stammesgebietes als dPon übernahmen. In seinem Werk (2000: 23) erwähnt er eine Voraussage des 10. Karmapa Chöyin Dorje (tib. Chos dByings rDor-rje, Lebensdaten 1604 bis 1674 u. Zr.), nach der sich die dPon-Lineage und der Stamm unter drei Brüdern aufteilen werde. Die Teilung des Stammesgebietes und die daraus hervorgehende Entstehung von drei neuen Stämmen wird durch die Erwähnung der Voraussage des Karmapa zu einem quasi unvermeidlichen Ereignis, das damit auch von negativen Assoziationen, wie bspw. Uneinigkeit, entlastet wird.

Im Werk rDza sTod rDzong sDe dGon Lo-rgyus des Kultur-Komitees rDza-stod rDzong (1999: 5) wird dieses Ereignis in die Lebenszeit des 5. Karmapa Deshin Shegpa (tib. De Shin Sheg-pa, 1384-1415 u. Zr.) datiert.

<sup>304</sup> „*Welcher Shog-khag?*“ = (tib.) „*Shog-khag Ga-re Red?*“; „*Wo aus Nangchen bist Du her?*“ = (tib.) „*Nangchen Ga-bar nas Yin?*“ Die Antwort lautete z. B.: „*Wir sind dGe rGyal sTod-ma-Leute.*“ = (tib.) „*Nga-tsho dGe rGyal sTod-ma Mi Yin.*“ oder „*Mein Sho-khag ist dGe rGyal sTod-ma.*“ (tib.) „*Nga'i Shog-khag dGe rGyal sTod-ma [Red].*“ Die zuvor genannten Phrasen beziehen sich auf einen Stamm, dem eine Person per Geburt angehört. Unter 10. sind Formulierungen aufgeführt, die das Gebiet eines Stammes als Siedlungsort benennen und nicht erkennen lassen, ob die dort Siedelnden zugezogen sind oder Mitglied einer patrilinealen Deszendenzlinie des Stammes.

sollte in diesem Falle auf die Stammeszugehörigkeit aufgrund von Deszendenz hinweisen. Die Ehefrau behielt nach der Heirat die Zurechnung zum Stamm ihres Vaters (im Sinne des Genitors). Ihre Kinder wurden dem Stamm ihres jeweiligen Genitors zugerechnet.<sup>305</sup> Nahm eine Frau nach der Scheidung ihre Kinder mit sich, dann behielten diese die Zurechnung zum Stamm ihres leiblichen Vaters.

Im Hinblick auf differierende Stammeskultur unter den Nangchen-Stämmen berichteten die interviewten Nangchen-pa von Dialektunterschieden, die vor allem in der Betonung bestanden und die sie rückblickend als „gering“ bezeichneten. Jeder Stamm besaß Vorstellungen seiner Vorzüge. Mitglieder des Rag Shul-Stammes erklärten z. B., ihre Besonderheit habe in einer Variante der politischen Organisationsform bestanden, die von den Stammesmitgliedern als stabilisierend empfunden wurde. Es habe bei der Nachfolge keine Aufspaltung der mit der Position des Behu verbundenen Aufgaben zwischen Brüdern gegeben. Immer nur ein Sohn habe die Nachfolge angetreten. Der Rag Shul-Stamm sei nach Auskunft von Stammesmitgliedern der größte gewesen in Bezug auf die Gebietsfläche sowie hinsichtlich der Anzahl der Einwohner. Dies werteten die Stammesleute als Bestätigung des Erfolgs der bei ihnen üblichen Amtsnachfolgeregelung.

Vereinigungsbestrebungen soll es unter den Stämmen in Nangchen nicht gegeben haben, aber Aufspaltungstendenzen. Mit der Entstehung neuer Stämme aufgrund von Stammesteilungen ging das Bedürfnis einher, Kulturelemente zu tradieren, die künftig als charakteristisch für den neuentstandenen Stamm gelten sollten und sich identitätsbildend für die Mitglieder auswirken würden. Dies geschah u. a. mittels der Generalisierung von Eigenschaften, die ihren dPon zugeschrieben wurden. Informanten erläuterten dies anhand von Beispielen. Hatte sich ein Behu oder Becang in einer sozialprestigeträchtigen Weise verhalten, dann schlossen die Erzählungen oft mit den Worten „*Wir sind Leute, die die genannten Qualitäten besitzen.*“ Durch wiederholte Erwähnungen wurden nicht selten gute Eigenschaften der dPon zunehmend zu Qualitäten, die die Mitglieder des (neuentstandenen) Stammes zur Selbstcharakterisierung verwendeten.

War keine Teilung des Stammesgebietes erfolgt, dann konnte die Bezeichnung einer Abstammungslinie mit dem Namen des Stammes identisch sein. In diesem Falle hatte der Name eines Stammes eine dreifache Bedeutung und bezeichnete die Abstammungslinie, den Stamm und das Stammesgebiet. Die folgenden Stammesnamen sollen jeweils diese drei

---

<sup>305</sup> Die Erklärung der Informanten für diese Abstammungszurechnung lautete: „*Weil im Mutterleib zuerst der Kopf entsteht, und der Kopf besteht aus Knochen. Die Knochen werden vom Vater vererbt. Deshalb erhält das Kind die Stammeszugehörigkeit des Vaters.*“

Bedeutungen umfasst haben: sDom-pa, A-shag, 'Khyung-po, 'Brong gSar und Tshang gSar. Mitunter kam es zu permanenten Umsiedlungen.<sup>306</sup> Zwischen den Stämmen gab es eine gewisse Fluktuation, deren Umfang kaum rekonstruierbar war. Informanten erläuterten, dass vor allem seitens der Männer eine tiefe Bindung zum Land der Familie, des Klans und der Deszendenzlinie sowie den dort residierenden Geistwesen bestanden habe.<sup>307</sup> Den Wechsel zu einem anderen Stamm vollzogen häufig Khram-pa (10.10) und ehemalige Räuber, Personen, die aus ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie hinausgedrängt worden waren oder die diese freiwillig verlassen hatten (meist Männer, seltener Frauen<sup>308</sup>), Männer, die auf der Flucht waren, Liebende, die an einem neuen Ort eine Familie gründen wollten sowie arme Familien, die (besseres) (Weide-)Land benötigten. Das ererbte Land konnte auch aufgrund von Teilungen oder der Zunahme der Nutztiere zu klein oder zu wenig ertragreich geworden sein. Gründe dieser Art veranlassten Familien mit ihrem gesamten mobilen Besitz in ein oft benachbartes Stammesgebiet zu ziehen, wo ihnen der dPon Land zuteilte. Die Familie blieb dann ständig dort oder kehrte nach einigen Jahren wieder zurück. Auf die Frage nach der Integration der Zugezogenen in den Stamm ihrer neuen Heimat erklärten die Gewährsleute, dass die Neuankömmlinge als Mitglieder eines anderen Stammes aufgefasst worden seien. Die Zugezogenen selbst nannten, wenn sie nach ihrer Herkunft gefragt wurden, das Stammesgebiet, in das sie gezogen waren und bezeichneten dies in der Antwort als ihren Wohn- oder Aufenthaltsort (tib. bsDad-sa, < Dä-βa). Die Verwendung des Begriffs bsDad-sa zeigte, dass es sich nicht um das Stammesgebiet ihrer Geburt oder Herkunft handelte, sondern vornehmlich um einen Wohnort. Von den alteingesessenen Familien wurden die Zuwanderer als sDe gSar (tib. < De βar<sup>309</sup>) bezeichnet. Die Kinder der Zuwanderer, selbst wenn sie Leute des Stammes heirateten, in dessen Gebiet sie eingewandert waren, galten noch nicht als integriert in den Stamm. Meist durften sich erst

---

<sup>306</sup> Nicht zu verwechseln mit temporärem Siedlungswechsel: Es war möglich, Nutzungsrechte für Weideland für einen bestimmten Zeitraum (z. B. drei Monate) von einem Nachbarn zu erhalten. Während dieses Zeitraums konnte vorübergehend ein Ortswechsel auf das Territorium des Nachbarstammes erfolgen.

Mir wurde ein Beispiel genannt, in dem eine Familie in einen anderen Stamm übersiedelte, da sie hochwertigeres Weideland benötigte. Nach zwölf Jahren kehrte sie wieder auf das Gebiet des Geburtsstammes des Familienvaters und auf ihr ursprüngliches Land zurück, das noch immer Eigentum der Familie war. In der Zwischenzeit hatten andere Klanmitglieder ihr Land genutzt.

<sup>307</sup> Die enge Verbundenheit mit dem Land der Geburts- oder Herkunftsfamilie wurde von den Nangchen-pa im Spruch verdeutlicht: "Vater-Land, Mutter-Nachbarschaft" (ng. Pha Sa, Ma mTshes, < Pha βa, Ma Tsä).

<sup>308</sup> Berichtete Schicksale von Frauen, die von ihren Ehemännern geflohen waren und die nicht in ihre Geburts- oder Herkunftsfamilie zurückgingen oder zurückgehen konnten, hatten sich zu der Zeit ereignet, als die Chinesen bereits in Nangchen waren. Inwieweit deren Politik Frauen hinsichtlich einer Flucht Rückhalt bot, ließ sich nicht mehr rekonstruieren. Die entlohnte Arbeit bei chinesischen Projekten ermöglichte alleinstehenden Frauen, ihren Lebensunterhalt ohne die Hilfe einer Familie selbständig zu bestreiten.

<sup>309</sup> Wörtlich: Neue (= gSar) [in der] Gemeinde (= sDe).

die Enkelkinder der neuen Siedler als Mitglieder des Stammes bezeichnen, in den ihre Großeltern einst eingewandert waren, nachdem sie, wie zuvor ihre Eltern, mit Mitgliedern aus Abstammungslinien des Stammes ihrer Wahlheimat Heiratsverbindungen eingegangen waren. Eine Regel darüber, wann ein Zuwanderer in einen Stamm zu integrieren sei, aber habe es nicht gegeben. Die Eigenschaften und Fähigkeiten der Zuwanderer sollen die Integrationsbereitschaft gefördert haben. Galt ein Mann als guter, erfahrener Kämpfer und wurde er von seinem dPon gebraucht, dann sei seine Aufnahme in den Stamm bedeutend schneller erfolgt, als wenn eine Familie einwanderte, die für den Stamm, in dem sie sich niederließ, keinen oder nur geringen Nutzen hatte. Auch Menschen, die auf der Flucht waren und die den dPon um Schutz ersucht hatten, seien zügiger in die Stammesgemeinschaft aufgenommen worden als Menschen, bei denen die Möglichkeit wahrscheinlicher war, dass sie wieder in ihren Geburts- oder Herkunftsstamm zurückkehren würden. Nach Auskunft der Informanten sei der Zuzug von Personen meist begrüßt worden, insbesondere wenn dies die Kampfkraft des Stammes erhöhte.

Die Nangchen-Stämme betrachteten sich als egalitär und gleichberechtigt im Verbund.

### 10.3 Der Klan

In der Bedeutung von Klan als der Kategorie männlicher und weiblicher Personen, deren Zugehörigkeit in Nangchen durch patrilineale Deszendenz bestimmt war, wurde häufig der Begriff „Rigs“ (tib. < Rig<sup>310</sup>) verwendet sowie „Rigs-rgyud“ (ng. < Rig-gchyü<sup>311</sup>), „rGyud-pa“ (ng. < Gchyü-pa<sup>312</sup>), „Mi-rgyud“ (ng. < Mi-gchyü<sup>313</sup>), „Rigs-tshan“ (tib. < Rig-tsenn<sup>314</sup>) oder „gDung-rabs“ (tib. < Dung-rab<sup>315</sup>) sowie „gDung-brgyud“ (ng. < Dung-Gchyü<sup>316</sup>) und „Rus-pa“ (tib. < Rü-pa, = wörtl. „die [-jenigen, die den gleichen] Knochen [zuzuordnen sind]“<sup>317</sup>). Die Anzahl der in Gebrauch befindlichen mehrdeutigen

---

<sup>310</sup> Weitere Bedeutungen u. a. Lineage, Familie, Rang, ethnische Gruppe, Nationalität, Abstammung.

<sup>311</sup> Weitere Bedeutungen u. a. Lineage, Familie, Nachkommenschaft.

<sup>312</sup> Weitere Bedeutungen u. a. Lineage, Familie, Nachfahren, Tradition.

<sup>313</sup> Weitere Bedeutungen u. a. Lineage, Stamm, Generationen, Genealogie, Nachkommen.

<sup>314</sup> Weitere Bedeutungen u. a. Lineage, Familie, Stamm, Nationalität, Abstammung.

<sup>315</sup> Weitere Bedeutungen u. a. Lineage, Familie, Nachkommen, Generationen.

<sup>316</sup> Weitere Bedeutungen u. a. Lineage, Familie, Nachkommen, Generationen, Abstammung.

<sup>317</sup> Rus-pa = in der Bedeutung „Lineage“, „Knochen“ und „Familie“. „Rus-pa“ und die Abkürzung „Rus“ werden synonym in der Bedeutung „Knochen“ verwendet. Die Nominalpartikel „pa“ steht hier für Personen, die dem zuvor genannten Begriff zuzuordnen sind. Die Bedeutung der mit „Rus-pa“ oder „Rus“ verbundenen Vorstellung wird bei deren Verwendung in zusammengesetzten Substantiven deutlich, wie die folgende Auswahl zeigt: Ein Verwandter ist ein „Rus gCig-pa“, einer, der „eins“ oder „gleich“ (tib. = „gCig-pa“) ist, hinsichtlich der Knochen. „Rus-rgyud“ (ng. < Rü-gchyü, „rGyud“ = Abfolge, Lineage) bezeichnet eine „Geschlechterfolge, Abstammung [und] Herkunft“, „Rus-ming“ (tib. < Rü-ming, „Ming“ = Name) ist ein Ausdruck für den Familien- oder Klannamen, „Rus-rgan“ (tib. < Rü-gänn, „rGan“ = alt) bedeutet „Ältester eines



Begriffe führte zu einer hohen Verwechslungsgefahr, insbesondere hinsichtlich des Bedeutungsspektrums der Bezeichnungen für „Klan“ und „Abstammungslinie“. Häufiger, als sprachlich auf den Patriklan oder die matrilineale Verwandtschaft Bezug zu nehmen, verwendeten die Informanten den ungenauen und unterschiedlich definierten Ausdruck „Verwandtschaft“ (tib. sPun, < Pünn<sup>318</sup>), mit dem die Interviewpartner überwiegend die Mitglieder des Patriklans assoziierten, der von der Wortbedeutung jedoch patri- und matrilineare Verwandte gleichermaßen umfasst. Innerhalb verwandtschaftlicher Beziehungen, insbesondere hinsichtlich der Erwartung, Förderung und Hilfe zu erhalten, dominierte für das Individuum der Patriklan. Die umfangreichste Unterstützung sei meist von patri-linearen Verwandten geleistet worden.

Der Ausdruck Rus-pa als Bezeichnung für den Klan bezieht sich auf die Vorstellung in Nangchen vor 1959, nach der die Knochensubstanz patrilineal vererbt werde. Gewährsleute sprachen von dem für die Nangchen-pa charakteristischen Glauben an die Kraft der Lineage und erläuterten, dass unterschiedliche Qualitäten der Knochensubstanz eine Abstammungslinie edler und höher oder unedler und niedriger erscheinen ließen.

Der Name des Klans wurde ausschließlich über männliche Nachkommen weitergegeben. Frauen behielten ihren Klannamen auch nach der Eheschließung. Ihre Kinder zählten zum Klan des Vaters und trugen dessen Klannamen.

Die Informanten bezogen die Exogamierregel auf den Klan und orientierten sich bei der Auswahl der Heiratspartner an den Klannamen, um Heiraten innerhalb desselben Klans zu verhindern. Die Regel lautete, dass seit der letzten Eheschließung mit einer Frau aus einem anderen Klan sieben Generationen liegen sollten, bevor wieder eine Heirat mit einem Mitglied dieses Klans stattfinden dürfe, andernfalls hätten diese Klanmitglieder als (Affinal-)Verwandte gegolten. Waren die Kenntnisse um die Abstammung der Ehefrauen der

---

Klans [oder] einer Lineage, eine „Rus-chen“ (tib. < Rü-chen, „Chen“ = groß) ist eine „hohe Abstammungslinie“. Das den Benennungen zugrundeliegende Konzept bezieht sich auf die angenommene patrilineal vererbte Knochensubstanz. Erwünschte Eigenschaften wurden hier mit dem Ausdruck Rus/-pa kombiniert. Der Begriff „Rus“ erscheint in folgenden Komposita in Kombination mit Qualitäten, die von Mitgliedern hoher Lineages erwartet wurden, die Führungspositionen übernahmen, wie die der dPon. Die Wahrscheinlichkeit, dass sie diese Qualitäten verkörpern, beruht aus Sicht der Interviewten auf ihrer Deszendenz. Geschätzte Eigenschaften, wie Beharrlichkeit, Ausdauer und zugleich präzises und akkurates Verhalten, wurden mit dem Ausdruck „Rus-tshod“ (tib. < Rü-tsö, „Tshod“ = Wertschätzung, geistige Begabung) bezeichnet. Das Kompositum „sNying-rus“ (tib. = „Herz [und] Knochen“, sNying = Herz, Geist, Mut, Willenskraft) steht im übertragenen Sinne für die Kombination aus „Mut und Kraft“ sowie für „Willenskraft“. „Rus-zhen“ (tib. < Rü-shen, „Zhen“ = Loyalität, Bindung, Redlichkeit, Genauigkeit, Zuneigung) ist ein Ausdruck für die „Loyalität gegenüber einer Lineage, einem Klan oder einem Stamm“.

<sup>318</sup> „Verwandtschaft“ bezeichnete eine Kategorie, die in der Umgangssprache nicht eindeutig definiert war. Oft reichte eine vage Erinnerung „irgendwie ein wenig“ mit jemandem verwandt zu sein, auch wenn sich die Beziehung kaum rekonstruieren ließ. Der Ausdruck „verwandt zu sein“ hatte den Bedeutungsaspekt „vertrauenswürdig zu sein“ und ermöglichte unkompliziert die Aufnahme sozialer Beziehungen.

vorigen sieben Generationen teilweise oder gänzlich verloren gegangen, wurde versucht, die Lücken durch Befragung älterer Menschen aus den Gemeinden zu schließen.

Bei mehreren Brüdern in einer Familie hielt jeweils derjenige die Lineage aufrecht, der in seiner Geburtsfamilie verblieb. Entschlossen sich Brüder, neolokal zu siedeln und ihre Abstammungslinie an einem anderen Siedlungsort fortzusetzen, dann kam es zum Klan-splitting, was meist durch einen Namenszusatz, wie bspw. „neu“ oder einer dem Klan-namen hinzugefügten Ortsbezeichnung, zum Ausdruck gebracht wurde.

Die tibetisch als „sDe“ (< De) bezeichneten Gemeinden ließen nach Auskunft der Informanten häufig auf eine gemeinsame Verwandtschaft schließen. Vermutlich seien sie auf einen einst gemeinsam siedelnden Klan zurückzuführen. Nach Auskunft der Gewährsleute bestand in Nangchen die Präferenz, in der Nähe von patrilinealen Verwandten zu siedeln. Brüder sollen sich vor 1959 oft nur ungern getrennt haben. Aus mehreren verheirateten Brüdern, die mit ihren Familien nahe ihrer Geburtsfamilie siedelten, entstanden Siedlungsgemeinschaften, die sich im Laufe der Zeit zu Gemeinden entwickeln konnten. Die wechselseitige Unterstützung in der Tier- und Landwirtschaft sowie die Hilfe bei einem Angriff sollen zur Präferenz des benachbarten Siedelns unter den Mitgliedern des Patriklans geführt haben. Eingeschränkt wurde diese Präferenz durch den Bedarf an Anbauflächen und Weideland. Der Machtzuwachs, den der Klan durch am Ort ansässige patrilineare Verwandte erfuhr, bedingt durch die Zunahme der Wirtschaftsleistungen sowie durch die Anzahl kampfbereiter Männer, wurde als das wesentliche Motiv für die Bildung starker Familienverbände genannt. Die Abwanderung von Brüdern und neue Wohnsitzgründungen führten zu Klan-Spaltungen und zu Modifikationen der Klannamen.

#### 10.4 Die Familien und Lineages

Für den Begriff „Lineage“ waren meist die Ausdrücke „Rigs-rgyud“ (ng. < Rig-gchyü), „Rigs-rus“ (tib. < Rigs-rü) oder Rus-pa (tib. < Rü-pa) sowie gDung (tib. < Dung) oder gDung-rabs (tib. < Dung-rab) in Gebrauch und für den Begriff „Familie“ „Mi-tshang“ (tib). ‘Od gSal (2000) verwendet im Titel seines Werks den Begriff „Che-rgyud“<sup>319</sup> für seine Deszendenzlinie, der ein Synonym für „rGyal-rigs“ (tib. < ng. Jchäl-rig, = Abstammungslinie der Herrscher) ist, womit hier auf die adlige Deszendenz hingewiesen wird.

Dem guten Ruf einer Lineage und Familie wurde in Nangchen große Bedeutung beigegeben. Die Vorstellungen über die Wichtigkeit guter Abstammungslinien sollen nach

---

<sup>319</sup> „Che“ (tib.) = „groß“ ist hier figurativ zu verstehen im Sinne von „hoch und großartig“.

Auskunft der Informanten tibetisch-buddhistische Lamas in Vorträgen auf der Grundlage von Texten erläutert haben. Das Bewusstsein der Bedeutung des Ansehens einer Familie sowie der Qualität einer Abstammungslinie beeinflusste das Verhalten des Einzelnen im Alltag,<sup>320</sup> insbesondere hinsichtlich des Engagements bei Kämpfen sowie beim Eingehen von Heiratsallianzen. Jedes Mitglied einer Lineage hatte nach Ansicht der Nangchen-pa Anteil an der von den Ahnen geschaffenen Kraft der Deszendenzlinie und war selbst in den Prozess eingebunden, diese Kraft durch als gut bewertete Verhaltensweisen zu mehren oder durch rituell unreine, peinliche und als übel beurteilte Handlungen zu mindern. Die Angaben aus den qualitativen Interviews ließen den Schluss zu, dass das Familien- und Lineagebewusstsein mit der Höhe des gesellschaftlichen Rangs zunahm. Aus den Gesprächen mit den befragten Nangchen-pa ging hervor, dass es auch in der Unterschicht der Gesellschaft etablierte Familien gab, die Statusbewusstsein besaßen und auf den Ruf der Familien achteten, mit denen sie Umgang pflegten. Anders konnte sich die Situation in Bezug auf einzelne Menschen darstellen, die oft aus aufgelösten Familien stammten oder ihre Familien verlassen hatten oder hinausgedrängt worden waren. Solche Einzelpersonen fanden sich nach Auskunft der Informanten einfacher und direkter zu ehelichen Verbindungen zusammen und kündigten diese auch unkomplizierter wieder auf. Dabei sei der Ruf der Geburts- oder Herkunftsfamilie oft weit weniger beachtet worden. Die Meidung der Heirat mit Mitgliedern einer als rituell unrein geltenden Rigs Ngan-pa Familie (vgl. 10.1 und 12.2) sollen auch Einzelpersonen mehrheitlich beachtet haben. Das Individuum fühlte sich in seine Geburts- oder Herkunftsfamilie und seinen Patriklan sowie in das soziale Netzwerk der ungenauen Kategorie seiner Verwandten eingebunden. Verstärkt wurde dies durch die Beziehung zu den schützenden und fördernden Geistwesen, die mit der Familie und der Patrilineage assoziiert wurden. Für Frauen galt der Schutz der Numina ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie meist bis zu ihrer Verheiratung, die mit einer Desintegration aus ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie und den dort wirkenden Schutzgeistern verbunden war. Während der Heirat bei patrilokaler Wohnfolge wurde die Integration der Braut in die Geburts- oder Herkunftsfamilie des Ehemannes

---

<sup>320</sup> Ein Einfluss auf das alltägliche Verhalten lag m. E. dem Habitus einer gewissen „Ausdruckslosigkeit“ in sozialen Interaktionen zugrunde. Unbedachte Worte, das Zeigen von Verärgerung, Wut, Zorn, aber auch Enttäuschung und weitere als negativ bewertete Emotionen minderten das Ansehen des Individuums, und zugleich wurde versucht, aus dem Verhalten des Einzelnen Schlüsse über die Situation in der Familie sowie den Zustand der Qualitäten einer Lineage zu ziehen. Das, insbesondere bei Männern, häufig zu beobachtende zunächst ausdruckslos wirkende Hinnehmen einer Information war unter anderem auf das Bestreben zurückzuführen, nicht unkontrolliert zu reagieren und damit Beobachtern keinen Anlass für rufschädigende Schlussfolgerungen zu bieten. Gewährsleute bestätigten die Zurückhaltung von Emotionen als einen Verhaltensausdruck, der als geeignet betrachtet wurde, um problematische Spontanäußerungen zu verhindern.

symbolisch vorgenommen und damit auch ihre Aufnahme in den schützenden Wirkungsbereich der Geistwesen der Geburts- oder Herkunftsfamilie ihres Ehemannes eingeleitet. Die Qualitäten (tib. Yon-tan, < Yönn-tänn) einer Deszendenzlinie wurden von den Informanten als äußerst wichtig beschrieben. Je höher der Rang einer Lineage innerhalb der Gesellschaft, desto vorsichtiger hätten sich die Mitglieder im Umgang mit anderen Menschen verhalten, damit die Qualitäten der Abstammungslinie nicht abnähmen. Die Nangchen-pa seien im Allgemeinen bestrebt gewesen, die Qualität ihrer Lineage zu bewahren und zu verbessern. Reichtum und Erfolg wurden als Hinweise auf die Zunahme der Qualitäten der Deszendenzlinie betrachtet.

Zwei Begriffe, die im Hinblick auf das Ansehen einer Abstammungslinie genannt wurden, waren „Ya-rabs“ (tib. < Ya-rab, ng. < Ha-rab) und „Ma-rabs“ (tib. < Ma-rab). Ya-rabs bedeutet im Tibetischen „nobel, ehrenwert, sozial hochrangig“. Die Nangchen-pa hoben die folgenden Bedeutungsaspekte hervor: weise, bescheidenes Auftreten, intelligent und gebildet. Wurden Jugendliche aufgefordert, sich Ya-rabs zu verhalten, dann war damit vor 1959 gemeint, gutes Benehmen und Hilfsbereitschaft zu zeigen. Appellierte jemand an einen Anderen, sich Ya-rabs zu verhalten, dann habe dies zugleich die Aufforderung beinhaltet, sich der Verpflichtung zu erinnern, den Ruf der eigenen Abstammungslinie nicht zu ruinieren, im Sinne von „*Ruiniere nicht den Ruf Deiner Deszendenzlinie!*“. Gutes Betragen sowie rücksichtsvolles und mildtätiges Verhalten wurden als geeignete Mittel betrachtet, den guten Ruf der Lineage zu bewahren und zu verbessern. Die Nangchen-pa tradierten ein Pflichtgefühl des Einzelnen gegenüber seiner Lineage, das aus einer unbekanntem zeitlichen Tiefe heraus bis zu den lebenden Nachkommen reiche, deren Aufgabe es sei, den guten Ruf der Lineage zu schützen und im Idealfalle noch zu verbessern. Verhielt sich ein junger Mensch in einer Weise, die geeignet war, den guten Ruf seiner Geburtsfamilie und Lineage zu schädigen, rügten ihn seine sozialen Eltern sowie weitere Verwandte. Wiederholte Ermahnungen seien üblich gewesen, aber nur selten sei es vorgekommen, dass ein Familienmitglied verstoßen wurde. Bei einem Benehmen, das als sehr belastend für den Ruf der Familie empfunden wurde, sollen die Mitglieder der Geburtsfamilie sowie des Patriklans die als tadelnswert empfundene Person so lange ermahnt haben, bis diese ihr Verhalten änderte oder von sich aus die Familie verließ. Sobald sich deren Verhalten wieder zum Besseren wandelte, sei eine erneute Integration meist verhältnismäßig leicht möglich gewesen. Ma-rabs bedeutet im Tibetischen „von niedrigem Rang, vulgär, unmoralisch, mit schlechtem Benehmen behaftet“. Für die Nangchen-pa hatte dieser Ausdruck darüber hinaus die Bedeutungsaspekte von „mutlos, schlecht

und schwach in vielen Lebensbereichen“. Bei Menschen, die sich Ma-rabs verhielten, geselle sich nach Auskunft der Informanten zu deren Fehlverhalten oft Überheblichkeit,<sup>321</sup> die als äußerliches Getue definiert wurde, dem kein effizientes Handeln<sup>322</sup> entspreche. Nach Auffassung der Nangchen-pa führte eine neugegründete Kleinfamilie stets die Abstammungslinie des leiblichen Vaters des Ehemannes weiter, auch wenn die Beziehung zur Geburtsfamilie nicht mehr bestand. Beim Ausbleiben von Söhnen in einer Generation galt eine Lineage als irreversibel gebrochen und kam zum Erliegen. Gewährsleute berichteten von der Tendenz, dass zunehmender Reichtum eine Familie oft dahingehend beeinflusst habe, ihrem Ruf und dem ihrer Lineage größere Beachtung zu schenken. Familien, die sich in ihrem sozialen Rang auf ihre Abstammungslinien sowie auf deren Ruf und Reichtum stützten, bildeten Machtzentren in den Nangchen-Stammesgesellschaften. Die meisten Familien besaßen nach Auskunft der Informanten Land, Tiere und Zugang zu Wasser und damit eine gewisse Unabhängigkeit. Je nach ihrem wirtschaftlichen Erfolg stiegen sie in der Gesellschaft auf oder ab. Töchter aus wohlhabenden Familien konnten in die adligen dPon-Familien einheiraten. Männer, die es zu Wohlstand und aufgrund wohlthätiger Werke zu einem guten Ruf gebracht hatten, konnten, wenn Bedarf an einem dPon bestand, in den Rang eines Becang erhoben werden. Mit dem Amt des dPon waren oft hohe Ausgaben verbunden, daher wurden Kandidaten aus wohlhabenden Familien bei der geplanten Neubesetzung der Position bevorzugt. Wohlstand galt als Ergebnis guten Karmas und als vertrauensschaffend. Ohne Familie lebende Männer wurden für die Ausübung des Amtes als kaum geeignet betrachtet, nicht nur, weil die weiteren Familienmitglieder, während der amtlichen Tätigkeit des dPon, existentiell notwendige Arbeiten erledigten, sondern insbesondere, da auf die Kraft einer guten Lineage vertraut wurde. Mit der Familie und der Abstammungslinie wurden Geistwesen assoziiert, die das Individuum unterstützten. Die Fortführung des Amtes über Generationen hinweg war durch die Erbfolge in den dPon-Familien geregelt. Dabei wurden die Vorstellungen über die numinose, innerhalb einer Lineage wirkende Kraft sowie über die mögliche Förderung durch Geistwesen als wesentlich empfunden. Bei einem alleinlebenden Mann, selbst wenn dieser

---

<sup>321</sup> „Überheblichkeit“ wurde in diesem Kontext von den Informanten meist als dNgul Sha-can (ng. < Ngü Sha-chänn, = „silbernes Fleisch besitzend“) bezeichnet. Dieser abwertende Ausdruck entspricht im Wesentlichen dem Bedeutungsspektrum von „Angeberei“. Als Antonym wurde sPobs-pa (tib. < Pob-pa) mit dem Sinngehalt von „Mut in Kombination mit selbstbewusstem Verhalten“ angegeben.

<sup>322</sup> Die Erläuterungen der Informanten enthielten ausdrücklich den Bedeutungsaspekt von effizient, nämlich eines relativ geringen Aufwandes, um ein Ziel zu erreichen, was zugleich als Zeichen für vorhandenes und mögliches künftiges gutes Karma galt. Anstrengungen und Mühen wurden als Hinweise auf schlechtes Karma gewertet, auch wenn das angestrebte Ergebnis erlangt wurde.

Angestellte hatte, die den Haushalt und die Land- und/oder Tierwirtschaft besorgten, so dass er den Aufgaben des Amtes nachkommen konnte, wäre die als bedeutend erachtete Weitergabe des Amtes innerhalb einer Deszendenzlinie nicht gegeben gewesen.

Sozialer Auf- und Abstieg galt als karmisch bedingt. Sobald ökonomischer Erfolg einsetzte, wünschten die Nangchen-pa Erklärungen dafür, die ihrem Weltbild entsprachen. Die auf der Karma-Vorstellung tibetisch-buddhistischer Interpretation beruhenden Herleitungen vermittelten den Nangchen-pa den Eindruck der Stimmigkeit ihres Weltbildes und damit einhergehend ein Gefühl von Sicherheit gegenüber den Phänomenen der Außen- und Innenwelt. In den mündlich tradierten Lineage-Geschichten zeigte sich die Strategie, eine karmische Bedingtheit des Erfolgs zu konstruieren. Bei vielen Zuhörern förderte dies eine hohe Akzeptanz der sozialen Ungleichheit und eine bejahende Einstellung gegenüber der ungleichmäßigen Verteilung materieller Güter (vgl. 13.4 - 13.4.6).

Die hauptsächliche Autorität in den Familien lag beim Familienvater und seinen Brüdern. Die Ehefrau entschied gemeinsam mit ihrer Schwiegermutter über hauswirtschaftliche Belange. Unter Geschwistern beruhte der Rang auf dem Senioritätsprinzip. Jugendlichen und Kindern sei in den Familien natürliche Autorität im Hinblick auf jene Fähigkeiten zugesprochen worden, die sie beherrschten. Informanten erläuterten, dass bspw. die Hütungen und Mädchen sowie die jugendlichen Hirten die Tiere und deren Zustand häufig besser kannten als sämtliche anderen Mitglieder der Familie. Familiäre Entscheidungen seien oft in gemeinsamer Diskussion getroffen worden, während der jedes Familienmitglied seine Ansicht habe vorbringen dürfen. Bei Entscheidungen, die die Pferde und die Yaks der Familie betrafen, wurde der Anschauung des Vaters besonderes Gewicht zuerkannt. Beim Auftreten eines Problems besprachen die Familienmitglieder mitunter zunächst, wer in der Familie der Fähigste zum Behandeln der Angelegenheit sei. Dabei konnte es sich um einen Mann oder eine Frau sowie um eine Person im Laien- oder klerikalen Stand handeln. Am Ende eines Gesprächs in der Familie habe meist der Vater die Meinung der Familienmitglieder zusammengefasst.

In Nangchen vor 1959 habe im Allgemeinen eine sehr hohe Akzeptanz der Lebenserfahrung bestanden, unabhängig davon, wer sich darauf berufen konnte. War eine andere Person in der Familie erfahrener als der Vater, dann habe dieser den Vorschlägen zustimmen müssen, insbesondere, wenn sich die weiteren Familienmitglieder in einer Sache einig waren oder wenn die Fähigkeiten des Vaters nachließen. Erkrankte der Vater oder wurde er entscheidungsunfähig, dann beschlossen die anderen Familienmitglieder die Angelegenheiten der Familie und unterrichteten ihn nur noch über die Ergebnisse.

Heiratete ein Sohn und holte seine Ehefrau ins Zelt oder Haus seiner Geburts- oder Herkunftsfamilie, dann behielten die sozialen Eltern des Sohnes zunächst weiterhin die Verantwortung für die Familie. In einem allmählichen Ablösungsprozess wurden dann zunehmend Aufgaben von der Eltern-Generation an die folgende Generation abgegeben.

Als Affinal-/Verwandte galten sieben folgende Generationen<sup>323</sup> aus jenen beiden Klanen, die an einer Heirat beteiligt waren.<sup>324</sup> Die meisten Nangchen-pa, die keiner dPon-Lineage angehörten, besaßen nur Kenntnisse um eine geringe Generationstiefe von etwa drei bis vier Generationen, wobei die Erinnerung an die Klannamen der Ehefrauen zur Vermeidung inzestuöser ehelicher Verbindungen als wichtig bezeichnet wurde. In alten dPon-Linien wurde Wissen um eine erheblich größere Deszendenztiefe tradiert.

Die Informanten beschrieben aus eigenem Antrieb ihre Sicht der Bedeutung der patrilinealen Deszendenzrechnung. Nach ihrer Ansicht sei die in Nangchen dominante Patrilineage grundsätzlich kraftvoller als die Matri-Lineage und zugleich der beste Garant für die Weitergabe des Familien-Eigentums, vor allem des Grundeigentums sowie der Tiere. Insbesondere bei den hochrangigen Familien fungierte die Patrilineage darüber hinaus auch als Verbindungsmedium zu heldenhaften Ahnen und deren ausgezeichneten Qualitäten, an deren in den Lineages gespeicherten Kraft auch ihre Nachfahren partizipierten.

Das Bedürfnis „einfacher“ Stammesmitglieder, ihre dPon als „besondere“ Menschen zu erleben, bewirkte, dass die „Besonderen“ in den Erzählungen immer außergewöhnlicher wurden und sich mehr und mehr Geschichten um ihre „Besonderheit“, die ihrer Familien und ihrer Lineages rankten. Inkarnationen von Heiligen in adligen Familien bestärkten zusätzlich den Eindruck ihrer „Außergewöhnlichkeit“. Mitglieder der Gemeinden und des Stammes erfuhren in der Begegnung mit einem verehrten dPon ein erhebendes Gefühl des Einklangs mit ihrer sozialen Organisation und dem Platz, den sie darin einnahmen.

Meist kümmerte sich in den Familien der älteste Sohn um die sozialen Eltern und ggf. um weitere ältere oder hilfsbedürftige Verwandte. Wenn dieser ausfiel, sei oft der zweit-älteste als Versorger der Eltern eingesprungen. Die als ideal betrachtete Reihenfolge soll

---

<sup>323</sup> Eine Heirat zwischen Affinalverwandten in derselben Generation war möglich, bspw. in dem seltenen Fall, in dem eine dPon-Familie die Tochter einer reichen Familie als Schwiegertochter aufgenommen hatte und ihrerseits Jahre später eine ihrer Töchter als Braut an jene Familie gab. In anderen (im weiteren Sinne) tibetischen Gesellschaften werden Familien oft fünf Generationen lang als Affinal-/Verwandte betrachtet. Die Zahl „Acht“ gilt als tibetisch-buddhistische Glückszahl. Möglicherweise hat diese Bedeutung zu ihrer häufigen Nennung geführt. Hier sind es die Mitglieder der achten Generation, die Heiratspartner sein können. Der Beginn der Berufstätigkeit wurde allgemein in das achte Lebensjahr gelegt (s. 20.).

<sup>324</sup> Als Verwandte seien nur Menschen akzeptiert worden, die von den Vorfahren als solche benannt worden waren. Erschien ein(e) Unbekannte(r) und behauptete ein(e) Verwandte(r) zu sein, dann habe dies Misstrauen ausgelöst. Eine solche unbekannt Person habe kaum oder keine Beachtung erfahren.

in der Praxis nicht immer verwirklicht worden sein. Vielmehr sei von Bedeutung gewesen, dass ein Sohn bei seiner Geburts- oder Herkunftsfamilie bleiben müsse, um die Lineage fortzuführen und seine sozialen Eltern im Bedarfsfalle zu versorgen. Die Nomaden und Semi-Nomaden berichteten, dass die Nangchen-pa sich im Alter nicht von der Arbeit zurückzogen, sondern weiterarbeiteten, solange es ihnen möglich war.

Über das Ende einer Becang-Lineage wurde berichtet, dass es unter dem letzten amtierenden Behu eines Stammes nur einen Becang gegeben habe, und der war Lama. Zur Aufrechterhaltung der Becang-Lineage wurde er gebeten zu heiraten. Er hatte aber keinen Sohn, so dass die Lineage mit seinem Tode endete.

#### **10.4.1 Familiennamen und Klannamen**

Familiennamen wurden durch Anhängung des Wortes „Tshang“ (tib. < Tsang = Familie) an den Eigennamen des Ehemannes gebildet. Lautete der persönliche Name des Ehemannes „Norbu“, dann wurde die durch ihn und seine Ehefrau(en) gegründete Familie „Norbu-Tshang“ genannt.

Familiename und Klannamen waren nicht identisch. Familiennamen waren insofern temporär, da sie sich auf den Eigennamen des sozialen Familienvaters bezogen und nur während seiner Generation und als Herkunftsbezeichnung seiner ersten Filialgeneration verwendet wurden. Klannamen bezogen sich generationsübergreifend auf patrilineale Verwandte und blieben bestehen, solange noch Mitglieder des Klans existierten. Nach dem Tod des Vaters bezogen sich seine Nachkommen auf dessen Familiennamen zur Bezeichnung ihrer Geburtsfamilie. Sobald die Kinder der ersten Filialgeneration durch Heirat Familien gründeten, wurden diese wiederum nach dem Eigennamen des Ehemannes benannt.

Bei einer Mag-pa-Ehe siedelte der Schwiegersohn mit seiner Ehefrau matriloal. In diesem Falle wurde nicht der Name des Ehemannes zum Familiennamen, sondern es wurde der Name des Vaters (im Sinne des Genitors) der Ehefrau als Familiename weitergeführt. Bei neolokaler Residenz wurde der Name des Ehemannes zum Familiennamen. Bei patrilokaler Residenz wandelte sich der Familiename nach Auskunft der Informanten nach dem Tod des sozialen Vaters, der dann nicht mehr Namensgeber der Familie war, in den des Sohnes, der die Familie fortführte. Dies sei bevorzugt der älteste Sohn gewesen.

Der Klannamen war im Hinblick auf das Inzestverbot von Bedeutung, da er eine mögliche gemeinsame Abstammung signalisierte, die es bei der Eheschließung zu vermeiden galt. Die gesellschaftliche Meidungsregel besagte, dass Ehen zwischen Klanverwandten bis zu einer genealogischen Tiefe von sieben Generationen nicht geschlossen werden durften.



Informanten räumten ein, dass die Kenntnisse über die Herkunftsklone der Frauen in manchen Familien über die vierte vorhergehende Generation hinaus nicht zuverlässig tradiert worden seien, so dass es nicht immer möglich war, dieser Regel zu folgen. Vor der Eheschließung wurden sicherheitshalber ältere Menschen befragt, ob sie noch mündlich tradierte Kenntnisse über die Herkunft der Frauen der vorigen sieben Generationen von den an der geplanten Heirat beteiligten Familien besäßen. Innerhalb der adligen, alten dPon-Lineages seien Genealogien nach Auskunft der Gewährsleute mit relativ hoher Zuverlässigkeit überliefert worden.

#### **10.4.2 Verwandtschaftsterminologie und Adresstermini**

Die befragten Nangchen-pa wiesen von sich aus auf die Übernahme von Adresstermini hin, die ursprünglich aus dBus/gTsang stammten und berichteten, dass im Exil bedingt durch den Einfluss der Exilanten aus dBus/gTsang eine kulturelle Überlagerung eingetreten sei, die die häufige Verwendung vieler Begriffe aus dem dortigen Vokabular bewirkt habe. Von diesem Akkulturationsprozess war die gesamte Verwandtschaftsterminologie betroffen, ein Umstand, der deren Rekonstruktion aus der Zeit vor 1959 erschwerte.

Die Nangchen-pa gebrauchten sehr häufig den Begriff sPun (tib. < Pünn) zur Bezeichnung von Verwandten. Dieser Verwandtschaftsbegriff ist sehr unpräzise und besagte oft nur, dass es eine vage Erinnerung an einen nicht mehr präzisierbaren Verwandtschaftsgrad gab. Dabei konnte es sich mitunter auch um konstruierte Verwandtschaftsverhältnisse handeln, die den Zweck hatten, einer Beziehung eine Vertrauensbasis zu verleihen, wie sie unter kognatischen Verwandten in Nangchen vor 1959 als üblich betrachtet wurde.

Die Position von „Ego“ wurde mit dem tibetischen Begriff „Nga Dag“ bezeichnet.

Die Adresstermini für Vater und Mutter lauteten in familiärer Anredeform „A-pha“ und „A-ma“. Bei der Eheform der fraternalen Polyandrie sprachen die leiblichen Kinder sämtliche Ehemänner der Mutter als „Vater“ an. Bei Verwendung der ehrerbietigen Sprache wurden diese Ausdrücke durch das Höflichkeitssuffix „lags“ (< la) erweitert: „A-pha lags“ und „A-ma lags“. Wurde von den Eltern in der dritten Person gesprochen, konnte das Höflichkeitssuffix „lags“ auch verwendet werden. Handelte es sich um die Eltern eines Rinpoché, eines Heiligen oder um die Eltern des Behu oder Becang wurde auch das weitere Vokabular möglichst der Höflichkeitssprachstufe entnommen. Bildungsferne Nangchen-pa beherrschten die Höflichkeitssprache kaum und bedienten sich stattdessen der einfachen Umgangssprache. Im Allgemeinen gingen die Nangchen-pa sehr sparsam

mit Ausdrücken der Höflichkeitssprachstufe um. Die Höflichkeitssprache wurde nur gegenüber Höherstehenden, wie den „besonderen“ Menschen und Heiligen, erwartet.

Der Vater des Vaters und der Vater der Mutter wurden „Am-nye“ (ng. < Am-nye/A-mnyi) oder A-nye genannt, die Großmutter mütterlicher und väterlicherseits wurde als A-wi (ng.) bezeichnet und angesprochen. Die Termini für den Vater des Großvaters und der Großmutter lautete im Nangchenidiom „Am-nye-yang-nye“ und für die Mutter der Großmutter und des Großvaters A-wi-yang-wi (abgekürzt: Yang-wi und Yang-nye). In der dritten Person konnte das Verwandtschaftsverhältnis zu den Ururgroßeltern sowie zu sämtlichen Elternteilen vorheriger Generationen durch Zusammensetzung der genannten Bezeichnungen gebildet werden unter Hinzufügung der Genitivpartikel (hier: gi oder 'i), z. B. Vater des Großvaters „Am-nye gi A-pha“, Großvater des Großvaters „Am-nye gi Am-nye“ oder Großmutter der Großmutter „A-wi'i A-wi“.

Die Bezeichnung und der Adressterminus für die Schwester des Vaters lautete „A-ne“ (tib. < A-ni) und für die Schwester der Mutter „A-sru“ (tib. < A-βu). Brüder des Vaters wurden ohne systematische Unterscheidung „A-khu“ genannt und die Brüder der Mutter „Zhang-po“ (tib. < Shang-po) oder „A-zhang“ (tib. < A-shang). Mit Ausnahme der Begleitung der Tochter während ihrer Hochzeit durch einen Bruder der Mutter soll es keine Aufgaben gegeben haben, die nur dem A-zhang oder nur dem A-khu vorbehalten waren. Beide Kategorien galten als enge Verwandte, mit denen gemeinsam gespeist und Familiäres besprochen wurde. Ein A-khu als patrilinearer Verwandter siedelte oft in räumlicher Nähe von Ego. Ein A-zhang lebte oft weiter entfernt im Heimatgebiet des Klans der Mutter.

Zur Unterscheidung verschiedener Schwestern und Brüder der Mutter oder des Vaters wurden deren Eigenamen an die Adresstermini angefügt, z. B. „Zhang-po bKra-shis“ (tib. [mütterlicher] Onkel < Ta-shi) und „A-khu Nor-bu“ (tib. [väterlicher] Onkel Nor-bu). Die Schwestern und Brüder von Vaters und Mutters Vater und Mutter seien angesprochen worden wie die Geschwister der Eltern. In der dritten Person wurde das Verwandtschaftsverhältnis umschreibend dargestellt, z. B. der Bruder/die Schwester von Vaters Vater.

Brüder von Ego wurden als „Sha-nye“ (tib. < Sha-nye) bezeichnet. Durch Anfügung von „Che-ba“ (tib. < Che-wa, ng. < Che-a = groß) oder „Chung-ba“ (tib. < Chung-wa, ng. < Chung-nga = klein) konnten sie in ihrem altersmäßigen Verhältnis zueinander unterschieden werden. Für den älteren Bruder war zusätzlich die Bezeichnung rNying-bo (ng. < Ning-wo, tib. rNying = alt) in Gebrauch.

Der erste, älteste und der ältere Bruder wurde mit dem Adressterminus „A-po“ (ng. < A-wo) angesprochen, der zweitälteste Bruder wurde „A-pu“ oder „Nu-bo“ (tib. < Nu-o) gerufen.

Der jüngere Bruder eines Mannes sei von diesem auch als Chung-po angesprochen worden. Die Schwestern von Ego wurden „Sha-nye-ma“ genannt und konnten in gleicher Weise, wie bei den Termini für die Brüder, ihrem Alter gemäß unterschieden werden.

Die Bezeichnung und Anrede für eine ältere Schwester lautete „A-che“ oder „A-ce“ (ng. < Â-che, genannte orthogr. V.: „A-je“ < Â-dche sowie A-zhwe und A-zhe<sup>325</sup>). Eine jüngere Schwester wurde in der dritten Person als sPun (tib. < Pünn) oder als Sring-mo (tib. < ßing-mo) bezeichnet und häufig Chung-ma oder Sha-nye-ma gerufen.

Eine weitere Möglichkeit der Benennung älterer und jüngerer Brüder und Schwestern bestand darin, dem Ausdruck für Bruder oder Schwester den Eigennamen nachzustellen, z. B. „Bruder Norbu“ (tib. „Sha-nye Nor-bu“). Ebenso wurden auch die Schwestern und die Brüder mütterlicher und väterlicherseits unterschieden, z. B. „der mütterliche Bruder [namens] bKra-shis“ (tib. Zhang-po bKra-shis, < Shang-po Ta-shi). Diese Bezeichnungen waren auch als Adresstermini in Verwendung.

Die Eltern (tib. Pha-ma) sprachen ihre Kinder mit Bu (tib. < Pu = Sohn) oder Bu-mo (tib. < Pu-mo = Tochter) an oder verwendeten deren Eigennamen. Eine höfliche Anredeform, die ältere Frauen und Männer weitaus jüngeren Leuten gegenüber mitunter gebrauchten, mit denen sie nicht verwandt waren, bestand ebenfalls in der Verwendung der Adresstermini „Bu“ und „Bu-mo“. Daraus folgte keine Reziprozität. Die als „Tochter“ oder „Sohn“ titulierten Jüngeren sprachen die Älteren selten im Gegenzug mit „Mutter“ (tib. A-ma) oder „Vater“ (A-pha) an. Bei „Bu“ und „Bu-mo“ handelt es sich um allgemein gebräuchliche tibetische Bezeichnungen für Sohn/Söhne und Tochter/Töchter.

Männliche Enkel von Ego wurden als „Tsha-bo“ (tib.) und weibliche als „Tsha-mo“ (tib.) bezeichnet und angesprochen, ebenso wie auch die Neffen und Nichten ohne eine Differenzierung der väterlichen und mütterlichen Linie. Nur in der Beschreibung eines Verwandtschaftsverhältnisses seien die Begriffe „Bu“ und „Bu-mo“ auf Enkel angewendet worden und zwar in Form der Aneinanderreihung der genannten Termini unter Zuhilfenahme der Genitivpartikel (hier: gi oder 'i), z. B. „*Die Kinder meiner Tochter/meines Sohnes.*“<sup>326</sup> oder „*Die Kinder meiner Kinder.*“<sup>327</sup>

Cousins und Cousinen wurden ohne Angabe der Verwandtschaftsbeziehung (über Mutter oder Vater) und des Grades als „sPun“ bezeichnet und mit Eigennamen angesprochen. Enkelkinder der Schwestern und Brüder der Großeltern sowie (Ur...-)Urenkel der Geschwister von

---

<sup>325</sup> „A-zhe“ wurde auch als höfliche Anredeform für hochrangige Frauen mit der leicht abweichenden Aussprache (tib. < A-sché) verwendet.

<sup>326</sup> Tib. Nga 'i Bu-mo'i Bu-gu (tib. < Ngä Pu-mö Pu-gu). Nga'i Bu gi Bu-gu (tib. < Ngä Pu gi Pu-gu).

<sup>327</sup> Tib. Nga 'i Bu-gu'i Bu-gu (tib. < Ngä Pu-gü Pu-gu). „Nga'i“ = „mein/e“. „Bu-gu“ = „Kinder“.

Urgroßvätern und Müttern weiterer aufsteigender Generationen wurden „A-tsha-yang-tsha“ genannt. Neffen und Nichten mütterlicher und väterlicherseits wurden als „Tsha-bo“ und „Tsha-mo“ bezeichnet und angesprochen. Durch Hinzufügung von „Chung-ba“ und „Che-ba“ konnte wie bei Geschwistern eine Altersdifferenzierung ausgedrückt werden.

Der Ehemann der Schwester des Vaters und der Schwester der Mutter wurden im Nangchenidiom A-bang oder Bang-po genannt. Angesprochen worden sei er meist mit seinem Eigenamen, ebenso wie auch die Ehefrauen der Brüder des Vaters oder der Brüder der Mutter, für die keine klassifikatorischen Benennungen bekannt waren. Auf diese Affinen sei durch Umschreibung des Verwandtschaftsverhältnisses Bezug genommen worden.

Wenn ein dPon angesprochen wurde, dann setzte der Sprecher die Anredeform „Herr“ (tib. A-bo, < A-wo) vor dessen Eigennamen: „Herr X“ (= A-bo X). Wurde in der dritten Person über den dPon gesprochen, dann indem der Name seines Stammes mit seinem Titel verbunden oder sein Territorium angegeben wurde, z. B. der X-Behu oder X-Becang oder der Behu oder Becang von X (X = Name des Stammes-/Gemeindegebietes).

In einem Gespräch über die Eltern eines dPon war meist die tibetische Höflichkeitsform für den Familienvater „Yab“ und für die Mutter „Yum“ in Gebrauch. Die Ehefrau eines dPon wurde als „[adlige] Dame“ (tib. bZa', < Sah) angesprochen. Vor den Titel konnte die Bezeichnung ihres Stammes oder ihrer Gemeinde gesetzt werden. Darauf folgte ihr Eigenname, z. B. „Ka-na bZa' + Eigenname“ = „Ka-na Dame + der persönliche Name“.

Wurde in der dritten Person über die Ehefrau eines Behu oder Becang gesprochen, war die zuvor genannte Form mit oder ohne Eigennamen gebräuchlich sowie auch der Titel „dPon-mo“; in vollendeter Höflichkeitsform wurde sie „Ma Yum“ genannt.

Der dPon und seine Frau (sowie auch deren Eltern) riefen ihren Sohn „Bu“ (tib. Pu = Sohn, Junge) und ihre Tochter „Bu-mo“ (tib. Pu-mo, = Tochter, Mädchen), während andere Personen die leiblichen Kinder der dPon respektvoll mit „Sras“ (tib. < ßä, = Honorificum für Sohn) und „Sras-mo“ (tib. < ßä-mo, Honorificum für Tochter<sup>328</sup>) ansprachen. Diese Höflichkeitsformen wurden auch im Gespräch in der dritten Person verwendet.

Die Schwiegermutter wurde mit „Ma-rgan“ (ng. < Mar-gänn) und der Schwiegervater mit „Pha-rgan“ (ng. < Phar-gänn) angesprochen. Oft rief die Schwiegertochter ihre Schwiegereltern bei deren Eigennamen und in reziproker Weise verwendeten die Schwiegereltern den Eigennamen der Schwiegertochter. In der dritten Person wurde eine Schwiegertochter allgemein als mNa'-ma (tib. < Na-ma) bezeichnet. Dritten gegenüber sprach die

---

<sup>328</sup> Die Honorifica „Sras“ und „Sras-mo“ bedeuten auch „Prinz“ und „Prinzessin“. Manche Adligen aus tibetischen Gesellschaften verwendeten im Exil die englischen Titel „Prince“ oder „Princess“.

Schwiegertochter von ihrem Schwiegervater oder ihrer Schwiegermutter als Vater oder Mutter ihres (bei seinem Eigennamen genannten) Ehemannes, z. B. „Nor-bus Mutter/Vater“. Im Gespräch mit den Schwiegereltern sollen die Schwiegertöchter sowie sämtliche Affinen gewöhnlich auf die Höflichkeitssprachstufe verzichtet haben. Bestand die Absicht, Dritten gegenüber zum Ausdruck zu bringen, dass es sich bei den Schwiegereltern um hochrangige und sehr geachtete Personen handelte, dann geschah dies durch die Verwendung der Höflichkeitssprache.

Eine Braut wurde während der Hochzeitszeremonie in der dritten Person mit dem tibetischen Begriff „Bag-ma“ (= Braut, Schwiegertochter) bezeichnet und nach der Verheiratung wurde von ihr als Bag-ma im Sinne von Schwiegertochter gesprochen. Der tibetische Ausdrucks „Mag-pa“ (= Bräutigam, Schwiegersohn) wurde für den Bräutigam bei einer Eheschließung mit patrilokaler Wohnfolge ausschließlich während der Hochzeitsfeier verwendet, jedoch zu keinem späteren Zeitpunkt mehr. Hatte der Schwiegersohn jedoch in die Familie seiner Ehefrau eingeheiratet und lebte er in matrilocaler Wohnfolge in deren Geburts- oder Herkunftsfamilie, dann wurde die Bezeichnung „Mag-pa“ in der dritten Person ein Leben lang auf den Schwiegersohn angewendet. Damit sollte auf den Typus der „Mag-pa-Ehe“ (s. 25.) hingewiesen werden. „Mag-pa“ zur Bezeichnung eines Schwiegersohnes nach der Hochzeit konnte nach Auskunft der Informanten in manchem Kontext eine abwertende Konnotation besitzen, da einem Mag-pa mitunter von der Gesellschaft ein zweifelhafter Charakter unterstellt wurde (s. 25.). Das Sozialprestige der Mag-pa sei gering gewesen. Als verachtenswert wurde angeführt, dass es sich bei ihnen oft um ärmere Leute handelte, deren hauptsächliches Motiv für die Heirat im Begehren des Vermögens der Brautfamilie bestanden habe. Ein Mag-pa-Ehemann trug nicht zum Fortbestand seiner eigenen Patrilineage bei, die das Individuum mit den Ahnen und ihrer Kraft verband. Mit seinem Umzug zum Wohnort der Mutter seiner Ehefrau verhielt er sich wie die statusniedrigeren Frauen, die sich am Wohnort des Vaters ihres Ehemannes in dessen Geburts- oder Herkunftsfamilie integrieren mussten. Von einem Mag-pa wurde auch verlangt, dass er sich in die Geburts- oder Herkunftsfamilie seiner Ehefrau einfüge. Der Mag-pa-Ehemann war in dieser Hinsicht in einer ähnlichen Situation wie sie Schwiegertöchter erfuhren: Er wurde als der „von außerhalb Kommende“ aufgefasst, der Aufnahme in einer Familie gefunden hatte. Ihm war bewusst, dass sich seine Schwiegerfamilie bei Missfallen von ihm trennen könnte. Manchen Informanten war es wichtig zu betonen, dass es trotz der verbreiteten Anschauung, ein Mag-pa sei nur auf materielle Vorteile versessen, auch Mag-pa mit ausgezeichnetem Charakter gegeben habe.

### 10.4.3 Der (temporäre) Rückzug aus familiären Verpflichtungen

Das in Nangchen vor 1959 innerhalb der Familie als angemessen empfundene Verhalten entsprach festgelegten geschlechtsspezifischen Rollenvorstellungen und wurde an den in den Stammesgesellschaften üblichen Verhaltensmustern und Vorbildern orientiert. Verschiedene Strategien ermöglichten es dem Einzelnen, den Verhaltenserwartungen innerhalb des Klans und der Familie zeitweise zu entgehen.

Den Nachkommen in patrilinealer Abstammung oblag die Versorgung der Eltern bzw. der älteren Generationen, was diese nach eigenem Bekunden „*sehr gern*“ leisteten. Die gute Versorgung der Eltern sowie auch weiterer älterer Verwandter wurde als Handeln im Einklang mit dem Dharma betrachtet und galt als verdienstvolle Leistung, der eine hohe gesellschaftliche Anerkennung gezollt wurde. Solange mindestens ein Sohn zur Erwirtschaftung des Lebensunterhalts in der Geburtsfamilie blieb, konnte sich für die weiteren Familienmitglieder ein zeitweiser Rückzug aus der Familie relativ unproblematisch gestalten, sofern sie nicht als Arbeitskräfte benötigt wurden. Es gab verschiedene Optionen, um die Geburtsfamilie sowie auch die durch Heirat gegründete Familie auf unbestimmte Zeit zu verlassen. Eine Möglichkeit bestand darin, sich einer anderen Familie, bevorzugt innerhalb des Patriklans, anzuschließen und in dieser mitzuarbeiten. Aufgrund der Bevorzugung von Verwandten als Mitarbeiter seien innige Treueverhältnisse entstanden, die mit der verwandtschaftlichen Identifikation begründet wurden. Viele Familien in Nangchen waren dem Typus der „erweiterten Familie“ zuzurechnen, die aus den Ehegatten sowie den Eltern des Ehemannes (bei der Mag-pa-Ehe, s. 25., den Eltern der Ehefrau) gebildet wurden, und die durch hinzukommende Verwandte sowie durch die im selben Haushalt lebenden verheirateten Söhne (bei der Mag-pa-Ehe, s. 25., der verheirateten Töchter) Erweiterungen erfuhr. Innerhalb des Patriklans konnte es bei Bedarf und Neigung zum Austausch von Mitgliedern als Arbeitskräfte kommen. Durch die Mitarbeit naher oder entfernter vor allem patrilinealer und seltener auch matrilinealer Familienangehöriger war es möglich, flexibel auf den aktuellen Arbeitskräftebedarf und auf die Notwendigkeit der Einbindung und Versorgung schwächerer Familienmitglieder zu reagieren. Dieses Vorgehen trug auch dazu bei, Spannungen zwischen Familienmitgliedern zu verringern, indem disharmonische Konstellationen zwischen verschiedenen Personen durch den Wechsel eines Familienmitglieds in eine (meist patrilineal) verwandte Familie aufgelöst wurden. Temporäre Abwesenheit von der Familie ergab sich für Männer häufig durch Hüteaufgaben, wenn sie bspw. Yaks auf die Almen trieben, dem Handel oder der Jagd nachgingen sowie anlässlich einer Pilgerschaft. Frauen verließen vorübergehend

ihre Familie vor allem zum Besuch bei Verwandten und zur Mitarbeit in deren Haushalt oder begaben sich auf Pilgerschaft, wobei diese Anliegen oft kombiniert wurden. Für unverheiratete Frauen gestaltete sich die temporäre Abwesenheit von ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie mitunter leichter als für verheiratete Frauen, von denen erwartet wurde, dass sie sich mit ganzer Kraft auf ihre durch die Verheiratung entstandene Familie konzentrierten. Unverheiratete Frauen waren eher abkömmlich, sofern ihre Arbeitskraft entbehrt oder ersetzt werden konnte. Es kam vor, dass ledige oder verheiratete Frauen nicht in der Lage waren, ihre Kinder selbst zu versorgen und/oder dies nicht wünschten. Ihren Aufenthalt und ihre Mitarbeit in einer anderen Familie rechtfertigten diese Frauen mitunter durch den Erhalt der Naturalien, die sie als Entlohnung für ihre Arbeit erhielten und die sie beabsichtigten, als Beitrag zum Lebensunterhalt jenen Personen zukommen zu lassen, bei denen ihre Kinder lebten. Religiöse Praxis (u. a. in Form von Pilgerschaft) wurde in den Nangchen-Stammesgesellschaften als verdienstvolle Leistung für Männer und Frauen zur Verbesserung ihres Karmas betrachtet. Pilgerschaft diente auch als ein gesellschaftlich akzeptierter Grund, um die Geburts- oder Herkunftsfamilie oder die eheliche Gemeinschaft eine Zeitlang zu verlassen. Die Umstände einer Pilgerschaft waren für Frauen ungünstiger (s. 26.) als für Männer. Es bestand allgemein die Vorstellung, dass Frauen für den Einfluss übelgesonnener Geistwesen empfänglicher seien, dass sie eher schädliche Geistwesen mitbrächten und eher als Männer aufgrund dämonischen Einflusses handeln würden. Selbst wenn sie sich auf Pilgerschaft befanden, wurden sie nicht in die Zelte der Familien gebeten, die die Pilger mit Nahrungsmittelgaben und mit Obdach unterstützten. Nichtverwandte Frauen mussten außerhalb des Familienzelttes kampieren. Reisten Frauen in einer Gruppe, dann seien sie im Allgemeinen besser behandelt worden, als wenn sie allein unterwegs waren. In Nangchen vor 1959 mussten Frauen erhebliche Willenskraft aufbringen, wenn sie allein auf Pilgerschaft gehen wollten. Dies sei auch nur selten vorgekommen. Meist seien Frauen in Begleitung von Männern gereist (vgl. auch 26.). Pilgerreisen kamen nach Vorstellung der Nangchen-pa auch den Daheimgebliebenen zugute, da diese ihrerseits gutes Karma ansammelten, indem sie die Pilgerschaft durch die Freistellung des Pilgers von der Arbeit und durch Gaben für die Pilgerschaft unterstützten. Durch Widmung des Verdienstes aus religiösen Handlungen und durch gute Wünsche zugunsten Dritter konnte sich der Pilger an den Pilgerstätten dafür revanchieren (s. 33.). Die Förderung religiöser Praktiken, worunter vor allem tibetisch-buddhistische sowie die teilweise tibetisch-buddhistisch uminterpretierten Kulte der Yul Chos verstanden wurden, galt als segensreiche Möglichkeit zur Schaffung guten Karmas. Durch die Unterstützung

einer Pilgerschaft in Form von Nahrungsmittelgaben, Geldspenden oder durch Gewährung von Obdach sammle auch der Geber gutes Karma an. Das Behindern des Bedürfnisses nach Ausübung religiöser Tätigkeiten schaffe schlechtes Karma. Da viele Pilger zu Fuß unterwegs waren, erstreckte sich manche Pilgerreise über Jahre. Informanten berichteten, dass es in Kham Männer und Frauen gegeben habe, deren Affinität zu religiöser Praxis so stark gewesen sei, dass sie sich immer wieder nach kurzem Aufenthalt in ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie oder der durch Eheschließung entstandenen Familie erneut auf eine jahrelange Pilgerschaft begaben.

Mitglieder nicht mehr intakter Kernfamilien verteilten sich meist auf verwandte Familien, vor allem innerhalb des Patriklans. Auch Kinder aus einer in Auflösung befindlichen Kernfamilie, deren (eines) Eltern(-teil) als Versorger ausgefallen war/en, wurden oft in andere Familien innerhalb des Patriklans integriert. Uneheliche Kinder seien ohne soziale Benachteiligung von verwandten Familien aufgenommen worden, wenn die Mutter nicht in der Lage war, deren Versorgung sicherzustellen.

Fielen Familienmitglieder aufgrund von Krankheit, körperlicher Versehrung oder Tod aus, so bestand die Möglichkeit der Reintegration von temporär abwesenden patrilinealen Verwandten, die im Kloster lebten oder sich auf mitunter jahrelang dauernden Pilgerreisen befanden oder die vagabundenähnlich durch die Stammesgebiete streiften (s.10.10).

Als Erklärung für die hohe Reintegrationsbereitschaft von Familienmitgliedern, die die Familie (temporär) verlassen hatten, wurde von meinen Gesprächspartnern angeführt, dass allgemein ein großer Bedarf an Arbeitskräften bestanden habe. Krankheiten sowie Versehrtheit oder Tod aufgrund von Unfällen oder Raubüberfällen konnten zum Ausfall der Arbeitskraft von Familienmitgliedern führen, und nach Auskunft der befragten Nangchen-pa seien aus diesem Grunde Angehörige auch nach längerer Abwesenheit zumeist wieder in ihre Familie oder eine Familie des Patriklans aufgenommen worden.<sup>329</sup>

Der (temporäre) Eintritt in ein Kloster bot eine Alternative zur familiären Situation. Die Rückkehr aus dem geistlichen Stand in das Laienleben gestaltete sich unkompliziert und war zu jeder Zeit möglich. Wie die Nangchen-pa berichteten, war es nicht immer Sehnsucht nach religiöser Praxis, die Menschen in ein Kloster trieb, sondern oft Disharmonie

---

<sup>329</sup> Dazu kam die Vorstellung, dass patrilineale Verwandte am vertrauenswürdigsten seien. Patrilineale Verwandte stehen nach Auffassung der Nangchen-pa in einer Beziehung zu den Geistwesen der Familie, des Klans und der Lineage sowie des Wohnortes und Siedlungsgebietes.



in der Familie, Unzufriedenheit mit der Arbeit und weitere Belastungen.<sup>330</sup> Insbesondere sozial schwer integrierbare Jugendliche wurden von Familien in ein Kloster gegeben. Als problematisch empfundenen Erwachsenen wurde seitens ihrer Familien der Eintritt in ein Kloster nahegelegt in der Hoffnung, dass sich dort der erwünschte Persönlichkeitswandel vollziehe. Mit dem Hinweis auf die Priorität religiöser Übungen ließen sich auch Heiraten verhindern. Oft gingen vor allem Frauen in ein Kloster, um einer arrangierten Ehe zu entgehen. Zur Verhinderung einer Verheiratung war der Eintritt in ein Kloster nicht obligatorisch, es bestand auch die seltener genutzte Möglichkeit, in der Geburts- oder Herkunftsfamilie zu bleiben und die Absicht zu erklären, sein Leben fortan der Religion zu widmen. Frauen und Männer verblieben in diesem Falle in ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie oder schlossen sich einer Familie innerhalb des Patriklans an. Ledige, die sich als Laien auf die Religionsausübung konzentrierten und in ihren Geburts- oder Herkunftsfamilien mitarbeiteten, wurden als Frauen „A-ne“ (tib. Bezeichnung der Schwester des Vaters und Anrede für eine Nonne) und als Männer „A-khu“ (tib. Bruder des Vaters) genannt und mit diesen Adresstermini angesprochen. Sie nahmen an den Arbeiten im Familienbetrieb teil, widmeten aber sehr viel mehr Zeit als andere Familienmitglieder religiösen Tätigkeiten, die vor allem in der Rezitation von Mantras bestanden, im Drehen von Gebetsmühlen, im Lesen religiöser Texte und im rituellen Umrunden sakraler Orte. Vom Ausüben religiöser Praktiken eines Familienmitglieds wurde eine segensreiche Wirkung für die gesamte Familie erwartet. Bei Frauen waren der Verbleib in ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie oder die Rückkehr in diese nach einer Scheidung ausdrücklich nicht erwünscht und wurde nur ungern zugelassen. Als Begründung führten die Interviewten Befürchtungen an vor Disharmonien zwischen den sozialen Töchtern und der künftigen Schwiegertochter. Die Angaben der Informanten verdeutlichten, dass sich die temporäre Abwesenheit jener Familienmitglieder, deren Anwesenheit als störend empfunden wurde, stabilisierend für die Familien auswirkte. In polygamen Ehen wurde die Abwesenheit derjenigen begrüßt, die zwar eheliche Ansprüche hätten gelten machen können, die aber aufgrund aktuellen Mangels an Zuneigung seitens des Ehepartners nur widerwillig erfüllt worden wären.

---

<sup>330</sup> So berichtete bspw. ein alter Mönch, dass er bereits als Kind der Arbeit überdrüssig geworden sei, die darin bestand, täglich mit den Schafen und Ziegen in die Berge zu gehen. Er sei eines Tages in das nächste Kloster gelaufen und habe dort um Aufnahme gebeten und war dann ein Leben lang im Kloster geblieben. Seine Familie war zunächst nicht einverstanden, musste sich dann aber damit abfinden, da sie andernfalls schlechtes Karma auf sich geladen hätte. Bei diesem Bericht gilt es miteinzubeziehen, dass aus dem Hütejungen nach seinem Eintritt in ein Kloster umgehend eine statushöhere Person wurde. Mönchen und Nonnen wurde auf Veranlassung der Lamas seitens der Gesellschaft hohe Anerkennung entgegengebracht.

## 10.5 Die Mitarbeiter und Bediensteten

Arbeiten sollst Du hier mit reinen Gedanken tun!  
Vernachlässige die Pflichten nicht!  
Verliere und beschädige keine Sachen!  
Denke [bei jedem Tun], dass es aufwärts gehen soll!  
Denke so: „[Es] ist meine Familie!“  
Bewirke Gutes [im] Gehen [und] Sitzen! (sinngemäß: unablässig)  
Anweisung an Bedienstete und Mitarbeiter.<sup>331</sup>

Als Oberbegriffe der Kategorien männlicher und weiblicher Mitarbeiter und Bediensteter wurden in Nangchen vor 1959 die tibetischen Ausdrücke g.Yog-po und g.Yog-mo (tib. < Yog-po = Diener, < Yog-mo = Dienerin<sup>332</sup>) verwendet. Es gab weitere Bezeichnungen für Mitarbeiter, die nach Belieben des dPon verwendet wurden.<sup>333</sup> Die g.Yog-po und g.Yog-mo hatten überwiegend einen bestimmten Aufgabenbereich. Die Bezahlung erfolgte in Naturalien. Weitere Bezeichnungen der g.Yog-mo und g.Yog-po verwiesen auf Tätigkeitsspezialisierungen.<sup>334</sup> Auch Angestellte eines Behu oder Becangs wurden g.Yog-po genannt. Diese Mitarbeiter waren mit der Familie des dPon assoziierte (bevorzugt Verwandte), deren Treueverhältnis dem von Gefolgsleuten entsprach. Häufig nahmen sie am Familienleben und den Mahlzeiten teil. Der Status der g.Yog-po und g.Yog-mo eines Behu oder Becang war höher als der von Helfern und Mitarbeitern nichtadliger Familien. Ihr Sozialprestige hing von dem des dPon ab. Mitarbeiter eines dPon trugen weder selbst noch an ihren Pferden irgendwelche Abzeichen, die auf ihre Tätigkeit für den dPon hinwiesen. Die g.Yog-po und g.Yog-mo sollen keine Unterschicht gebildet haben. Es bestand die Präferenz, Verwandte zu beschäftigen (nicht selten in Lebensstellung), denn den nahen und

---

<sup>331</sup> Tib. Khyod kyi Des la bSam-pa rNam Dag gi Thog Nas Las-ka Byed dGos/ Khral gSod Ma Byed/ rGgyu la Bor gTor Ma Byed/ Yar Re Yar Sems Byed/ Nged Tshang Yin-pa bSams Blo Thongs/ ‘Gro-lugs ‘Dug-stangs Yag-po Byed/ Khyod = Du. kyi = Instrumentalpartikel. Des la = (ng.) hier. bSam-pa = Gedanken. rNam Dag = rein. gi = Genitivpartikel. Thog Nas = mit(tels). Las-ka = Arbeit. Byed = tun. dGos = sollen, müssen. Khral = Dienst, Pflichten. gSod = vernachlässigen. Ma Byed = mache nicht! rGyu = Besitzer. la = gram. Partikel. Bor = verlieren. gTor = beschädigen. Yar Re Yar = immer aufwärts, Sems Byed = denke [so]! Nged = mein, unser. Tshang = Familie. Yin-pa = sein. bSams Blo Thongs = denke so darüber! ‘Gro-lugs = Benehmen, Art des Gehens. ‘Dug-stangs = Weise des Sitzens. Byed = machen. Yag-po = gut.

<sup>332</sup> Der Begriff „g.Yog-po“ umfasst ein weites Bedeutungsspektrum von Angestellten jeglicher Art.

<sup>333</sup> Eine weitere Sammelbezeichnung für Bedienstete in Nangchen lautete rDzi (tib. < Dzi). Die rDzi wurden in Diener (= rDzi-pho, < Dzi-pho), in Dienerinnen (= rDzi-mo, < Dzi-mo) und in Hirten (= rDzi-bo, < Dzi-bo) unterteilt. Der Begriff rDzi konnte noch durch Tätigkeitspezifizierungen erweitert werden wie bei Lug-rdzi = Schäfer (tib. Lug = Schaf), rTa-rdzi (< Ta-dzi, tib. rTa = Pferd) = Pferdeknecht oder Nor-rDzi oder Nor-ma = Yakhirten (tib. Nor = Vieh). Der Begriff rDzi in Komposita wie Lug-rdzi war eine allgemeine Berufsbezeichnung (wie z. B. Schäfer und Hirte) und implizierte kein Angestelltenverhältnis. Auch Familienmitglieder bezeichneten sich beim Hüten ihrer eigenen Schafe als Lug-rdzi. Die Position eines Mitarbeiters mit der Bezeichnung Zog-ma (ng. < Sog-ma) wurde mit einem Vorarbeiter verglichen, der sich um Rinder kümmerte und oft weitere Diener beaufsichtigte, die die Tiere versorgten.

<sup>334</sup> Aus der Benennung ersichtliche Tätigkeitsspezialisierungen waren z. B. Tee-Dienerinnen, Servicekräfte (tib. Ja-ma, < Jcha-ma,) und Thab-g.yog (tib. < Thab-yog, g.Yog = Dienst, Arbeit, Beschäftigung; Thab = Feuerstelle, Herd). Der Thab-g.yog fütterte die Hunde und Pferde, holte Wasser und röstete Gerstenmehl.

ferneren Familien- und Klanangehörigen sei nach Angabe befragter Nangchen-pa vertraut worden. Ein weiterer Grund für die Bevorzugung von Verwandten, insbesondere aus dem Patriklan, bestand in der Vorstellung vom Wirken der Geistwesen (s. 14.-14.1.3). Geistwesen könnten sich durch fremde Menschen gestört fühlen, da jeder Mensch nach Vorstellung der Nangchen-pa Träger von (u. a. im Körper residierenden) Geistern sei. Zudem würden Geister keine unruheverbreitenden Veränderungen mögen, erklärten Informanten. Geistwesen, die verärgert würden, könnten Schaden verursachen, darunter Krankheiten und Unfälle bei Menschen und Nutztieren und ein Nachlassen des Wachstums von Pflanzen bewirken. Patrilineale Familien- und Klanmitglieder verehrten teilweise dieselben Numina, von denen sie Schutz und Förderung erhofften. Die Aufnahme von Verwandten in die Familie zum Zweck der Mitarbeit im Familienbetrieb wurde durch die Vorstellung unterstützt, dass Verwandte den im jeweiligen Gebiet residierenden Ortsgeistern bereits vertraut seien und von ihnen auch eher akzeptiert worden wären als fremde Menschen. Bedienstete seien unabhängig davon, ob ein leibliches oder durch Adoption begründetes Verwandtschaftsverhältnis vorlag, wie Verwandte in die Familie aufgenommen worden. Die Integrationsbereitschaft der Familien sei sehr hoch gewesen. Familien mussten ihren Besitz selbst schützen. Von der Loyalität der g.Yog-po und g.Yog-mo konnte das Leben der Familienmitglieder abhängen. Ereigneten sich Raubüberfälle, Familien- oder Stammesfehden, dann war die Treue der Mitarbeiter/innen von existentieller Bedeutung. Das innige Treueverhältnis seitens der g.Yog-po und g.Yog-mo gegenüber den Familien als ihren Arbeitgebern wurde aus Sicht der Nangchen-pa auf die bevorzugt verwandtschaftliche Beziehung sowie die Lebensstellung zurückgeführt, die sie wie Familienmitglieder an die Familie band. Die Familienmitglieder des dPon und seine Mitarbeiter seien wie eine große Familie gewesen, beschrieben Informanten die Situation. Seitens der Mitarbeiter bestand eine hohe Bereitschaft zur Identifikation mit dem Arbeitgeber und dessen Familie. Über den ehemaligen Dienstherrn, insbesondere wenn dieser ein hohes Ansehen hatte, wurde seitens der Mitarbeiter oft rückblickend mit großer Zufriedenheit berichtet. Die personelle Ausstattung in den dPon-Familien war sehr unterschiedlich und hing vom materiellen Wohlstand ab. Kleinere Familienbetriebe, wie sie häufiger von den Becang geführt wurden, vermochten mitunter aus ökonomischen Gründen kein Personal einzustellen, während manche wohlhabenden Behu oder Becang bis zu zehn und mehr Bedienstete für die verschiedenen Aufgaben im Zelt, im Haus sowie in der Tier- und Landwirtschaft

beschäftigten.<sup>335</sup> Bei den dPon, die mittelgroße Haushalte führten, arbeiteten etwa zwei bis drei Diener und Dienerinnen. In wohlhabenden dPon-Familien wurden annähernd sämtliche schweren Arbeiten von den g.Yog-po und den g.Yog-mo geleistet. Im Allgemeinen kümmerten sich die Mutter und die Schwiegertochter zusammen um den Haushalt unter Mithilfe der im Haushalt lebenden Töchter. Je nach der Vermögenssituation der Familie konnten sie dabei von einer oder mehreren Dienerinnen unterstützt werden. Zwei oder drei weitere g.Yog-mo konnten derweil als Hirtinnen mit den Tieren auf den Weiden in den Bergen unterwegs sein. Bei der Einarbeitung neuer Bediensteter sagte ihnen die Ehefrau des dPon sinngemäß: „*Während Du hier tätig bist, empfinde es so, als sei es Dein Zuhause und verrichte alle Tätigkeiten als tätest Du sie für Deine Familie. Versuche nichts zu verlieren und nichts zu beschädigen. Versuche alles sorgfältig auszuführen.*“

War dem Diener eines dPon ein Fehler unterlaufen, dann konnte er versuchen, seinen Dienstherrn mit einer Redensart milde zu stimmen. Diese lautete: „*dPon, Herr, die Weitsicht Ihrer (werten) gütigen Betrachtung [muss sich] mit dem schlechten Handeln eines armseligen Dieners beschäftigen.*“<sup>336</sup> Nach Auskunft der Gewährsleute sollten diese Worte dem dPon die Einsichtsbereitschaft seines Dieners zeigen und ihn zugleich an die guten Dienste erinnern, die dieser ihm bereits geleistet hatte und ihn dazu bewegen, milde über die Verfehlungen seines Mitarbeiters hinwegzugehen und ihm keine harte Strafe aufzuerlegen. Im Umgang der dPon mit ihren g.Yog-po soll es mitunter auch zu tätlicher Gewalt gekommen sein, insbesondere, wenn sich Mitarbeiter als unwillig oder nachlässig erwiesen. Manche dPon schlugen, traten oder schubsten ihren g.Yog-po. Dies habe sich bspw. ereignen können, wenn ein Hirte die Tiere des dPon nicht gut behandelt hatte. Auch harsche Widerworte konnten tätliche Zornausbrüche provozieren. Viele dPon besaßen eine Pferdepeitsche,<sup>337</sup> die zur Züchtigung der g.Yog-po ebenfalls zur Anwendung kam. Zu Angriffen auf ihr Personal ließen sich auch Behu hinreißen, die zugleich Rinpoché

---

<sup>335</sup> Die Anzahl möglicher Bediensteter und deren differenzierte Tätigkeitsbereiche können den Eindruck erwecken, als seien den dPon viele Tätigkeiten abgenommen worden. Bei reichen dPon sowie den Behu-Rinpoché scheint dies zutreffend gewesen zu sein, nicht aber bei sämtlichen dPon im Laienstand.

Albert Tafel (1914, Bd. II: 111) beschreibt sein Treffen mit einem Behu, während dieser gerade im Begriff war, sich selbst Tee zuzubereiten. Ein Beleg, dass die dPon sich nicht nur bedienen ließen.

<sup>336</sup> tib. dPon A-bo'i gZigs-pa Che-chung De/ g.Yog A-sdug Bya-ba Nyes-nyes mDzad/ A-bo = Herr; 'i = Genitivpartikel; gZigs-pa = (h.) Güte, Betrachtung; Che-chung = Größe, Ausmaß. Che-chung ist als „Weitsicht“ übersetzt, dies entsprach den Erklärungen der Informanten. De = jene, hier: die; g.Yog = Diener. A-sdug = niedrig, ärmlich, armselig; Bya-ba = Handeln; Nyes-nyes = falsch, schlecht; mDzad = h. tun, hier: beschäftigen. Zwischen gZigs-pa und Che-chung sei nach Auskunft der Informanten eine Genitivpartikel zur Vermeidung der Anhäufung von Genitivpartikeln ausgefallen; es handelte sich demnach um „[die] Größe (oder Weitsicht) der Betrachtung des dPon“. Die Redensart enthält eine Gegenüberstellung zwischen A-bo (Herr) und g.Yog (Diener). Der dPon wird durch die Verwendung der Honorifica aufgewertet, während sich der Diener mit dem Begriff A-sdug (= niedrig, ärmlich, armselig) herabsetzt.

<sup>337</sup> Der Knoten am Ende der ledernen Peitschenschnur soll beim Auftreffen die Haut aufgerissen haben.

waren. Die Informanten erwähnten Schläge und Tritte. Als Anlässe wurden Verstöße der Mönche gegen die Klosterregeln genannt, wie bspw., wenn ein Mönch seinerseits andere Mönche geschlagen hatte. Das Alter der Bestraften sei nicht von Bedeutung gewesen. Wenn ein Behu-Rinpoché aus Verärgerung körperliche Gewalt ausgeübt hatte, sei es mitunter vorgekommen, dass der Geschlagene ein paar Tage später erneut zum Behu-Rinpoché bestellt wurde und der Rinpoché ihm darlegte, weshalb er derart in Zorn geraten sei. Lag ein Vergehen vor, verhängte der Behu oft eine Strafe, die in einer bestimmten Anzahl von Niederwerfungen vor Buddhas und Gottheiten bestand. Dies war auch eine Form üblicher religiöser Praxis. Die Gläubigen deuteten tätliche Angriffe der Rinpochés und hoher Lamas im Allgemeinen so, dass der Lama damit nur gute Absichten verfolge. Die Gezüchtigten hätten sich meist umgehend für das ihnen vorgeworfene Fehlverhalten entschuldigt, und dies auch, weil ihnen die Konsequenzen eines Widerspruchs gegen einen hohen Geistlichen bewusst gewesen seien. Manchmal habe ein Rinpoché seinen Gewaltausbruch bereut und dem Mönch, dem er körperliche Gewalt angetan hatte, etwas geschenkt (wie bspw. ein Kleidungsstück aus seinem persönlichen Besitz), was als eine Entschuldigung zu verstehen gewesen sei. Er habe dem Mönch dann erläutert, dass er zwar im Zorn zugeschlagen oder getreten habe, dies sei aber nur zum Besten des Betroffenen geschehen. Zorn gilt im Buddhismus als ein grundlegendes Übel und entsprechend motivierte Handlungen passen nicht zum Verhaltensideal eines Rinpochés, insbesondere, da von Rinpochés angenommen wird, sie hätten sich nur aus Mitgefühl zum Wohle der von Buddhisten als permanent leidend betrachteten Lebewesen zu ihrer Wiedergeburt entschlossen. Was auch immer einen Rinpoché im jeweiligen Falle zu einem Wiedergutmachungsgeschenk an ein Opfer seiner tätlichen Gewalt veranlasste, der Versuch, seinen Ruf zu bewahren, war ein Aspekt, der von großer Bedeutung sein konnte. Die Gläubigen trauten einem Rinpoché höhere Erkenntnisse zu und waren bereit, ihm als „besonderem“ Menschen viele Verhaltensweisen zu verzeihen, die bei einem „einfachen“ Menschen als inakzeptabel galten. Dennoch war es auch für einen Rinpoché wichtig, auf seinen Ruf zu achten. Wurde er aufgrund seines Verhaltens zu einer Belastung für sein soziales Umfeld, konnte sich dies zu seinem Schaden nachteilig auf die Loyalität seiner Mitarbeiter auswirken. Manche Rinpochés, durchdrungen vom Glauben an ihre „Besonderheit“ und Unfehlbarkeit, machten sich allerdings nicht die Mühe, ihr grobes Verhalten zu zügeln. Zu körperlicher Gewalt (meist in Form von Züchtigungen) durch einen Behu-Rinpoché kam es auch, wenn sich der für die Disziplin im Kloster zuständige Mönch (tib. Chos Khrim-pa < Chö Trimm-pa) gegenüber einem Klosterbewohner nicht durchsetzen konnte

und den Fall dem Rinpoché meldete, der dann an dessen Stelle die Bestrafung übernahm. Die g.Yog-po hatten meist abgegrenzte Tätigkeitsbereiche, von denen einige im Folgenden aufgeführt werden. In der Küche wohlhabender Familien war oft ein Koch angestellt und eine Tee-Bereiterin (tib. < ng. Jcha-ma), die nicht nur für das Kochen und Anreichen des Tees, sondern auch für das Zubereiten und Servieren der Speisen zuständig war. Weibliche Bedienstete halfen im Haushalt und gingen als Hirtinnen mit den Nutztieren der dPon-Familie zu den Almen. Weitere kräftige g.Yog-po blieben meist als Schutz im Haus oder im Zelt der Familie. Ein weiterer Bediensteter war u. a. für den Umgang mit den Hunden zuständig. Die Hunde wurden so gehalten, dass sie Besuchern gefährlich werden konnten. Kam ein Gast zur dPon-Familie, kündigten die Hunde ihn durch aggressives Bellen an. Der Besucher blieb dann in einiger Entfernung stehen und wartete ab, bis der zuständige g.Yog-po die Hunde angebunden hatte. Viele Behu und Becang ließen sich von Mitarbeitern begleiten, wenn sie ausritten. Manche Behu waren mit etwa fünf Mann unterwegs, die unter anderem als Personenschutz fungierten.

Auf Reisen seien Bedienstete mitunter vorausgeschickt worden, so dass beim Eintreffen der dPon-Familie und ihrer Mitarbeiter am vereinbarten Ort bereits alles für deren Beköstigung und Unterbringung vorbereitet war. Die Informanten erinnerten, dass die Mitarbeiter der dPon meist gut gekleidet gewesen seien; es habe sich dabei um gediegene, aber nicht um auffällige oder aufsehenerregende Bekleidung gehandelt.

In manchen Familien war es Sitte geworden, dass in jeder Generation ein Sohn dem dPon diene. Eine solche Tätigkeit für das Gemeinwohl war mit hohem Sozialprestige verbunden. Der gute Ruf und der glänzende Nimbus eines Behu oder Becang strahlte auch auf dessen Mitarbeiter aus. Die g.Yog-po nahmen das gleiche Essen zu sich wie die dPon, und waren diese wohlhabend, litten sie keinen Mangel und seien meist gut versorgt worden.

Die g.Yog-po eines dPon hatten mitunter auch die Gelegenheit, ihren Behu oder Becang auf Reisen zu begleiten, z. B. nach Jyekundo, Lhasa und zum Berg Kailash, wobei die beiden letztgenannten Orte meist anlässlich von Pilgerreisen aufgesucht wurden.

Ein ehemaliger g.Yog-po bezeichnete seine Zeit im Dienste des dPon als den schönsten Abschnitt in seinem Leben. Aus seiner Sicht setzten vor allem die Behu - und je nach ihren Einkommensverhältnissen auch die Becang - ihr Vermögen zugunsten eines gehobenen Lebensstandards ein, an dem auch ihre Mitarbeiter teilhatten.

Die Arbeit eines g.Yog-po, der einen Behu oder Becang begleitete, bestand bspw. darin, die Pferde, Maultiere und Yaks mit Hausrat zu beladen. Zehn bis zwölf junge, kräftige Männer konnten für die Transportdienste, insbesondere für das Beladen der Tiere und

das Abladen der Lasten zuständig sein. Bei jedem Halt wurde das Zelt aufgeschlagen. Dann mussten Wasser herbeigeschafft und Nahrungsmittel bereitgestellt werden. Die g. Yog-po, die Tätigkeiten des Transports leisteten, verrichteten in der Regel nur körperliche Arbeit, aber keine Sekretärsarbeiten. Das Personal in einer wohlhabenden dPon-Familie ließ sich meist in die Bediensteten, die in der Hauswirtschaft und/oder der Tier- und Landwirtschaft der Familie tätig waren und in die engen Mitarbeiter des dPon unterteilen, die den Behu oder Becang auch bei amtlichen Aufgaben unterstützten. Die Angestellten, die bspw. auf Wanderungen und Reisen die Yaks beluden, das Zelt errichteten, Wasser holten und die Tiere versorgten, gehörten meist der Kategorie der Bediensteten an. Die engen Mitarbeiter eines Behu oder Becang, die auch Ermittlungen für den dPon durchführten, wurden von diesem häufig als Pu-tsha (tib. < Bu-tsha<sup>338</sup>) bezeichnet. Die Pu-tsha galten allgemein als mutig und aufrichtig und entstammten oft Familien, die dem dPon gegenüber loyal und gut beleumundet waren. Mitglieder dieser Familien verwiesen oft stolz darauf, dass bereits seit zwei oder mehreren aufeinander folgenden Generationen je ein männliches Familienmitglied als Pu-tsha beim Behu oder Becang gedient habe. Diese Familien lebten nicht selten in der Nähe des dPon. Die Pu-tsha traten auch als Begleiter des dPon und als dessen Personenschutz auf.<sup>339</sup> Ein Pu-tsha musste aber nicht aus einer dem dPon traditionell dienenden Familie stammen. In einer Schilderung wurde berichtet, dass ein Mann Pu-tsha wurde, weil er sich einen hervorragenden Ruf erworben hatte. Ohne eine Gegenleistung zu verlangen, habe er aus Mitleid Tee und Fleisch an Arme verteilt. Zugleich sei er stets kampfbereit gewesen. Da er für seinen Mut bekannt war, habe er die Position eines Pu-tsha beim Behu erhalten. Die Pu-tsha seien immer bereit gewesen, auf Anweisung des dPon sofort zu jedem beliebigen Ort zu reiten und dort in seinem Auftrag amtlichen Aufgaben nachzugehen. Die Pu-tsha hatten bei der Bevölkerung den Ruf, tapfer, ausgezeichnete Reiter und gute Kämpfer zu sein und galten als Männer, die sich ihres Lebens freuten. Sie seien nicht unbedingt bezahlt worden, sondern wurden wie Verwandte behandelt, für deren Ernährung und Ausstattung der dPon sorgte. Nur die Besten und Fähigsten hätten eine solche Position beim dPon erlangt.

Mancher Behu ließ sich von zwei oder drei Pu-tsha begleiten, die er auch mit Nachforschungen betrauen konnte. Missbrauchte ein Pu-tsha seine Stellung, bspw. indem er

---

<sup>338</sup> „Bu-tsha“ = Kompositum aus „Bu“ = Sohn und „Tsha“ = Abkürzung von „Tsha-bo“ = Neffe und Enkel. Ehrentitel, der auf ein Vertrauensverhältnis hinweist, das mit dem unter Verwandten verglichen wird. Hier im Text wird die Form „Pu-tsha“ verwendet, die an der Aussprache in Nangchen orientiert ist.

<sup>339</sup> Viele dPon wurden von Dienern oder Mitarbeitern begleitet, wenn sie ausritten, jedoch nicht alle. Manche Behu und Becang seien auch gelegentlich oder oft allein unterwegs gewesen.

jemanden im Zuge amtlicher Ermittlungen zu Unrecht beschuldigte, dann sei er degradiert worden. Brachte jemand einen Verdacht im Hinblick auf eine kriminelle Handlung gegen den Mitarbeiter eines dPon im Range eines Pu-tsha vor, dann sei dieser vom Dienst freigestellt worden, bis der Fall entschieden war. Erst wenn der Verdacht nach erfolgten Nachforschungen offiziell seitens des dPon als unzutreffend bezeichnet worden war, habe der Mitarbeiter seine Tätigkeit wieder aufnehmen dürfen.

Die Benennung für die engen Mitarbeiter des dPon musste jedoch nicht Pu-tsha lauten. Mitunter wurden auch sie als g.Yog-po bezeichnet. Der Ausdruck g.Yog-po konnte in allgemeiner Verwendung eine leicht abwertende Konnotation beinhalten, und diese Implikation rührte daher, dass die g.Yog-po meist die von der Gesellschaft als niedrige Arbeiten eingestuften Tätigkeiten verrichteten, zu denen das Melken der Kühe, die Küchenarbeit und das Sammeln von Dung als Brennmaterial zählten. Männliche Bedienstete aus armen Familien verrichteten somit die gleichen Tätigkeiten wie Frauen, wofür ihnen die Gesellschaft ein nur sehr geringes Sozialprestige zubilligte. Sie seien dafür jedoch oft besser bezahlt worden als die Pu-tsha, die sich im Vergleich zu ihnen eines hohen Sozialprestiges erfreuten. In den Nangchen-Stammesgesellschaften soll das Vorurteil allgemein verbreitet gewesen sein, dass die g.Yog-po meist zeitlebens g.Yog-po blieben. Ihr Leben habe aus harter Arbeit und gutem Essen bestanden.<sup>340</sup>

Ehemalige g.Yog-po berichteten, die dPon, denen sie gedient hatten, seien reich gewesen und hätten sich um ihre Versorgung mit Nahrungsmitteln und anderen Gütern nicht sorgen müssen. Für ärmere Teile der Bevölkerung sei es hingegen, insbesondere während des Winters, mitunter schwer gewesen, Lebensmittel zu bekommen, so dass die Tätigkeit als g.Yog-po als sehr vorteilhaft betrachtet worden sei.

Der Oberbegriff für die Leibdiener und die engsten Mitarbeiter des dPon lautete Zhabs-phyi (tib. < ng. Schaab-chi). Zu jenen Mitarbeitern wohlhabender Behu und Becang, die die höchsten Vertrauenspositionen innehatten, zählten die gSol-dpon (tib. < ßöl-Pönn = persönlicher Diener, Haushaltsverwalter) sowie die gNyer-pa“ (tib. < Nyer-pa = Manager). Die gNyer-pa nahmen die Geschenke entgegen, die ein Behu oder Becang erhielt, und sie listeten die Einnahmen und Ausgaben des Familienbetriebs des dPon sowie der Gemeinde oder des Stammes auf. Ein gNyer-pa konnte zu seiner Unterstützung noch einen Sekretär

---

<sup>340</sup> In einem berichteten Fall habe es zwischen zwei Familien, aus denen je ein Mann als g.Yog-po beim selben Behu tätig war, Ärger gegeben. Als Grund wurde Neid des einen g.Yog-po genannt. Der Behu schätzte beide Mitarbeiter. Zur Lösung des Problems entschied der dPon, dass beide g.Yog-po mit ihren Familien den Ort verlassen und in andere Gemeinden übersiedeln sollten. Als der g.Yog-po der einen Familie gestorben war, sollte er in den Bergen bestattet werden. Der neidische andere g.Yog-po habe heimlich den Kopf vom Leichnam entfernt und diesen zu einem anderen Ort gebracht.



beschäftigen. Der gNyer-pa war auch als Hausrats- und Vorratsverwalter bei wohlhabenden Familien tätig.<sup>341</sup> Mitunter wurden zwei (oder mehr) gNyer-pa beschäftigt. Dann sei es oft zur Teilung der Aufgaben im Hinblick auf folgende Bereiche gekommen: die Zuständigkeit für die Verwahrung der Dinge im Haus oder Zelt, das Verzeichnis der dem dPon übergebenen Geschenke, das Notieren der Einnahmen und Ausgaben sowie das Beaufsichtigen des Einsammelns von Steuern und der Tributumlagen. Ein gNyer-pa konnte auch als Pu-tsha bezeichnet werden. Bei den gNyer-pa und gSol-dpon habe es sich überwiegend um ältere, erfahrene und als sehr zuverlässig geltende Männer gehandelt.

Mancher dPon beschäftigte einen oder zwei gSol-dpon. Für die gSol-dpon existierte auch die Bezeichnung „mDun-’dug“ (tib. Dünn-du = „[sich] vor [jemandem] aufhalten“), die zum Ausdruck brachte, dass sich die gSol-dpon häufig in unmittelbarer Nähe des dPon aufhielten. Der gSol-dpon war der engste Diener des dPon. Seine Position entsprach etwa der eines Leibdieners. Er war für alle persönlichen Wünsche des Behu oder Becang zuständig. Der oder die gSol-dpon schliefen im Zelt des dPon, während weitere Mitarbeiter und Diener mitunter in einem anderen Zelt nächtigten. Wollte der dPon z. B. des Nachts etwas zu trinken, dann brachte sein gSol-dpon ihm das Gewünschte. Bei einem gSol-dpon habe es sich um einen aufrichtigen, zuverlässigen und loyalen, meist älteren Mann gehandelt, der seinen dPon stets begleitete. Er servierte ihm die Mahlzeiten, bereitete seine Schlafstätte und half ihm beim Kleiderwechsel sowie beim Empfang von Gästen. Ein gSol-dpon fungierte auch als Supervisor, der die Tätigkeiten der weiteren Mitarbeiter und Bediensteten beaufsichtigte und kontrollierte. Ein gSol-dpon aber wusch nicht die Bekleidung des Behu oder Becang und auch nicht seine eigene. Wenn überhaupt eine Reinigung von Kleidungsstücken durchgeführt wurde, dann übernahmen dies bei einem wohlhabenden dPon jene Diener, die als g.Yog-po bezeichnet wurden.

Die Ehefrau des dPon, die dPon-mo, konnte ebenfalls eine vertraute, persönliche Dienerin haben, die als Zhal lTa-ma (ng. < Schäll Da-ma<sup>342</sup>) bezeichnet wurde. Die Nangchen-pa erklärten, die Zhal lTa-ma der dPon-mo sei das weibliche Pendant zum gSol-dpon des dPon gewesen, und sie habe alles für die dPon-mo getan - so wie der gSol-dpon für den dPon. Zusätzlich zu den Aufgaben, die bereits beim gSol-dpon genannt wurden, oblag ihr die Pflege und das Frisieren der Haare der dPon-mo, das Einflechten der Bernsteine und weiterer Schmucksteine in die Frisur und das möglicherweise erfolgende Waschen der Bekleidung. Sie richtete der dPon-mo die Schlafstätte her und brachte, was diese wünschte

---

<sup>341</sup> Auch in Klöstern gab es die Position des gNyer-pa, der dort mit den Geldangelegenheiten betraut war.

<sup>342</sup> Etym. zus. aus „Zhal“ = „Gesicht“ und „lTa“ = „sehen“ sowie der Partikel „ma“ als Femininbildner.

und fungierte als Botin. Kamen Gäste, dann befand sie sich oft an der Seite der dPon-mo. Eine weitere Position beim dPon wurde „mGron-gnyer“ (tib. < Drönn-gnyer, = Sekretär) genannt. Der „mGron-gnyer“ nahm Anliegen, darunter auch Beschwerden, entgegen, ließ sich die Sichtweisen streitender Parteien vortragen und leitete die Fälle an den dPon weiter. Manche Behu und Becang verwendeten den Titel „Minister“ (tib. Blon-po, < Lönn-po) für fähige und geschickte, enge und vertraute Mitarbeiter wie jene, die die drei zuvor genannten Mitarbeiterbezeichnungen trugen. Vier bis sechs Pu-tsha konnten bspw. die Position persönlicher Mitarbeiter innehaben und je nach Bedarf und individueller Qualifikation verschiedene verantwortungsvolle Arbeitsbereiche übernehmen. Intern wurden sie vom dPon mitunter auch als Minister bezeichnet. Mit diesem Titel brachten die Behu und Becang ihren fähigsten Mitarbeitern gegenüber ihre hohe Anerkennung und Wertschätzung zum Ausdruck. Dabei handelte es sich um Titel, die nur innerhalb der Gemeinde und des Stammes des jeweiligen dPon in Gebrauch waren, und nicht um politische Positionen im Königreich Nangchen. Die Behu und Becang verwendeten die Benennungen ihrer Mitarbeiter nach Belieben. Auf die vom dPon verliehenen Titel reagierten die Stammesleute mit Respekt. Vertrauenspersonen, wie jene als Minister Bezeichneten, seien für die Behu oder Becang wie gute Freunde gewesen, denen sie großes Vertrauen entgegenbrachten und denen sie die wichtigsten Aufgaben übertrugen. Die Ausübung der Tätigkeit als Mitarbeiter des dPon konnte zu einem Brauch innerhalb von Lineages werden.

Die Kinder wohlhabender dPon wurden mitunter von einem Erzieher (tib. Sras-rdzi, < Bä-dzi) betreut. Dieser musste einer ehrbaren Familie und vor allem einer reinen<sup>343</sup> und guten Abstammungslinie (tib. Rigs gTsang-ma, < Rig Tsang-ma) angehören. Würde der Erzieher einer schlechten, rituell unreinen Deszendenzlinie (tib. Rigs bTsog-pa, < Rig Dzog-pa) entstammen, dann hätte er die Kinder nach Vorstellung der Nangchen-pa rituell verunreinigt. Solange Kinder noch klein waren, trugen die Erzieher sie herum, fütterten sie und säuberten sie nach Verrichtung ihrer Notdurft. Während der Kindheit spielten sie mit ihnen, in der Jugend unterrichteten sie sie, und wenn sie erwachsen waren, dienten sie ihnen. Oft waren Männer als Erzieher tätig. Sie wurden als rituell reiner betrachtet als Frauen. Erzieherinnen waren seltener. Sie wurden Sras-rdzi-ma (tib. < Bä-dzi-ma) genannt. Die Informanten betonten, dass es sich um rituell reine Frauen gehandelt haben musste, - als solche galten bspw. Nonnen. War die Erzieherin keine Nonne, dann sollte sie aufgrund ihrer Lebenspraxis einen ähnlichen Status besitzen, und dies war der Fall, wenn sie

---

<sup>343</sup> Der Begriff „rein“ nimmt hier Bezug auf das Vermeiden rituell unreiner Tätigkeiten.

sich hauptsächlich religiösen Tätigkeiten widmete. Mitunter übernahm eine ärmere Frau aus dem Patriklan diese Aufgabe und konnte auf diese Weise ein Einkommen erzielen.

Manche (dPon-)Familien, die hauptsächlich nomadisierend Tierwirtschaft betrieben, besaßen auch Land in tiefergelegenen Gebieten. Die Familienmitglieder des dPon begaben sich oft nicht selbst zu ihren tiefer liegenden Ländereien, sondern ließen ihre g.Yog-po gegen Naturalien als Entlohnung dort Gerste und/oder Weizen pflanzen und ernten.

In Nangchen gab es Dienstleistungsverpflichtungen zwischen Familien. Ärmere Familien konnten sich gegenüber einer wohlhabenderen Familie in einer Dienstleistungsverpflichtung befinden. Eine dienstleistungsverpflichtete Familie wurde als g.Yog-po-Familie bezeichnet. Die g.Yog-po-Familie war zur Erbringung von Arbeitsleistungen verpflichtet und erhielt im Gegenzug bestimmte Nutzungsrechte, wobei es sich häufig um die Nutzung von Weideland handelte. Die Beziehung zwischen den Familien beruhte auf der Nutzungsvereinbarung und der Verpflichtung, die gewährte Nutzung durch Arbeitsleistungen zu entgelten. Die dienstleistungsverpflichtete Familie half der Nutzungsgewährenden Familie bei Anlässen wie der Ernte oder Wollgewinnung, sobald Bedarf an Arbeitskräften entstand. Zu arbeitsintensiven Tätigkeiten bei den dPon-Familien kamen mitunter auch freiwillig Nachbarn und halfen, bspw. während der mehrere Tage dauernden Ernte oder der Schafschur. Dabei konnte es sich auch um Familien handeln, die Land des dPon (oder einer anderen Familie) unentgeltlich mitnutzen durften und bei Bedarf, aber ohne Vereinbarung ihre Arbeitskraft (z. T. als Nachbarschaftshilfe) zur Verfügung stellten.<sup>344</sup> Während des Arbeitseinsatzes erhielten sie Essen und Getränke und möglicherweise auch einen Lohn. Über die vermutete Entlohnung hatten die befragten Informanten keine Kenntnisse.

Viele Mitarbeiter arbeiteten nur für ihre täglichen Mahlzeiten und erhielten möglicherweise für Tauschzwecke noch zusätzliche Nahrungsmittel. Reichhaltiges und gutes Essen wurde als wichtigster Grund genannt, um eine Tätigkeit als Arbeitnehmer auszuüben.

Albert Tafel (1914, Bd. II: 147) erwähnt das Vorhandensein von Sklaven, allerdings ohne Nennung eines Stammes oder Ortes. Nach seinen Ausführungen seien es die dPon gewesen, die kriminell gewordene Stammesmitglieder an andere Stämme verkauft haben sollen. Diese Information erschien den Interviewten abwegig. Als Entgegnung wiesen sie auf die Bedeutung der Treue und Loyalität hin, auf die jeder dPon Wert gelegt habe.<sup>345</sup> Auch habe es genügend zuverlässige Menschen innerhalb des Stammes gegeben, die für

---

<sup>344</sup> Vgl. die „abhängig Tätigen“ unter 12.2 Sozialökonomische Strukturen.

<sup>345</sup> William Woodville Rockhill (1891: 285f) erwähnt Sklaven per Geburt „in some of the outlying districts“, wobei das Gebiet nicht genannt wird, auf das sich die Angabe bezieht.

regelmäßige Mahlzeiten als Bedienstete tätig geworden wären. Kein Informant bestätigte die Existenz von Sklaven. Es ist nicht auszuschließen, dass diese Angabe möglicherweise auf einem Missverständnis beruht. Für „Sklave“ gibt es den Ausdruck Bran-g.yog (tib. < Dränn-yog). g.Yog als Kurzform erscheint vor allem in der Bedeutung „Diener, Bediensteter“. Vielleicht interpretierte Albert Tafel „g.Yog“ als Abkürzung von Bran-g.yog. Ausschließen lässt sich nicht, dass Albert Tafel an einem Ort eine stimmige Angabe zum Vorhandensein einer Form von Sklaverei erhalten hat. Während der Feldforschungen zur vorliegenden Arbeit ließ sich dafür kein Hinweis finden. Viele Gewährsleute verneinten die Existenz von Sklaven grundsätzlich, andere Informanten erklärten, in ihrer Gemeinde oder ihrem Stamm habe es keinen Ver-/Kauf von Menschen und keine Form von Leibeigenschaft gegeben, aber vielleicht in anderen Stämmen oder Gebieten. Ein ehemaliger g.Yog-po erläuterte, dass im Stamm genügend gute und vertrauenswürdige Leute lebten, die gern als g.Yog-po gedient hätten, so dass es keines Einsatzes von Sklaven bedurfte.

### **10.5.1 Mitwirkende beim dPon ohne Rang und Bezeichnung**

Die dPon hatten auch Mitarbeiter, die nicht zu ihrem ständigen Personalstab zählten und deren Unterstützung sie nur bei Bedarf erbat. Dabei handelte es sich um Mitwirkende, die sich aufgrund ihres guten Rufs und ihrer Fähigkeiten im Dienste des dPon und zum Wohle der Gemeinschaft ausgezeichnet hatten. Sie waren nicht beim dPon angestellt, für ihre Tätigkeit gab es keine Bezeichnung und mit dieser war auch kein offizieller Rang verbunden, jedoch ein hohes Sozialprestige. Nicht selten hatten diese freien Mitarbeiter eine besondere Vertrauensstellung inne, und manchmal hieß es, sie seien vom dPon wie ein Familienmitglied geschätzt worden und hätten den Behu oder Becang zu jeder Zeit aufsuchen und private Anliegen vortragen dürfen. Diese ehrenamtlichen Mitarbeiter erhielten keine Entlohnung. Eine Bezahlung ihrer Tätigkeit sei nicht notwendig gewesen, da sie oft wohlhabend waren. Es handelte sich bei ihnen meist um einflussreiche Personen, die oft inoffizielle Führungspersonen darstellten. Ihre Position in der Gesellschaft beruhte lediglich auf ihrer individuellen Leistung und ihrer Persönlichkeit, und in dieser Hinsicht entsprachen sie dem Typus des Big Man. Mitunter wurden auch sie von den Stammes- oder Gemeindemitgliedern zu „besonderen“ Menschen erklärt. Der Erfolg, den sie in ihren geschäftlichen Angelegenheiten hatten und ihre soziale Kompetenz ließ sie als besonders begnadet und damit als „außergewöhnlich“ erscheinen. Die Nangchen-pa erläuterten, dass diese wohlhabenden Männer aufgrund persönlicher Fähigkeiten Führungsqualitäten entwickelten, aus denen sowie der damit einhergehenden Anerkennung und

Wertschätzung seitens der Gesellschaft ihre inoffiziellen Machtpositionen entstanden seien. Über die Tätigkeiten eines solchen temporären Mitarbeiters eines Behu wurde z. B. berichtet, dass er beim Regeln von Streitfällen half und dafür bekannt war, kluge Entscheidungen zu treffen. Er hatte einen guten Ruf und galt als ehrenwert und gerecht. Oft hätten die Leute bei einem Streitfall zunächst ihn um Rat gefragt, bevor sie zum dPon gegangen seien. Insbesondere habe er sich um Familienstreitigkeiten gekümmert, die aus Sicht der Informanten als geringfügige Probleme eingestuft wurden. Als Beispiel wurde der Streit um eine Frau genannt, die von zwei Familien als Schwiegertochter gewünscht wurde. Auch die schlechte Behandlung der Schwiegertochter durch die Schwiegereltern konnte ein solches Problem darstellen. In anderen Fällen mochten sich die Eheleute nicht oder liebten sich zu sehr, wobei mit Letzterem gemeint war, dass die Ehefrau ihren Mann für sich allein haben und nur mit ihm zusammenleben wollte. Sie habe dann versucht, sich zwischen ihn und dessen Eltern zu drängen und wollte ihre Schwiegereltern loswerden. Mit Konflikten dieser Art habe sich ein solcher inoffizieller Mitarbeiter ohne Rang und Bezeichnung befasst, und im Erfolgsfalle ersparte er damit dem dPon viel Arbeit.

In einem geschilderten Fall agierte ein solcher Mitarbeiter, der zu einem der Stämme aus den Achtzehn Provinzen gehörte, wie ein rGan-po, ohne diesen Titel zu besitzen, und er fungierte mitunter auch als Repräsentant des Behu. Er entstammte einer Lineage, die einen guten Ruf besaß, und seine Familie war sehr wohlhabend. Die Position habe er aufgrund seiner Beliebtheit, seiner Vertrauenswürdigkeit und seines Wohlwollens erlangt. Dem Behu widmete er viel Zeit und übernahm ehrenamtlich von ihm Aufträge, um ihn bei seiner Tätigkeit zu unterstützen. Dieser Mitarbeiter ohne offiziellen Rang und Titel war Vater und Familienoberhaupt und ging Handelsgeschäften nach, zu deren Durchführung er jeweils eine Zeitlang außerhalb seiner Gemeinde tätig war. Von den Märkten brachte er Getreide und Tee mit in sein Siedlungsgebiet und nahm von dort tierische Produkte, insbesondere Butter, auf Maultieren mit zu den Marktplätzen. Er galt als ehrbar, aufrichtig und als „Einer, der seinen Geist auf den Dharma richtet“.<sup>346</sup> Von Aktivitäten, die von der Gesellschaft als negativ beurteilt wurden, habe er sich ferngehalten, und er sei ein berühmter und beliebter Mann gewesen, den die Stammesleute gern konsultierten, wenn sie Probleme hatten.

---

<sup>346</sup> Tib. „Blo-phug Chos la gTad-mkhan“, < Lo-phug Chö La Tä-khänn = „Einer, der [sein] Innerstes [Geist und Gefühle] auf die buddhistische Lehre ausrichtet [ - um, dem Dharma gemäß zu handeln]“.

Zu den Mitarbeitern ohne offiziellen Rang, Titel und Bezeichnung zählten auch „alte,<sup>347</sup> erfahrene und weise Männer“, die als aufrichtig und ehrenwert galten und für erfolgreiches Handeln bekannt waren. Sie erledigten meist keine Aufgaben für den Behu oder Becang, sondern wurden vor wichtigen Entscheidungen um Rat und Einschätzung der jeweiligen Situation gebeten. Eines Titels oder Rangs hätten sie nicht bedurft, denn die Menschen der Gemeinden und des Stammes wussten um ihre Qualitäten und achteten sie aufgrund ihrer Zuverlässigkeit. Von verschiedenen Behu und Becang hieß es, dass sie wichtige Angelegenheiten sowie auch die Organisation von Veranstaltungen zunächst mit solchen klugen und meist älteren Männern besprachen. Nicht wenige Informanten bezeichneten das Wirken weiser Männer als wichtiger für die Gesellschaft als die Tätigkeit der dPon. Diese Männer besaßen natürliche Autorität aufgrund ihrer Lebenspraxis. Diese habe auf ihrer Erfahrung und Weisheit beruht und sich in ihrem Verhalten niedergeschlagen. In der Folge sei ihnen von vielen Leuten Wertschätzung, Achtung und Vertrauen entgegengebracht worden und ihre Lebensart wurde als ein Vorbild angesehen. Von Stammesmitgliedern wurden sie oft anstelle der Behu und Becang um Rat gebeten.

### 10.5.2 Defensive Verteidigungskräfte

In Nangchen gab es kein Militär und keine offizielle Exekutive. Im Bedarfsfall wurde ein Teil der männlichen Bevölkerung zur Teilnahme an Kampfhandlungen aufgerufen, bspw. in der Form, dass jeder Familie mitgeteilt wurde, dass der Behu oder Becang sie auffordere, je einen berittenen, bewaffneten und verproviantierten Mann für einen Kampf zu stellen. Die rGan-po und deren Helfer ritten zu den Familien und überbrachten ihnen die Nachricht. Die Teilnahme am Kampf konnte nicht erzwungen werden. Die Entscheidung eine vom dPon initiierte Unternehmung mitzutragen, blieb bei den Familien und letztlich im Verantwortungsbereich der direkt von der Aufforderung betroffenen Einzelnen.

Die Mitarbeiter des Königs oder eines dPon fungierten auch als Personenschützer. Von den Informanten wurden sie als defensive Verteidigungskräfte bezeichnet.<sup>348</sup> Ihre Entlohnung erfolgte in Form von Naturalien.

---

<sup>347</sup> Verwendet wurde in diesem Zusammenhang oft das Wort „rGan“ (tib. < rGänn), das hier als Honorificum „alt“ mit der Konnotation „erfahren, lebensklug und weise“ bedeutet (vgl. 34.).

<sup>348</sup> Edward A. Parmee (1972: 145f) schreibt in seiner Cross-Cultural Study über Kham und Amdo: *“The only full-time soldiers cited by the informants were the personal bodyguards of the higher leaders and rulers. What prestige did this occupation have? The occupation of bodyguard to a high leader or ruler held much prestige because their duty was to protect their leader from harm. They were not offensive but defensive soldiers.”*

## 10.6 Freundschaften und Shag-po-Beziehungen

In den Nangchen-Stammesgesellschaften gab es zwei Kategorien freundschaftlicher Verbindungen unter Männern: auf Sympathie beruhende Freundschaften, die durch eine unklare Erwartungshaltung gegenseitiger Unterstützung charakterisiert waren, und es gab Shag-po-Beziehungen<sup>349</sup> (vgl. 24.), in denen die Freundschaft durch einen Treue-Eid besiegelt wurde, der zur gegenseitigen Hilfe verpflichtete.

Zwischen Freunden konnten Versprechungen durch einen Schwur bekräftigt werden. Ein Mann sagte bspw. „*dKon-mchog gSum*,<sup>350</sup> *ich werde Dir dieses oder jenes geben.*“ Mit „*dKon-mchog gSum*“ wurden die „drei Kostbarkeiten“, nämlich Buddha, Dharma und Sangha, als Zeugen des Schwurs angerufen. Die Hoffnung auf Unterstützungen unter Freunden ließ sich nach Auskunft der Gewährsleute aber durch einen Hinweis auf die zur Verfügung stehenden Mittel begrenzen. In gleicher Weise wurde mit den Erwartungen entfernter Verwandter verfahren, um zu verdeutlichen, dass Hilfsleistungen nur in einem bestimmten Ausmaße - im Rahmen der vorhandenen Mittel - möglich seien.

Anders habe es sich in Bezug auf Shag-po-Beziehungen verhalten. Nach Darstellung der Informanten habe ein Mann, der den Shag-po-Eid ernst nahm, umgehend sein bestes Pferd gesattelt, sich bewaffnet und sei zur Hilfeleistung losgeritten, wenn sein Shag-po ihn - meist durch einen Boten - zur Hilfe rief. Das Shag-po-System bildete in den Nangchen-Stammesgesellschaften ein Netz von Unterstützungsverbindlichkeiten, das die gesamte Gesellschaft mit einer zeitlichen Dauer von zwei bis drei Generationen durchzog. Die Gesellschaft achtete Shag-po-Verbindungen sehr und bestrafte den Eidbrüchigen mit Rufminderung, Vertrauensentzug, Meidung und (wirtschaftlicher) Benachteiligung.

Shag-po-Beziehungen bedeuteten auch Absicherungen zum persönlichen Schutz. Es bestand die Präferenz, als Shag-po einen in sozialer und ökonomischer Hinsicht annähernd Gleichgestellten zu gewinnen. Kampfkraft, Erfahrung, Mut, Zuverlässigkeit und Wohlstand, der ermöglichte, umgehend mit einem guten Pferd und Waffen zur Hilfe zu eilen, zählten zu den wichtigen Kriterien bei der Wahl eines Shag-po. Mit einem berühmten Behu oder Becang wollten viele Männer den Shag-po-Eid schließen. Einem mächtigen und kampferprobten Mann wurde zugetraut, dass er Blutrache nehme, wenn sein Shag-po getötet worden war, und das Wissen darum erfüllte eine präventive Schutzfunktion. Von

---

<sup>349</sup> Shag-po, tib. = Eidfreund. Ein Shag-po ist einer von zwei Männern, die einander durch ein rituell besiegeltes Treue-Bündnis zu gegenseitiger Hilfe verpflichtet waren.

<sup>350</sup> Tib. „*dKon mChog gSum*“, < *Könn Chog ßumm*, = „[Die] drei Kostbarkeiten“, etym. zus. aus „*dKon-mchog*“ = „Kostbarkeiten“ und „*gSum*“ = „drei“.

einem armen Mann wurde allgemein angenommen, dass er wahrscheinlich nicht über die Mittel verfüge, um seine Familie und seine Tiere wochenlang zu verlassen und zu jenem Ort zu reiten, an dem sich sein in Not geratener Shag-po aufhielt oder um einer zeitintensiven Vergeltungsaktion (wie der Blutrache) nachzugehen.

In ihren juristischen Entscheidungen mussten die dPon auch die Shag-po-Beziehungen berücksichtigen, denn nicht selten verwendeten sich die Shag-po füreinander beim Behu oder Becang oder versuchten, Shag-po-Verbindungen zu nutzen, um den dPon zu einem milden Urteil oder einer zurückhaltenden Handlungsweise zu veranlassen. Das soziale Gewebe der Shag-po-Beziehungen stellte eine große Herausforderung für das juristische System dar, denn immer wieder gelang es, durch Inanspruchnahme mächtiger Shag-po, die Entscheidungen der dPon in einer Weise zu manipulieren, die dem Grundsatz der Gleichbehandlung der Stammesmitglieder widersprach. Nachsichtige Entscheidungen, die die dPon aufgrund der Anerkennung der Shag-po-Eide trafen, wurden von der Gesellschaft überwiegend geachtet und häufig als praktizierte Güte rezipiert und mittels der Karma-Vorstellung in die Weltanschauung eingebunden.

## 10.7 Die Nachbarschaft

Zur Bezeichnung der Nachbarn nannten die Informanten zwei Ausdrücke: „Grong-pa“ (tib. < Drong-pa) und „Khyim-mtshes“ (tib. < Khyim-tshe). „Grong-pa/Khyim-mtshes“ wurde auch als Doppelbegriff gebraucht. „Grong-pa“ bezeichne Nachbarn im weitesten Sinne, wobei die Gewährsleute erklärten, dieser Ausdruck sei häufiger in dBus/gTsang verwendet worden. „Khyim-mtshes“ wurde demgegenüber als die engere, unmittelbare Nachbarschaft beschrieben.<sup>351</sup> Einige Informanten erinnerten, sie hätten den vagen Eindruck gehabt, der Begriff „Grong-pa“ sei häufiger von Dorfbewohnern verwendet worden, die in Häusern lebten, während die Bezeichnung „Khyim-mtshes“ unter Nomaden und (Semi-)Nomaden, die im Zelt lebten, verbreiteter gewesen sei.

Ursprünglich bestand die enge Nachbarschaft vermutlich vor allem aus patrilinealen Verwandten und deren Familien. Vor 1959 habe die Präferenz bestanden, die Familie und den Patriklan zusammenzuhalten. Als den Ursprung vieler Siedlungsgemeinschaften vermuteten viele Gewährsleute patrilineale verwandtschaftliche Beziehungen. Jene Brüder, die heirateten und neue Haushalte gründeten, sollen sich bevorzugt in der Nähe ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie niedergelassen haben. Als Hauptgrund wurde die wechselseitige

---

<sup>351</sup> Das Wort „Khyim“ bedeutet Haus. In Nangchen habe es auch den Bedeutungsaspekt von „Zuhause“ gehabt und wurde unabhängig davon verwendet, ob die Sprecher in Zelten oder Häusern wohnten.



Unterstützung genannt. Nach Auskunft befragter Nangchen-pa beinhaltet ein Bedeutungsaspekt des Wortes „Khyim“ auch „Zuhause“. Informanten beschrieben, dass sie als Kinder die Haushalte der Brüder des Vaters oft als ein weiteres Zuhause betrachtet hatten.

Nachbarschaftshilfe war von existentieller Bedeutung. Familien waren häufig allein mit ihren Tieren innerhalb großer Weidegebiete unterwegs und mussten sich selbst vor Überfällen schützen. Die Beobachtung des Gebietes und wechselseitiges Informieren, bspw. beim Eintreffen von Fremden, galten als typische nachbarschaftliche Leistungen.

Nachbarn sollen einander selten bestohlen haben. Überwiegend halfen sie sich wechselseitig, indem sie sich über Beobachtungen in Kenntnis setzten sowie durch die Rückgabe aufgefundener Tiere - ohne Erwartung einer Belohnung.

Waren Nachbarn einander wohlgesonnen, dann wurde auch ein plötzlicher, unnatürlicher Zuwachs der Herde, der auf einem Beutezug beruhte, meist stillschweigend übersehen.

Susie Carson Rijnhart (1901: 323) erwähnt in ihrem autobiographischen Werk vorsichtiges Verhalten zwischen Nachbarn. Stammesleute hatten sie nicht zum dPon begleiten wollen, weil sie befürchteten, dies könne als Einmischungsversuch in Angelegenheiten der Nachbarn gedeutet werden, womit die Sorge verbunden war, dass aus den zeltbewohnenden Nachbarn lebenslange Feinde werden könnten.

Bei Nachbarn handelte es sich häufig um die Familien von Klanverwandten. Aufschlussreich könnte dabei das antagonistische Bedeutungsspektrum des Ausdrucks „sDe“ sein. Wie viele andere tibetische Begriffe hat „sDe“ verschiedene Bedeutungen. In Nangchen wurde „sDe“ als Bezeichnung der Gemeinde eines Stammes verwendet, aber u. a. auch zur Benennung der Nachbarschaft. Die Siedlung als nachbarschaftliches Umfeld wurde auch „sDe Khag“ (ng. < De Khâ, hier: Gemeinschaft) genannt. „Khag“ bezeichnet in diesem Kontext einen verbindenden Bedeutungsaspekt, wie er bspw. auch in „Shog-khag“ = „Gruppe, Stamm“ zum Ausdruck kommt. Mit dem Begriff „sDe“ konnten die „eigenen Leute“ bezeichnet werden, die dem Patriklan angehörten. „sDe“ soll auch einen entgegengesetzten Bedeutungsaspekt gehabt haben, nämlich den der „Anderen“, bspw. in dem zusammengesetzten Ausdruck „Mi sDe“ = „andere Leute“ (tib. Mi = hier: Leute). An Kinder sei die Aufforderung ergangen: „*Gehe nicht zu anderen Leuten!*“ (tib. Mi sDe), womit Nachbarn gemeint waren, die nicht als Verwandte klassifiziert wurden. Bei diesem Gebrauch von „Mi sDe“ wurden die so bezeichneten Nachbarn nicht mehr als „eigene Leute“ (wie Mitglieder des Patriklans), sondern als „andere Leute“ betrachtet, denen sich das Kind nicht zugesellen sollte. Die gegensätzlichen Bedeutungsaspekte, die „sDe“ beinhaltet, brachten vielleicht einen Ablösungsprozess im Hinblick auf die Entwicklung innerhalb

sich vergrößernder Klane zum Ausdruck. Mit der Zunahme der Klanmitglieder sowie deren neu gegründeten Familien könnte sich nach einiger Zeit die Übersicht über die verwandten „eigenen Leute“ verloren haben. Nach Auskunft der Nangchen-pa habe das Klanbewusstsein überwiegend nur eine Tiefe von wenigen Generationen umfasst, auch wenn zur Feststellung der Verwandtschaft, die nicht geheiratet werden durfte, Kenntnisse über sieben Generationen erforderlich waren. Aus den vormals „eigenen Leuten“ wurden möglicherweise die „Anderen“, mit denen Gemeinsamkeit nunmehr nur noch auf der Ebene der Zugehörigkeit zur selben Gemeinde und zum selben Stamm empfunden wurde.

Erschienen Personen in einer Gemeinde mit der Absicht, sich dort niederzulassen, die zu neuen Nachbarn werden würden, sandte der dPon zunächst seine Mitarbeiter zu ihnen, um deren Absichten in Erfahrung zu bringen. Meist wandten sich die Neuankömmlinge zuvor von sich aus an den dPon, um von ihm die Erlaubnis zur Ansiedlung zu erhalten. Wenn eine hochrangige Person in einer Gemeinde eintraf, begab sich der dPon persönlich zu ihr, um sich über den Grund ihres Aufenthalts zu informieren. Die Stammesmitglieder wurden möglichst vorab durch ihren dPon oder ihren rGan-po in Kenntnis gesetzt, bevor sich Neuankömmlinge in ihrer Nachbarschaft permanent niederließen. Die Ankunft neuer Nachbarn habe die Neugier der alteingesessenen Familien geweckt, es sei aber unüblich gewesen, jemanden ohne Grund aufzusuchen. Ein Besuch bei Nachbarn vollzog sich in der Weise, dass der Besucher in die Nähe des Siedlungsplatzes des Besuchten ritt und auf dem Pferd sitzenblieb und wartete, ob ihn jemand empfangen würde. Die gefährlichen Hunde hielten Gäste vom Näherkommen ab. Beachtete niemand den Besucher, machte dieser mit Hand und Unterarm eine kreisförmige auf sich gerichtete Bewegung und stieß einen Laut aus, der etwa der verbunden und langgezogen geheulten Lautkombination „eu-o-iii“ entsprach, um Aufmerksamkeit auf sich zu lenken. Die Besuchten besprachen darauf, wer den Besucher in Empfang nehmen sollte. Dieser winkte den Besucher heran, indem Hand und Unterarm der rechten Hand beim Winken in Richtung des Zeltes oder Hauses wiesen. Lag ein schwerer Krankenfall vor oder bestand eine Feindschaft zwischen dem Besucher und den Besuchten, dann warf die zuständige Person den ausgestreckten Arm locker aus dem Gelenk nach oben und in die Ferne deutend, um damit zum Ausdruck zu bringen, dass das Näherkommen nicht erwünscht sei. Dabei habe es sich um ein allgemein bekanntes Signal gehandelt, das nicht unbedingt als persönliche Ablehnung aufgefasst wurde. Ein Grund für die Abwehr von Besuchern konnte in der Erkrankung eines Menschen bestehen. Die Nangchen-pa befürchteten den sofortigen Eintritt des Todes bei einem Kranken, wenn ein Außenseiter in dessen Nähe käme. Der Gesundheitszustand

würde sich durch eine rituelle Beschmutzung, die von einem Fremden ausgehen könne, augenblicklich verschlimmern. Dem lag die Vorstellung zugrunde, dass jeder Mensch ein Verursacher sowie auch ein Medium für die Übertragung ritueller Beschmutzung sei. Die eigentlichen Verursacher der mitunter todbringenden rituellen Verunreinigung seien oft böse Geister. Übel gesonnene Geistwesen würden sich eines Menschen bemächtigen, wenn dieser unglücklich, krank oder geschwächt sei. Jedes Nachlassen der Kräfte ziehe Geister unterschiedlicher Kategorien an. Dabei handle es sich auch um solche Kräfte, die auf guten Taten beruhten und deren religiöses Verdienst von bestimmten Numina abgezogen werden könne. Der von bösen Geistern Besessene nehme den Zustand seiner Besessenheit selbst nicht wahr. Bestand ein Verwandter darauf, zu Besuch zu kommen, obgleich Besuch nicht erwünscht war, wurde versucht, den möglichen negativen Einfluss nachträglich abzumildern, indem vom Lama gesegnetes Räucherwerk verbrannt wurde. Ein allgemein bekanntes Zeichen, um ungebetenen Besuchern bereits aus der Ferne zu signalisieren, dass sie von ihrer Besuchsabsicht Abstand nehmen sollten, bestand darin, auf dem in geringer Distanz zum Zelt oder Haus befindlichen Aschenhaufen Kuhdungfladen unter starker Qualmentwicklung zu verbrennen. Dieses allgemein bekannte Signal habe Besucher vom Näherkommen abgehalten.

## 10.8 Der Klerus

*“ ... Tibetan clergy possesses all the known elements of dominion: religious authority, territorial wealth, financial and commercial supremacy, armed force, numbers and discipline.”*  
Fernand Grenard (1974: 336)

Der Klerus nahm den höchsten sozialen Rang in der Gesellschaft ein und stellte eine bedeutende Macht im Staat dar. Ohne Absicherung durch religiöse Praktiken und Zukunftsvoraussagen wurden kaum wichtige politische Entscheidungen getroffen.

‘Od gSal (2000: 110), der Behu von dGe rGyal Bar-ma, schreibt in seinem auf Tibetisch verfassten Werk über die Verbindung von Religion und Politik: *„So wie Religiöses [und] Weltliches zusammengefügt wurden, wobei [der] Lama der Oberste der Religion [ist und der] dPon der Oberste der Politik, sollten [sie] einander unterstützen.“*

Zwischen dem Klerus und dem Laienstand bestanden enge Verflechtungen. Viele Familien hatten Angehörige im Kloster und versorgten sie mit Lebensmitteln und weiteren Produkten. Die Behu und Becang hatten oft Brüder und andere Verwandte in hohen Positionen in den Klöstern. Wichtige Entscheidungen für die Gemeinden sowie die Stämme wurden nicht selten innerhalb der führenden adligen Familien zwischen dem amtierenden

dPon und der hohen Geistlichkeit abgestimmt. Lamas konnten das Vorgehen der dPon mittels religiöser Darlegungen stützen und deren Position durch die Karmalehre legitimieren. Die folgenden Behu waren nach Auskunft der Nangchen-pa zugleich Rinpoché und vereinten weltliche und geistliche Macht in Personalunion: Der sKyo Brag Behu (tib. < ng. Cho Drag) mit Namen und Titel sKyo Brag bsTan-snying Rinpoché, der Zur Mang (tib. < Sur Mang) Behu mit Namen und Titel Zur Mang sGar dBang Rinpoché und der Lab Behu mit Namen und Titel Lab sKyabs-mgon Rinpoché.

Ba-ri Zla-ba Tshe-ring (2005: 110) macht zu fünf der sechs gegenwärtigen Verwaltungsbezirke (tib. rDzong) Angaben über Klöster aus der Zeit vor 1958 (Sämtliche Zahlenangaben und Schreibweisen wurden aus seinem Werk übernommen.).

**Yul-shul rDzong:** 45 Klöster mit 10642 Mönchen und Nonnen (14 Sa-skya, 8 dGe-lugs, 11 Karma bKa' brGyud, 3 'Bri-gung-pa, 3 'Brug-pa, 2 gNas-mdo, Zur-mang 2).

**Khri-'dus rDzong:** 27 Klöster mit 4625 Mönchen und 100 Lamas (9 Sa-skya, 4 rNying-ma, 6 dGe-lugs, 7 'Bri-gung [im Text steht 'Bring-gung], 1 Karma bKa' brGyud).

**Chu dMar Leb rDzong:** 12 Klöster (3 dGe-lugs, 8 rNying-ma, 1 gemischtes dGe-lugs rNying-ma-Kloster). **rDza-stod rDzong:** 24 Klöster (8 Karma bKa' brGyud, 4 'Bri-Gung, 3 gNas-mdo, 1 'Ba'-rong, 6 rNying-ma, 1 gemischtes Bon/rNying, 1 dGe-lugs).

**Nang-chen rDzong:** 81 Klöster (6 'Bri-Gung, 15 'Ba'-rong, 15 'Brug-pa, 13 Karma bKa' brGyud, 1 Yer-pa, 2 gNas-mdo, 4 Zur-mang, 10 Sa-skya, 1 gemeinsames Sa-skya mit 'Brug-pa gemischt, 1 'Brug-pa mit rNying-ma gemischt, 9 rNying-ma, 4 dGe-lugs.<sup>352</sup>

Albert Tafel (1914, Bd. II: 143, Fußnote 1) schreibt von seiner Reise zwischen 1905 bis 1908, dass ein Sechstel der Bevölkerung von Yushu Lamas gewesen seien, womit wahrscheinlich sämtliche Mitglieder des klerikalen Standes gemeint waren.

Mit der tibetisch-buddhistischen Religion assoziierten die Nangchen-pa die Macht zur Auflösung aller Übel und Beschwernisse. Sein Leben vollkommen religiösen Tätigkeiten zu widmen, galt als Königsweg unter den Lebensweisen. Die Unterstützung religiöser Übungen wurde als Gelegenheit betrachtet, um gutes Karma für das gegenwärtige Leben sowie für künftige Existenzen anzusammeln. Auch Geld- und Materialspenden zugunsten

---

<sup>352</sup> Beim Ermitteln des Durchschnitts von Mönchen und Nonnen je Kloster bezogen auf die Angaben aus Yul-shul rDzong und Khri-'dus rDzong und bei Übertragung des ermittelten Durchschnitts auf die weiteren Klöster, zu deren Besetzung mit Geistlichen hier keine Angaben vorliegen sowie unter theoretischer Einbeziehung des sechsten, hier nicht aufgelisteten rDzong ('Bri-stod rDzong) wird rechnerisch eine Anzahl an Geistlichen erreicht, bei der zu überprüfen wäre, wie sich diese mit den Bevölkerungsschätzungen (s. 8.2) prozentual in Einklang bringen lässt. Auch bei Berücksichtigung einer weit unterdurchschnittlichen Menge an Klosterinsassen in manchen Klöstern wäre möglicherweise von einem höheren Anteil Kleriker an der Gesamtpopulation auszugehen, für deren Versorgung es einer entsprechenden Laien-Bevölkerungszahl bedurfte.

des (Aus-)Baus von Klöstern sollten religiöses Verdienst und damit gutes Karma ergeben. Aus diesem Grunde stellten viele Nangchen-pa freiwillig ihre Arbeitskraft für religiöse Zwecke zur Verfügung. Jede Erbringung unentgeltlicher sowie entgeltlicher Leistungen zugunsten eines Klosters mehrte zugleich das Sozialprestige.

Die Geistlichen lebten von der wirtschaftlichen Produktivität der Laien. Denen hatten sie nach Auskunft der Informanten vermittelt, ihr Leben sei aufgrund der religiösen Ausrichtung viel wertvoller und wichtiger als das der Laien. Viele Laien hatten diese Vorstellung internalisiert und nahmen die unverhohlene Überheblichkeit und Herablassung des Klerus hin, und einige betrachteten deren Arroganz als weiteren Beleg für die Minderwertigkeit des Lebens im Laienstand. Fernand Grenard (1974: 327) schreibt, der Grund für die tiefe Verachtung (*deeply despise*) der Lamas für die Laien liege darin, dass Letztere aus Sicht der Geistlichen auf dem falschen Wege seien, verstrickt in falsche Anschauungen und umhergetrieben von Wünschen und Begierden. Nach meiner Datenlage waren viele Laien davon überzeugt, dass sie ohne Lamas hilflos bösen und launischen Numina ausgeliefert seien. Zum Gefühl der Abhängigkeit von den Praktiken der Lamas hatten Laien im Laufe der Jahrhunderte beigetragen durch Vertreibung und Ausschluss Andersdenkender aus der Gesellschaft und durch Ablehnung kritischen Gedankenguts. Auf diese Weise verringerten sie ihre Kenntnisse um Alternativen für den Umgang mit furchterregenden und belastenden Situationen. Tibetische Buddhisten erklärten, ihre Religion sei sämtlichen Religionen und Weltanschauungen überlegen, wie vorbuddhistischen Regional-Kulten (die „Religion des Landes“, ng. Yul Chos < Yül Chö, s. 14. - 14.1.3), der Bon-Religion sowie den Numina, denen sich die Nangchen-pa ausgeliefert fühlten. Die Durchführung regionaler Kulte fand unter dem Supremat tibetisch-buddhistischer Lamas statt, die die religiöse Definitions- und Interpretationshoheit beanspruchten. Währenddessen verlor die „Religion des Landes“ als weltanschauliche Alternative zunehmend an Bedeutung.

Die Macht, die die Gesellschaft den tibetisch-buddhistischen Lamas einräumte, beruhte auf der Vorstellung, dass diese über Praktiken verfügten, um die gefürchteten Geistwesen zu bannen und sämtliche Probleme im individuellen und gesellschaftlichen Leben zu beheben. Der Eintritt in den klerikalen Stand bedeutete die sofortige Anhebung des Sozialprestiges und galt als rituell reinigend (zu Witwen s. 28., zu unfruchtbaren Frauen s. 26.2). Nach den Informationen befragter älterer Nangchen-pa fungierten Klöster u. a. als Sammelbecken für sozial schwer Integrierbare, Erfolglose und für jene, die das Leben im Kloster der harten Arbeit in der Tier- und Landwirtschaft vorzogen. In die Klöster wurden auch Menschen gegeben, die die Gesellschaft nicht wollte oder brauchte, so wie dies vielfach

bei heiratsunwilligen Frauen der Fall war. Den Klöstern wurden auch Jugendliche anvertraut, bei denen problematisches Verhalten, kriminelle Energie kombiniert mit einer geringen Neigung zur Arbeit auftraten. Dabei bestand die Annahme, dass die sakrale Ausstrahlung heiliger Personen und Objekte einen heilsamen Einfluss auf die als unangepasst und/oder schwer sozialisierbar geltenden Menschen ausübe (s. 13.9 und 13.9.1).

Interviewte erzählten häufig, dass hinter der offiziellen Erklärung der Frömmigkeit für den Eintritt in ein Kloster als eigentliche Motivationen Notwendigkeit und Nützlichkeitsabwägungen standen. Wie hoch der Prozentsatz derjenigen war, die überwiegend aus religiösen Motiven einem Konvent beitraten, ließ sich nicht mehr einschätzen (s. 20.3, 20.5). Das Interesse an der Einhaltung der Gelübde seitens der Geistlichen sowie die Umsetzung buddhistischer Lebenspraxis entsprach in Nangchen vor 1959 nach Auskunft der Informanten häufig nicht tibetisch-buddhistischen Idealen. Albert Tafel (1923: 389) beschreibt Mönche, die Steine auf Menschen und Tiere warfen, z. T. sogar mittels Steinschleudern, und er erwähnt (1923: 390) Fährleute, die die Rache der Mönche fürchteten, wenn sie ihm ein Boot verleihen würden.

Wilhelm Filchner kommentiert in seinen Einträgen zu seiner nicht nur auf Nangchen bezogenen Tibetexpedition 1925/28 (1940: 151): *„Die Tibeter, die doch eigentlich laut Religionsgesetz gebunden sind, ein Lebewesen gut zu behandeln, schütteln den Kopf ob meiner Fürsorge und finden nichts dabei, ein todwundes Tier bis zum letzten Atemzug mit schweren Lasten zu beladen“*. ... *„Ich sah Tiere mit topfgroßen Wunden, denen monatelang die Satteldecke nicht abgenommen worden war. Der ganze Rücken war vereitert.“* (1940: 152)

Als gute Voraussetzung für die religiöse Praxis wurde allgemein eine Haltung betrachtet, die darin bestand, sich mit Naivität und Gutgläubigkeit von den Lamas führen zu lassen. Ein wiederholt in Erzählungen auftauchendes Motiv ist das des unbedingten Vertrauens gegenüber hochrangigen Lamas. Begründet wurde der erwartete Vertrauensvorschuss damit, dass ein Lama andere durch die Abgründe ihres Geistes führen könne. Belastende psychische Regungen wurden oft als Einfluss von Numina gedeutet oder als Auswirkung schlechten Karmas, und beidem fühlten sich die Nangchen-pa ausgeliefert. Als besonders furchterregend wurden die tibetisch-buddhistischen Nachtod- und Höllenvorstellungen empfunden. Im Zwischenzustand zwischen zwei Inkarnationen irre das geistig-psychische Konglomerat eines Menschen umher und fühle sich schließlich verfolgt von schrecken-erregenden Wahrnehmungen. Die Gläubigen waren überzeugt, nur Lamas, Bodhisattvas, Buddhas und Heilige könnten den Bewusstseinsstrom von beängstigenden Zuständen

befreien. In Ermanglung von Kenntnissen um andere religiöse und weltanschauliche Vorstellungen gab es für die meisten Nangchen-pa keine alternativen Deutungen und Hilfsangebote bei emotionalen Belastungen, sondern nur jene, die von Lamas und Mönchen des tibetischen Buddhismus angeboten wurden.<sup>353</sup> Nach Auffassung älterer Informanten besitzen nur Rinpoché's ein ausreichendes Erkenntnisvermögen, um die Wirklichkeit zu begreifen, daher sei deren Verhalten auch nicht kritisierbar. Es bestanden allgemein die Annahmen, dass Geistliche über außergewöhnliche Fähigkeiten verfügten und auch in der Lage seien, Geister und Gottheiten zu veranlassen, gegen Personen vorzugehen, die den Geistlichen nicht genehm seien. Aus diesen Überzeugungen, aus allgemeinen Ängsten, wie der Angst vor dem Tode sowie der Hilflosigkeit beim Auftreten schwer erträglicher psychischer Belastungszustände<sup>354</sup> und dem von den Lamas angedrohten schlechten Karma, das zu Inkarnationen in einer der grauenhaften Höllen oder als verzweifelt umherirrender Hungergeist führen könne, entstand eine Atmosphäre ängstlicher Gläubigkeit, die die Bereitschaft förderte, jegliche Zweifel zu verdrängen und zwar sowohl auf der individuellen als auch auf der gesellschaftlichen Ebene, wo diese Haltung in Form von Intoleranz zum Ausdruck kam.<sup>355</sup> Kritik am tibetischen Buddhismus und dessen Institutionen wurde selten geäußert, und wenn, war die Gesellschaft umgehend bestrebt, diese zu sanktionieren und Meidung anzudrohen und auszuüben. Nur die Selbstherrlichkeit vieler Kleriker wurde von sehr vielen Laien als unangemessen beklagt, aber teilweise auch mit ihrer Zugehörigkeit zum geistlichen Stand entschuldigt und bei den Rinpoché's deren „Besonderheit“ zugeschrieben. Der Glaube, dass einzig hohe Lamas das Wesen der Welt und deren Phänomene verstünden, hatte noch eine weitere bedeutende Folge für die Gesellschaft sowie für das Individuum und zwar die Entlastung von persönlicher Verantwortung, sobald ein Lama etwas verlangte. Für Leid und Not als Resultate der Handlungsaufforderung eines Lama fühlten sich die Ausführenden der gewünschten Tat nicht verantwortlich. Der von

---

<sup>353</sup> Anhänger der Bon-Religion soll es nach Auskunft meiner Informanten in Nangchen vor 1959 kaum gegeben haben. Das Kultur-Komitee rDza-stod rDzong verzeichnet in seinem Werk (1999: Vorwort Seite 2) ein Bon-Kloster in rDdza-stod rDzong. So auch Ba-ri Zla-ba Tshe-ring (2005: 110).

<sup>354</sup> Häufig wurden psychische Belastungen beschrieben, die als Gewissensbisse oder schlechtes Gewissen bezeichnet werden können. Diese traten nach Auskunft der Befragten insbesondere in Erscheinung, sobald jemand allein war. Unangenehme geistig-psychische Produkte wurden als Angriffe übelgesonnener Geisteswesen interpretiert. Die Lamas boten Schutz vor bösen Geistern an, bspw. in Form geeigneter Gegenstände wie Schutzschnüre, Amulette sowie Zeremonien.

<sup>355</sup> Albert Tafel beschreibt (1914, Bd. II: 127) Erfahrungen im Gebiet „Tschendu“ (Nach seiner Schreibweise konnten befragte Nangchen-pa das Stammesgebiet nicht bestimmen. Zur Lage siehe Fußnote 384.). Albert Tafel reiste mit jenem Tschendu-Behu, dessen Bruder als Inkarnation im Kloster lebte. Die Lamas ließen ihn in keinen Tempel hinein, der Bruder des Behu äußerte sich fremdenfeindlich, und die Lamas sollen dem Behu mit der Strafe des Königs gedroht haben, weil dieser einen Fremden ins Land gelassen hatte. Die wenigsten Tschendu-Leute erlaubten ihm, den Raum zu betreten, in dem das Herdfeuer brannte.

einer vermuteten höheren geistigen Warte aus entscheidende Lama überblicke das Karma der Wesen über mehrere Inkarnationen hinaus. Schmerzen und Schädigungen, die ihnen auf Geheiß eines Lamas zugefügt wurden, seien Teil ihres Karmas und würden sich als ein somit abgetragenes schlechtes Karma auf eine künftige Inkarnation positiv auswirken.

Die Anschauungen der Kleriker wurden grundsätzlich als höherwertiger, tiefgründiger und weitsichtiger betrachtet als die der Laien, und dies galt auch gegenüber den dPon im Laienstand. Als unangreifbar wurden Entscheidungen jener dPon empfunden, die zugleich Rinpoché waren. Die Geistlichen waren bestrebt, ihre Macht auszudehnen mit dem Ziel der vollständigen Unterwerfung der Menschen unter die tibetisch-buddhistische Religion und deren Institutionen. Sie begründeten ihr Vorgehen damit, dass nur auf dem tibetisch-buddhistischen Heilsweg letzte Erkenntnisse und bleibendes Glück erreichbar seien.

Empfänden Menschen Zufriedenheit und Erfüllung ohne den tibetischen Buddhismus, so könne es sich nach Auffassung der Lamas nur um ein vorübergehendes Glück handeln, danach kämen andere karmische Taten zur Reife und verursachten, dass das Individuum weiterhin leidend im Kreislauf der Wiedergeburten umherschweife.

Die Übergriffe auf das Leben der Laien seitens der Geistlichen zeigten sich auch darin, dass Kollekten, die der Klerus offiziell als freiwillige Gaben bezeichnete, tatsächlich wie Pflichtabgaben behandelt wurden. Informanten erklärten, wenn jemand anlässlich der Sammlung einer Kollekte auf eine Spende verzichten wollte, sei er oft von anmaßenden Mönchen abfällig, mahnend und unnachgiebig nach den Gründen seiner Zurückhaltung befragt worden. Mit den Klerikern wollten es sich die Laien nicht verderben, denn sie fürchteten, diese würden ihren Ruf ruinieren, seien in der Lage, übersinnliche Kräfte gegen sie einzusetzen und fühlten sich abhängig von lamaistischen Ritualen. Die Gaben der Laien für religiöse Zwecke seien meist großzügig ausgefallen und sollten vor allem eine Verbesserung des Karmas bewirken. Denjenigen, die nur geringe Spenden für religiöse Zwecke tätigten, stellten die Geistlichen eine schlechte Reputation aus. Die Gesellschaft erwartete und erhoffte als Bestätigung der Richtigkeit ihrer Glaubensvorstellungen, dass Spendenunwillige von Unglücken betroffen werden würden. Nicht selten zogen sich die Stammesleute bereits vorsorglich von den Schlechtbelemundeten zurück, was eine gewisse soziale Isolation und zugleich Minimierung der wirtschaftliche Kontakte zur Folge hatte und zu einer ökonomischen Destabilisierung führen konnte. Das Meidungsverhalten beruhte auf der Vorstellung, dass jemand, der auf religiöse Spenden verzichtete oder nur wenig gab, bald aufgrund schlechten Karmas Schwierigkeiten haben müsse. Spendenunwilligkeit erweckte bei vielen Nangchen-pa auch den Eindruck, als traue sich jemand zu,



ohne den Segen der Lamas erfolgreich zu sein. Ein solcher Mensch konnte leicht in den Ruf geraten, von übelgesonnenen Geistwesen gefördert zu werden. Bereits der Gedanke an Geister löste Beklommenheit und massive Ängste aus. Verbreitet war die Vorstellung, dass hinterhältige Geister Menschen zunächst unterstützten, jedoch nur mit dem Ziel, den Geförderten zu manipulieren, um sich letztlich seines geistig-psychischen Konglomerats zu bemächtigen. Ließen sich Erfolge nicht auf tibetisch-buddhistische Leistungen zurückführen, dann wurde nicht selten innerhalb des sozialen Umfeldes des Erfolgreichen der Verdacht geäußert, der Betreffende stünde unter dem Einfluss übel gesonnener Geistwesen. War eine solche Annahme über jemanden erst einmal geäußert worden, dann achteten viele Nangchen-pa auf bestätigende Hinweise und hielten sich ängstlich von dem Verdächtigten fern, einerseits, um nicht selbst in den Einflussbereich gefürchteter Numina zu geraten und andererseits, um den eigenen Ruf zu schützen, der ebenfalls gefährdet war, sobald jemand den Kontakt mit einem solchermaßen Verrufenen pflegte.

Die Intoleranz in den Nangchen-Stammesgesellschaften war nach meinen Erkenntnissen als hoch einzuschätzen. Kritischen Menschen wurde mit Meidungsverhalten gedroht, das einem Ausschluss aus der Gemeinschaft gleichkam, insbesondere wenn Anlass zu der Vermutung bestand, dass jemand Zweifel an der Unfehlbarkeit der tibetisch-buddhistischen Lehre oder an deren religiösen Institutionen hegen könnte. Durch großzügige Spenden an Klöster ließ sich hingegen ein sehr hohes Sozialprestige erlangen, und von der gegenüber Geistlichen praktizierten Großzügigkeit ging eine hohe gesellschaftlich integrative Wirkung aus. Häufige verbale Bezugnahmen auf die Worte der Lamas wurden von der Gesellschaft als beruhigend und vertrauensbildend empfunden. Die unablässige Betonung des Wertes der Aussagen der Geistlichen bedeutete auch eine symbolische Unterwerfung unter deren Supremat und war eine Demonstration der Bereitschaft zur Akzeptanz der religiösen und politischen Ordnung. Je intensiver Begeisterung für die Lamas zum Ausdruck gebracht wurde, desto weniger wurde eine Person als Risiko oder Gefahr für die Aufrechterhaltung der gesellschaftspolitischen Strukturen empfunden.

Fast jedes größere Vorhaben bedurfte aus Sicht der Nangchen-pa eines Segens. Über die psychosozialen Auswirkungen des Segens eines Lamas ließ sich nach Informationen der Interviewten Folgendes rekonstruieren: Aufgrund der Überzeugung, durch das Wirken des Lama übersinnliche Unterstützung zu erhalten, verringerten sich Unsicherheit und Wankelmütigkeit im Hinblick auf den gewünschten Erfolg. Die Verwirklichung des Wunsches wurde mit Zuversicht begonnen. Auch das soziale Umfeld des Gesegneten stand einem Vorhaben nach einer Segnung aufgeschlossener gegenüber und war dann eher zu dessen

Förderung bereit. Oft rieten Lamas, sich Unternehmungen mit offener Geisteshaltung zu widmen und aufmerksam auf Chancen zu achten. Die Hoffnung, die Lamas würden eine Situation durch geistige Einflussnahme im Sinne der Hilfesuchenden manipulieren, vermittelte diesen das Gefühl, ihrer Lebenssituation nicht mehr allein gegenüberzustehen, sondern mindestens einen Verbündeten zu haben.<sup>356</sup> In der Folge nahm die Zuversicht zu und die selektive Wahrnehmung in Bezug auf unterstützende Faktoren setzte verstärkt ein. Die Bereitschaft erhöhte sich, Möglichkeiten zu nutzen, Ratschläge aufzugreifen und neue Beziehungen herzustellen. Misslang ein Vorhaben, wurde dies auf Störkräfte von Geistern (s. 13.4.6) sowie auf das schlechte Karma des Handelnden zurückgeführt. Wenn sich ein Lama für einen Bittenden religiös engagierte, dann übergab er dessen Wunsch geistig an tibetisch-buddhistische Gottheiten, an Bodhisattvas oder Buddhas.

Häufig erbaten die Nangchen-pa Zukunftsvoraussagen, die die Lamas und Mönche mit mantischen Mitteln erzielten. Religiöse Dienste wie Segnungen, Zukunftsvoraussagen, Gebete, Lesungen heiliger Texte, die Durchführung von Ritualen und Zeremonien waren insofern kostenpflichtig, als eine Gabe als Gegenleistung erwartet wurde. Es gab offiziell keine festen Preise für spirituelle Dienstleistungen, es waren jedoch bestimmte Werte und Gabenmengen üblich geworden. Auch aus dem Wissen um das Vermögen einer Familie speisten sich die Honorar-Erwartungen der Geistlichen. Die Informanten berichteten im Hinblick auf die vom Klerus postulierte Freiwilligkeit des Gebens für die Durchführung religiöser Dienste, dass es möglich gewesen wäre, weniger zu geben als die Mönche und Lamas erwarteten, aber in einem solchen Falle hätten die enttäuschten Geistlichen sich dies gemerkt und künftig abgelehnt, für eine Person oder Familie erneut tätig zu werden, die sich nicht im erhofften Umfange materiell revanchiert hatte. Arme Menschen, die um eine kostenlose religiöse Dienstleistung baten und die nichts oder so gut wie nichts dafür geben konnten, seien von den Mönchen und Lamas oft mit allgemeinen Empfehlungen, wie eigenständig Gebete und Mantras zu rezitieren, fortgeschickt worden. Habe jedoch die Aussicht bestanden, dass ein vorübergehend Verarmter in Kürze wieder in der Lage sei, großzügige Spenden zu leisten, seien die Geistlichen für diesen kostenlos tätig geworden, da sie zu einem späteren Zeitpunkt mit einer umso reichlicheren Gabe rechnen konnten.<sup>357</sup>

---

<sup>356</sup> Nach eigenen Darstellungen sowie nach Vorstellung der Gläubigen leitet ein Lama die Anliegen der Hilfesuchenden im Gebet an Buddhas, Bodhisattvas und Gottheiten weiter. Damit blieb er nicht der einzige Beistand, sondern löste in seiner Funktion als Mittler zwischen Menschen und Geistwesen die hoffnungsvolle Erwartung aus, dass die Hilfeerbittenden nun von weitaus höheren Mächten in übersinnlicher Weise Unterstützung erhalten würden.

<sup>357</sup> In den Interviews kam deutlich zum Ausdruck, dass die ausgeprägte materielle Orientierung nicht weniger Mönche, Nonnen und Lamas bei den Laien zu großen Enttäuschungen geführt hatte.

Im Kloster lebende Familienmitglieder bildeten eine „Reserve“ für den Ausfall von Verwandten. Für dPon-Familien bedeutete das Ausbleiben männlicher Nachkommen einen irreversiblen Bruch der Deszendenzlinie. Damit war auch der Verlust des Rechts verbunden, das Amt des dPon weiterhin durch Erbfolge zu besetzen. Mönche und Nonnen wurden von ihren Gelübden entbunden, wenn sie als Laien familiären Angelegenheiten nachgehen wollten. Ein im Kloster lebender Bruder eines Behu oder Becang konnte das Amt übernehmen, wenn der Amtsträger ausgefallen war.

Es kam nicht selten vor, dass eine Familie nicht wünschte, dass eines ihrer Kinder ins Kloster ginge, weil sie nach Auskunft der Informanten den damit verbundenen Ausfall der Arbeitskraft nicht hinnehmen wollten. Ein probates Mittel zur Erzwingung der Billigung seines Eintritts in ein Kloster bestand für einen Jugendlichen darin wegzulaufen mit dem erklärten Ziel, einem Konvent beitreten zu wollen. Die Aufnahme im Kloster habe sich unkompliziert gestaltet, wenn der Aspirant bereits jemanden im Kloster kannte, denn dieser Mönch oder die Nonne konnte die nötige Unterstützung gewähren.<sup>358</sup>

Mönche waren auch in Privathaushalten tätig. In Nangchen wurden diese Mönche als A-mchod (tib. < Am-chö)<sup>359</sup> bezeichnet. Auf Bitten der Laien entsandte das Kloster einen oder mehrere A-mchod zur Lesung heiliger Texte zu den Familien. Dort lasen sie die von den Laien gewünschten sakralen Texte, jedoch ohne Einsatz von Musikinstrumenten, die im Kloster bei Puja-Rezitationen<sup>360</sup> oft verwendet wurden. Ein A-mchod sollte ein guter Leser sein. Das Ziel habe darin bestanden, den Text möglichst schnell zu lesen, um die Lesung zügig zu vollenden. Als Gründe für das Ersuchen der Laien um die Entsendung eines solchen Mönches (oder mehrerer A-mchod) wurden die Abwehr von Unglück und die Mehrung des Erfolgs der Familie genannt. Lesungen heiliger Texte konnten sich über mehrere Tage erstrecken. Während der gesamten Zeit wohnte der A-mchod bei den Laien und wurde von der Familie beköstigt.

Grundsätzlich galt für alle Nangchen-pa, dass Lamas, Mönche und Nonnen aufgrund ihrer Zugehörigkeit zum geistlichen Stand zu ehren seien. Auch die adligen Behu und Becang behandelten die Geistlichen mit großer Aufmerksamkeit und Höflichkeit und

---

<sup>358</sup> Jeder Mönch richtete seinen eigenen Raum ein: In und um die Klöster herum habe es noch genug Land gegeben, so dass sich jeder Ordinierte im oder am Kloster einen Raum mit Küche und Toilette habe bauen können. Hatte ein Ordinierte weder Angehörige noch Förderer, die durch Gaben für seinen Lebensunterhalt aufkamen, dann habe sich das Kloster um dessen Unterstützung gekümmert.

<sup>359</sup> Matthias Hermanns (1965: 17) beschreibt die „A-mchod“ oder „A-mnyi mchod-pa“ aus vorbuddhistischer Zeit als Opferpriester, die mit den „Meistern der Geschichten“ (tib. sGrung-mkhan) und Barden (tib. sGrung-pa) identisch gewesen seien. In den Jahrzehnten vor 1959 war dieser Begriff in der von Matthias Hermanns genannten Bedeutung in Nangchen nicht in Gebrauch.

<sup>360</sup> Skr. Puja, < Pu-*jscha* = Sammelbegriff religiöser Verehrungspraktiken mittels Textlesungen.

ließen es vor allem im Umgang mit den hohen Geistlichen nicht an Ehrenbekundungen fehlen, wie bspw. einem ehrerbietigen Habitus, der Verwendung der Höflichkeitssprache sowie dem Offerieren eines erhöhten Sitzplatzes. Der Rang von Personen war ein Thema, dem große Aufmerksamkeit beigemessen wurde. Der gesellschaftliche Rang war meist an der Höhe des angebotenen Sitzes erkennbar. Ehrerbietiges Verhalten und Weisungsbefugnisse gaben ebenfalls Aufschlüsse über den sozialen Status. Hohe Lamas erhoben sich für den König und für einen Behu oder mächtigen Becang. Das Sich-Erheben voreinander war Ausdruck des Respekts und zeigte den Rang. Im sakralen Bereich waren die Lamas höherrangiger als die dPon im Laienstand. Ein Rinpoché musste von allen Behu und Becang als sozial Höherrangiger geehrt werden, es sei denn ein dPon war selbst Rinpoché. Begegneten sich zwei Rinpochés, wurde auf die Hierarchie des tibetisch-buddhistischen Pantheons zurückgegriffen beziehend auf die Ränge der Buddhas oder Bodhisattvas, als deren Emanationen die Rinpochés galten.

Die befragten Nangchen-pa erläuterten, ein Rinpoché sei auch deshalb höher im Rang als ein dPon im Laienstand, weil er die Fähigkeit habe, Geistwesen zu beherrschen, während ein Laien-dPon allenfalls von ihnen abstammen könne. Ein Laien-dPon konnte mitunter aufgrund seiner Abstammungslinie auf eine verwandtschaftliche Beziehung zur Ortsgotttheit, dem Yul-lha/gZhi-bdag, verweisen, woraus auf Protektion durch das Geistwesen zu schließen sei; er durfte jedoch als Laie nicht behaupten, Numina manipulieren zu können. War ein dPon zugleich ein Rinpoché, entstand eine Machtkonzentration, die von der überwiegend aus tibetisch-buddhistischen Gläubigen bestehenden Gesellschaft nur schwer zu kontrollieren war. Ein dPon-Rinpoché konnte schädigende und destruktive Ambitionen fast ungehemmt ausleben, selbst wenn er Menschen existentiell verletzte und inoffiziell töten ließ, wie bei Verurteilungen, bei denen Körperteile beschädigt oder entfernt wurden sowie bei Auspeitschungen mit Hunderten von Schlägen, die nicht überlebt werden konnten. Kritik an einem Rinpoché wurde als Zweifel am gesamten System betrachtet und unverzüglich durch Ablehnung und Meidung gesellschaftlich sanktioniert. Dies galt auch für das Infragestellen der miteinander verflochtenen sakralen und säkularen Institutionen. Lamas waren rhetorisch geschult und beriefen sich auf ihre Interpretationen heiliger Texte und nutzten die von ihnen beanspruchte spirituelle Überlegenheit zur Beeinflussung der Gläubigen. Ihre intoleranten Anhänger trugen durch Unduldsamkeit gegenüber kritischen Menschen zusätzlich zur Einschränkung der gesellschaftlich akzeptierten Verhaltensmöglichkeiten bei.

Manche der von führenden Geistlichen zu Rinpochés erklärten Kinder lernten schon in frühem Alter, dass ihr soziales Umfeld bereit war, sich auch mit ethisch bedenklichen

Verhaltensweisen von ihnen abzufinden, sofern sie bereit und fähig waren, der ihnen zugedachten Rolle zu entsprechen. Während der Erziehung im Kloster wurden auch Kinder, die als Heilige galten, geschlagen. Aufgrund der angenommenen Heiligkeit wurde ihnen aber mancher Verhaltensspielraum eingeräumt, der sich bei einigen von ihnen im Erwachsenenalter in schonungslosem Ausleben von Grausamkeit äußerte, wie in Folterungen, Versehrungen und dem Verhängen grausamer körperlicher Bestrafungen (s. 31.8.12 und 31.8.16). Ihre gedanklichen Assoziationen wurden für übersinnliche Schau gehalten. Bemerkungen von ihnen über einstige und künftige Inkarnationen von Menschen und Tieren waren für die Betroffenen nicht selten mit leidvollen Konsequenzen verbunden, die gesellschaftliche Verachtung und schlechte Behandlung nach sich ziehen konnten. Äußerungen der Lamas über Taten, die ein Mensch oder Tier in einem früheren Leben begangen habe, beruhten auf spontaner geistiger Assoziationsbildung. In Nangchen vor 1959 wurde das Erfahren innerer und äußerer Phänomene als einander durchdringend betrachtet und Phantasien wurden häufig realem Geschehen gleichgesetzt (s. 13.10).

Von nicht wenigen Rinpoché's wurde berichtet, dass sie mittels ihrer Kenntnisse aus der tibetisch-buddhistischen Ausbildung und den bei ihnen vermuteten übersinnlichen Befähigungen sowie mit der Karma-Vorstellung als Legitimation dem ungehemmten Ausleben ihrer Wünsche nachgingen. Ihre angenommene Höherwertigkeit rechtfertigte aus ihrer Sicht und der ihrer Anhänger, sich über die Leidensfähigkeit von Menschen und Tieren hinwegsetzen zu dürfen. Zu dem galten viele von ihnen als eingeweiht in tantrische Praktiken, deren Auslegungen nicht selten die offiziell empfohlene buddhistische Ethik in ihr Gegenteil verkehrte. Nicht von sämtlichen Rinpoché's wurden derartige Verhaltensweisen berichtet, es ließ sich jedoch feststellen, dass als problematisch beschriebene psychische Verfassungen bei hohen Lamas und Rinpoché's gehäuft auftraten. Rinpoché's waren als Kleinkinder von ihren sozialen Eltern getrennt und in ein Kloster verbracht worden. Das Leben in einer Klostersgemeinschaft war mit hohen Belastungen verbunden, auch im Hinblick auf das dort offiziell nicht existierende Sexualleben. Möglichkeiten zur Aufarbeitung psychischer Belastungen bestanden nicht, im Gegenteil bestrafte die Gesellschaft den geringsten Ansatz einer möglichen Kritik an tibetisch-buddhistischen Institutionen. Die Karma-Vorstellung bewirkte eine Schuldverschiebung: Opfer wurden stets zu einstigen Tätern erklärt. Sexuelle Gewalt in Klöstern war, wie das Thema Sexualität insgesamt, tabuisiert. Die Informanten schilderten, dass bereits beim bloßen Verdacht, ein Mitglied des Klerus könnte durch einen Laien zu Schaden gekommen sein, der mutmaßliche Täter härter behandelt, gefoltert und sehr viel strenger bestraft wurde, als dies bei einer gleichartigen Tat

unter Laien der Fall war. Der folgende Bericht handelt von einem solchen Fall: Nach Angaben eines Mönches sei aus dessen Haus ein Gegenstand, welcher von den Informanten nicht mehr erinnert wurde, gestohlen worden. Ein Laie wurde verdächtigt, aber es war nicht möglich, ihm die Tat nachzuweisen. Seine Festnahme stützte sich lediglich auf den Verdacht eines einzelnen Mönches. Der Behu ließ den Verdächtigen auspeitschen. Der mutmaßliche Dieb wurde von einer Person geschlagen.<sup>361</sup> Der Verdächtige habe laut vor Schmerzen geschrien und, als die Folter für ihn unerträglich wurde, die Tat zugegeben. Der dPon verurteilte den Mann, das Gestohlene zurückzugeben. Ein Informant betonte, er habe nicht gesehen, dass der Beschuldigte den Gegenstand aushändigte. Andere Gewährsleute äußerten, der Verurteilte habe das angeblich Vermisste nicht zurückgegeben, weil er es nicht in seinem Besitz hatte und vermutlich unschuldig war.

Signifikant war die Häufigkeit der Verhängung extrem grausamer Strafen durch Geistliche, wie das Entfernen von Körperteilen, darunter das Ausquetschen der Augen und Auspeitschungen mit Todesfolge, die nicht selten von tibetisch-buddhistischen Geistlichen im Range eines dPon angeordnet wurden. Die dPon im Laienstand unterlagen weit mehr der sozialen Kontrolle als die „unantastbaren“ Kleriker.

Zwischen den Geistlichen in hohen Ämtern und den dPon bestand oft eine auf Verwandtschaft beruhende Beziehung, wobei dies besonders ausgeprägt bei den Behu-Familien der alten Lineages auftrat. Diesen Familien entstammten zahlreiche hohe Inkarnationen, die führende Positionen in den Klöstern einnahmen, während deren leibliche Brüder zeitgleich im Laienstand als dPon tätig waren. Inkarnationen von Heiligen mehrten wiederum den guten Ruf einer Deszendenzlinie. Die Nangchen-pa vermuteten, dass deren Heiligkeit auf die Abstammungslinie ausstrahle.<sup>362</sup> Damit war die Vorstellung verbunden, dass den Familien solcher Lineages auch übersinnliche Hilfe zuteilwerde, wenn es zu einer kämpferischen Auseinandersetzung mit ihnen käme. Rinpochés und Lamas wurden von den Nangchen-pa als Menschen von besonderem Wert betrachtet. Ihre Tötung galt als verwerflicher als die Tötung eines „einfachen“ Menschen und bedurfte auch einer höheren materiellen Kompensation.<sup>363</sup> Tibetisch-buddhistische Mönche, die gewalttätig an Kämpfen teilnahmen, nutzten die Vorstellung der Höherwertigkeit und Heiligkeit des Klerus, indem sie in ihren roten Roben kämpften, die für Gegner aus dem Laienstand eine gewaltige Hemmschwelle darstellten, während jene Mönche ihr Nichttötungsgebot missachteten.

---

<sup>361</sup> Häufig hätten zwei Mann abwechselnd und in kurzer Abfolge mit Peitschen oder Stöcken zugeschlagen.

<sup>362</sup> Der dGe rGyal Bar-ma Behu ('Od gSal 2000: 14) schreibt über seine Lineage, es heiße, deren Fortbestand hinge davon ab, dass in jeder Generation die Inkarnation eines Heiligen stattfinde.

<sup>363</sup> So auch Fernand Grenard (1974: 336).

Erklärt wurde das Phänomen der Häufigkeit von Heiligen-Inkarnationen in adligen Familien von den befragten Nangchen-pa damit, dass sich Heilige gute Lineages für ihre Wiedergeburten aussuchten. Auch der Wohlstand und die Bildung jener Familien hätten Heilige dazu bewogen, bewusst solche Familien für ihre Inkarnation auszuwählen, damit sie einen guten Start in den ersten Lebensjahren bis zu ihrer Auffindung als Rinpoché oder als hoher Lama haben würden und solchermassen begabt und ausgestattet effektiv zum Wohle der Lebewesen handeln könnten. Auch jene dPon, in deren Familien keine Inkarnationen aufgefunden wurden, hatten meist Familienmitglieder in Klöstern und nicht selten in einflussreichen Positionen. Traten Mitglieder einer dPon-Familie in ein Kloster ein, dann wurden sie als „besondere“ Menschen betrachtet und erfuhren eine hohe Wertschätzung sowie eine sehr gute Behandlung und Förderung. Zudem waren sie dort meist nicht auf sich allein gestellt, denn oft lebten bereits Verwandte im Kloster, die häufig einflussreiche Positionen in der Klosterhierarchie besetzten.

Anlässlich der Neujahrsfeier und weiterer Feste besuchte mancher dPon ein Kloster. Dort wurden für ihn und seine Mitarbeiter Kissen und/oder Teppiche als Sitzgelegenheiten in hervorragender Qualität ausgelegt und erlesene Speisen serviert. Für den dPon wurde ein erhöhter und hochwertiger Sitzplatz bereit gestellt. Seine Mitarbeiter saßen in einer Reihe auf niedrigeren Sitzkissen oder Unterlagen. Bisweilen hielt der höchste dPon, meist der Behu, eine Rede und ermahnte die Mönche, täglich Gebete und heilige Texte zu lesen, die Klosterregeln nicht zu brechen und keinen Kontakt zu Frauen aufzunehmen. Damit sprach er jene Verhaltensweisen an, die der Verbesserung bedurften.

Nach Auskunft älterer Informanten seien vor 1959 für die meisten Nangchen-pa der Tai Situ Rinpoché des Karma Kagyu Ordens (tib. Kar-ma bKa' brGyud) sowie der König (obgleich ein Laie) die höchsten sakralen Personen gewesen. Der Karmapa hatte seine Residenz in Tsurphu (tib. mTshur Phu) in dBus/gTsang, und vor 1959 habe er einen weit geringeren Einfluss auf die Bevölkerung Nangchens ausgeübt als im Exil.

Von hohen Lamas erhofften viele Laien einen Segen (tib. Phyag dBang < Chag Wang), der häufig durch Handauflegen oder mittels einer Quaste übertragen wurde. Dazu ging der Gläubige in leicht gebeugter Haltung mit demütig gesenktem Kopf und vor der Brust gefalteten Händen, ohne etwas zu sagen, auf den Lama zu. Häufig wurde auch direkt vor dem Lama eine Fünf-Glieder-Verbeugung durchgeführt,<sup>364</sup> bei der auf den Knien sitzend der Oberkörper nach vorn gebeugt wurde, so dass die Stirn den Boden berührte.

---

<sup>364</sup> Tib. Yan-lag lNga'i Phyag (tib. < Jänn-lag Ngä'i Chag) ist eine Verbeugung, bei der fünf Glieder, die Arme, die Beine und der Kopf Kontakt zum Boden haben.

In den Gesprächen zwischen Laien und Lamas ging es oft um Wünsche, die den Geistlichen zur Kenntnis gebracht wurden, in der Hoffnung, diese würden sie in ihre Gebete einbeziehen. Laien baten Geistliche auch um religiöse Anleitungen. Mönche und Lamas zeigten in der Öffentlichkeit in Bezug auf Frauen Meidungsverhalten, da der Anblick von Frauen sexuelle Regungen auslösen könnte. Informanten erklärten, aus diesem Grunde habe sich ein Lama beim Vater nach dem Befinden der Familie erkundigt und nicht bei der Mutter. Von den religiösen Regeln konnte das Verhalten der Geistlichen erheblich abweichen, insbesondere tantrische Praktiken enthielten Elemente, die auch deshalb nicht bekannt werden sollten, da sie den Bruch gesellschaftlicher Normen beinhalteten. Laien wurden durch Normen kontrolliert und beengten einander wechselseitig in ihren Verhaltensoptionen; Geistliche setzten diese für sich mit Hinweis auf Lehren des Tantra außer Kraft. Handlungen und Umstände galten als karmisch bedingt (selten ausschließlich als Geisterwerk), und was immer geschah, wurde als Ergebnis des individuellen Karmas gedeutet.

### 10.9 sNgags-pa und lHa-pa

Die lHa-pa, sNgags-pa (tib. < Ngag-pa)<sup>365</sup> und dPa'-bo (tib. < Pa-o)<sup>366</sup> waren Laien, die als spiritistische Medien in Séancen Geistwesen in ihren Körper riefen und den Kontakt zwischen Menschen und Geistwesen herstellten. Geladene (und ungeladene) Geistwesen konnten nach Ansicht der Nangchen-pa durch deren Mund Auskünfte geben, Zukunftsvoraussagen erteilen und Heilungsprozesse auslösen. In Nangchen habe es wenige lHa-pa gegeben. Manche lHa-pa seien herumgereist und lebten von Spenden ihrer Klienten. Die Nangchen-pa hatten nach eigenen Angaben Angst vor übel gesonnenen Geistern, von denen sie meinten, dass diese auch ungewollt während einer spiritistischen Sitzung in den Körper des lHa-pa eintreten könnten.<sup>367</sup> Zu den Geistwesen, die während einer Séance durch den lHa-pa sprachen, zählten u. a. Gesar, dessen Auskünfte die Gewährsleute als präzise und hilfreich beschrieben, sowie die Berggottheit gNyan-chen Thang-lha (tib. < Nyänn-chen Thang-lha). Die dPa'-bo wurden kaum erwähnt.

Die sNgags-pa waren Laien, die nach Darstellung der Interviewten in Nangchen (abweichend von ihren Tätigkeiten in anderen tibetischen Gesellschaften) nicht oder kaum als

---

<sup>365</sup> Kategorien spiritistischer Geistmedien, die Geistwesen (tib. lHa) oft mittels Mantra (tib. sNgags) zu Voraussage- und Heilungszwecken sowie für weitere Hilfsersuchen den Eintritt in ihren Körper ermöglichen.

<sup>366</sup> Kategorie von Geistmedien, wörtlich „Helden“.

<sup>367</sup> Im Kloster Gyu-ru habe ein Mönch plötzlich gezittert und sei in Trance gefallen. Der Abt schlug ihn mit dem Umhang der Mönche, worauf sich dessen innere Kanäle geöffnet haben sollen und er in der Folge als lHa-pa fungieren konnte. Aus Angst vor bösen Geistern habe ihn aber niemand als lHa-pa eingeladen.



spiritistische Geistmedien aktiv waren, sondern eine Vielfalt von Zeremonien, vor allem zur Wunscherfüllung, Heilung und Geisterbannung, durchführten.

Bei den sNgags-pa, lHa-pa und dPa'-bo handelte es sich um Laien, die heirateten und zusammen mit ihren Familien lebten und hauptberuflich Tier- und/oder Landwirtschaft betrieben. Je nach ihren Vermögensverhältnissen kümmerten sie sich selbst um ihre Nutztiere und um die Bebauung ihres Landes oder hatten Bedienstete. Bei Bedarf betreuten sie nebenberuflich Leute aus ihrer Gemeinde, indem sie religiöse Rituale ausführten. Besaßen sie einen guten Ruf, dann kamen auch Klienten aus weit entfernten Gebieten zu ihnen. Zum Dank für ihre Dienste erhielten sie Naturalien von ihren Klienten.

In Nangchen habe es viele sNgags-pa gegeben. Manche wurden von den Informanten als sehr wirkmächtig beschrieben. Viele von ihnen waren an ihrem langen, verfilzten Haar zu erkennen, das zu einem hohen Dutt aufgetürmt war. Die sNgags-pa hatten meist individuelle Tätigkeitsschwerpunkte, wie die Heilung bestimmter Krankheiten sowie die Vertreibung krankheitsverursachender Geister. Sie wandten mantische Techniken und spirituelle Heilverfahren an. Manche betätigten sich als Wahrsager und führten die häufig erbetenen Zukunftsvoraussagen durch oder erzählten von Visionen, die sie über künftige Leben von Menschen erhielten. Zu ihren Praktiken gehörten Mantra-Rezitationen sowie das Lesen kurz gefasster heiliger Texte. Mitunter sollen sie einen Heilungsprozess durch Schläge mit einem sakralen Gegenstand, wie der Damaru-Trommel<sup>368</sup> oder einer Handglocke sowie mit der bloßen Hand oder durch Fußtritte ausgelöst haben.<sup>369</sup> In manchen Berichten hieß es, der Kranke habe nach den Schlägen das Bewusstsein verloren und sei danach geheilt erwacht. Viele sNgags-pa gehörten der Karma Kagyu Sekte (tib. Kar-ma bKa' brGyud) an und führten für ihre Klienten auch tibetisch-buddhistische Zeremonien durch wie Zhabs-brtan (tib. < Schâb-tenn), eine Zeremonie zur Beseitigung von Störungen und zur Förderung der Gesundheit (s. 13.4.6).

Von den lHa-pa berichteten Informanten, dass manche von ihnen auch die Befähigung besaßen, als 'Das-log (tib. < Dä-log) zu fungieren. Als 'Das-log gilt ein Mensch, dessen geistig-psychisches Konglomerat tibetisch-buddhistische Höllenregionen bereise, während sein Körper wie tot daniederliege. In den Höllen treffe er auf Verstorbene. Beim Erwachen und der Rückkehr in die Welt der Lebenden instruierte er deren Angehörige, was diese zur Verbesserung des Karmas ihrer verstorbenen Verwandten tun könnten. Dabei handelte es

---

<sup>368</sup> Sanduhrförmige Handtrommel mit einem Trommelfell auf jeder Seite.

<sup>369</sup> Informanten verwiesen ausdrücklich darauf, dass auch Lamas zur Auslösung von Heilungsprozessen ihre Füße auf schmerzende Stellen im Körper eines Erkrankten stellten.

sich vor allem um tibetisch-buddhistische Praktiken, deren religiöses Verdienst den Verstorbenen zur Aufwertung ihres Karmas gewidmet werden sollte.

Eine Informantin berichtete die folgende Begebenheit, die sich in ihrer Kindheit ereignet habe: In ihrer Familie gab es verschiedene sNgags-pa. Eines Tages kamen einige sNgags-pa zusammen und sagten voraus, dass ein Blitz am Abend im Hause ihrer Geburtsfamilie einschlagen werde. Alle Familienmitglieder versteckten sich daraufhin in den Bergen. Nur der Großvater mütterlicherseits, der zu diesem Zeitpunkt 105 Jahre alt war, blieb im Hause. Er verbarg sich in einem der Löcher, die in den Boden zur Aufbewahrung von Getreide eingelassenen waren und in denen ein Erwachsener sitzen konnte. Der Blitz schlug ein und traf, wie die Informantin die älteren Familienmitglieder sagen hörte, genau den Kopf des Großvaters. Der Großvater habe den Blitzeinschlag überlebt, aber alle seine Haare seien verschwunden. Meteoreisenstückchen lagen wie ein Gebetskranz auf den Schultern um den Hals des Großvaters. Ein Mal im Jahr musste von da an eine Zeremonie durchgeführt werden, um den Schutz vor Blitzen zu erneuern. Dazu wurde das Meteoreisen aus einem bunten Tuch herausgenommen und mit Getreide beworfen.

### 10.10 Einzelgänger

Verschiedene Kategorien von Personen zogen als Einzelgänger durch Nangchen und waren in der Lage, ein relativ individuell geprägtes Leben zu führen:

- Khram-pa (tib. < Tamm-pa, gesprochen mit leichtem r-Anklang nach dem T),
- Vagabunden,
- Räuber und Diebe,
- Einsiedler,
- Barden, die das Gesar-Epos vortrugen (tib. Gesar sGrung-mkhan, < Ge-bar Drung-känn),
- Pilger,
- und Bettler.

Khram-pa<sup>370</sup> waren Männer<sup>371</sup>, die ihre Geburts- oder Herkunftsfamilie verlassen und

---

<sup>370</sup> Der Begriff „Khram-pa“ umfasst negative und positive Aspekte. „pa“ steht hier als Nominalpartikel für Männer, die jene durch die Silbe „Khram“ ausgedrückten Eigenschaften besitzen, wie unehrlich, betrügerisch, anspruchslos, bescheiden und schlau sein, aufmerksam, gefällig sowie munter, lebhaft, flink und spontan. „Khram-pa“ konnte vor 1959 mit negativer Konnotation synonym für Betrüger, Schwindler, Dieb oder Räuber verwendet werden, aber auch positiv für einen unkalkulierbaren Einzelgänger, für einen (vor allem psychisch) starken Individualisten, der ein freiheitsbetontes Leben mit hoher Flexibilität führte und dessen Handlungen nicht vorhersehbar waren und dem Achtung und Bewunderung entgegengebracht wurden. Der Begriff Khram-pa war auch ein Synonym für einen unaufrichtigen, durchtriebenen Mann, für den es auch die Bezeichnung Khram-rgan (tib. < Tramm-gänn) gab. Ein Khram-rgan sei gierig und geizig.

<sup>371</sup> Auch auf ausdrückliche Nachfrage wurde nie von einer Frau berichtet, die als Khram-pa lebte.

eine vagabundenähnliche Lebensart gewählt hatten. Sie zogen überwiegend allein zu Pferd, manchmal auch in Gruppen und nur ausgestattet mit dem Nötigsten durch die Stammesgebiete; sie übernahmen Gelegenheitsarbeiten, gingen z. T. der Jagd nach sowie auch bewaffnetem Diebstahl und Raub. Margret Causemann (1987: 65) beschreibt die Khram-pa in ihrer Magisterarbeit als Einzelgänger, die sich nicht an die Stammesgesetze hielten und sich keiner Führung unterwarfen; sie vermieden Bindungen und Verpflichtungen. Mitunter lebten die Khram-pa in kleinen Gruppen und verschafften sich, was sie brauchten durch Raub. Margret Causemanns Gewährspersonen versicherten ihr (op. cit.), die räuberische Tätigkeit der Khram-pa sei nicht unternommen worden, um Reichtum anzuhäufen, sondern sei mehr ein Sport gewesen verbunden mit Mut- und Geschicklichkeitsproben. Informanten sagten Margret Causemann, ein Khram-pa sei im Allgemeinen nicht verheiratet gewesen und habe keinen festen Besitz gehabt. Khram-pa seien auch als Wohltäter aufgetreten, aber ohne sich auf Verpflichtungen einzulassen. Nach Auskunft der Nangchen-pa handelte es sich bei den Khram-pa um Individualisten, die in ihren Entscheidungen überwiegend selbständig blieben, auch wenn sie in Gruppen zusammenlebten.

Margret Causemann zeichnete Lieder der Khram-pa auf, und in ihrer Beschreibung der Mentalität der Khram-pa stellte sie die Aspekte einer eigenwilligen, freiheitsbetonten und unabhängigen Lebensart in den Vordergrund. Diese Charakterisierung entsprach auch den Erläuterungen, die ich von den Nangchen-pa erhielt: Das eigenständige Denken und selbständige Erschließen von Erkenntnissen sowie das Aufstellen eigener Wertmaßstäbe der Khram-pa wirkte besorgniserregend auf nicht wenige Mitglieder einer Gesellschaft, in der nur hohe Lamas und Rinpochés für befähigt gehalten werden durften, ethische Werte zu definieren und Handeln zu beurteilen. Der Khram-pa zog zwar auch wie ein Vagabund umher, aber nicht die Wanderschaft und das Herumstreunen machten für ihn den hauptsächlichsten Reiz seiner Lebensform aus, sondern sein ausgeprägter Individualismus, der sich in seiner psychischen und geistigen Haltung ausdrückte, jedoch in keiner extravaganten materiellen Ausstattung. Khram-pa waren meist zu Pferd unterwegs und gut bewaffnet. Der Besitz eines Pferdes erhob einen Menschen über jene Erfolglosen, deren Armut sich bereits darin zeigte, dass sie kein Pferd besaßen. Die Khram-pa galten als schillernde Persönlichkeiten. Sie verkörperten gesellschaftliche Ideale wie Freiheitsliebe, Selbständigkeit, Mut und Gewandtheit, und zugleich stellten sie eine Bedrohung für die etablierte Gesellschaft dar, denn sie entzogen sich auch gesellschaftlichen Normen. Ihr Verhalten sei nicht kalkulierbar gewesen, und manchen Informanten waren sie unheimlich. Beängstigend habe gewirkt, dass ein Khram-pa möglicherweise eigene und nicht allgemein

bekannte Wertmaßstäbe besaß, die sein Handeln schwer einschätzbar erscheinen ließen. Das Habitat, in dem sich die Khram-pa in Nangchen bewegten, ermöglichte kaum, eine ausreichende Nahrungsmenge zu sammeln. Auch die Möglichkeit, genügend Rohstoffe oder Rohmaterialien für die Herstellung von Gebrauchsgütern zu finden, die als Tauschmittel hätten eingesetzt werden können, war begrenzt. Für den Transport zur Vermarktung von Produkten bedurfte es meist mindestens eines Lasttieres, und das bedeutete eine nicht unerhebliche Kapitalinvestition. Nur auf sich selbst gestellt, war eine Einzelperson kaum in der Lage, Land- oder Tierwirtschaft zur Subsistenz zu betreiben. Die wirtschaftliche Situation vor 1950 bot nur eine überschaubare Anzahl an Tätigkeiten, um die zur Existenzsicherung benötigten Naturalien zu erlangen. Die Khram-pa konnten Arbeitsaufträge übernehmen, eine Zeitlang in Abhängigkeit tätig sein,<sup>372</sup> oder sie wählten die mit Anerkennung und Sozialprestige verbundenen Beschäftigungen des bewaffneten Diebstahls oder des Raubes. Manche Khram-pa erfreuten sich des Rufs großer Tapferkeit, und einige galten als unverwundbar. Mutige und kampferprobte Khram-pa hatten gute Aussichten, von einem dPon in Dienst genommen zu werden und machten nicht selten aus ihrer marginalen gesellschaftlichen Stellung heraus eine Karriere in eine angesehene Vertrauensposition bei einem Behu oder Becang. Als edelmütig wurden sie bezeichnet, wenn sie ihre Beute teilten, indem sie arme Leute beschenkten sowie Klöstern oder religiösen Personen einen Teil ihres Raub- oder Diebesgutes spendeten. Einzelne Khram-pa wurden von Informanten als starke, herablassende Kämpfer beschrieben, die ihre Beute habgierig für sich behielten. Khram-pa konnten als tapfere Helden bekannt sein und zugleich den Ruf haben, auf Materielles versessen zu sein.

Mit mutigen und guten Kämpfern wollten Männer gern eine Shag-po-Beziehung (s. 24.) eingehen. Der Ruf, starke Verbündete zu besitzen, stellte einen präventiven Schutz dar. Manchmal sollen auch Leute, die wenig durchsetzungsfähig waren, den Schutz der Khram-pa und Räuber gesucht haben. Für viele Menschen, die sich Erwartungen der Gesellschaft unterordneten, verkörperten die Khram-pa eine ersehnte Lebensart. Diese beruhte auf deren Mut, sich über gesellschaftliche Regeln und Normen hinwegzusetzen sowie auf ihrer relativ hohen Unabhängigkeit. Ihre Bewunderung für die Khram-pa entsprang einer Sehnsucht nach einem relativ ungebundenen und freiheitsorientierten Lebensstil, der es ermöglichte, aus einer Vielzahl von Optionen zu wählen. Die Notwendigkeit der Versorgung mit

---

<sup>372</sup> Hierbei ist zu berücksichtigen, dass die Anstellung unbekannter Personen als Arbeitskräfte vermieden wurde. Dieses Vorgehen sollte Diebstahl und Raub vorbeugen. Auch könnten durch die Aufnahme eines Fremden mit ihm reisende störende und böse Geister eintreffen und der Familie Schaden zufügen.

Lebensmitteln schränkte auch die Khram-pa ein. In den Bergen konnten sie in Höhlen und hinter Felsvorsprüngen Schutz finden, Wasser boten ihnen Quellen und Bäche, Nahrung aber mussten sie sammeln oder anderweitig beschaffen durch Erbitten, Tausch, Diebstahl, Jagen oder Raub. Der Preis für die relative Unabhängigkeit in der Lebensgestaltung war den Bewunderern dieser Lebensweise bewusst. Beschrieben wurde die ständige Unsicherheit, die existentielle Not (transportierbare Vorräte reichten nur begrenzte Zeit), die Notwendigkeit immerwährender Kampfbereitschaft (Khram-pa fielen auch übereinander her.), das Ertragen von Wetterumschwüngen (großer Kälte mit drohendem Erfrierungstod), die fehlende Absicherung der Versorgung im Krankheitsfalle, geringe materielle Rücklagen, schwankendes (oft geringes) Sozialprestige und die marginale Stellung in der Gesellschaft. Die Nangchen-pa beschrieben die Khram-pa als Männer, die lieber umherreisten und unabhängig und frei sein wollten, als an einem Ort in Festanstellung zu arbeiten. Sie begehrten gute Waffen und gute Pferde. Diese konnten sich als entscheidend für ihr Überleben erweisen. Solche Charaktere trafen mitunter aufeinander und verstanden sich aufgrund der Ähnlichkeiten in ihrer Mentalität, erläuterten meine Gesprächspartner. Fünf bis sechs Männer taten sich mitunter zu einer Gruppe zusammen und begingen gemeinsam bewaffnete Diebstähle und Raubüberfälle. Manche Khram-pa formierten Räuberbanden (tib. Jag Tshogs, < Jag Tshog) in Form spontaner und unorganisierter Aktions-Gruppen mit dem alleinigen Ziel des bewaffneten Diebstahls oder Raubs und ohne die Verfolgung weitere gemeinsamer Zwecke sowie auch als langfristig organisierte Gruppierungen, deren Mitglieder sich bei Bedarf immer wieder erneut zusammenfanden. Es gab auch Khram-pa, die in relativ stabilen Gruppen permanent zusammenlebten, nachdem sie sich durch Raubzüge und Diebstähle die materielle Grundlage für eine Existenz als Yak- und Schafzüchter geschaffen hatten. Die Sozialstrukturen in solchen Gruppen seien sowohl bei den Khram-pa als auch bei Räubern unterschiedlich gewesen und hingen von den Einstellungen und dem Bildungsgrad der Teilnehmer ab, vor allem von dem der (informellen) Führungspersonen, die jene sozialen Strukturen schufen, die für alle Mitglieder der Gruppe akzeptabel sein mussten. Zum Räuberhauptmann sei oft der Mutigste, der beste Schütze und/oder derjenige, der die besten Entscheidungen traf, ernannt worden. Manchmal sei es auch derjenige geworden, der als Einziger ein Gewehr (vom Typus des Hinterladers) besaß. In solchen Gruppen habe es nicht unbedingt einer Ernennung zum Anführer bedurft, oft sei die Rangordnung aufgrund natürlicher Autorität entstanden. Ein Räuberhauptmann habe seine Position häufig aufgrund seines Charismas sowie charakterlicher Qualitäten erlangt, ohne dass es dazu eines Beschlusses unter den Gruppenmitgliedern bedurft habe. Mitunter

sei das Thema der Führerschaft unter Räubern gar nicht angesprochen worden. Manche Anführer von Räuberbanden wurden als gute und zuverlässige Männer beschrieben. Der Räuberhauptmann (tib. Jag dPon, < Chjag Pönn) sei der Erste im Kampf gewesen, wenn er an einem Raubüberfall teilnahm. Mitunter ließ er seine Bandenmitglieder kleinere Überfälle selbständig durchführen und beteiligte sich nur an größeren und lukrativen Aktionen. Das kennzeichnende Verhalten vor einem Raubüberfall bestand in schnellem, zielgerichtetem Zureiten auf das oder die Opfer. Das schnelle Reittempo wurde meist vor dem Angriff nicht mehr verlangsamt. Die Räuber führten den Überfall in schnellem Reittempo häufig direkt vom Pferd aus durch. Die Waffen waren während des Ritts bereits gezogen. Es habe fast nie eine Ansprache an das oder die Opfer gegeben, denn die Räuber wussten, dass sie die Person(en) ausrauben wollten, so dass es keiner Verhandlung bedurfte. Wendete sich im Nahkampf die Situation zu Ungunsten der Räuber und wurden sie schwer verletzt oder getötet, dann nahmen die einstigen Opfer deren Sachen an sich und zogen weiter ihres Weges. Die Beraubten baten die Räuber manchmal darum, sie am Leben zu lassen. Mitunter stellten die Räuber sicher, dass der Beraubte, nachdem sie ihm alles Wertvolle genommen hatten, so weit wieder mit minderwertigeren Sachen ausgestattet wurde, dass er überlebensfähig war und zu Fuß eine menschliche Siedlung erreichen konnte. Als kampfentscheidend wurde die Qualität der Waffen bezeichnet. Die Anzahl der Mitglieder einer Räuberbande habe durchschnittlich vier bis neun Personen betragen. In den Bergen versteckten sich oft Khram-pa und Räuber und raubten bevorzugt Alleinreisende, aber auch Gruppen aus. Um die Kälte in den Bergen zu ertragen, schliefen die Khram-pa auf dicken Schaffellen und trugen mitunter zwei oder drei Chupa übereinander; wenn es allerdings sehr kalt wurde, dann half ihnen nur herumzulaufen, um dem Erfrierungstod zu entgehen. Khram-pa und Räuber konnten berühmt werden, insbesondere, wenn es ihnen nach einem Raub gelungen war, kampfstarke Verfolger zu besiegen, was bedeutete, dass sie diese getötet oder schwer verletzt hatten.<sup>373</sup> Nach einem solchen Sieg habe kaum noch jemand gewagt, sie herauszufordern. Vor einem Raub oder bewaffneten Diebstahl sandten Khram-pa, Räuber und Diebe oft zunächst zwei oder drei Späher aus. Diese suchten nach Familien, die viele Tiere besaßen, die nur wenige Hirten bewachten. Wurden Nutztiere nicht von mutigen, gut bewaffneten Männern begleitet, sei ein Diebstahl oder Raub nach Auskunft erfahrener Khram-pa sowie Bestohler oder Beraubter einfach gewesen. Khram-pa, bewaffnete Diebe und Räuber wurden von Gewährsleuten in zwei Kategorien

---

<sup>373</sup> Die Verfolger töteten bewaffnete Diebe oder Räuber auch oft umgehend.

geteilt. Es gab die verachteten Kriminellen, die aufgrund von Hunger oder Armut stahlen oder raubten. Gründe dieser Art galten als minderwertig. Anerkennung erlangten Räuber, die sich aus Gründen wie Abenteuerlust und Wagemut und ohne zwingende Notwendigkeit räuberischen Beschäftigungen widmeten. Einige der Letztgenannten wurden in Berichten als arrogant und leichtfertig charakterisiert.

Khram-pa, die überwiegend als Betrüger<sup>374</sup> und Diebe auftraten, wurden abfällig als rKu-khram (< Ku-tramm)<sup>375</sup> bezeichnet.

Manche Khram-pa gaben einen Teil ihrer Beute an tibetisch-buddhistische Klöster. Es war ihnen bewusst, dass Raub und Diebstahl nicht zu den offiziell empfohlenen tibetisch-buddhistischen Praktiken zählten. Die Rezeption der Karma-Vorstellung in Nangchen hatte zur Entwicklung karmischer Rechtfertigungen (13.4.2) geführt, denen zufolge das Opfer einer kriminellen Handlung bereits ein dementsprechendes Karma verursacht habe. Bei der Begünstigung eines Klosters durch einen Teil der Beute hatte der Raub oder Diebstahl aus Sicht der Täter und des Klerus, auch wenn dieser grundsätzlich nicht gutzuheißen war, doch der als höchstem Zweck geltenden Förderung tibetisch-buddhistischer Lehren und Praktiken gedient, was sich zumindest mildernd auf das Karma auswirke. Wollte sich ein Mann dem Einfluss des tibetisch-buddhistischen Klerus entziehen, so war auch dazu die Existenz als Khram-pa geeignet, da die Khram-pa aufgrund ihrer Stellung am Rande oder außerhalb der Gesellschaft kaum zu Spendensammlungen herangezogen und zu Verhaltensänderungen gedrängt werden konnten.

Über die Herkunft der Khram-pa erklärten Informanten, dass viele von ihnen aus armen Familien stammten. Sie vermuteten ökonomische Gründe für deren Lebensweise. Die Auswertung der Interviews zu diesem Thema ergab, dass Anlässe wie Verarmung, Zerrüttung und Zersplitterung der Geburts- oder Herkunftsfamilie oft Auslöser für die Entscheidung,

---

<sup>374</sup> Betrug definierten die Informanten als Hintergedanken, die die Schädigung Anderer zum Ziel haben.

<sup>375</sup> Kompositum aus „rKu“ = stehlen und „Khram“ = hier vor allem „listig, betrügerisch sein“. „Khram“ umfasst negative und positive Bedeutungen. Im Negativen steht „Khram“ für Gerissenheit, für unehrliches Vorgehen, für Handeln in betrügerischer Absicht und für das Führen unwahrer Rede sowie für Schwindel. Im Positiven bedeutet das Lemma „Khram“ geistig beweglich und schlaue sein und dabei lebhaft und gewandt. Die geistige Beweglichkeit hat den Aspekt der Aufmerksamkeit gegenüber Anderen, die im Positiven über die Beachtung der Wünsche Anderer hinausgehen konnte bis zur Bereitschaft der Rücksichtnahme auf deren Bedürfnisse. Das Bedeutungsspektrum vom „Khram“ beinhaltete auch Bescheidenheit, die als hochbewertete Qualität galt. „Khram“ beinhaltete auch den Aspekt der Genügsamkeit, der mit der Vorstellung einer hohen Unabhängigkeit von äußeren Umständen verbunden war und damit dem Ideal innerer, geistiger Freiheit entsprach. Für ihre Freiheit im Denken und Handeln wurden viele Khram-pa bewundert. Ihre marginale und mit großer Skepsis betrachtete Position in den Stammesgesellschaften zwang sie aufmerksam und gewandt zu sein. Als Khram-pa traten sie oft nicht in ihrem eigenen Stamm auf. Für die Stammesmitglieder waren sie meist Fremde und das bedeutete auch, dass die Khram-pa sehr viel weniger Rücksicht auf den Ruf ihrer Familie, ihres Klans und ihrer Lineage nehmen mussten, da ihr Verhalten nicht unbedingt sofort mit ihrer Deszendenzlinie oder ihrem Klan assoziiert werden konnte.

Khram-pa zu werden, darstellten. In Schilderungen über den Beginn des Lebensabschnitts als Khram-pa wiederholte sich häufig das Muster einer Ausgangssituation, die durch eine instabile oder in Auflösung befindliche Geburtsfamilie gekennzeichnet war, aus der junge Männer nach dem Tod ihrer Eltern oder eines Elternteils hinausgingen und sich einer Gruppe von Khram-pa anschlossen. Ehemalige Khram-pa nannten wirtschaftliche Gründe für den Beginn ihres Daseins als Khram-pa. Sie verwiesen auch auf Vorbilder innerhalb der Familie oder des Klans, die sie bewogen hatten, sich dieser Lebensart zuzuwenden. Hauptsächliche Motivationen für die Beibehaltung der Khram-pa-Lebensweise bestanden in dem Wunsch nach einer relativ freien und abenteuerreichen Lebensweise.

Ein Khram-pa war nicht zeitlebens an die für Khram-pa übliche Lebensart gebunden. Wurde er nicht im Gebiet seines Stammes wegen rechtlicher Verstöße oder aufgrund von Blutrache gesucht und standen der Wiederaufnahme keine innerfamiliären Animositäten entgegen, integrierten ihn Verwandte bei seiner Heimkehr meist in eine der Familien des Patriklans. Er konnte aber auch temporär oder permanent in einem anderen Stamm leben, dort heiraten und eine Familie gründen.

Vagabunden wurden als Ya-bo oder Ya 'Khyams (tib. < Ya Chyamm<sup>376</sup>) bezeichnet. Sie wurden als Männer charakterisiert, die ohne familiäre Bindungen, ortsunabhängig, ohne Vermögen und ohne über ihre Arbeitskraft hinausgehende wirtschaftliche Mittel zu besitzen durch die Stammesgebiete sämtlicher Stämme streiften. Bei den Ya-bo war der Aspekt der Wanderschaft von besonderer Bedeutung für ihre Typisierung. Die Informanten berichteten, dass sie Gruppen bildeten, deren Mitglieder aus verschiedenen Stämmen kamen. Trafen sie einen tapferen, intelligenten Mann, der ihre Einstellung teilte und ihnen aufgrund seines mutigen Auftretens und seines Rufes als erfahrener Kämpfer Schutz bot, dann konnte es geschehen, dass sie sich mit ihm als Oberhaupt bewaffneten Diebstählen und Raubüberfällen zuwandten und, wenn dies zu ihrer hauptsächlichsten Beschäftigung wurde, nunmehr der Kategorie „Diebe“ oder „Räuber“ zuzurechnen waren.

Die Bezeichnung Ya-bo wurde oft mit abwertender Konnotation gebraucht zur Charakterisierung eines Mannes von fragwürdiger Gesinnung. Mit einem Ya-bo wurde die mögliche Beschäftigung mit jener verachteten Form des Diebstahls assoziiert, deren Motivation aus der Notwendigkeit der Deckung der Existenzbedürfnisse entstanden war.

Für einen kampferfahrenen Mann aber, den niemand herauszufordern wagte, gab es auch

---

<sup>376</sup> Etym. zus. aus „Ya“ = „Kleinheit, Geringfügigkeit“. „bo“ kennzeichnet hier als eine Form der Nominalpartikel eine männliche Person, die mit dem zuvor genannten Begriff im Singular und Plural assoziiert wird. „Khyams“ = „wandern“, hier auch mit dem Bedeutungsaspekt des „Herumstreunens“.



die anerkennende und ehrenvolle Bezeichnung „Ya-med“ (ng. < Ya-mä<sup>377</sup>).

Eine Abgrenzung zwischen den Kategorien Khram-pa, Räuber, Dieb und Vagabund<sup>378</sup> war aufgrund fließender Übergänge nicht unkompliziert. Die Gewährsleute besaßen keine eindeutigen Definitionen, sondern beschrieben charakteristische Merkmale.<sup>379</sup>

Ya-bo und Khram-pa wurden mitunter temporär zu Dieben und Räubern oder beschäftigten sich nur nebenbei mit Diebstahl und Raub, ohne dass dies ihre hauptsächliche Tätigkeit bildete. Khram-pa betrieben mitunter Pferdehandel, da sie guter Pferde bedurften.

Als Einsiedler lebten Laien, Mönche und Lamas vereinzelt und relativ selten zurückgezogen in (zum Teil ausgebauten) Höhlen und beschäftigten sich mit religiösen Übungen. Überwiegend waren sie auf eine externe Versorgung mit Nahrungsmitteln angewiesen.

Gesar sGrung-mkhan, Barden, die auf die Rezitation des Gesar-Epos spezialisiert waren, durchquerten Nangchen und übten die Tätigkeit aus Passion unentgeltlich aus. Sie erhielten Einladungen von Familien, die Essen und Unterkunft beinhalten. Aufgrund ihrer Verbindung zu Gesar seien sie von vielen Nangchen-pa wie Heilige empfunden worden.<sup>380</sup>

Männer und Frauen durchzogen das Land auf Pilgerschaft (s. 33) allein oder in Gruppen. Pilgerschaften ermöglichten auch, das gewohnte soziale Umfeld zu verlassen (s. 10.4.3).

Körperliche Versehrung in Kombination mit dem Wegfall von Angehörigen konnte die Ursache für die Existenz als (alleinstehende/r) Bettler oder Bettlerin bilden. Manche von ihnen fanden ein Auskommen bei wohlhabenden Familien oder Klöstern, wo sie sich mit religiösen Praktiken beschäftigten, wie der Rezitation von Mantras, dem Aufsagen von Gebeten und dem Drehen von Gebetsmühlen. Ihre Förderer erwarteten, dass ihnen die an arme Menschen verteilten Almosen gutes Karma einbrächten und sich ihr Verdienst aufgrund der Förderung religiöser Tätigkeit noch erhöhe. Von derart finanzierten religiösen Übungen wurde eine segensreiche Wirkung erwartet, die sich auch für die Familie des Sponsors sowie auf dessen soziales Umfeld glückbringend auswirken sollte.

---

<sup>377</sup> Bei „Ya-med“ tritt „med“ als Verneinung auf und bedeutete „[einer, der] nicht herauszufordern [ist]“ im Sinne von „ein Mann (ein Ya-bo), gegen den anzutreten nicht erfolgversprechend ist“.

<sup>378</sup> Bei der Zuordnung zu einer der genannten Kategorien ist zu berücksichtigen, dass die Typisierung vom aktuellen Eindruck abhing sowie von dem üblichen lokalen Gebrauch der Begriffe.

<sup>379</sup> Die Gewichtung der charakteristischen Merkmale, die zur Einordnung in eine der genannten Kategorien führte, war auch ein Produkt des gesellschaftlichen Meinungsbildungsprozesses und insofern wandelbar. Besaß oder erlangte ein Mann einen guten Ruf, dann waren die Mitglieder seiner Gemeinde geneigt, ihn einer ehrenvollen Kategorie zuzuordnen wie bspw. bei großzügigen und mildtätigen Räubern, die einen Teil ihres Raubgutes spendeten - unabhängig von deren Lebenswandel.

<sup>380</sup> Matthias Hermanns (1965: 17fff) beschreibt, dass die Meister der Geschichten (tib. sGrung-mkhan) und die Barden (tib. sGrung-pa) vor der Einführung der Schrift (offiziell 632 u. Zr.) jene Mythen und Berichte überlieferten, die die Grundlagen der alttibetischen Volksreligion (tib. lHa Chos, < lHa Chö = Geisterreligion oder Dam-pa'i lHa Chos, < Damm-pä lHa Chö = heilige Geisterreligion) bildeten. Den Helden Gesar bezeichnet er als Abbild des Ur-Magiens (1965: 18). Der gesamte Mythen- und Magie-Komplex finde seine Nachahmung und Weiterentwicklung im Gesar-Epos (1965: 19).

## **11. Geographische und ökologische Gegebenheiten**

Die naturwissenschaftlichen Angaben stellen lediglich themenbezogene Ergänzungen dar. Manche Vorgehensweisen der dPon werden erst durch Kenntnisse um die natürlichen Gegebenheiten verständlich. So mussten die dPon bspw. bei Ermittlungen, Verfolgungen und Kämpfen stets das aktuelle Wetter und mögliche Wetterumschwünge miteinkalkulieren.

### **11.1 Geographische und topographische Charakteristika Nangchens**

Das Gebiet des ehemaligen Königreichs Nangchen, der Achtzehn Provinzen sowie der äußeren Stämme soll nach Auskunft der Informanten der gegenwärtigen Tibetan Autonomous Prefecture (TAP) Yushu entsprechen und beinhaltet grob skizziert das Beckenland der Oberläufe und Zuflüsse des Mekong und des Yangtse. Die Höhenangaben liegen ca. zwischen 3.600 bis 6.000 Metern.<sup>381</sup> Oberhalb der Baumgrenze besteht die Landschaft aus sanft geschwungenen, grasbewachsenen Bergen, die das für Nangchen typische Grasland bilden, das von schneebedeckten fünf bis sechstausend Meter hohen Bergen überragt wird. Unterhalb der Baumgrenze stellen Felsformationen aus Kalk und Sandstein markante Landschaftsmerkmale dar. Der größte Teil Nangchens befindet sich in Höhen oberhalb der Baumgrenze, die bei etwa 4.200 Metern liegt. Land- und Tierwirtschaft wurden überwiegend in Höhenlagen zwischen 3.700 - 4.500 Metern betrieben.

### **11.2 Klimatische Bedingungen**

Die klimatischen Bedingungen hatten maßgeblichen Einfluss auf jegliche Entschlüsse der Nangchen-pa. Fast jede Unternehmung hing in irgendeiner Weise vom Wetter ab, insbesondere die periodischen Wanderungen mit den Tieren,<sup>382</sup> die Verfolgung von Dieben und Räubern sowie auch Kampfhandlungen. Die raschen Wetterumschwünge konnten Tieren und Menschen das Leben kosten. Die dPon berichteten, dass sie bei ihren Entscheidungen stets klimatische Faktoren zu berücksichtigen hatten. Zu beachten waren die erheblichen Temperaturgefälle zwischen Tag und Nacht, extreme Kälte, Stürme, Schneefall und Hagel. Pässe konnten unpassierbar werden und Vorhaben wetterbedingt scheitern.

Nangchen hatte kontinentales Klima mit vier Jahreszeiten: Frühling, Sommer, Herbst und Winter. Den Winter verbrachten die Nomaden im Winterlager in geschützten Hochtälern.

---

<sup>381</sup> Bei Ba-ri Zla-ba Tshe-ring (2005: 5) wird die Höhe von Bergen mit über 6.000 Metern angegeben.

<sup>382</sup> Michel Peissel (2000: 83f) schreibt, dass an bestimmten Orten in Höhenlagen der Schnee schneller schmelze als im Tal, so dass das Gras in höheren Lagen schon erreichbar sei, während es in tieferen Lagen noch unter einer Schneedecke liege und der Erdboden gefroren sei.

Im Dezember und Januar erreichen die Nachttemperaturen um die Minus 16 bis 20 Grad Celsius bei Tageswerten um 3 bis 4 Grad. Eric Teichman hat noch nach dem 8. Mai acht bis zehn Grad Nachtfrost gemessen (2000: 111). Während der Erdboden im Winter gefroren war, unternahmen Nomaden keine Wanderungen. Sobald es im Frühling wärmer wurde, begannen sie ihre jährlichen Wanderungen an einem astrologisch günstigen Tag.<sup>383</sup> Etwa ab Mai setzten starke Regenfälle ein. Weitere niederschlagsreiche Monate waren Juni, Juli und August. Am Sommersiedlungsplatz dauerte der Aufenthalt etwa einen Monat. Im Sommer gingen die Tageshöchsttemperaturen nur wenig über 20 Grad Celsius hinaus und fielen nachts oft in den Minusbereich. Die Tagesspitzentemperaturen wurden Ende Juni und Anfang Juli erreicht. Im Herbst fand in den Tälern die Ernte statt. Klimatabellen sind ab August 1956 publiziert (<http://www.tutiempo.net/en/Climate/Yushu/560290.htm>).

### 11.3 Ökologische Faktoren

In ökologischer Hinsicht bildete Nangchen vor 1959 ein Biotop mit vielfältiger Flora und Fauna. Aufgrund der Höhendifferenzen variieren die Lebensräume und lassen eine grobe Unterscheidung in den tiefer gelegenen Süden zu, in dessen Tälern Landwirtschaft möglich war, vor allem der Anbau von Gerste und weißen Rüben, und in die höher gelegenen nördlichen Gebiete, in denen Nomaden und Semi-Nomaden vor allem der Tierwirtschaft nachgingen, die in Hochtälern durch Landwirtschaft ergänzt wurde.

Wind, Regen, Hagel und Schnee bewirkten eine rasche Zersetzung von Abfällen, die sich im Umfeld menschlicher Siedlungen ansammelten. Menschliche Hinterlassenschaften habe das Gras bald überwachsen. Die Nangchen-pa erklärten, sie seien daher mit ihrem Abfall kaum konfrontiert wurden und hätten ihr Land als rein empfunden.

Rücksichtnahme zur Bewahrung der Natur ihres Habitats habe es kaum gegeben (s. 13.1). Eric Teichman (2000: 105) stellte Überweidung und in der Folge Not für Tiere fest. Albert Tafel (1923: 343) schreibt über das Gebiet des Tschendu Behu im Tsche(ndu) Tal<sup>384</sup> von Unterernährung wegen Überbevölkerung. Feuer seien so gut wie nie bekämpft worden (Albert Tafel, 1923: 387). Ein viele Tage dauernder schwerer Waldbrand hatte nach seiner Beobachtung mehrere Quadratkilometer schönsten Urwaldes vernichtet. Spuren von Waldbränden nennt er eine alltägliche Erscheinung. Niemand achte auf seine Feuer. Die meisten Waldbrände entstünden durch die Gleichgültigkeit der Reisenden und der Hirten.

---

<sup>383</sup> Die darauf folgenden Umzüge von einem Siedlungsplatz zum nächsten seien nach tierwirtschaftlichen Aspekten erfolgt und nicht mehr nach den astrologischen Berechnungen günstiger Tage.

<sup>384</sup> Schreibung von A. Tafel. Ortslage : nordöstlich von Jyekundo an der Grenze zu Derge (siehe Fußnote 707).

### **11.3.1 Flora Nangchens**

Nangchen besaß eine Vielfalt natürlich vorkommener Pflanzen (um die vierhundertachtzig Arten) und große Flächen tierwirtschaftlich genutzten Graslandes. Auf den Almen wurden Pflanzen für medizinische und pseudomedizinische Zwecke gesammelt. Der Verkauf von Pflanzen und Pilzen bildete bereits vor 1959 eine lukrative Einnahmequelle. Der Raupenpilz (*Cordyceps sinensis*) in Nangchen sei von sehr guter Qualität und wurde in großem Umfange nach China verkauft. Zu den bekannten natürlich auftretenden Pflanzen zählten Sanddorn, Rhabarber, Gelbwurz, der Schneelotus, die Schachblume (*Fritillaria meleagris*) und das Liliengewächs Muttergedenken (*Anemarrhena asphodeloides*).

Unterhalb von 4.200 Metern wuchsen Nadelbäume. In seinem Werk über die Reise von Pjotr Koslow erwähnt Herbert Wotte (1971: 225) in den Flusstälern des oberen Mekong und seiner Zuflüsse dunkle Wälder aus mächtigen Fichten, Lärchen und Wacholdern, Birkenhaine, Rhododendron, wilde Aprikosen, weiße und rote Ebereschen in Tälern und an Flussufern dichte Gebüsche aus Weiden, Geisblatt, Berberitzen, Weißdorn, Himbeer-, Stachelbeer- und Johannisbeersträuchern und über der Wald- und der oberen Strauchzone weite Alpenwiesen mit Kräutern und verschiedenartigsten Blumen.

### **11.3.2 Fauna Nangchens**

Der Artenreichtum freilebender Tiere umfasste etwa dreißig Säugetierarten, darunter Antilopen, Wölfe, Luchse, Schneeleoparden, Braun- und Schwarzbären, Füchse, Wildesel, Wildyaks, Blauschafe, Argali, tibetische Gazellen, Dachse und Otter sowie etwa fünfundsechzig Vogelarten wie Schwarzhalskraniche, Schneehühner und Weißohr-Fasane. Das Grasland wurde in nomadisierender Wirtschaftsweise als Weiden für Pferde, Yaks, Maultiere, Schafe und Ziegen genutzt.

Auf Säugetiere wurde Jagd ausgeübt. Eine Ausnahme sollen Braun- und Schwarzbären gebildet haben. Sie seien als Tiere einer Kategorie lokaler Geistwesen aufgefasst worden. Einzelne Braun- und Schwarzbären wurden dennoch getötet, nachdem diese individuell aufgrund einer angenommenen Besessenheit durch einen bösen Geist als gefährlich für Menschen und Nutztiere eingestuft worden waren.

Es gab permanente und temporäre Schutzzonen in Nangchen, in denen Jagen verboten war. Solche Schutzgebiete waren hauptsächlich zur Befriedung und zum Erlangen des Wohllollens lokaler Geistwesen angelegt worden.

## 12. Die materielle Kulturausstattung und die sozialökonomischen Strukturen

Die Darstellung sozialökonomischer Strukturen und der materiellen Kulturausstattung erfolgt themenbezogen und im Hinblick auf ihre Bedeutung für die dPon.

Ein großer Teil der Rohstoffe, aus denen die materielle Kulturausstattung hergestellt wurde, entstammte dem Habitat und war vor Ort vor allem zu Erzeugnissen der Alltagskulturausrüstung verarbeitet worden. Die zahlreichen Produkte aus der Verarbeitung tierischer Erzeugnisse verleitete eine Nomadin zu der spontanen Äußerung „*Alles kam von den Tieren.*“ Dies traf auf viele, jedoch nicht auf sämtliche Produkte zu. Bei Tee für den beliebten Buttermilchtee handelte es sich zum Beispiel um Importware. Auch Eisen wurde überwiegend als Rohstoff importiert und auf Märkten gehandelt ebenso wie Seide und Baumwolle.

In Nangchen kamen die Wirtschaftsformen des Nomadismus (tib. 'Brog, < Drog) vor, die adaptive Strategie nomadisierender Tierwirtschaft kombiniert mit Landwirtschaft (tib. Sa Ma 'Brog, < ʼba Ma Drog) sowie Landwirtschaft (tib. Sa oder Zhing-pa, < Shing-pa).

Die meisten befragten Nangchen-pa betrieben Tierwirtschaft oder Tier- und Landwirtschaft in Kombination. Als Nutztiere wurden Pferde, Maultiere, Yaks, Schafe und Ziegen gehalten. Landwirtschaft wurde in Höhenlagen zwischen etwa 3600 - 4000 Metern betrieben. Angebaut wurden Gerste<sup>385</sup>, weiße Rüben, Wildhafer und seltener Weizen.<sup>386</sup>

Weitere Erwerbszweige bestanden im Handel, im Sammeln von Pflanzen für medizinische Zwecke, in der Jagd sowie in bewaffnetem Diebstahl und Raub.

Der Ort Jyekundo mit um die eintausend Einwohnern,<sup>387</sup> die in Lehmhäusern wohnten, war vor 1959 das bedeutendste Handelszentrum Nangchens und ein Verkehrsknotenpunkt der Karawanenstraßen,<sup>388</sup> vor allem für Karawanen, die zwischen Lhasa und China verkehrten.<sup>389</sup> Jyekundo lag am Verkehrsweg zwischen Lhasa, Sining und Tachien-lu.<sup>390</sup> Dort wurden Handelskontakte zwischen Tibet (im engeren Sinne), Kansu, Szechuan sowie der Mongolei hergestellt. Fernand Grenard (1974: 372) bemerkte nur wenige am Ort lebende chinesische Kaufleute. Marion H. Duncan schreibt „Jyekundo lives by trade.“ (1952: 199f).

---

<sup>385</sup> Geröstetes Gerstenmehl (tib. rTsam-pa, < Tsam-pa) bildete eines der Grundnahrungsmittel.

<sup>386</sup> In Höhenlagen über 13.500 Fuß (4114,80 Meter) soll Landwirtschaft mit Ausnahme des Anbaus von Rüben nicht möglich gewesen sein (Eric Teichman 2000: 108). Beträchtliche Temperaturschwankungen und zahlreiche Frosttage schränkten die landwirtschaftlichen Tätigkeiten ein.

<sup>387</sup> Fernand Grenard (1974: 147) ging von ca. achtzig Häusern mit fünfhundert Einwohnern aus, darin eingerechnet waren fünfzehn Mongolen und zwanzig bis dreißig Chinesen. Zusätzlich lebten Leute in einigen Hundert Zelten, so dass er die Gesamteinwohnerschaft auf eintausend Personen im Laienstand schätzte. Befragte Nangchen-pa bezifferten die Einwohner Jyekundos ebenfalls auf etwa eintausend Bewohner.

<sup>388</sup> Zum Handelsvolumen s. Albert Tafel (1914, Bd. II: 140), zum Teehandel Marion H. Duncan (1952: 199f).

<sup>389</sup> Im Grasland um Jyekundo erholten sich die Lasttiere. Manche Karawanen blieben einige Wochen vor Ort.

<sup>390</sup> Auch chin. Tatsienlu, Kangding oder Lucheng; tib. Dar-mdo (< Dar-do) = Kurzform von Dar-rtse-mdo.

Der zweitgrößte Marktplatz befand sich in Shar-mda' (tib. Shar-mda', ng. < Schon-da).

Die chinesischen Münzmissionen unter der Bezeichnung Dayang (s. 12.2) waren das verbreitetste Zahlungsmittel. Fernand Grenard (1974: 121) erwähnt, dass Gold auf dem Land nicht gern beim Kauf genommen wurde, sondern bevorzugt Silber. Gold sei nur in „wichtigen Dörfern“ („important villages“) marktfähig gewesen.

Innerhalb Nangchens wurde überwiegend Tauschwirtschaft betrieben. Informanten erklärten, dies habe keinen Nachteil gehabt, da Breite und Tiefe der im Angebot befindlichen Produktpalette vor 1950 im Vergleich zur Gegenwart geringer war und die Tauschrelationen für die meisten Erzeugnisse bekannt gewesen seien. Das Tauschsystem wurde als relativ stabil beschrieben trotz gewisser auf klimatischen Einflüssen basierender sowie auf Angebot und Nachfrage reagierender Marktschwankungen.

Zu den auf den Märkten angebotenen und von dort exportierten Gütern gehörten tierische und pflanzliche Produkte wie Wolle, Yakschwänze, Felle, Geweihe, Moschus, Pferde sowie Pflanzen für medizinischen Bedarf. Zu den nach Jyekundo importierten Waren zählten nach Ernst Schäfers Beobachtungen (1938: 94) britisch-indische Produkte, wie Glaswaren, Zigaretten, Korallen, Rosinen und aus Lhasa herbeigeschaffte Wollstoffe, Teppiche, Stickereien sowie aus China stammende Waren wie Zucker, Metall- und Lederwaren.

Marion H. Duncan (1952: 215f) erwähnt einen jährlich stattfindenden Markt, der drei Tage in der Nähe Jyekundos und drei bis vier Tage in Jyekundo abgehalten wurde. Landwirte, Nomaden und Ladenbesitzer tauschten dort Produkte. Eröffnet wurde der Markt mit tibetisch-buddhistischen Zeremonien. Chinesische Händler stellten Waren aus Baumwolle, Seide und Aluminium aus sowie Tee, Tabak, Kerzen, Spielzeuge und Bonbons. Tibetische Kaufleute boten braunen Zucker, Fellunterlagen, hölzerne Pflugscharen, Packsättel, grobe Holzbolzen, Wasserfässer, Kleidung aus Yak- und Ziegenhaar, Schwerter, Kupfer- und Tonteetöpfe, kupferne und hölzerne Schöpfkellen, Wildyakhörner, Yakschwänze, Musikinstrumente für religiöse Zwecke, Pferde, Maultiere und Yaks.

Die Nangchen-pa vertraten die Auffassung, der Erdboden solle möglichst nicht aufgegraben werden, da dies lokale Geistwesen störe, die sich in der Folge an den dort siedelnden Menschen rächen könnten. In Nangchen wurden aber verschiedene Minen betrieben, darunter Goldminen, Kohleminen (zur freien Nutzung) sowie Salzminen. In manchen Salzminen sei für die Salzgewinnung eine Gebühr von jedem Nutzer (auch von Ortsansässigen) erhoben worden. Die Einnahmen wurden in den Ausbau und die Instandhaltung der Minen investiert. Es gab Gemeinden, die auf die Erhebung einer Nutzungsgebühr verzichteten und die Nutzung ihrer Minen der Allgemeinheit unentgeltlich zur Verfügung stellten.

## **12.1 Die materielle Kulturausstattung**

Die materielle Kulturausstattung ist hier nur bezogen auf die dPon und deren räumliches Umfeld dargestellt.<sup>391</sup> Gegenstände, die als Familieneigentum galten,<sup>392</sup> wie Hausratsgegenstände, sind nur aufgeführt, wenn sie in irgendeiner Weise typisch für die Lebensweise der dPon waren, insbesondere im Hinblick auf die Ausübung ihres Amtes. Qualität und Quantität der materiellen Kulturausstattung wurden von den Nangchen-pa auch als Indikatoren für die moralische Qualität einer Familie aufgefasst. Wohlstand galt als Folge guter Taten, Großzügigkeit und einer wohlwollenden Einstellung.

Ihren persönlichen Besitz konnten viele Nangchen-pa bei sich tragen. Die Falte über dem Gürtel im Obergewand diente als Tasche, die sich durch Hochziehen des Bekleidungsmaterials dem Bedarf anpassen ließ. Persönliche Dinge waren oft Erbstücke. Gegenstände wurden benutzt, bis sie trotz mehrfacher Ausbesserung gänzlich unbrauchbar geworden waren. Anders wurde mit Dingen verfahren, die ein Lama als unglückbringend bezeichnet hatte: Sie wurden vergraben oder verschenkt. Beim Verschenken entsteht im Moment der Entgegennahme eine neue Beziehung zwischen dem Empfänger und dem Geschenk, durch die der neue Eigentümer nicht notwendigerweise seinerseits Unglück herbeizöge.

Der Besitz von mehreren Gegenständen einer Art (Ausnahme ein Nahrungsmittelvorrat) blieb überwiegend Wohlhabenden vorbehalten, zu denen auch manche dPon zählten.

**Die materielle Kulturausstattung ist in folgende Kategorien geordnet:**

### **12.1.1 Wohnstätten: Zelte und Häuser und Rauminnenausstattung**

### **12.1.2 Persönliche Gegenstände**

### **12.1.3 Schreibzeug und Papier**

### **12.1.4 Bekleidung und Haartracht des dPon**

### **12.1.5 Festtagsbekleidung und Zierrat des dPon**

### **12.1.6 Kleidung, Zubehör, Zierrat, Haartracht und Hautschutz der dPon-mo**

### **12.1.7 Reinigungsmittel**

### **12.1.8 Waffen**

### **12.1.9 Pferde und Reitzubehör**

### **12.1.10 Statussymbole**

---

<sup>391</sup> Ausnahmen bestehen in Außergewöhnlichem, das so nicht erwartet werden kann sowie in Angaben aus der Literatur, die durch die Erklärungen der Nangchen-pa korrigiert oder ergänzt werden konnten.

<sup>392</sup> Auf Gegenstände in Familienbesitz bezogen sich meist sämtliche Familienmitglieder in der ersten Person Possessivform, was den fälschlichen Eindruck erwecken kann, es handle sich um persönlichen Besitz.

### 12.1.1 Wohnstätten: Zelte und Häuser und Rauminnenausstattung

Die meisten dPon bewohnten Zelte, manche besaßen ein Haus, das sie nur im Winter benutzten, und andere, darunter die Behu der Achtzehn Provinzen sowie der Grwa'u dPon (ng. < Dra'u Pön) von Jyekundo, wohnten in einem Haus.

Auch der überwiegende Teil der Informanten waren Nomaden oder Semi-Nomaden, die in Zelten lebten. Diejenigen, die ein Haus besaßen, wohnten oft nur im Winter darin und zogen im Sommer im Zelt mit ihren Herden zu den Weidegründen. Das Zelt, im Nangchen Idiom „sBa“ (< Bâ, orthogr. Variante. „sBra“ ) genannt, wurde als eines der wesentlichsten Produkte ihrer materiellen Kultur aufgefasst. Das sBa war theoretisch von unendlicher Lebensdauer, da ausgediente Wollstoffbahnen stets durch Neue ersetzt wurden, so dass das Zelt nie insgesamt erneuert werden musste. Wenn das Zelt alterte und Regentropfen hindurchkamen, wurden die durchlässigen Stoffstücke gegen neue Stoffbahnen ausgetauscht und zwar wann immer dies nötig war. Das unablässige Ersetzen abgenutzter Stoffbahnen hielt das Zelt stets funktionstüchtig. Es gab Weber, die sich auf die Herstellung und Verarbeitung des Zeltstoffs spezialisiert hatten. Das Garn zum Weben und Ausbessern der Zeltplanen spannen die (Semi-)Nomaden selbst. Weber seien oft arme Leute gewesen, die mit Nahrungsmitteln entlohnt wurden. War kein Weber verfügbar, wurde ein Mann beauftragt, der das Weben von Zeltstoff beherrschte. Die Herstellung eines neuen Zeltes wurde zum Beispiel bei der Neugründung einer neolokal residierenden Familie in Auftrag gegeben und mitunter auch nach einer Hochzeit.

Manche wohlhabende dPon besaßen mehrere Zelte, die sie zugleich in Gebrauch hatten. Eines bewohnte der Behu oder Becang mit seiner Frau und engen Mitarbeitern. Weitere Bedienstete lebten in einem anderen sBa. Wohlstand drückte sich in Form eines separaten Küchenzelts und weiterer Zelte für Gäste aus. Größe und Qualität des Zeltes gaben Auskunft über den Reichtum seiner Bewohner. Der Zelthersteller fertigte den Zeltstoff nach Wunsch in einem, in zwei oder seltener in vier Stücken an.<sup>393</sup> Ein Yak konnte i. d. R. ein Zeltstück tragen. Sehr große Zelte der dPon bestanden aus vier Stoffteilen; ein solches Viertel des Zeltstoffes konnte nur von zwei sehr kräftigen Männern gemeinsam hochgehoben werden und wurde einem Yak aufgeladen. Allgemein seien zwei Zeltformen verbreitet gewesen: der eine Typus war höher, aber innen weniger geräumig, im anderen flacheren Zeltyp fanden mehr Personen Platz. Bettler bewohnten einen weiteren Zeltyp,

---

<sup>393</sup> Einige Informanten erklärten, nie ein Zelt gesehen zu haben, das aus drei Teilen oder drei Yakladungen bestand; andere Gewährsleute erwähnten auch Zelte aus drei Zeltplan-Stücken.



der Tis Jor (ng. < Ti Jchor) oder Ti Gu<sup>394</sup> genannt wurde. Ein solches Zelt bestand nur aus einem Stück Zeltstoff und bot zwei bis drei Personen Platz. Alte Zeltstoffstücke, die vom sBa einer Familie abgeschnitten worden waren, erhielten Bettler, die sich daraus ein Tis Jor anfertigten. Ein weiterer Zeltyp sei g.Yab oder g.Yab Chung (ng. < Yab Chung) genannt worden. Dabei habe es sich um ein kleines Zelt als Witterungsschutz für Hirten gehandelt, die mit Tieren fernab vom Hauptlager unterwegs waren.

Michel Peissel beschreibt Zelte in der Nähe Jyekundos (2000: 83ff). Seine Beschreibung verwendete ich als Befragungsgrundlage. Dabei brachten Informanten folgende Kritikpunkte vor: Es stimme nicht, dass die Zelte in Größe und Form von einem Stamm zum anderen variierten. (Michel Peissel 2000: 84).<sup>395</sup> Das Feuer wurde nicht die Nacht hindurch brennen gelassen (Michel Peissel 2000: 85). Nach dem Abendessen sei eine kleine Menge glühender Asche ein Stück vor die Feuerstelle gezogen und mit trockenem Rinderdung bedeckt worden. Die Abdeckung aus Dung verzögerte den Brennprozess und bewahrte die Glut, so dass das Feuer aus dem dunggedeckten Aschenhaufen am Morgen wieder entfacht werden konnte. Die Information von Michel Peissel (2000: 85), dass der Herd symbolisch als Eingang zur Unterwelt verstanden wurde, während die Abluftklappe im Zeltdach eine Tür zum Himmel symbolisiere, wurde von sämtlichen Gewährsleuten verneint und löste bei ihnen zum Teil fassungsloses Erstaunen aus. Dies sei nicht ihre Vorstellung gewesen, erklärten sie, weil die Öffnung des Ofens nicht als ein Zugang zum Erdinneren betrachtet wurde und sich unten in der Erde der Aufenthaltsbereich der Klu (tib. < Lû) genannten Geistwesen befände. Michel Peissel kommentierte die Angabe mit der Erklärung, dass es sich dabei um eine „tibetische“ Vorstellung handle, wobei die Frage entsteht, auf welche tibetische Gesellschaft er sich bezieht. Den befragten Nangchen-pa erschien das Konstrukt der Abluftklappe als Himmelstür und des Herdes als Eingang zur Unterwelt nicht nachvollziehbar. Die Abluftklappe habe für sie nur den praktischen Nutzen eines Rauchabzugs gehabt, da der Rauch andernfalls in den Augen brenne. Die von Michel Peissel angeführten Assoziationen ergaben für sie keinen Sinn.

Das Zelt eines Behu oder Becang war oft überdurchschnittlich groß; es besaß aber keine äußeren Merkmale, an denen es als Zelt eines dPon erkennbar war. Das Zelt des dPon entsprach den genannten Zeltypen, dessen Größe und Qualität hingen von den individuellen

---

<sup>394</sup> Bei „Ti Gu“ handelte es sich um einen umgangssprachlichen Begriff, den die Informanten noch nie verschriftlicht gesehen hatten.

<sup>395</sup> Michel Peissel (2000: 84) schreibt: „*The tents vary in size and shape from one tribe to the next ...*“ Befragte Nangchen-pa erklärten, es habe keine Unterschiede zwischen den Zelten der Stämme gegeben. Auch die Bekleidung sei gleich gewesen. Unterschiede gab es im Dialekt und lokalem Brauchtum. Reisende hätten nicht an den Zelten oder der Kleidung erkennen können, in welchem Stammesgebiet sie waren.

Vorlieben des Eigentümers ab. Manche Behu und Becang erklärten, ihr Zelt war doppelt so groß wie ein durchschnittliches sBa, und manche Zelte der dPon seien sogar noch weit geräumiger gewesen. Das sBa reicher Leute konnte noch größer als das eines dPon sein. Das Zeltlager des rDza gSeb Behu (tib. < Dza ßeb Behu) habe aus um die acht Zelten bestanden. Das Zelt des dPon und das um einen Vorratsraum erweiterte Küchenzelt seien immer einander gegenüberliegend aufgestellt worden. In direkter Nähe standen noch fünf bis sechs weitere Zelte. Wenn es ein Treffen der dPon gab, dann fand dies im Zelt des Behu statt. Dieses war aufgrund seiner doppelten Bedachung besser gegen Witterungseinflüsse geschützt. Das Zelt des Behu war quadratisch. Eine Seite habe neunzehn Schrittlängen betragen, wobei die gezeigten Schrittlängen ca. fünfundsechzig Zentimeter betragen. Somit war eine Seite des quadratischen Zeltes ca. 12,65 Meter lang. Die Zelthöhe wurde als mannshoch beschrieben. Die Zeltplane bestand aus vier Teilen. Die Benennung für ein Ba, das aus vier Zeltbahnen bestand, lautete Ling(s) bZhi-ma (ng. < Ling Schi-ma). Das Zelt war nach Auskunft der Gewährsleute so groß, dass der dPon, wenn er in der linken Ecke der dem Zelteingang gegenüberliegenden Seite saß, nicht hören konnte, worüber sich seine Mitarbeiter in der rechten Ecke auf der Seite des Eingangs unterhielten. Über mehr als einundzwanzig hölzerne Pfähle wurden die Spannleinen des Zeltes gezogen und mit hölzernen Heringen im Boden befestigt. Kein Regentropfen sei durch die Zeltplane durchgekommen, da die Weber den Stoff sehr eng gewebt hatten. Während der sommerlichen Wanderungen sollen die Zelte des Behu mitsamt der Zelteinrichtung hundertfünfzig Yak-Traglasten ausgemacht haben. Vier Yaks habe es bereits bedurft, um den Zeltstoff seines Hauptzeltes zu transportieren. Weitere Yaks trugen die hölzernen Pfähle sowie die Inneneinrichtung und die umfangreichen Vorräte.

Für besondere Anlässe, bspw. zur Veranstaltung eines Picknicks, besaßen Wohlhabende ein weißes, kleineres Zelt (tib. Gur dKar-po, < Gur Kar-po, = weißes Zelt), in welchem sich kein Küchenbereich befand. Ein solches weißes Zelt wurde auch für einen Sohn aufgestellt, der Mönch geworden war<sup>396</sup> sowie für Jungvermählte. Über ein zusätzliches weißes Zelt verfügten nicht alle Familien, da es, wie die Nangchen-pa erläuterten, kaum einen weiteren Gebrauch für solch ein Zelt gab und es nur von eingeschränktem Nutzen war. Wurde ein Lama eingeladen, so reiste dieser meist mit einem eigenen Zelt an.

Am Winterlagerplatz konnte sich neben dem sBa ein Fleischvorratshaus (tib. Sha Khang, = Fleischhaus) befinden. Fleisch wurde darin nur während der Wintermonate aufbewahrt.

---

<sup>396</sup> So auch Michel Peissel 2000: 83.

Begaben sich die (Semi-)Nomaden nach der Winterruhe auf ihre Wanderungen, dann ließen sie das Fleischhaus leer zurück.

Die Positionierung von Zelten konnte auch als Signal dienen. Eine Zeltaufstellung, die eine Kampfformation darstellte, bestand darin, in der Richtung, in der ein Feind lagerte, zusätzliche Zelte aufzustellen. In deren Nähe standen die besten Pferde. Dies zeigte dem Gegner, dass die Vorbereitungen für den Kampf erfolgt waren.

Manche der semi-/nomadisierend lebenden Informanten waren während der ersten etwa zwanzig bis fünfundzwanzig Jahre ihres Lebens nie in eine Gegend gekommen, in der es Häuser gab. Obgleich ihre Vorstellung von Häusern nur auf Hörensagen beruhte, bestätigten ihre Auskünfte die Angaben von Eric Teichman mit einer Ausnahme, im Gegensatz zu seiner Beschreibung erwähnten sie kleine Fenster.<sup>397</sup> Eric Teichman (2000: 109) beschrieb 1922 die Wohnhäuser „*The houses at Nangchen are the most miserable of hovels, lit by holes in the roof instead of windows. This is the style of house which is generally built in the grass country where tents are the usual habitations. Being constructed by a race of tent dwellers, they are doubtless built in imitation of the nomads' tents ...*“.<sup>398</sup> Diese Beschreibung soll auf einfache Häuser zugetroffen haben, die Häuser der Wohlhabenden, darunter die mancher dPon, entsprachen nicht diesem schlichten Baustil, sondern ließen sich mit Gutshäusern vergleichen. Die Häuser in Jyekundo, dem größten Ort Nangchens, erinnerten Ernst Schäfer (1938: 93) an einigen Stellen an nordchinesisch-mandschurische Lehmbauehöfte. Er schreibt von ein- oder zweistöckigen Lehmbauten mit festungsartigem Charakter, deren Öffnungen und Rauchfänge allesamt nach innen zu einem geräumigen Hof hin orientiert sind. Albert Tafel (1914, Bd. II: 127) bezeichnet seinen Eindruck vom Haus des „Tschendu-Behu“<sup>399</sup> (Schreibweise

---

<sup>397</sup> Gezeigt wurde etwa die Größe eines DIN A 4 Bogens.

<sup>398</sup> Albert Tafel (1923: 343) erwähnt „*niedere schmutzige Hütten*“, in denen „*wie in Löchern*“ gehaust werde.

<sup>399</sup> Vom Haus des Tschendu (oder Tendü Behu) schreibt Albert Tafel (1923: 341f), dass es in einer Siedlung aus zweistöckigen, winklig ineinander verschachtelten Behausungen lag und diese als einziges dreistöckiges Haus überragte. Der Innenhof war hochummauert. Im Erdgeschoss standen Kühe und Esel zwischen Holzpfählern, die als Stützen für den Oberbau dienten. Eine steile Treppe führte in einen Dielenraum im ersten Stock. An die Diele schloss sich auf einer Seite ein schmaler, langer Raum an, der durch eine handteller-große Schießscharte Lichteinfall hatte und als Vorratsspeicher diente. Von der Treppe aus geradezu ging es in einen größeren Raum, in das mit vielen Holzpfählern konstruierte Wohnzimmer. Es hatte nur eine kleine Fensteröffnung nach außen, durch die wenig Licht hereinfiel. Im Hintergrund stand ein tischförmiger Kochherd mit vier Kochlöchern. Dort brannte beinahe den gesamten Tag lang ein Feuer aus Dung und Reisig und füllte das Haus mit Qualm. Er beschreibt, dass ein paar Kisten als Truhen an den Wänden standen. Felle und Wolldecken waren tagsüber zusammengelegt und bildeten nachts die Betten. Es gab ein handhohes Tischchen. Neben dem Herd hingen Schöpfkellen aus Messing. Götterbilder umgeben von schwarz gewordenen Khata füllten eine Nische aus. Der Hausrat wurde vervollständigt durch zwei Gabelflinten, Schwerter und Speiße, Pack- und Reitsättel sowie Säcke voller Gerste. Vom ersten Stock aus konnte das ebene Dach bestiegen werden, das rundum von einer hohen Brüstung aus Lehm und Stein eingefasst war. Dort stand ein kleiner Ofen, in dem täglich ein Rauchopfer aus Wacholder dargebracht wurde.

von Albert Tafel) als kriegerisch. Die Fenster waren klein wie Schießscharten, die Wände hingen voll mit Gewehren, Beutel mit Kalisalz pendelten von der Decke und ein großer Haufen Schwerter und Bleikugeln lag in der Ecke. Einige Ledersäcke waren mit Rupien gefüllt. Das Erdgeschoss nahmen nach seiner Beschreibung finstere, kotige Ställe ein. Von dort führte eine Stiege in das obere Stockwerk, die im Angriffsfalle hinaufgezogen werden konnte. Das flache Dach war von einer schulterhohen Brüstung umgeben, die bei ihm die Assoziation eines Bergfrieds auslöste. Auf dem Dach sah er Haufen von Steinen. In seinem 1923 (S. 342) erschienenen Werk führt er zu den Haufen von Kieseln auf dem Dach aus, dass sie bereit lagen, um sie per Hand oder mit einer Schleuder auf Angreifer zu werfen. Auch die Nachbarhäuser, die alle aneinandergekittet waren, bildeten eine solche Trutzburg mit unterschiedlich hohen Dachplattformen in einer Höhe von etwa fünf bis sechs Metern über dem Boden. Zusammen erschienen ihm die Häuser wie eine geschlossene Festung, innerhalb derer die Bewohner über die Dächer hinweg zueinander gelangen und einander aushelfen konnten.

Die folgenden Beschreibungen der Häuser eines dPon entsprechen den Schilderungen von Gewährspersonen. Dabei handelte es sich meist um Häuser reicher Behu: Ein ein- bis dreistöckiges Haupthaus (die ebenerdige Etage mitgezählt) umschloss meist mit zusammenhängenden Nebengebäuden einen geräumigen Innenhof. Das Wohnhaus begüterter dPon-Familien bildete mit zahlreichen Nebengebäuden wie Gästewohnungen, Vorratsräumen und Stallungen vom Grundriss her oft ein Quadrat, in dessen Mitte der Hof lag.<sup>400</sup> Es habe die Präferenz bestanden, einen durch solide Außenmauern umschlossenen, festungsartigen Wohn- und Wirtschaftskomplex zu schaffen, der im Angriffsfalle schwer zugänglich und leicht zu verteidigen war. Das Haus oder Zelt eines dPon war nicht unbedingt das größte und prächtigste innerhalb der Gemeinde oder des Stammesgebietes, sondern konnte in Umfang und Qualität von den Häusern reicher Stammesmitglieder übertroffen werden.

Das Haus einer Behu-Familie aus den Achtehn Provinzen soll mitsamt der Nebengebäude um die fünfzig Zimmer umfasst haben. Korridore wurden nicht als Räume gezählt. Das Hauptgebäude wurde als dreistöckig beschrieben, wobei die ebenerdige Etage als erster Stock zählte. Das Baumaterial bestand überwiegend aus gestampftem Lehm. Die hauptsächliche Farbe war eine leicht gelbliche Lehmfarbe. In den oberen Stockwerken waren auch Holz und Glas verbaut worden. Das Wohnhaus der dPon-Familie umschloss mit seinen Nebengebäuden einen geräumigen Innenhof, in dem auch Erntearbeiten und

---

<sup>400</sup> Bevor sie eigene Häuser bauten, mieteten sich Chinesen der VR China in solchen komfortablen Unterkünften ein, woran sich manche vermietende Familien aufgrund der politischen Entwicklung nur ungenau erinnern.

Gemeinschaftstänze stattfinden konnten. Im Laufe der Zeit waren immer mehr Räume hinzugebaut worden, so dass aufgrund der Anbauten zur rechten, linken und zur Rückseite des Hauptgebäudes über den ursprünglich quadratischen Grundriss hinaus gebaut worden war. Auch sämtliche baulichen Erweiterungen für Wohn- und Wirtschaftszwecke folgten bevorzugt dem Muster der Umbauung eines geschützten Innenhofes, der im Laufe der Zeit durch Zubauten von Gebäuden und Mauern vollständig umschlossen wurde. Eine mir vorliegende aus der Erinnerung erstellte und nicht maßstabsgetreue Freihand-Zeichnung des Grundrisses des Hauses zeigt einen von einstöckigen Gebäuden umfriedeten Innenhof. Im Haupthaus habe es zehn bis elf Räume gegeben, die von der Familie bewohnt wurden, und unter denen befand sich auch der Raum, in dem der Behu sein Amt versah. Nach der vorliegenden Zeichnung stand das dreistöckige Wohnhaus der Familie im Norden gegenüber dem im Süden gelegenen Haupttor. Auf der rechten und linken Seite des Haupteingangs lagen Räume für Besucher, die nicht zur Familie gehörten. Im Norden des Gebäudekomplexes waren große Vorratsräume. Neben dem Haupteingang auf östlicher Seite befanden sich Räume, die für die Unterbringung von Gästen und auch als Lagerräume Verwendung fanden. An der Ostseite gab es drei oder vier Zimmer, in denen Verwandte untergebracht wurden, wenn sie zu Besuch kamen. Weitere Räume, die für Lagerzwecke verwendet wurden, nahmen die gesamte östliche Hofseite ein. Auf der dem Haupttor gegenüberliegenden Seite befand sich eine Mauer mit einem Durchgang zu einem der nachträglich wiederum im Quadrat um einen Innenhof dazugebauten Erweiterungen des Anwesens. Auf der westlichen Seite neben dem Wohnhaus der Familie waren ebenfalls Räume hinzugebaut worden, u. a. eine neue Küche, die von Vorratsräumen für Nahrungsmittel und Brennmaterial umgeben war, und an die sich der Garten anschloss. Die ehemalige Küche war in einem Eckgebäude auf der nordwestlichen Seite des Innenhofes untergebracht, das auf der Zeichnung direkt an das Haupthaus anschließt. Zwischen den Küchen befand sich ein Garten, in dem weiße Rüben<sup>401</sup> und Blumen angepflanzt wurden. Im Anschluss an den Garten waren weitere Gebäude errichtet worden. Westlich neben dem Haupttor sind in einer Reihe drei Stallgebäude für Pferde eingezeichnet. Auf der Westseite des Haupthofes lagen Stallungen, Wohnräume für Bedienstete, Mitarbeiter und Handwerker sowie ein Raum, in dem sich eine große Gebetsmühle befand. Diese wurde von einem blinden, alten Mongolen bedient, der eine wohlklingende Stimme besaß und Mantras rezitierte,

---

<sup>401</sup> Eric Teichman (2000: 109) meinte, weiße Rüben seien vermutlich nur als Tierfutter angebaut worden. Nach Auskunft der Nangchen-pa wurden weiße Rüben von ihnen selbst verspeist und in Stücke geschnitten an Fohlen verfüttert. Der Dung von Tieren wurde als Dünger eingesetzt. Die grünen Blätter der Rübe seien getrocknet und im Winter an Pferde und andere Tier verfüttert worden.

was nach tibetisch-buddhistischer Anschauung allen Lebewesen zugutekomme, und insbesondere der Familie des Auftraggebers gutes Karma bringe. Hinter dem Hauptgebäude war durch Zubauten ein zweiter Innenhof entstanden, der auf dem Grundriss kleiner als der Haupthof eingezeichnet ist und um den sich weitere Gebäude gruppierten. Nördlich hinter dem Haupthaus auf den zweiten Innenhof folgend, befand sich als nördlichstes Gebäude des Wohn- und Wirtschaftskomplexes der Behu-Familie ein weiteres zweistöckiges Haus. Vom zweiten Hof gingen rechts davon weitere Wohngebäude ab, die Verwandte der Familie bewohnten. Um zu jenen Wohngebäuden zu gelangen, war es auch möglich, einen Durchgang zu benutzen, der sich östlich neben dem Haupthaus befand. Im unteren Stockwerk des Hauptgebäudes gab es drei Räume, im nächsten Stock gingen drei bis vier Räume von einem Korridor ab. Steile Treppen verbanden die drei Etagen miteinander. Im zweiten Stock des Wohnhauses (bei Mitzählung der ebenerdigen Etage) gab es eine Veranda, von der aus sich der Hof überschauen ließ. In der darüberliegenden Etage war ein Raum für die Schutzgottheit Mahākāla eingerichtet. Im daneben liegenden Raum wurden Felle von Bären (auch Bären mit der tibetischen Bezeichnung 'Dre-mong<sup>402</sup>) sowie von Yaks und noch weitere Arten von Tierfellen<sup>403</sup> aufbewahrt.

---

<sup>402</sup> Der tibetische Begriff Dred-mong (tib. < Dre-mong) bezeichnet eine Tierkategorie, der die befragten Nangchen-pa Braun- und mitunter auch Schwarzbären zurechneten. Der ähnlich klingende Begriff 'Dre-mong (tib. < Dre-mong) bezeichnet jene Wesen, die unter der nepalesischen Bezeichnung Yeti bekannt sind. Der mitunter menschenähnliche Habitus der Braunbären, bspw. in aufrechter Haltung, bewirkte, dass sie für viele Nangchen-pa von einem Nimbus des Numinosen umgeben waren. Wenige Bären griffen Menschen an, in diesem Fall wurde angenommen, sie seien von einem dämonenähnlichen, bösen Geist der Geisterkategorie 'Dre (tib.) besessen, und dieser 'Dre-Geist beeinflusse nach Erklärung älterer Nangchen-pa den Dred-mong derart, dass er zu einem 'Dre-mong, einem Yeti, werde. Einige Informanten berichteten von einer weiteren Vorstellung: Der Ortsgeist Yul-lha/gZhi-bdag würde Bären auf bestimmte Menschen losgehen lassen, um sie zu bestrafen. Bären wurden von Informanten als „Tiere des Yul-lha/gZhi-bdag“ bezeichnet, die aufgrund ihrer besonders innigen Beziehung zum Ortsgeistwesen nicht gejagt werden sollten. Indem bestimmte Bären zu durch einen 'Dre-Dämon „Besessenen“ erklärt wurden, war es möglich, sie zu töten, da dies als Tötung eines bösen Geistes galt und der Bär dabei nur noch als dessen Medium betrachtet wurde.

Ernst Schäfer (1938: 82ff) schreibt über eine Bärenhöhle, in der ein „Schneemensch“ vermutet wurde. Deswegen tibetische Bezeichnung gibt er als „Dre-mu“ wieder. Auch in einem persönlichen Gespräch 1989 hatte Ernst Schäfer erklärt, dass es sich bei dem unter dem Namen „Yeti“ bekannten Wesen um einen Bären handelte. Er bestätigte damit Angaben der Nangchen-pa, die von den 'Dre-mong genannten Bären erzählten.

Einigen Informanten war der Anblick eines Dred-mong vertraut. Sie berichteten, dass sie ihre Tiere sofort nachhause trieben, sobald sie einen Bären sahen, da dieser vor allem über Schafe herfalle (s. auch 20.5). Über die gefürchteten 'Dre-mong, die in Form eines Dred-mong unterwegs seien, und über deren menschenähnliche Eigenarten waren zahlreiche Geschichten im Umlauf. Bei den Erzählungen der Erlebnisse wurden äußere und innere Eindrücke ohne Kennzeichnung einer Trennung miteinander verknüpft (vgl. 13.10).

<sup>403</sup> Bei den dort aufbewahrten Tierfellen handelte es sich um die Felle von Tieren, die für die Nangchen-pa einen nicht definierten übersinnlichen Aspekt verkörperten. Von den Tieren wurde angenommen, dass sie ein Geistwesen beherbergten. Meines Erachtens entstand diese Annahme, wenn Beobachter Tiere nicht nur als Fleisch- und Felllieferanten wahrnahmen, sondern durch Blicke und Verhalten eines Tieres daran erinnert wurden, dass es sich um Lebewesen handelt, die wie Menschen Empfindungs- und Ausdrucksfähigkeit besitzen. Das Erfahren der Gemeinsamkeit, auch im Bestreben der Leidvermeidung, weckte bei Tierhaltern und Jägern mitunter Schuldgefühle. Ein Tier, das Gewissensbisse hervorzurufen vermochte, wurde als etwas Besonderes betrachtet. Um sich Schuldgefühle zu entledigen, wurde einem Lama davon berichtet, der das Tier als Träger eines Geistwesens klassifizierte und oft zur Aufbewahrung des Fells oder anderer Körperteile riet.

Die Familie hatte eine große Halle für die Abhaltung religiöser Zeremonien bauen lassen. In dieser soll sich eine drei Stockwerke hohe Chenresig-Statue<sup>404</sup> befunden haben mit einem überdachten Vorraum. Die Halle wurde für religiöse Veranstaltungen genutzt, zu denen Leute aus dem gesamten Stammesgebiet zusammenkamen (s. 22.).

Das parallel hinter dem Hauptgebäude und dem zweiten Innenhof liegende Haus war zwei Stockwerke hoch. Im unteren Geschoss sei eine Küche untergebracht gewesen.

Am Berghang über dem Haus befanden sich in einer Reihe zwölf Mönchszellen, in denen Mönche zurückgezogen religiösen Praktiken nachgehen konnten. Ein bis zwei Räume nutzte der Lama, der die Mönche unterwies. Dazu gab es eine Toilette. Die Behu-Familie besaß noch eine Eremitage, in der Familienmitglieder religiöse Übungen durchführten.

Die in der Küche anfallende Asche wurde außerhalb des Hauses auf einem Haufen gesammelt. Toiletten waren Löcher im Boden, auf die Asche geschüttet wurde. In der Nähe des Aschenhaufens<sup>405</sup> standen eine große Stupa (skr., tib. mChod-rten, < Chör-tenn) und drei kleinere Stupas, - jene tibetisch-buddhistischen Denkmäler, die meist überwiegend aus Lehm bestanden und in denen sich die Asche kremierter Heiliger befand. Es gab einen großen Mani-Stein-Haufen, der von Gläubigen rituell umrundet wurde.

Wohnsitze der Becang wurden als quadratische Häuser aus gestampftem Lehm mit etwa zehn Räumen beschrieben. Ein geräumiger Innenhof wurde vom Wohnhaus, der Küche, von Vorratsräumen und Räumen für Besucher umschlossen. Gästezimmer waren mit matratzenähnlichen Kissen ausgestattet. Wandfarbe sei nicht verwendet worden; die Wände sollen den natürlichen Farbton des roten bis gelblichen Lehms gehabt haben.

Der Behu des sKyo Brag-Stammes, der zugleich Rinpoché war und im Kloster residierte, habe ein Gerichtszimmer besessen, das aus einem großen leeren Raum bestand. Sobald alle Prozessbeteiligten erschienen waren, sei die Tür verschlossen worden. Der Öffentlichkeit war dieser Raum nicht zugänglich. An der Seite des Zimmers, die der Tür gegenüber lag, saßen die Amtspersonen auf kissenähnlichen Matratzen und schauten auf die vor ihnen ebenfalls auf Kissen sitzenden streitenden Parteien. In diesem Raum befanden sich kein Altar und keine religiösen Bildnisse. Zusätzlich habe es weitere kleinere Räume

---

<sup>404</sup> Chenresig = populäre Schreibweise von tib. sPyan-ras-gzigs, skr. Avalokiteshvara, gilt als Bodhisattva, dessen bekannteste Qualität Mitgefühl darstellt.

<sup>405</sup> In einiger Entfernung rechts oder links der Eingangstür des Zeltes oder der Küchentür befanden sich ein Aschenhaufen (tib. Thal sPungs, < Täll Pung) und ein Haufen für die Rückstände des Teeaufgusses (tib. Krag sPungs, < Trag Pung). Die getrennte Anlage der Haufen wurde mit der unterschiedlichen Verwendung der Abfallprodukte erklärt. Asche wurde in Toiletten gestreut und Teereste (ng. Ja Krag, < Ja Trag oder IHag Ro, < Hag Ro) zusammen mit geröstetem Gerstenmehl an Pferde verfüttert. Der Teeabfallhaufen habe kein Prestigeobjekt dargestellt, dessen Umfang als Hinweis auf den Wohlstand der Familie betrachtet wurde.

für Einzelverhöre gegeben. Die Vernehmungspraxis, bei der sich die Gegner gegenseitig befragten und während der auch der Behu oder Becang Fragen stellen konnte, wurde in jenem großen Verhandlungsraum durchgeführt.

Unabhängig davon, ob der dPon in einem Zelt oder Haus lebte, ähnelte sich die Inneneinrichtung des kombinierten Wohn- und Schlafrumes sowie die des entsprechenden Bereichs im Zelt. Einrichtungsgegenstände im Zelt waren vom Gewicht und Format her auf den Transports mittels Yaks ausgerichtet. Die Inneneinrichtung<sup>406</sup> des Zeltraumes oder des Zimmers eines dPon sei ausschließlich nach dem Belieben der Bewohner ausgestattet gewesen. Funktionalität und Bequemlichkeit wurden als wesentlichste Orientierungen für die Platzierung der Einrichtung genannt. Der Raum eines Becang oder eines Behu habe sich nicht aufgrund ihres Ranges unterschieden, sondern nur aufgrund ihres persönlichen Geschmacks und ihres Wohlstands. Der Wohnraum des dPon, ob im Haus oder Zelt gelegen, diene meist zugleich als Amtszimmer. Nur wenige dPon, wie der Behu von sKyo Brag und auch der letzte Grwa'u dPon in Jyekundo, besaßen gesonderte Diensträume.

Die Zeltwände aus Yakwolle waren innen und außen schwarz. Im Zeltinnern sei es genauso staubig gewesen wie außerhalb des Zeltens. Der Staub sei jedoch nicht als störend empfunden worden. Eine Aufteilung des Zeltraumes in eine Männer- und Frauenhälfte habe es nicht gegeben. Auch eine Unterteilung des Zeltraumes nach Haupttätigkeiten, bspw. in Form einer Bezugnahme der Raumgestaltung auf verschiedene Verarbeitungsprozesse, wie etwa von Fleisch und Milch, war nicht bekannt.

Zur Anordnung der Raumausstattung berichteten die Informanten, dass rundherum an den Zeltwänden Gegenstände in Transportbehältern übereinandergestapelt wurden. Darunter waren in Lederbeuteln gelagerte Vorräte.<sup>407</sup> Die Gepäckstücke bildeten einen kleinen Wall als äußersten Ring der Inneneinrichtung. Diese gestapelten Behältnisse an den Zeltwänden wurden mit einer gewebten Wolldecke aus Yakhaar, Phya-ra (ng. < Cha-ra) genannt, bedeckt. Dieser Stoffbehang war nach Angaben der Interviewten bei allen Stämmen nach gleichem Muster gewebt, indem abwechselnd eng verwobene weiße und schwarze

---

<sup>406</sup> Ich hatte beabsichtigt, Zeichnungen anfertigen zu lassen, die basierend auf den Erinnerungen typische Szenen aus dem Leben der dPon zeigen sollten, darunter auch die Raumeinrichtung nach Beschreibungen von Informanten. Die Zusammenarbeit mit einem Zeichner aus Indien oder Nepal ließ sich dann aber nicht umsetzen. Abbildungen von Zelten und des materiellen Inventars finden sich bei Thubten Jigme Norbu und Colin M. Turnbull (1971: 86-95, 98) und Martin Ryser (1999: 162ff).

<sup>407</sup> Unbehandelte Ledersäcke (ng. Drel-sgro, < Drel-dro, s. Abbildung 12 im Anhang) gab es in verschiedenen Formen und Größen (oft aus Yakhaut), vor allem für die Nahrungsmittelvorräte, wie Gerste, rTsam-pa, Thud (tib. < Thü, = getrocknetes Joghurt mit Sahne), Krümelkäse und Gro-ma-Wurzeln. Auch hölzerne Kisten und Kästen waren in Gebrauch.



Stoffbahnen aus schwarzer und weißer Yakwolle zusammengenäht worden waren. Das beschriebene Phya-ra hatte eine Länge 1,20 - 1,30 Meter und eine Breite von etwa fünf bis sechs Streifen, von denen jeder etwa vierzig Zentimeter breit war. Die gewebte Abdeckplane wurde oben über die aufgestapelten Gegenstände gelegt. Das untere Drittel des Vorratsstapels blieb mitunter unbedeckt, was nicht als störend empfunden wurde.<sup>408</sup>

Auf der rechten Seite neben der Eingangstür sowie die rechte Wand entlang bis zu der dem Eingang gegenüberliegenden Seite zogen sich meist als nächster Innenring die Sitzplätze der Familienmitglieder hin, die zugleich ihre Schlafstellen darstellten. Der Küchenbereich sei oft, aber nicht zwingend, auf der vom Zelteingang aus befindlichen linken Seite untergebracht gewesen, wo dann auch der Ofen stand. Dort befanden sich auch die Kochutensilien und die Nahrungsmittel, darunter Joghurt, Krümelkäse, Milch, Butter, Trockenfleisch sowie geröstetes Gerstenmehl. Im Alltag der meisten nicht sehr reichen (Semi-) Nomaden habe tagsüber wenig Zeit zum Essen bestanden. Die Familienmitglieder gingen während des Tages unterschiedlichen Tätigkeiten nach und sollen sich häufig erst wieder beim gemeinsamen Abendessen begegnet sein. Nach Auskunft der Informanten lagen die im Verbrauch befindlichen Nahrungsmittel im Zelt auf dem Boden. Jedes Familienmitglied und jede(r) Mitarbeiter(in) hatte eine eigene Schale für rTsam-pa und Tee und bediente sich, sobald die Arbeit eine Pause zur Einnahme einer Mahlzeit zuließ. Ein mit Tee gefüllter Tonkessel wurde auf brennendem Kuhdung bereitgehalten. Dieser stand ein Stück von der Feuerstelle entfernt, um den Tee heiß, aber nicht unaufhörlich kochend zu halten. Der Herd sollte unbedingt an einem sauberen Ort brennen. Schmutzige Sachen durften nicht ins Feuer gelangen. Auch die Aufbewahrung von Verschmutztem in dessen Nähe wurde als riskant betrachtet, da die Überzeugung bestand, dass Menschen bei einer Verunreinigung des Feuers erkranken könnten, insbesondere käme es bei einer Verschmutzung des Feuers zur Entstehung von Wunden. Als Brennmaterial für das Feuer wurde der Dung der gehaltenen Huftiere verwendet, vor allem Rinderdung.

Wenn der Küchenbereich zur linken Seite vom Zelteingang aus lag, dann schiefen die Zeltbewohner meist auf der rechten Seite.

Der Sitz- und Ruheplatz des dPon befand sich meist dem Eingang gegenüber in der linken oder rechten Ecke. Der Zelteingang sei oft nach Süden oder Osten ausgerichtet gewesen. Informanten bezeichneten dies als Tradition, die sie auf die häufigsten Windrichtungen zurückführten. Auf dem Platz im Raum, der sich dem Eingang gegenüber befand, saß die hochrangigste Person. Die Inneneinrichtung des Wohnbereichs gruppierte sich um den

---

<sup>408</sup> Ein Phya-ra wurde auch als Unterlage beim Verfilzen von Wolle ausgelegt.

auf dem Boden befindlichen Sitzplatz aus Kissen und/oder Fell und/oder Filz, der zugleich die Schlafstätte bildete. Existierte eine Plattform, auf der der dPon oder eine andere hochgestellte Person saß, so wurde diese „Tshugs Khri“ (tib. < Tsug Tri <sup>409</sup>) genannt. Einen Zeltboden gab es nicht; das Gras, auf dem das Zelt stand, wurde niedergetreten. Weniger wohlhabende Zeltbewohner saßen auf alten Unterlagen aus Fell, Wollstoff oder Filz. Zur Wärmedämmung wurde Ziegendung auf den Boden unter die Schlaf- und Sitzstätte gestreut. Auch eine buschähnliche Pflanze wurde unter die Felle gelegt. Die Bezeichnung der Pflanze gaben die Gewährspersonen mit Pad-ne (ng. < Pä-ne) an.<sup>410</sup> Viele Nangchen-pa besaßen keine Matratzen, sondern schiefen auf Fellen (vielfach Yakfellen) und Filzunterlagen. Zum Zudecken diente die Chupa aus Schaf- oder Lammfell, in die sich der Schläfer einwickelte. Geschlafen wurde in der Tagesbekleidung. Nur die Stiefel wurden nachts ausgezogen und unter die Schlafunterlage geschoben.

Um den Sitz- und Schlafplatz herum waren die wertvollsten Gegenstände verstaut, so dass sie im Angriffsfall sofort griffbereit waren. Zu den wichtigen Sachen in unmittelbarer Nähe des Sitz- und Schlafplatzes des dPon gehörten der Sattel, die Satteldecke und das Zaumzeug. In einem kleinen Kasten, Lag sGam (tib., ng. < Lag Gamm = Handkasten) genannt, bewahrte der dPon kostbare Gegenstände wie Edelsteine und Geld nahe seinem Sitz- und Schlafplatz auf. Die Bekleidung des dPon befand sich in hölzernen Kisten, die mit Leder überzogen waren.

Weniger wichtige Dinge wurden an den Seiten des Raumes und je nach ihrer Bedeutung weiter entfernt von der Sitz- und Schlafstätte gelagert.

Wohlhabende dPon besaßen mit Tierhaaren gefüllte Matratzen oder Kissen, auf denen sie tagsüber saßen und nachts schiefen. Eine Matratze konnte etwa zweieinhalb Zentimeter hoch und etwa neunzig Zentimeter breit und hundertfünfzig bis hundertachtzig Zentimeter lang sein. Auf der matratzenähnlichen Unterlage lagen bisweilen quadratische Sitzteppiche oder ein rechteckiger langer Teppich. Auch nebeneinanderliegende Kissen dienten als Schlafunterlage. Matratzen und Kissen als Unterlagen waren Einrichtungsgegenstände wohlhabender Behu und Becang; die ärmeren dPon verwendeten Felle und Filzstücke.

Vor dem Sitzplatz des dPon stand oft ein kleiner Tisch mit einer rechteckigen Tischplatte, auf den der Behu oder Becang seine Teeschale abstellte und auf dem seine Gäste ihren Khata zur Begrüßung niederlegten. Schreibzeug habe sich nicht auf dem Tisch befunden, da es selten verwendet wurde. Nicht wenige Nangchen-pa empfanden den Tisch

---

<sup>409</sup> „Tshugs Khri“ – Wortbedeutung etwa „Sitz (Khri) [zur] Abhaltung von Sitzungen (Tshugs)“.

<sup>410</sup> Der botanische Name ließ sich nicht ermitteln.

als ein Möbelstück, das auch dazu gedient habe, Besuchern Respekt einzuflößen.

Dem Küchenbereich gegenüber gab es in den Zelten der dPon oft Sitzgelegenheiten für Gäste. Bei wohlhabenden Behu und Becang konnte es sich dabei um etwa acht bis neun dicke, matratzenähnliche Kissen handeln, deren Qualität dem Wohlstand der Familie entsprechend mit Stoff (einige mit einem Material wie Samt) überzogen waren.

Der Sitzhöhe wurde große Beachtung geschenkt, da sie die Rangverhältnisse zwischen den Anwesenden zum Ausdruck brachte. Die Sitzkissen der dPon konnten (etwas) höher sein als die der Gäste. Durch Aufeinanderstapeln von Unterlagen und Kissen wurde die Sitzhöhe erreicht, die für den jeweiligen Rang als passend erachtet wurde. Manche dPon saßen aber auch mit statusniedrigeren Besuchern auf dem Boden auf einer gleichhohen sowie gleichwertigen Unterlage.

Es gab Kissen verschiedener Machart, von denen die Gewährspersonen zwei Sorten beschrieben. Bei der ersten Sorte musste der Stoff gekauft werden. Die Frauen nähten ihn zusammen und stopften Schafwolle hinein. Bei der zweiten Fertigungsweise wurde Filz übereinandergefaltet und häufig nur die oberste Schicht mit Stoff überzogen. Der Stoff konnte den Filz gänzlich umspannen oder zierte nur die Oberseite des Filzkissens.<sup>411</sup> Ein Kissen, das als Betauflage oder Matratze diente, konnte bspw. vierundachtzig Zentimeter breit und etwa sechs Zentimeter hoch und rechteckig sein. Früher seien zwei Stoffmuster sehr verbreitet gewesen: Sie hatten die Bezeichnungen „Handabdruck“ (tib. Lag-rjes, < Lag-chje), das Muster ähnelte dem Abdruck einer Hand sowie „Hunde[pfoten]-Abdruck“ (tib. Khyi-rjes < Kyi-chje), dessen Design an die Spur von Hundepfoten erinnerte. In Gebrauch waren auch quadratische Sitzteppiche und Teppiche in der Funktion von Bettunterlagen. Vor 1959 sollen nur reiche Leute einen Altar besessen haben, den sie aus Holzbrettern

---

<sup>411</sup> Bei der Filzherstellung wurde die Wolle in mehreren Arbeitsgängen auf eine Höhe von ca. zwei Zentimetern zusammengepresst, gerollt, gewaschen und getrocknet. Die so gefertigten Filzdecken fanden für verschiedene Zwecke Verwendung, z. B. als Auflage für die Schlafstelle und als Schabracke für den Pferdesattel, als Decke sowie als Umhang für Hirten, die der Witterung in den Bergen ausgesetzt waren. Die Filzherstellung galt als schwere Männerarbeit. Beim ersten Verarbeitungsschritt wurde eine Yakhaardecke auf den Boden ausgebreitet und auf dieser lose gezogene Schafwolle verteilt, die mit heißem Wasser besprengt und unter Pressen mit dem Ellbogen in die Decke eingerollt wurde. Um eine annähernd gleichmäßige Verfilzung zu erreichen, wurde die Wollauflage wiederholt mit heißem Wasser behandelt und fest zusammengerollt. Damit endete die erste Filzfertigungsstufe. Anschließend wurde der Filz in sich selbst zusammengerollt und verdichtete sich dadurch zunehmend. Einen Tag lang habe diese Prozedur gedauert. Am Ende dieser Fertigungsstufe wurde die Filzdecke in der Sonne getrocknet. Bei großen Stücken rollten drei Personen den Filz ein und aus. Immer wieder wurde die verfilzende Wolle mit heißem Wasser besprengt und getrocknet. Jede Einrollprozedur habe etwa eine Stunde gedauert. Die gesamte Arbeitszeit dieser Fertigungsstufe umfasste (einschließlich Pausen) mehrere Stunden. Am folgenden Tag wurde der Filz erneut in der Sonne getrocknet. Dann fand eine abschließende Reinigung statt. Dazu wurde die Filzrolle an einen Fluss gebracht. Dort wurde der Stoff durch Herumtreten auf dem Filz gereinigt. In den Haushalten der wohlhabenden dPon übernahmen Bedienstete diese Arbeit.

oder Lehm und Stroh anfertigten. Die meisten Nangchen-pa stellten ihre sakralen Gegenstände auf den höchsten Platz im Raum, der sich oft auf gestapelten Gepäckstücken an der Zeltinnenwand befand. Gewährsleute erklärten, das Aufhängen von Bildern habe nicht zu der überwiegend nomadisierenden Lebensweise zeltbewohnender Nangchen-pa gepasst. Der höchstgelegene Platz im Rauminnen symbolisierte die höchstmögliche Wertschätzung. Im Zelt stand dort meist eine Butterlampe aus Messing, die in sakraler Funktion entzündet wurde.<sup>412</sup> In höchster Position lagen auch die heiligen Texte (tib. dPe-cha, < Pe-cha). Nach Einschätzung der Informanten sollen vor 1959 nur wohlhabende Familien zwei oder drei Heiligenstatuen besessen haben, z. B. eine Metallstatue der sGrol-ma (tib. < Dröl-ma, skr. Tâ-râ), einen Buddha Shâkyamuni oder einen Guru Rinpoché. Vor 1950 habe es nur wenige Bilder von Gottheiten, Buddhas oder hohen Lamas gegeben. Die Verbreitung von Fotos habe erst mit dem Kommen der Chinesen nach 1950 eingesetzt. Zuvor war jedes Bild ein gezeichnetes Original. Die meisten Nangchen-pa sollen davor kein Bild von Heiligen besessen haben, jedoch meist eine Butterlampe zu deren Verehrung.

Reiche Personen, wie hohe Geistliche und manche der dPon, besaßen eine Art Glutbecken (ng. Me Ra Me-rten, < Me Ra Me-tenn<sup>413</sup>). Dabei soll es sich um ein Holzgestell gehandelt haben, das wie ein Holztisch konstruiert gewesen sei. In dessen Mitte war ein als Topf (tib. Khro, < Thro) beschriebener Metallbehälter eingelassen, der aus Eisen, Kupfer oder einem eisenähnlichen Metall aus nicht bekannter Legierung bestand. In diesem Topf wurden glühende Asche und Kuhdung zusammengesprengt. Darauf stand ein Kessel aus Ton, dessen Deckel mit nassem Filz bedeckt war, so dass es möglich gewesen sei, den gesamten Tag über heißen Tee zu trinken. Der Metallbehälter besaß keine Auffangvorrichtung und es gab auch keinen Zugang zum Inneren zur Entsorgung der anfallenden Asche. War das Brennmaterial abgebrannt, dann musste die Asche ausgeschöpft werden.

---

<sup>412</sup> Eine weitere Erklärung lautete, das Licht einer Butterlampe mindere die Angst vor bösen Geistern. Der Einsatz dieser Butterlampe war m. E. multifunktional. Mir drängte sich eine weitere funktionalistische Erklärung auf, die aber von den Gewährsleuten nicht im Zusammenhang mit dieser sakralen Butterlampe genannt worden ist: Bei nächtlichen Überfällen bot selbst der schwache Lichtschein dieser Butterlampe eine Orientierung, die im Falle eines Überfalls einen wesentlichen Zeitvorteil bot. Zu den ersten Handgriffen, die Informanten schilderten, während eines nächtlichen Überfalls, gehörte das Entzünden einer Butterlampe oder die schnelle Anfertigung eines Notlichtes (vgl. 33.).

<sup>413</sup> „Me Ra Me rTen“ ist die Schreibweise nach Angaben der Informanten. Sinngemäß sei es eine „Umschließung (Ra) des Feuers (Me) in einem Feuer-Behälter (Me-rTen)“.

### 12.1.2 Persönliche Gegenstände

In dieser Kategorie werden nur Gegenstände aufgeführt, die als persönliches Eigentum eines dPon betrachtet wurden. Seinen persönlichen Besitz konnte dieser meist zu Fuß oder zu Pferd mit sich führen. Eine Ausnahme stellten sehr wohlhabende Behu oder Becang dar, die möglicherweise mehr persönliche Sachen besaßen als sie unkompliziert bei sich tragen konnten. Einige dieser Gegenstände wurden am Gürtel getragen, wie Feuerzeug, Messer und Patronentasche, andere Dinge lagen lose in der als Tasche verwendeten Falte des Obergewandes (ng. O-lu), wie bspw. die persönliche Schale, die sowohl zum Trinken als auch zum Essen verwendet wurde.<sup>414</sup> Zum Transport von umfangreicherem Besitz, wie den länglichen tibetischen Büchern, wurden Beutel verwendet.

Zur persönlichen materiellen Ausstattung eines Mannes gehörte ein Feuerzeug, das in schlichten Ausführungen sowie auch reich ornamentiert erhältlich war. Feuerzeuge bestanden aus einer flachen Ledertasche, an deren Unterkante eine Stahlklinge angebracht war. In der Ledertasche befand sich Zunder und ein Feuerstein, auf den mittels der Stahlklinge geschlagen wurde. Der Zunder stammte aus zerkleinertem Pflanzenmaterial von einem nach Auskunft der Informanten kleinwüchsigen Busch, der hoch in den Bergen wachse und dessen Bezeichnung „Pa’ - a“ laute.<sup>415</sup> Beim Feuerbereiten wurden trockene Pflanzenfasern oder Zunder auf den Feuerstein gelegt. Beim Schlagen mit dem Stahl des Feuerzeugs auf den Feuerstein trafen die Funken auf den Zunder und entzündeten ihn. Der glimmende Zunder wurde zur Entwicklung des Feuers in trockenen Dung gelegt.

Auf Reisen trugen Männer einen breiten großen Ledergürtel, der mit einer einfachen Umschlagtasche ausgestattet war, in der Geld und Wertgegenstände verwahrt wurden. Frauen fertigten sich für Reisen einen Beutel aus Stoff an.

Um den Hals trugen wohlhabende Männer Ketten aus Türkisen, Onyx-Steinen und/oder Korallenstückchen, die als glückbringend galten und teure Prestigesymbole waren. Das Tragen von Schmuckketten sei bei Männern oft ein Merkmal ihrer adligen Deszendenz gewesen oder verwies auf die Herkunft aus einer reichen Familie. Wohlhabende Männer, wie manche der dPon, trugen bei festlichen Anlässen auch zwei bis drei lange Ketten, die bis auf den Bauch reichten oder eine Kette, die wie ein Querriemen diagonal über den

---

<sup>414</sup> Jeder Nangchen-pa besaß eine eigene Ess- und Trinkschale, die nicht gewaschen und nicht mit anderen geteilt wurde. Durch Verleihen werde die Schale rituell verunreinigt. Vom Mitführen dieser Schale handelt das folgende Sprichwort aus Nangchen: „*Wohin [auch immer] [der] Mund ging, [dahin ging auch die] Essschale.*“ (tib. Kha Gar Song Kha-phor.). Kha = Mund, Gar = Wohin, Song = ging, Kha-phor = Trinkschale.

<sup>415</sup> Die genannte, unbestätigte Schreibweise habe in Langform Pa’ - a bTags (ng. < Pa - â Tag, Tag mit kurzem a gesprochen) gelautet. Die botanische Bezeichnung ließ sich nicht ermitteln.

Oberkörper verlief, wobei Letzteres einigen Informanten ausdrücklich nur während des sPyi-rim Festes (s. 32.) aufgefallen war. Auch der Anführer einer Räuberbande habe oft eine lange Kette quer über dem Oberkörper getragen. Meist wurde von Männern eine kurze Kette mit drei Stücken nahe am Hals angelegt, die aus einem Onyx in der Mitte bestand, der rechts und links von einem runden Korallenstück flankiert wurde (Bild 8 im Anhang). Eingeflochten in ihren Zopf trugen manche Männer ein Stück Elfenbein oder einen Edelstein als Zierrat. Die auf diese Weise von Männern und Frauen stets mitgeführten Wertgegenstände konnten in Notsituationen eingetauscht oder verkauft werden.

Die dPon und auch der König trugen Ohrschmuck. Der König habe in beiden Ohren blaue Schmucksteine eingesteckt gehabt, die funkelnden Perlen glichen. Die Behu und Becang trugen Korallen und wertvolle Steine als Ohrschmuck oder silberne Ohringe und zwar nur auf der linken Seite. Ein Grund für die Wahl der linken Seite war den Informanten nicht bekannt. Sehr aufwendiger Ohrschmuck bei Männern, bestehend aus Silber, Korallen und weiteren Steinen, wurde auch als mögliches Anzeichen für Überheblichkeit gedeutet. Vom 'Brong-rum Becang wurde berichtet, er habe einen Stein als Ohrschmuck getragen, der aus der Zeit des Helden Gesar stamme.<sup>416</sup>

### **Persönliche religiöse Gegenstände der Laien**

Frauen und Männer trugen Gebetsketten zur Mantra- und Gebetszählung. Diese wurden meist um den Hals getragen oder mehrfach um das Handgelenk geschlungen. Auch die Gebetsmühle fand Verwendung; sie galt jedoch als ein Gegenstand, der eher zum materiellen Inventar älterer Menschen zählte. Auch die dPon verwendeten Gebetsmühlen. Die Behu und Becang besaßen (wie viele Nangchen-pa) ein metallenes Amulettbehältnis mit sakralen Gegenständen. Es wurde als Schutz vor bösen Numina und zur Zierde getragen. Amulettbehälter seien etwa zehn Zentimeter hoch oder im Durchmesser gewesen. Runde Formen ließen sich bequemer tragen als eckige und wurden bevorzugt. Größere Amulettbehälter erwiesen sich als unbequem. Bei Männern gaben große Amulettbehälter Anlass zur Verbalberung. Leute kommentierten sie lachend mit Bemerkungen wie „*Kleine Männer brauchen großen Schutz.*“ Viele Nangchen-pa trugen von Mönchen und Lamas gefertigte Amulette in einer Stofftasche um den Hals (siehe Abbildung 11 im Anhang).

Amulettbehälter und Amulette wurden auch auf Reisen mitgeführt. In der Landschaft war der Reiter nach Auffassung der Nangchen-pa nicht nur den Angriffen von Menschen ausgesetzt, sondern auch den Attacken von Geistwesen ausgeliefert, von denen einige, nach

---

<sup>416</sup> Der Besitz eines Gegenstandes, der in eine Beziehung zum Helden Gesar gebracht wurde, verlieh dem Besitzer den Nimbus überirdischer Unterstützung.

Vorstellung der Nangchen-pa, stets beabsichtigten, sich eines Menschen zu bemächtigen, ihn krank werden oder verunfallen zu lassen. Amulettbehälter von Frauen waren kleiner als die der Männer und rund. Die Amulettkästen waren mit von Lamas oder Heiligen gesegneten Gegenständen gefüllt, wie mit jenen als kostbar geltenden, von Mönchen hergestellten Pillen und Devotionalien. Manchmal enthielten sie auch eine kleine Buddhastatue. Männer und Frauen hatten um den Hals oder um das Handgelenk gebundene, mit einem Knoten versehene und durch Behauchen von einem Lama gesegnete Schutzschnüre (tib. Srung mDud, < ßung Dü).

An einem Band um den Hals trugen fromme tibetische Buddhisten eine meist um die zwei bis drei Zentimeter große weiße, runde Scheibe als Anhänger (s. Abbildung 9 im Anhang. Die Abbildung zeigt ein Bündel solcher Scheiben.) Die weißen Scheiben waren aus der Ummantelung einer Schnecke gefertigt und in der Mitte durchbohrt worden. Sie hatten in Hand-Gebetsmühlen als Lager gedient, auf denen sich der Corpus um einen Stab drehte. In Nangchen vor 1959 sei die Annahme allgemein verbreitet gewesen, dass das Loch in der Schneckenhausscheibe nach hundert Millionen Umdrehungen der Gebetsmühle ausgeleiert sei. Dann müsse eine neue Scheibe mit kleinerem Loch in die Gebetsmühle eingesetzt werden. Die abgenutzte Scheibe um den Hals wies deren Träger als einen engagierten Gläubigen aus, der die angenommenen einhundert Millionen Umdrehungen mit der Gebetsmühle ausgeführt habe. Das um den Hals getragene Konchylienstück war auch ein vertrauensbildendes Symbol. Es ließ aus Sicht der Befragten eine Haltung vermuten, die sich an religiösen Werten orientiere. Es bestand die Vorstellung, dass von der gebrauchten Konchylien-Scheibe aufgrund der religiösen Tätigkeit des Drehens der Gebetsmühle eine wohltuende Energieform ausginge (s. 13.9). Benutzte Konchylienscheiben galten insbesondere als heilwirksam im Hinblick auf Beschwerden im Hals, die nach Meinung der Nangchen-pa von einem Blutklumpen herrührten. Demnach würden Schluckbeschwerden beim Essen von einem Blutklumpen im Hals ausgelöst. Auch das Räuspern habe diese Ursache. Jenes Phänomen, das auftritt, wenn die Stimmbänder beim Sprechen nicht sofort in Schwung kommen, sei nach Meinung der Nangchen-pa auf einen Blutklumpen zurückzuführen, der im Hals feststecke. Die um den Hals getragene, mit heilsamer Energie aufgeladene Schneckenmantelscheibe verhindere die Entstehung eines solchen Blutklumpens.

### 12.1.3 Schreibzeug und Papier

Die meisten Entscheidungen der dPon ergingen vor 1959 mündlich. Steuerbücher, Briefe und Dokumente kamen in bedeutend größerem Umfange in den achtzehn Provinzen bei den inneren Stämmen zum Einsatz als bei den äußeren Stämmen.

Der dPon schrieb mit einem Stift aus hartem Bambus, der mit einem Messer schräg angeschnitten war. Es habe sich um chinesischen Bambus gehandelt. Dieser Stift wurde als rGya sMyug (ng. < Gjcha Nyug <sup>417</sup>) bezeichnet. Erhältlich waren diese Bambusstifte in Jyekundo und Lhasa. Es gab Tintengefäße aus Metall und aus Glas mit einem darin versenkbaren Holzpfropfen als Verschluss.

Die traditionelle Herstellung schwarzer Tinte in Nangchen bestand darin, Ruß in Wasser zu lösen unter Hinzufügung von Klebstoff aus zerkochter Yakhaut. Im Küchenbereich des Zeltes oder in der Küche des Hauses wurde Ruß in großen Mengen gesammelt. Der Ruß wurde zerbrochen und in einer Schale mit einem hölzernen Stößel zerkleinert und Fremdkörper herausgesiebt. Wasserbeständig wurde die Tinte durch Hinzufügung von Baumharz oder Klebstoff aus zerkochter Yakhaut. Der gereinigte und fein zerstoßene Ruß wurde unter Hinzugabe von heißem Wasser und etwas Baumharz oder etwas Klebstoff verrührt. Die so gewonnene schwarze Tinte konnte nicht nur für das Beschreiben von Papier verwendet werden, sondern auch zum Bedrucken von Gebetsfahnen. Klebstoff wurde erzeugt, indem zunächst von Yakhaut sämtliche Haare entfernt wurden. Die Haut wurde in Streifen geschnitten und getrocknet. Danach wurde sie lange gekocht und die daraus entstandene zähe Flüssigkeit wurde in einem ausgehöhlten Stein getrocknet. Nach dem Trocknen wurde die Masse in Streifen geschnitten und in Form von Platten aufbewahrt, die dem jeweiligen Bedarf entsprechend in kleine Stücke gebrochen und der schwarzen oder roten Tinte beigegeben wurden. Der Klebstoff und das Harz verhinderten das Verlaufen der Tinte. Zugleich wurde dadurch Wasserbeständigkeit erreicht.

In Nangchen vor 1959 fand auch schwarze chinesische Tinte Verwendung, die in Form kleiner runder Stücke auf den Märkten käuflich erhältlich war. Die Stücke sollen etwa die Größe der aktuellen nepalesischen Zwei-Rupien-Münzen (ca. zweieinhalb Zentimeter) gehabt haben. Auf einem kleinen, rauen Tablett wurde sie gerieben und der Abrieb zur Tintenherstellung in Wasser gelöst.

Benötigte ein dPon Papier, dann beauftragte er Leute aus seiner Gemeinde (tib. sDe), für ihn Papier herzustellen. Die Papierhersteller erhielten als Gegenleistung vom dPon Mahlzeiten

---

<sup>417</sup> Wörtlich „chinesischer (tib. rGya) Bambus (tib. sMyug/-ma)“ - auch in der Bedeutung von „Schreibstift“.



und/oder Nahrungsmittel. Papier wurde in unterschiedlichen Größen hergestellt. Es gab keine einheitlichen Papiermaße. Die Länge und Breite des Papiers hing vom jeweiligen Bedarf ab. Vor der Anfertigung von Schriftstücken wurde dann ein Stück Papier ausgewählt, dessen Größe für die geplante Niederschrift ausreichend war. Manche Papiere waren einen Meter breit und eineinhalb Meter lang und mussten beim Auseinanderfalten von mehreren Personen gehalten werden. Kleine Papierstücke waren etwa fünfundzwanzig Zentimeter breit und ca. zwölf Zentimeter lang. Die dPon besaßen oft einen Papiervorrat. Zur Papierherstellung wurde die Wurzel einer in Nangchen verbreiteten etwa achtzig bis neunzig Zentimeter hohen Pflanze, Ra Lug Ri sKyag genannt, ausgegraben. Ihre Wurzeln wurden unter Wassereinwirkung geschlagen und dann gekocht, bis eine dicke Konsistenz entstand, die auf einen Siebrahmen gegossen wurde. Die Masse trocknete in einem Raum ohne Lichteinfall. Sonnenstrahlen beim Trocknungsvorgang hätten der Papierqualität geschadet. Das derart erzeugte Papier wurde für sämtliche Schreibzwecke und für den Druck sakraler Texte verwendet. Bei einem berichteten weiteren Verfahren der Papieranfertigung habe der Name der den Rohstoff liefernden Pflanze A-rug Rig Cag<sup>418</sup> gelautet. Die Wurzeln dieser Pflanze wurden zerkoht, die dickflüssige Masse auf ein Sieb gegossen und eine Nacht trocknen gelassen. Am nächsten Tag sei das Papier beschreibbar gewesen. Die Papierqualität ähnelte dem sogenannten Reispapier. Zur Bestimmung der Pflanzen gab Herr Professor Peter Thiele den Hinweis auf Araliengewächse. Zur Gattung der Aralien (lat. Araliaceae) zählt die Pflanzenart *Tetrapanax tibetanus*. Ihr Verbreitungsgebiet, ihre Nutzung zur Papiererzeugung sowie die weißlichen Blüten passen zu den beschriebenen Pflanzen. (Die Möglichkeit zur Überprüfung zusammen mit den Informanten ergab sich nicht mehr.) Wüschte der dPon die Anfertigung eines Buches, dann sei zum Abfassen der beste Kalligraph seiner Gemeinde zu ihm gekommen. Das Titelblatt oder auch eine oder mehrere Anfangszeilen wurde mitunter mit einer teuren roten Tinte (Bezeichnung ng. rGya mTshal < Gycha Tsäl = rote Tinte aus China oder Indien) geschrieben. Als weitere Bezeichnung roter Tinte wurde Tshas dMar-po (ng. < Tsä Mar-po) angegeben. Diese rote Tinte habe wie ein kleiner Stein ausgesehen und wurde in einem vertieften Stein zu Pulver verrieben und in Wasser gelöst. Zur Aushöhlung von Steinen wurden runde Steine vom Fluss mit Hammer und Meißel bearbeitet und eine runde Vertiefung herausgemeißelt. Zur Stabilisierung der Tinte sei Yakhorn zerschnitten und gekocht worden, bis es weich war. Vermahlen zu Puder wurde es der Tinte beigemischt.

---

<sup>418</sup> Bei den Bezeichnungen „A-rug Rig Chag“ und „Ra Lug Ri sKyag“ könnte es sich um lokale Varianten handeln. Die botanischen Benennungen ließen sich nicht ermitteln.

Die Bücher des dPon bestanden aus zwei losen hölzernen Buchdeckeln, zwischen denen die einzelnen Seiten lagen. Mit Lederschnüren wurde die Loseblattsammlung umwickelt. Die Länge der Bücher betrug gezeigte vierundzwanzig bis fünfundzwanzig Zentimeter. Dokumente trugen keine Unterschrift, sondern ein Siegel mit roter Tinte. Die Petschafte stammten nach Auskunft der Gewährsleute aus China.

Aufbewahrt wurden Dokumente in einem hölzernen Kasten (tib. bKa' sGgam, < Ka-gamm) von ca. fünfundfünfzig mal einunddreißig Zentimetern Grundfläche und einer Höhe von etwa zweiundzwanzig Zentimetern. Darin befanden sich auch Dokumente über die Sammlung der Steuern. Die vier Ecken des bKa' sGam konnten durch Messingaufschläge verstärkt sein. Ein Mitarbeiter des Behu oder Becang war meist offiziell für die Aufsicht über die Dokumentensammlung zuständig, die ausschließlich wichtige Dokumente enthielt. Beim Wechsel des Siedlungsplatzes wurde darauf geachtet, dass der Dokumentenkasten nicht abhanden kam. Bei wichtigen juristischen Vereinbarungen wurde den streitenden Parteien je eine Ausfertigung der Entscheidung des dPon ausgehändigt; aber nur selten wurde eine Kopie im bKa' sGam verwahrt. Nach Auskunft der Gewährsleute sei es meist als ausreichend betrachtet worden, den Prozessparteien je eine Ausfertigung zu übergeben. Die meisten Beschlüsse seien ohnehin nur mündlich verkündet worden. Umfangreiche Dokumente wurden mehrfach gefaltet. Ein Informant zeigte eine Papierfläche von neunundachtzig mal vierundfünfzig Zentimetern, die von zwei Personen festgehalten wurde. Als Beispiel für ein Dokument, das sich in einem Dokumentenkasten befand, wurde die Niederschrift über den folgenden Rechtsfall, der den Disput zwischen zwei benachbarten Familien behandelte, beschrieben. Der Sohn der einen Familie hatte ein sehr gutes Pferd von seinem Nachbarn genommen und dieses einer anderen Person geliehen. Zur Rede gestellt, äußerte er nur: „*Ich weiß nicht.*“ und gab das Pferd nicht wieder zurück. Darüber kam es fast zum Kampf zwischen den beiden Familien. Der Kampf wäre sehr heftig geworden. Beide Familien verfügten über erfahrene Kämpfer und waren gut ausgerüstet mit Pferden und Gewehren. Dem Behu gelang es, die kämpferische Auseinandersetzung zu verhindern. Er bewirkte, dass die Parteien eine Vereinbarung trafen, deren Inhalt den Informanten nicht bekannt war und durch die der anstehende Kampf abgewendet wurde. Von dieser Vereinbarung gab es drei schriftliche Ausfertigungen, je eine für die beteiligten Familien und eine Kopie verwahrte der dPon in seinem Dokumentenkasten.<sup>419</sup>

---

<sup>419</sup> Die Erwähnung guter Kämpfer, die beide Familien zu aktivieren vermochten sowie der Ausstattung im Hinblick auf Waffen und Pferde verweist auf wohlhabende Familien, die mitunter beträchtlichen Einfluss besaßen. Eine Fehde zwischen mächtigen Familien konnte sich nachteilig für den Stamm auswirken. Durch Aufbewahrung des Dokuments wollte der Behu hier das erneute Ausbrechen des Konflikts verhindern.

#### 12.1.4 Bekleidung und Haartracht des dPon

Der tibetische Sammelbegriff für Oberbekleidung der Kategorien Mantel, Überwurf und lange Jacke lautete Phyu-pa (tib. < Chu-pa).<sup>420</sup> Die Chupa gab es in Nangchen in drei Qualitäten: 1. als Obergewand mit nach innen gewendetem Schaffell unter der Bezeichnung „rTsag-pa“ (ng.) und „Phag-rtsag“ (ng.<sup>421</sup>), 2. aus nach innen gewendetem Lammfell, „sByar-ma“ (ng. < Chjar-ma) genannt sowie 3. aus Wollstoff, das meist als Thog (tib./ng. = Überzieher, [Über-]Gewand) bezeichnet wurde, da diese dünnere Chupa oft noch über oder auf einer anderen Chupa (tib. = Thog, hier im Sinne eines Übermantels) getragen wurde.<sup>422</sup> Mittels eines Gürtels wurde die Chupa in der Taille eingeschnürt.

Die übliche Bekleidung der Nangchen-pa bestand aus einer rTsag-pa. Diese habe besser gewärmt als die weichere sByar-ma, da die Haare der ausgewachsenen Schafe länger und dichter sind und die Haut der Schafe dicker ist als die der Lämmer. Die rTsag-pa ist ein Schaffell-Überwurf mit ausgearbeiteten Ärmeln, der mittels eines Gürtels zusammengehalten wird. Das Schaffell wurde innen am Körper getragen und die weiße Tierhaut bildete die Außenseite. Zur Anfertigung einer sByar-ma seien etwa neun bis zehn Lammfelle benötigt worden. Die Außenseite der sByar-ma war aufgrund der Größe der Lammfelle voller Nähte und wurde oft mit Stoff überzogen, während die aus größeren Fellstücken bestehende rTsag-pa meist unverziert blieb. Wohlhabende ließen die Außenseite ihrer Chupa mit Stoff beziehen und Zierstreifen an den Ärmelaufschlägen und am Saum sowie mitunter an den Enden des Fells im Brustbereich aus Stoff und/oder (Otter-)Fell anbringen. Die befragten Nangchen-pa nannten praktische, ästhetische und sozialrelevante Gründe für den Besatz oder Bezug der Außenseite der sByar-ma mit Stoff oder Fell: Lammfell sei dünner als Schaffell und breche leichter. Der Stoff sollte die Haltbarkeit der Chupa verlängern. Auch wärme Lammfell nicht so gut wie Schaffell, und der Außenstoff sollte zusätzlich die Körperwärme halten. Die vielen, sichtbaren Nahtstellen der Lammfell-Chupa wurden als unschön empfunden und seien auch aus diesem Grunde mit Stoff überzogen worden. Die kostengünstigere Schaffell-Chupa sei auch deshalb seltener verziert gewesen, weil sie das Kleidungsstück der geringer Begüterten war. Die Informanten erläuterten, dass Wohlhabende oft ein repräsentatives Aussehen wünschten. Sie hätten zeigen wollen, dass sie sich eine Lamfell-Chupa leisten konnten und wollten nicht, dass das teurere Lammfell wie Schaffell aussähe. Die Bekleidung diene somit auch als Indikator

---

<sup>420</sup> Der Begriff „Chupa“ erscheint aufgrund seines Bekanntheitsgrades im Text in der populären Schreibweise.

<sup>421</sup> Es wurde auch die Schreibvariante Pag-tsag angegeben.

<sup>422</sup> Eine relativ leichte Chupa (z. B. aus Lammfellen) wurde auch Tsa-ru (ng.) genannt.

für den Wohlstand des Trägers. Mit Wohlstand war die Vorstellung verbunden, dass es sich bei den Reichen um zumindest ehemals gute Menschen handelte, denn ihr in Form von teurer Kleidung zur Schau gestellter Reichtum musste nach Meinung der Nangchen-pa gemäß der Karma-Vorstellung auf ehemalige, in diesem oder in vorigen Leben begangene gute Taten zurückzuführen sein. Die Außenseite der rTsag-pa sei nur selten mit Stoff überzogen worden, aber wenn, dann diene auch dies als Indiz für einen gewissen Wohlstand. Beide Oberbekleidungsstücke wurden nie gewaschen. Nangchen-pa erklärten, der scharfe Wind habe den Schmutz von der ledernen Außenseite der rTsag-pa entfernt. Trotz ausbleibender Reinigung sei kein unangenehmer Geruch entstanden. Viele Einwohner Nangchens besaßen nur eine Chupa. Die Besitzer zweier Chupas unterschieden eine Sommer-rTsag-pa (tib./ng. dByar-rtsag, < Jchar-tsag, dByar = Sommer) und eine Winter-rTsag-pa (tib./ng. dGun-rtsag, < Günn-tsag, dGun = Winter). Der Unterschied zwischen der Sommer- und Winter-Schaffell-Chupa bestand ausschließlich im Grad ihrer Abnutzung. Die abgetragene, weniger wärmende Schaffell-Chupa wurde zur Sommer-rTsag-pa. Eine neuere rTsag-pa wurde im Winter getragen; das Fell war noch dicht und wärmte gut. Durch Zusammenschnürung des Gürtels entstand im Brustbereich eine Stofffalte (ng. O-lu), die als Tasche diente. Deren Größe ließ sich den jeweiligen Erfordernissen anpassen, indem das Bekleidungsmaterial im gewünschten Umfang über den Gürtel gezogen wurde, so dass auch Säuglinge und junge Lämmer in der Falte über dem Gürtel Platz fanden. Sämtliche Utensilien, die griffbereit sein sollten, wurden dort verstaut, und nicht selten passte der gesamte persönliche Besitz eines Nangchen-pa in jene „Faltentasche“ in der Chupa.

Wohlhabende Behu und Becang trugen meist die wertvollere, weiche Lammfell-Chupa. Ihrem Wohlstand entsprechend ließen sie die Außenseite der Lammfell-Chupa, die in den Sommermonaten getragen werden sollte, mit Seide (bevorzugt in den Farben schwarz oder maronfarben) überziehen und mit Brokatstreifen verbrämen. Einen gewissen Wohlstand signalisierte auch, wenn eine Schaffell-Chupa außen vollkommen mit schwarzem oder maronfarbenem Baumwollstoff überzogen war. Auf den schwarzen Stoff wurden mitunter Ornamentstreifen appliziert. Der schwarze Baumwollstoff<sup>423</sup> stammte aus China. Statt des Baumwollstoffs wurde auch schwarzer Wollstoff (ng./tib. Phrug < Thrug<sup>424</sup>) verwendet. Eine schwarze oder dunkelfarbene Stoff-Chupa war mitunter an der äußeren Stoffkante im Brustbereich mit Brokat und am Saum mit einem bunten Stoffstreifen verziert.

Wohlhabende besaßen mehrere hochwertige Chupas, geringer Bemittelte nur eine rTsag-pa.

---

<sup>423</sup> Baumwolle sei in Nangchen um ca. 1930 bis 1940 noch sehr selten und teuer gewesen.

<sup>424</sup> Tib. auch sNam Phrug, < Namm Thrug.

Sehr arme Leute trugen eine Chupa aus Ziegenfell, Ra-tsag (ng.) genannt oder eine Chupa aus dem Fell von Kälbern, die als Kom-tsag (ng.) bezeichnet wurde.

Die Hosen wohlhabender dPon bestanden im Sommer aus Seidenstoff; im Winter trugen sie Lammfellhosen. Im Sommer getragene Seidenhosen seien mitunter auch im Winter mit Lammfell ausgekleidet worden. Der Hosenstoff war überwiegend von dunkler Farbe, auf Wunsch des Kunden konnten Hosen aber auch in hellen Farben angefertigt werden.

Die meisten Leute trugen ausschließlich eine Chupa aus Schaffell und dazu Langstiefel. Unterwäsche habe es nicht gegeben. Männer besaßen oft noch lange Hosen. Die Hosen wurden in die tibetischen Stiefel gesteckt, die ein Band im oberen Teil des textilen Langschafes zusammenhielt. Begüterte dPon kleideten sich unter der Chupa in ein langärmeliges Hemd aus Seide. Die Hemdsärmel waren weit geschnitten und reichten etwa eine Handlänge über die Hand hinaus und wurden daher meist umgeschlagen.<sup>425</sup>

Reiche Behu und Becang sollen kaum Baumwolle getragen haben, sondern verwendeten zu ihrer Lammfell- oder Schaffell-Chupa bevorzugt Seide.

Bei festlichen Anlässen traten viele dPon in guter Alltagskleidung auf. Eine Amtstracht oder spezielle Bekleidung für bestimmte Anlässe habe es nicht gegeben (s. 12.1.5).

Die Bekleidung der dPon und wohlhabender Nangchen-pa unterschied sich von der Kleidung einfacher Leute durch die Verwendung von Seidenstoffen, Verzierungen und durch aufgenähte kostbare Fellstreifen. Verzierungen galten als ein Reichtumsindiz. Sehr wohlhabende Leute verzierten ihre Chupa mit Otterfell. Manche begüterte dPon ließen Otterfell am unteren Rand applizieren und einen schmalen Zierstreifen aus Leoparden- und selten auch aus Tigerfell am oberen Rand der Chupa im Brustbereich anbringen.

Im Sommer trugen wohlhabende dPon entweder eine Lammfell-Chupa oder eine Chupa aus Stoff und im Winter eine Lammfell-Chupa und darüber eine weitere Chupa, die entweder mit einem dunklen Stoff überzogen war oder eine meist schwarze Stoff-Chupa.

Wohlhabende dPon wurden von den Nangchen-pa häufig wegen ihrer guten und sauberen Bekleidung bewundert. Manche dPon, insbesondere die Behu, fielen dadurch auf, dass sie sowie auch ihre Frauen stets gut gekleidet waren und zwar zuhause ebenso wie in der Öffentlichkeit. Auffällig aber sei ihre Kleidung nicht gewesen, sondern gediegen und von guter Qualität und dies von Kopf bis Fuß, wie die Informanten betonten. Da sie immer gute Sachen trugen, konnten sie zu jeder Zeit selbst hochrangige Personen empfangen. Dies sei jedoch ausdrücklich nicht bei sämtlichen dPon der Fall gewesen. Manche von

---

<sup>425</sup> Von den Chinesen wurden die Kham-pa mitunter als „reaktionäre Langärmelige [Leute]“ (tib. „Log-spyod Phu-dung Ring-ma“) bezeichnet (Log-spyod = reaktionär, Phu-dung = Ärmel, Ring-ma = lang).

ihnen hätten nur teilweise gute Bekleidung getragen, z. B. abgetragene Schuhe zu einer neuen Chupa. Die Bekleidung mancher dPon konnte nach Auskunft der Informanten abgenutzter wirken als die von armen Stammesleuten. Die meisten Nangchen-pa trugen unablässig dieselben Kleidungsstücke, bis sich diese von selbst auflösten. Die Bekleidung armer Leute bestand aus einer Chupa, unter der sie nackt waren sowie den Langstiefeln. Als Schuhwerk wurden von Männern und Frauen die überwiegend textilen Langstiefel getragen. Die Sohle war aus dem widerstandsfähigen Leder aus der Rückenhaut der männlichen Yaks<sup>426</sup> gefertigt worden. Der Stiefelschaft bestand aus Stoff. Nach Auskunft der Informanten gab es drei Arten von Stiefeln:

1. IHag Ko mGo-ma (ng. < Hag Ko Go-ma): Bei ihnen ist der Vorderfuß von Leder umschlossen.
2. IHam Ras mGo-ma (ng. < Ham Rä Go-ma): An der Schuhspitze befindet sich weißer Baumwollstoff.
3. IHam sNa Leb-ma (ng. < Ham Na Leb-ma): Die Stiefelspitze ist wie eine flache (tib. Leb-ma) Nase (tib. sNa) und war schlicht gehalten und ohne Verzierung.

Zum Schutz vor Abnutzung wurden mitunter Nägel in die Sohle geschlagen.

Die traditionelle Haartracht der Männer wurde auch von den dPon getragen. Sie bestand aus einem geflochtenen Zopf, in dessen dünnes Ende eine rote Troddel (ng. sKra'i 'Dzar-lo, < Trä Dsar-lo oder in der Kurzform 'Dzar-lo<sup>427</sup> genannt) eingeflochten war. Dieser durch die rote Troddel verlängerte Zopf wurde einmal um den Kopf geschlungen und das Ende unter die erste Windung gesteckt. Das am Zopfende häufig eingeflochtene rote Fadenbüschel schoben die Nangchen-pa etwa fünf Zentimeter vom Haaransatz über dem Ohr unter den Originalhaarzopf. Manchmal habe das Zopfende nach der einmaligen Führung um den Kopf über der linken Schulter herunter gehangen. Zöpfe wurden auch künstlich durch Einflechten von Haaren verlängert. Wohlhabende Männer fügten Onyx-Steine, Türkise, Korallen oder ein Stück Elfenbein in ihren Zopf ein.

---

<sup>426</sup> Als Yak wurden in Nangchen nur männliche Grunzochsen (lat. *Bos mutus*) bezeichnet; weibliche Tiere wurden 'Bri (tib. < Dri) genannt. Der Begriff „Yak“ ist außerhalb Tibets (im weiteren Sinne) zu einer allgemein bekannten Sammelbezeichnung für männliche und weibliche Grunzochsen geworden; hier im Text erscheint er in seiner populären Anwendungsweise (Abweichungen sind gesondert gekennzeichnet).

<sup>427</sup> Etym. zus. aus „sKra“ = „Haar, 'i = Genitiv, „'Dzar-lo“ = „Troddel oder Quaste“.

### 12.1.5 Festtagsbekleidung und Zierrat des dPon

Eine Bekleidung, die ausschließlich zu bestimmten Anlässen getragen wurde, wie bspw. eine Amtstracht, habe es nicht gegeben. Zu besonderen Anlässen wurde meist die beste Bekleidung, die zur Verfügung stand, angezogen. Dabei konnte es sich bspw. um eine Lammfell-Chupa mit Brokatstreifen handeln. Jede saubere und nicht zu sehr abgetragene Kleidung sei angenehm aufgefallen, versicherten die Informanten.<sup>428</sup>

Schmuck wurde vor 1959 nach Auskunft der Gewährsleute als Hinweis auf die Herkunft aus einer guten und wohlhabenden Familie interpretiert. Im Alltag sollen die dPon kaum Schmuck getragen haben mit Ausnahme eines Ohrings und einer kurzen, nahe am Hals anliegenden Kette. Dabei handelte es sich oft um einen als glückbringend geltenden Onyx in der Mitte und auf jeder Seite flankiert von einem rundgeschliffenen, roten Korallenstück (s. Bild 8 im Anhang). Zu festlichen Anlässen, wie beim Pyi-rim Fest (s. 32.), legten sich manche dPon lange Schmuckketten aus Halbedelsteinen und Edelsteinen um, die bis zum Bauch reichten. Nicht selten hingen auch zwei oder drei Ketten übereinander.

Vereinzelt trugen Männer eine kleine Tasche (ng. sPa-chab, < Pa-chab) am Gürtel, die eine Nachbildung jener Gürteltasche darstellte, die zur Ausstattung wohlhabender Frauen zählte. Meine Gesprächspartner bezeichneten sie bei Männern als reinen Zierrat.

Die allgemein beschriebene Hutform glich einem Cowboyhut und war aus Filz gefertigt. Im Winter waren bevorzugt Mützen aus nach innen gewendetem Fuchsfell in Gebrauch. Im Werk „Yushu“ (Bod-pa Tshang-pa dBang-phyug 1991: 97) ist ein als „warrior hat“ bezeichneter hoher Hut mit rundum herunterhängenden roten Fäden abgebildet. Nach Auskunft der Informanten handelt es sich dabei um einen Zierhut, der „Bur-zhwa“ (ng. < Bur-scha) genannt wurde. Dieser Hut sei bei besonderen und festlichen Anlässen und zwar nicht nur, aber auch von den dPon getragen worden.<sup>429</sup> Im Kampf habe dieser Hut keine Verwendung gefunden, sondern ein Helm aus Metall. Mitunter sei auch ein dicker Turban aus Seide als Schutz vor den Streichen der Schwerter umgelegt worden.

Für die Hütetätigkeit in den Bergen gab es einen Hut, der vor allem als Witterungsschutz fungierte und der Nyi-ra (ng.) genannt wurde. Sein Aussehen erinnert an ein flaches, längliches Tablett, das auf dem Kopf auflag und an den Seiten durch Schnüre festgebunden wurde. An der Seite über der Stirn waren die Ecken abgerundet und die hintere Seite im Nacken war grade geschnitten worden.

---

<sup>428</sup> Rangabzeichen und Insignien der Behu und Becang sind unter 9.6.1 beschrieben.

<sup>429</sup> Albert Tafel (1914, Bd. II: 160) erwähnt einen Hut bei einem dPon, auf den diese Beschreibung zutrifft.

### 12.1.6 Kleidung, Zubehör, Zierrat, Haartracht und Hautschutz der dPon-mo

Von der Ehefrau des dPon (der dPon-mo) sowie von deren Töchtern berichteten meine Gesprächspartnerinnen, dass diese nach Möglichkeit die teurere und weichere Lammfell-Chupa der Schaffell-Chupa vorzogen. Vor 1959 sollen Frauen nie eine ärmellose Chupa oder nur eine Bluse getragen haben, sondern hielten ihre Arme aus sittlichen Gründen möglichst bedeckt. In gleicher Weise, wie unter 12.1.4 ausgeführt, wurden Verzierungen sowie das Benähen der Außenhaut der Chupa bei der Bekleidung der dPon-mo als Reichtumsindizien betrachtet. Das Übernähen der Außenseite der Chupa mit Stoff erfolgte zur Verbesserung der Haltbarkeit, zur Wärmedämmung und als Zierde. Der Außenstoff war in dunklen Farben gehalten, in schwarz, braun, maronfarben, dunkelblau und dunkelgrün. Als Zeichen des Wohlstands konnten am Kragen der Chupa, am Abschluss der Ärmel und am oberen Rand im Brustbereich ein Brokatbesatz und/oder gewebte Zierstreifen aufgenäht und der untere Saum mit einem Streifen Otterfell versehen sein.

Frauen verzierten ihre Chupa mit einem dreifarbigem Stoffstreifen, rTsaḡ-pa ḡSum rGyan (tib. < Tsaḡ-pa ḡsum Gyänn) genannt, der etwa 17,5 bis 19 cm breit war und aus schwarzen, grünen und roten Webstreifen bestand. Teurer als dieser, aber preiswerter als Brokat, war ein Webband aus grünen, blauen und roten Streifen, das zur Zierde auf den Außenstoff genäht wurde, genannt 'Ja'-rtsi (tib. < Jchar-tsi, wörtlich Regenbogen-Farbe).

Nichtwohlhabende Frauen besaßen nur eine langärmelige Chupa aus Schaffell. Die meisten Frauen waren unter der Chupa nackt. Zu festlichen Anlässen trugen begüterte Frauen eine (neue) Lammfell-Chupa und/oder eine Stoffchupa und darunter eine dünne Seidenbluse.

Blusen wurden vor allem unter einer Chupa aus Stoff angezogen. Die Bluse war meist aus weißer oder roter Seide und konnte mit Brokat verziert sein. Vom Hemd der Männer unterschied sich die Bluse durch engere Ärmel.

Gutsituierte Frauen sollen in der heißen Jahreszeit Hosen aus Seide und während der kalten Jahreszeit Hosen aus Lammfell getragen haben.

Die Schuhe entsprachen den unter 12.1.4 beschriebenen Langstiefeln.

In Nangchen wurden von den verheirateten Frauen keine Schürzen angelegt.<sup>430</sup>

Der Silbergürtel der Frauen wurde nach Auskunft meiner Informantinnen dNgul rKed<sup>431</sup> Chab-phra (ng. < Ngü Ke Chab-tra) genannt. Vom Gürtel herab vor den Beinen konnten

---

<sup>430</sup> Frauen aus Nangchen, die in Exilländern jene Schürze tragen, die üblicherweise zur Ausstattung einer verheirateten Frau aus dBus/gTsang gehörte, übernahmen diese Bekleidung erst im Exil.

<sup>431</sup> Drei Kategorien von Schmuck und Zierrat (tib. rGyan) wurden genannt: Kopfschmuck (tib. mGo rGyan), Halsschmuck (tib. sKe rGyan) und Taillenschmuck und Zierrat (tib. rKed rGyan oder sKed rGyan).



silberne Schmuckschnüre (tib. dNgul-thag, ng. < Ngü-hrag) zur Zierde herabhängen. Am Gürtel waren Gebrauchsgegenstände befestigt sowie auf beiden Seiten ein Seitenhalteband (tib. Glo-lung, < Lo lung), das in einer tropfenförmigen Rundung endete. Das Seitenhalteband reichte nach Auskunft der befragten Frauen etwa von der Hüfte bis zum Knie. Sein Zweck habe in der Schaffung zusätzlicher Befestigungsmöglichkeiten für Dinge bestanden. Auf der rechten Seite des Gürtels trugen (wohlhabende) Frauen eine kleine Tasche (ng. sPa-chab, < Pa-chab), die vor allem als ein Schmuckgegenstand<sup>432</sup> betrachtet worden sei und in der kleine Dinge aufbewahrt wurden, wie Schmuckstücke, zerbrochene Schmuckteile, herausgebrochene Edelsteine und Halbedelsteine, einzelne Steine wie Türkise sowie Korallenstücke, Silber und Münzen (s. Bild 7 im Anhang). Diese kleine Tasche soll nach Auskunft einiger Informantinnen nur von verheirateten Frauen verwendet worden sein. Das Arbeitsmesser (tib. Blo Gri, < Lo Dri) wurde von Frauen auf der rechten Seite getragen und zwar entweder am Seitenband oder am Gürtel. Eigentlich gehöre das Messer an das Seitenband, erklärten die Informantinnen, da aber manche Frauen keines besaßen, befestigten sie das Arbeitsmesser an ihrem Gürtel.

Links an ihrem Seitenband trugen Frauen einen Nadelbehälter, das Khab-shub (tib.). Darin steckten die Nadeln in einem Stück Fell. Der obere Teil des Nadelbehältnisses ließ sich nach oben ziehen, so dass die Nadeln entnommen werden konnten. Direkt unterhalb der Nadeln wurde das Garn verwahrt. Für Männer sei es unproblematisch gewesen, Nadel und Faden von einer Frau zu erbitten. Männer nähten, trugen aber kein Nähzeug bei sich.

Frauen entzündeten Feuer,<sup>433</sup> sie besaßen aber meist kein Feuerzeug. Dieses entliehen sie von Männern. Das Entleihen habe nach Auskunft der Gewährsleute keine Beschwerden dargestellt, da die Nangchen-pa meist in gemischten Gemeinschaften lebten. Für Frauen sei es kein Problem gewesen, sich ein Feuerzeug von einem Mann auszuleihen.

Ihre Wertgegenstände trugen Frauen bevorzugt in Form von Schmuck am Körper, so dass sie nicht mittellos waren, falls sie bei einem Überfall fliehen mussten. Der Schmuck stellte eine Vorsorge für Notsituationen dar und war oft von erheblichem Wert. Er umfasste Edelsteine, Halbedelsteine, Bernsteine und Korallen. Reiche Frauen konnten aufgrund des Gewichts der Steine nicht unablässig all ihren Schmuck mit sich führen und beschränkten sich auf eine Auswahl. Bei öffentlichen Veranstaltungen legte die Ehefrau des dPon ihren gesamten Schmuck an oder so viel sie tragen konnte. Von der etwa zwölf

---

<sup>432</sup> Die Silbe sPa (tib. = Verzierung) stützt diese Erklärung.

<sup>433</sup> Abweichend von dieser Angabe erklärten einige Informanten, Frauen hätten das Feuerbereiten mittels eines Feuerzeugs nicht beherrscht und Feuer stets aus glimmender Glut erneut entfacht.

Jahre alten Braut eines Behu hieß es, sie habe bei ihrer Verheiratung unter den Mengen des aus Edelsteinen bestehenden Hochzeitsschmucks wie verloren gewirkt. Von der Frau eines wohlhabenden Behu wurde berichtet, dass sie im Alltag zwei bis drei Ketten trug, bei denen meist abwechselnd Onyx und Korallen aufgezogen waren. Sie besaß zahlreiche Halsketten, sie trug aber immer nur zwei zugleich. Es hieß, sie habe stets so viel Schmuck angelegt, wie sie tragen konnte, ohne dass es für sie unangenehm war.

Wohlhabende verheiratete Frauen hatten drei Bernsteine im Haar und zwei bis drei Ketten aus Onyx, Korallen, Türkisen, Edel- und Halbedelsteinen und Korallenstücken um.

Manche Frauen besaßen einen runden Amulettbehälter aus Silber, Blech oder Kupfer. Amulettbehältnisse enthielten sakrale und geweihte Gegenstände, darunter getrocknete und gesegnete Medizinkügelchen, die gegen sämtliche Krankheitsformen sowie emotionale Belastungen helfen und böse Numina abwehren sollten.

Die typische Haartracht der Frau in Nangchen bestand aus langen, geflochtenen Zöpfen. Stammesspezifische Zopfmuster habe es nicht gegeben. Die Anzahl der Zöpfe sei nach Auskunft der Informantinnen beliebig gewesen. Frauen trugen ihr Haar mitunter in hundertacht Zöpfe<sup>434</sup> geteilt. Dies galt auch für die Ehefrau des dPon und dessen Töchter.

Bernsteine (tib. sPos-shel, ng. < Bo-shi) waren vor allem Schmucksteine der Frauen. Sie wurden häufig in das Haar eingeflochten. Bernsteine waren sehr begehrt, viele hatten die Größe von mehreren Zentimetern; die breitesten Exemplare hatten die Form handtellergroßer Scheiben. Die in Nangchen verwendeten Bernsteine wurden aus Lhasa importiert. Die Bernsteine waren in der Mitte durchbohrt. Diejenigen, die sich keinen echten Bernstein leisten konnten, ertauschten oder kauften Imitationen. Eine unverheiratete Frau trug nur einen Bernstein am Hinterkopf, während die verheiratete Frau noch zwei weitere an jeder Seite des Vorderkopfes im Haar hatte. Mit etwa zwölf bis dreizehn Jahren erhielten die Mädchen ihren ersten Bernstein und zwar sobald ihre Haare kräftig genug waren, um einen sPos-shel zu tragen. Der Stein am Hinterkopf wurde als Symbol für ein gutes, erfolgreiches und langes Leben des Bruders sowie des Bruders des leiblichen Vaters der Trägerin bezeichnet; manche Informantinnen fügten auch noch das Wohlergehen des leiblichen Vater hinzu, das durch das Tragen des Bernsteins gefördert werde. Als Schmuck konnten weitere sPos-shel an den Seiten rechts und links des Gesichtes in die Haare eingeflochten werden. Bei der Heirat wurde je ein Bernstein auf der linken und rechten vorderen Seite des Kopfes über dem Haaransatz angebracht. Das Tragen der beiden Bernsteine

---

<sup>434</sup> Zahl mit sakraler tibetisch-buddhistischer Bedeutung; auch Gebetsketten haben meist 108 Perlen.

sollte sich nach einer weit verbreiteten Annahme positiv auf den beruflichen Erfolg des Ehemannes auswirken. Das Einflechten der Bernsteine war eine aufwendige Prozedur. Die interviewten Frauen erklärten, sie hätten es als unkomplizierter empfunden, mit den etwa fünf Zentimeter großen Bernsteinen im Haar zu schlafen als allmorgendlich den Zeitaufwand auf sich zu nehmen, die sPos-shel erneut einzuflechten. Um beim Schlafen keinen Druckschmerz zu spüren, hoben sie die gesamte Frisur etwas an und schoben sie ein Stückchen nach oben. Die Unterlage für den Kopf beim Schlafen sei weich gewesen, damit das Schlafen mit den Bernsteinen im Haar erträglicher wurde.

Flankierten drei Bernsteine auf jeder Seite rechts und links so das Gesicht, dass sie in einer Linie übereinander angeordnet waren, dann wurde diese Formation als „sPos-shel gSum Shar“ (ng. < Bo-shi ßum Shar) bezeichnet. Fünf eingeflochtene Bernsteine hießen „sPos-shel INga Shar“ (ng. < Bo-shi Nga Shar). Der Bernstein war mittels einer über dem Loch aufsitzenden Koralle im Haar befestigt. Arme Leute konnten sich mitunter kein Korallenstück leisten und verwendeten als Ersatz ein Korallenimitat oder irgendetwas, das im Aussehen möglichst einem roten Korallenstück glich. Ältere Frauen erinnerten, dass sie gehört hatten, aber nicht gesehen, dass manche gering bemittelte Frauen als Ersatz für das Korallenstück einen Türkis verwendeten.

Zwischen den beiden vorderen Bernsteinen bis zum hinteren Bernstein verlief ein breites Schmuckband über den Kopf, dessen Kanten oft mit Brokat versehen waren. Auf diesem flächigen Schmuckband waren weitere kostbare Steine angebracht. In oberster Position befanden sich meist zwei Türkise (ng. dPa' g.Yu, < Pâ Yü genannt). Zwei Bänder, die an beiden Seiten des Kopfes um das Gesicht herabhingen, boten Platz für die Anbringung weiterer Edelsteine. Bernsteine galten als Symbole für Reichtum und als Wertanlage.

Zum Schutz der Gesichtshaut vor scharfem Wind, Kälte und Sonnenstrahlen verwendeten Frauen eine selbst gefertigte Masse, die als dunkle, maronfarbene bis schwarze Schicht auf der Haut erhärtete und „An-da“ (ng.) oder „Tshos gSar“ (tib. < Thsö ßar,<sup>435</sup> „neue Farbe“, „Tshos“ = „Farbe, färben“, „gSar“ = „neu“) genannt wurde. Diese Schutzschicht bedeckte vor allem Stirn und Wangen. Frauen aller Gesellschaftsschichten trugen diesen Hautschutz nach Belieben auf, auch die Ehefrauen und Töchter der dPon.

Auf der Haut habe sich die Schutzschicht angenehm und warm angefühlt. Vor allem die weichen, roten Wangen, die als Schönheitsmerkmal galten, seien unter den Witterungsbedingungen wechselnder starker Sonneneinstrahlung, scharfen Windes und großer Kälte

---

<sup>435</sup> Manche Informantinnen verstanden unter Tshos gSar abweichend einen roten Puder für die obere Wangenpartie. Dieser sei auf den Märkten in Shar-mda' und Jyekundo erhältlich gewesen.

leicht aufgeplatzt. Die dunkle Schutzschicht sei auch als konservierendes Schönheitsmittel betrachtet worden. Insbesondere junge Frauen schützten damit ihr Gesicht. Ältere Interviewpartnerinnen gaben an, dass sie damit auch gut aussehen und auf sich aufmerksam machen wollten. Im Alltag sei die Schutzschicht nicht als hässlich betrachtet worden. Bei festlichen Veranstaltungen verzichteten Frauen auf deren Anbringung, weil sie dann eine dicke Schicht auf der Haut als unpassend empfanden.

Über die Anfertigung der Schutzschicht und die Zutaten gab es unterschiedliche Auskünfte. Berichtet wurde von verschiedenen Herstellungsverfahren. Es handelte sich um Mischungen aus Zucker, einem Käserückstandsprodukt oder einem Gerstenerzeugnis. Die Bezeichnung „An-da“ für die Schutzschicht könnte älter als „Tshos gSar“ (auch: „gefärbter Puder“) sein. Die Herstellung des Käserückstandsprodukts An-da geschah folgendermaßen: Aus einem Stück wollgewebter Zeltplane wurde ein offener Beutel gebildet und dorthinein Joghurt gegeben. Die Molke lief durch das Wollgewebe ab. Im Beutel zurück blieb Frischkäsemasse. Die abgeflossene Molke wurde aufgeköcht, bis sie eine dicke Konsistenz aufwies. Darauf wurde sie getrocknet und als Zutat für den Gesichtsschutz verwendet.

Eine weitere Anleitung zur Herstellung einer Schutzpaste für die Haut basierte auf gerösteter Gerste. Der Röstvorgang dauerte an, bis die Gerste braunschwarz geworden war. Danach wurde sie so lange in Wasser gekocht, bis sie eine dicke Masse ergab. Der Brei wurde durch ein Stück Stoff gepresst und später in einem Behälter zusammen mit ausgelassener Butter (tib. Mar-khu) verrührt und in dieser Konsistenz als Schutzschicht auf die Gesichtshaut aufgetragen.

Auf den Märkten in Shar-mda' und Jyekundo wurde Zucker verkauft. Pilger brachten ihn auch aus Lhasa mit, und mobile Händler, die die Siedlungen der Nomaden aufsuchten, tauschten Zucker gegen Wolle, Butter und Schafe ein. Der Zucker sei in hufeisenförmigen Stücken verkauft worden, die Shel dKar rTa Sug-ma (ng. Shel dKar = Zucker, < Shell Kar, rTa Sug-ma = Pferdefußform, < Ta Sug-ma) genannt wurden. Kleine Stücke wurden abgebrochen und in einem Behälter aufbewahrt, dessen Luxusausführung mit einem Spiegel im Deckel ausgestattet war. Im Kham-Idiom wurde der Behälter wegen seines Aussehens „Insektenauge“ oder „Fliegenauge“ genannt (ng. Ngo lTa 'Bu Mig, < Ngo Ta Bu Mig, „Ngo lTa“ = Abkürzung von „Ngo la lTa“ = „Spiegel“, „'Bu Mig“ = „Insektenauge, Fliegenauge“). Seine Größe habe einige Zentimeter betragen (gezeigt wurden etwa zwei bis zweieinhalb Zentimeter). Den Behälter führten Frauen in einem Beutel aus Filz an einer Schnur mit. In feiner Ziegenhaut, die dünn wie Papier gewesen sei, wurde Zucker und/oder An-da aufbewahrt. Die Ziegenhaut wurde um die Menge herumgeschlagen und

an einer Stelle zusammengedreht, so dass eine Kugel mit einem kleinen Stiel entstand. Zucker und An-da konnten vermischt oder als separate Substanzen mit Wasser, Tee oder Speichel als Schutzschicht verwendet werden.

Von den daumengroßen Zuckerstücken bissen die Frauen bei Bedarf ein Stückchen ab, lösten es in Wasser auf oder speichelten es im Mund ein, spuckten das flüssige Ergebnis in ihre hohle Hand und vermischten es darin mit An-da. Mit dem angefeuchteten Ärmel trugen sie die Mischung auf das Gesicht auf.

Eine Schutzschicht sei nicht regelmäßig verwendet worden, sondern nur bei Bedarf, dann aber wurde sie meist ein bis zwei Tage ununterbrochen auf der Haut belassen. Während dieser Zeit sei die Masse auf der Haut immer dunkler und dicker geworden. Stand kein Wasser zur Verfügung, dann wurde die Schutzschicht mit Butter entfernt.

### 12.1.7 Reinigung/-smittel

Körperliche Reinlichkeit sowie die Sauberkeit von Gegenständen galten in Nangchen vor 1959 als Merkmale, die auf einen hohen sozialen Status hindeuteten. Reinlichkeit sei jedoch kein gängiger Zug hochrangiger Personen gewesen, erklärten die Informanten. Bei einigen dPon wurde Sauberkeit als auffallende Eigenschaft hervorgehoben, jedoch fast stets mit dem Hinweis, dass dies ausdrücklich nicht für alle dPon typisch gewesen sei.<sup>436</sup>

Albert Tafel (1923: 370) erwähnt allgemein verbreiteten körperlichen Schmutz sowie Läuse und als Hautschutzmittel ranzige Butter. Die Nangchen-pa erklärten in den Interviews, die Kälte habe vor allem im Winter das Entstehen eines Reinlichkeitsbedürfnisses verhindert. Schmutz am Körper sei auch kaum als störend empfunden worden.

Das Waschen des Körpers wurde nach Auskunft der Informanten in Nangchen vor 1959 nicht als notwendig betrachtet.<sup>437</sup> Das Klima habe bewirkt, dass sich keine unangenehmen Körpergerüche bildeten. Ganzkörperwaschungen seien nicht beabsichtigt gewesen. Bei heißem Wetter spielten Männer mit ihrem Pferd im Wasser, und dabei konnte es unbeabsichtigt vorkommen, dass der gesamte Körper nass wurde. Dahinter stand jedoch keine Reinigungsabsicht, betonten die Interviewten. Viele der dPon wuschen sich meist morgens Gesicht und Hände. Frauen reinigten vor allem ihr Gesicht und ihre Hände durch

---

<sup>436</sup> Einen Eindruck, wie die hygienischen Verhältnisse 1935 auf einen ausländischen Beobachter wirkten, gibt Ernst Schäfer (1938: 94) in einigen Bemerkungen über den Ort Jyekundo. Er beschreibt die Einwohner als fast noch schmutziger, lässiger und unhygienischer in ihrer körperlichen Haltung als die tibetische Bevölkerung anderer Ortschaften. Auf den windigen breiten Straßen sah er rüdische Hunde und viele abgemagerte Bettler, die ein erbärmliches Leben in Schmutz und Unrat fristeten.

<sup>437</sup> Die von Albert Tafel (1923: 370) erwähnte Vorstellung, mit dem Waschen des Körpers könne auch das Glück heruntergewaschen werden, war den befragten Nangchen-pa nicht bekannt.

Abwischen mit dem Saum ihrer Chupa. Statt mit Wasser über das Gesicht zu fahren, könne auch Butter aufgetragen und mit den Fingern abgekratzt werden, dann käme der Schmutz langsam aus der Haut heraus, erklärten befragte Frauen. Bei einigen dPon sollen sich manche Personen vor dem Kochen und mitunter vor dem Tee-Kochen die Hände mit einer Substanz gewaschen haben, die als Bu-tog (ng.) bezeichnet wurde. Danach sei der Schmutz verschwunden. Bu-tog wurde als Oberflächensubstanz eines kalkähnlichen Steins beschrieben, das in kleinen Stücken abgebrochen wurde. Aus den Erklärungen über Bu-tog, das von weißer Farbe sei und wie Backpulver aussehe, und aus dem beschriebenen Gefühl, das es auf der Haut hinterlasse (Spannungsgefühl, Austrocknung) und dessen Reinigungsintensität, lässt sich schließen, dass es sich vermutlich um Borax (Natriumborat) oder Soda (Natriumcarbonat, tib. Bul-tog) handelte. Bu-tog führte beim Waschen einer Chupa aus Baumwolle zum Ausfärben. Ockergelber Baumwollstoff wurde zur Reinigung in nassem Kuhdung eingeweicht und in Wasser ausgespült.

Dem Waschen der Hände sei vor dem Kochen eine gewisse Bedeutung beigemessen worden, es wurde aber nicht vorausgesetzt. Manche Frauen erzählten, sie hätten ihre Hände vor dem Melken mit Wasser und durch Trockenreiben an der Chupa gereinigt. Nachfragen ergaben, dass es sich dabei um ein Abstreifen der Hände an der Chupa handelte. Dort wurden Hände stets abgewischt. Handtücher waren allgemein nicht in Gebrauch. Besaß ein dPon ein Handtuch, dann wurde darauf als eine Besonderheit hingewiesen.

Einige Gewährspersonen berichteten, sie hätten sich in Nangchen so oft wie möglich die Hände gewaschen. Gemeint waren damit etwa zwei bis drei Male die Woche. Andere Informanten erläuterten, dass das „so oft wie mögliche“ Waschen des Gesichts und der Hände vor 1959 etwa ein Mal pro Woche oder alle zehn Tage stattgefunden habe. Haare seien etwa in einem Abstand von mehreren Monaten gewaschen worden.

Schmutz, insbesondere ölige und fettige Spuren, die durch Abwischen der Hände an der weißen Außenhaut der Schaffell-Chupa entstanden, galten bei Frauen als Statussymbol und Reichtumsindiz. Die Hinterlassenschaften fettiger und an der Oberbekleidung abgewischter Hände verwiesen nach Auskunft der Gewährsleute auf eine glückliche Frau, die mit reichhaltigen Nahrungsmitteln zu tun hatte und die es sich leisten konnte, zuhause zu bleiben und die nicht auf die Almen gehen musste. Je schmutziger und schwarzer das ansonsten weiße Schaffell-Gewand war, desto größer wurde der Reichtum eingeschätzt. Bei einer Frau aber, die als Hirtin mit den Tieren in die Berge ging, sei die nach außen gewandete weiße Haut der Schaffell-Chupa weiß gewesen, da der Wind allen Schmutz entfernt habe. Zudem verfügten arme Leute kaum über sehr fettiges Essen. Bettler bspw.

hätten eine weiße Chupa gehabt ohne Anzeichen jenes Schmutzes, der vom Abstreifen fettiger Essensreste von den Händen herrührte. Eine Frau, die sich nicht viel draußen im scharfen Wind bewegen musste, habe gern ihre vom vielen Händeabwischen fettige Chupa als Zeichen ihres Wohlstands getragen. Aus den genannten Umständen resultierte die allgemeine Vermutung, dass es sich bei ihr um eine glückliche Frau handeln müsse. Von einer wohlhabenden dPon-mo erzählten die Informanten, dass sie ihre Chupa durch Abwischen der Hände beim Essen fettig werden ließ, um damit zu zeigen, dass sie kaum oder gar nicht auf die Almen gehen musste. Das Abstreifen der Hände wurde nur am Schaffell-Obergewand durchgeführt, nicht aber auf dem Außenstoff der Lammfell-Chupa. Die Körperpflege der Männer drückte sich vor allem in der Entfernung des Bartwuchses aus. Zum Auszupfen ihrer meist wenigen Barthaare verwendeten sie eine Pinzette.

### 12.1.8 Waffen

*„Wenn einer kein Gewehr hatte, konnte er nur [eines] rauben.“*

Ausspruch eines ehemaligen Räubers zur Bedeutung der Waffen

Ein gut ausgestatteter Mann besaß in Nangchen vor ca. 1959 ein Pferd, ein Gewehr, ein Schwert, zwei verschiedene Messer (s. Abbildung 6 im Anhang) und einen Amulettbehälter. Waffen wurden nur von Männern getragen, Frauen trugen nur ein Arbeitsmesser am Gürtel. Manche Frauen aber beherrschten den Umgang mit Waffen.

Von den meisten Behu und Becang hieß es, dass sie alle drei Hieb- und Stichwaffen und ein Gewehr trugen, wenn sie zu Pferde unterwegs waren. Nur selten ließen sie ihre Waffen von ihren ebenfalls berittenen Mitarbeitern befördern.

Hieb- und Stichwaffen, Gewehre und Lanzen bildeten die hauptsächliche Waffenausstattung vor 1959. Albert Tafel (1923: 386) sah noch Pfeil und Bogen in Gebrauch. Dazu befragte Nangchen-pa hatten nur noch Pfeilköcher gesehen, die zur Zierde bei Festen von Männern getragen worden waren. Beim Hüten der Herden wurden Steinschleudern zur Lenkung der Nutztiere sowie zur Abwehr beutegreifender Tiere und Diebe eingesetzt.

Es wurden drei Arten von Hieb- und Stichwaffen genannt: Das Schwert (tib. sKed Gri, < Ke Dri), ein mittellanges Messer (tib. dPa' Thung, < ng. dPa' Rong und Pa Hrung) für den Nahkampf sowie ein kurzes Messer „Blo Gri“ (tib. Lo Dri), das vor allem als Werkzeug diente. Schwerter waren in den Jahrzehnten vor 1959 noch in Gebrauch. Die Länge der Schwerter variierte. Meist wurden Schwertlängen von 72-90 cm gezeigt. Ein Becang erklärte, sein Schwert sei 1,20 m lang gewesen. Die Schwertlänge war auch abhängig von

der Körpergröße des Schwerträgers. Ein kürzeres Schwert ließ sich bequemer transportieren. Gewöhnlich steckte es im Gürtel der Chupa. Aus Gründen des Prestiges sollen sich manche Männer besonders lange und damit eindrucksvolle Schwerter zugelegt haben.

Die Messer wurden nicht nebeneinander, sondern jedes auf einer Seite am Gürtel getragen. Dadurch sollte vermieden werden, dass sie beim Gehen gegeneinander schlugen. Das dPa' Thung sei meist rechts getragen worden und habe eine Gesamtlänge von etwa siebenundzwanzig Zentimetern in der Scheide gehabt und war blank herausgezogen ca. zwei Zentimeter kürzer. Es gab Ausführungen unterschiedlicher Länge.

Zusätzlich besaß jeder Mann ein kurzes Messer für sämtliche Schneidearbeiten, das als Werkzeug begriffen wurde. Das Blo Gri sei um die 16,5 bis 17,5 cm lang gewesen.<sup>438</sup>

Die Griffe der Schwerter und Messer konnten mit Flachreliefs verziert sein, in denen Silber und Gold verarbeitet waren.

Die mDung (tib. < Dung) genannten langen Lanzen seien vor 1959 nur noch selten in Gebrauch gewesen. Bei gewalttätigen Konflikten brachten die Beteiligten mitunter sämtliche Waffen mit, die sie besaßen, darunter auch Lanzen. Informanten erwähnten als Besonderheit der Verwendung dieser Waffe die Möglichkeit, fortreitende Räuber und Diebe durch Nachwerfen zu töten. An der Lanze ließ sich eine Schnur befestigen, so dass sie nach dem Wurf wieder eingeholt werden konnte. Viele Informanten hatten Lanzen nur noch bei spielerischen Betätigungen gesehen.

Gewehre waren für die Nangchen-pa vor 1959 von großer Bedeutung. Gebräuchlich war die Gabelflinte, eine mit Ladestock, Zunder und Pulver betriebene Luntenschnurflinte. Begehrt waren die sog. „selbstladenden“ Gewehre (ng. Rang-'bar, < Rang-wa), Repetiergewehre, deren Besitz von den Informanten stets hervorgehoben wurde, unabhängig davon, wer deren Besitzer war. Das Gewehr wurde mit einem Band auf dem Rücken getragen. In die Magazintasche für Gewehrmunition (ng. mDa'-shubs, < Dâ-shub) passten fünf Patronen. Als Charakteristikum der Machart des mDa'-shubs wurde angeführt, dass der untere Teil der Patronen in der Magazintasche sichtbar war. Magazintaschen seien am Gürtel auf der rechten Seite getragen worden. Munition soll sehr teuer gewesen sein; genannt wurden Tauschwerte von drei bis vier Dayang, einer Ziege oder einem Schaf für eine Patrone. Es habe Munitionshersteller gegeben, die gebrauchte Patronenhülsen mit Blei auffüllten. Die wiederbefüllten Patronen waren preiswerter und wurden mDa' rDzun/-ma (ng. < Dâ Dzün/-ma, hier im Sinne von [nachgeschaffenen] „Patronen-Imitat“) genannt.

---

<sup>438</sup> Die Länge ließ ich mir von den Informanten auf einem Zentimetermaß zeigen.



In der als Tasche fungierenden Falte der Chupa über dem Gürtel im Brustbereich wurde mitunter noch eine Pistole untergebracht.

Ein wohlhabender Mann besaß zwei oder mehrere Gewehre, eines, das er mit sich führte und eines, das er zuhause behielt. Ebenso wie nicht jeder Mann in Nangchen ein Pferd besaß, so hatte auch nicht jeder ein Gewehr, insbesondere galt dies für arme Menschen.

Betrat ein Behu oder Becang einen Andachts- oder Schreinraum, so ließ er seine Waffen davor stehen und führte seine religiöse Praxis aus, ohne seine Waffen zur Hand zu haben.

### 12.1.9 Pferde und Reitzubehör

*„Jeder Mann wünschte sich ein gutes Pferd, besaß man keines, dann blieb nur entleihen, stehlen oder kaufen.“*

Auskunft eines ehemaligen Räubers

Die meisten weiten Strecken wurden in Nangchen zu Pferde zurückgelegt. Der Besitz eines (guten) Pferdes war für alle Nangchen-pa von großer Bedeutung. Es besaßen aber nicht sämtliche Familien ein Pferd, arme Leute hatten keines. Der Wert eines Pferdes richtete sich unter anderem nach dessen Gangart; bevorzugt wurden Passgänger. Die Nangchen-pa begründeten dies damit, dass Reiter im Passgang auch während langer Ritte kaum durchgeschüttelt würden. Pferde, die sich mit weit ausgreifenden Schritten fortbewegten, wurden als ungünstig empfunden, da die Reiter am Ende eines Tages erschöpft gewesen seien.<sup>439</sup> Der Preis für ein Pferd soll zwischen zwei bis zwölf Yaks betragen haben. Ein gutes Pferd stellte auch ein Prestigeobjekt dar.

Sättel, Zaumzeug und Reitpeitsche fungierten ebenfalls als Statussymbole. Ein Sattel bestand aus Holz und konnte durch Metalleinlegearbeiten aus Eisen, Messing, Silber, Gold und Kupfer verziert sein. Kunstvoll bearbeitete Steigbügel galten als prestigeträchtig; so waren bspw. eiserne Steigbügel z. T. mit Goldornamenten versehen. Die Reitpeitsche bestand aus einem mitunter verzierten Metallgriff, aus dem heraus ein Lederstrang kam, an dessen Ende sich ein Knoten befand, der beim Auftreffen auf dem menschlichen Körper Platzwunden hinterließ. Verzichtete ein dPon aus Mitgefühl mit den Pferden auf die Verwendung der Reitpeitsche, so betonten dies die Informanten ausdrücklich.

---

<sup>439</sup> Die Nangchen-pa beherrschten die Reittechnik des „Mitgehens“ mit der Bewegung des Pferdes nicht, die es dem Reiter ermöglicht, das Pferd zu unterstützen und zugleich entstehende Erschütterungen abzufangen.

### 12.1.10 Statussymbole

Als Statussymbole dienten sämtliche Gegenstände des täglichen Gebrauchs, wenn sie die Eigenschaften besaßen von guter Qualität und sauber zu sein. Darüber hinaus wurde ein Gegenstand durch Ornamente zum Statussymbol, wie bei den reichen Verzierungen auf Waffen und Feuerzeugen. Künstlerische Verzierungen trieben den Kaufpreis des Gegenstandes in die Höhe. Nach Auffassung der Informanten weise das hochwertige Produkt den Eigentümer als einen Menschen aus, der sich solches leisten könne und dies verweise auf einen vermutlich guten und vertrauenswürdigen Menschen (s. 13.4.4), denn immerhin habe sein Karma ihm diesen materiellen Wohlstand ermöglicht.

Die Chupa wohlhabender Frauen besaß am Kragen und am Abschluss der Ärmel einen Zierstreifen aus Brokat und mitunter zusätzlich noch einen Besatz aus Otterfell. Bei Letzterem handelte es sich um eine Anreihung von Prestigesymbolen.<sup>440</sup>

Eine kleine Gürteltasche sei überwiegend nur von Frauen, insbesondere von verheirateten Frauen, verwendet worden. Vereinzelt hatten sich Männer in Nachahmung der Frauen ebenfalls eine solche Tasche zugelegt. Informanten erklärten, eine solche Tasche bei Männern sei Angeberei gewesen. Selten sollen sich Männer auch mit einem kleinen Band mit Halterungsfunktion nach dem Vorbild des Glo-lung der Frauen geschmückt haben. Dies wurde als Ausdruck von Eitelkeit gedeutet.

Ein kostbarer Ohrring aus Silber mit einem Türkis oder einer Koralle wies den Träger als einen nicht armen Mann aus. Manche Männer hatten Freude an Schmuck und flochten einen Ring aus Elfenbein in ihren Zopf. Das Tragen kostbaren Schmucks wurde als Demonstration des persönlichen Reichtums verstanden.

Als Zeichen großen Reichtums galt nach Auskunft der Gewährspersonen der Besitz von gZi-Steinen (tib. < Si, = Onyx), die häufiger von Frauen der wohlhabenden Behu und seltener von den oft weniger wohlhabenden Frauen der Becang getragen worden seien. Auch reiche Frauen sollen seltener gZi-Steine besessen und weit öfter mit Bernstein ausgestattet gewesen sein. Als besonders kostbar galten Onyx-Steine mit neun Ringen, die als „Augen“ bezeichnet wurden. Steine mit zwei „Augen“ standen im Ruf, den Körper des Trägers vor bösen Geistern zu schützen.

Fettiger Schmutz auf der weißen Außenhaut der Schaffell-Chupa (siehe auch 12.1.7) wurde

---

<sup>440</sup> Bei Otterfell könnte es sich um das ältere Prestigeobjekt gehandelt haben. Otter seien in Nangchen jagdbar gewesen. Möglicherweise wurde es später durch den aus China importierten Brokat ergänzt, so dass es zu einer Aneinanderreihung von zwei prestigeträchtigen Zierstreifen kam.

als ein Statussymbol der Frau betrachtet. Damit wurde zum Ausdruck gebracht, dass die Familie wohlhabend war und sich fettreiches Essen leisten konnte.

Frauen, die dünnes Haar hatten, dessen Stärke das Tragen von Bernsteinen kaum ermöglichte, verlängerten ihr Haar durch Einflechten von Haaren aus dem Schwanz einjähriger Yaks sowie aus weichen Haarbüscheln, die die Yaks von sich aus verloren.

Eine Stoffchupa, die Männer und Frauen wie einen Übermantel über einer Fellchupa trugen, wurde ebenfalls als Reichtumsindikator betrachtet.

Schnupftabak sei in Nangchen vor 1959 selten gewesen. Sein Gebrauch galt als Ausdruck eines modebewussten Lebensstils, der vor allem bei jungen Männern zu finden gewesen sei, die damit ihr Sozialprestige erhöhen wollten. Aufbewahrt wurde er in Schnupftabakdosen, die in guter Qualität auch als Statussymbol dienen konnten. Ein Becang hatte als junger Mann Tabak geschnupft und erklärte, dass der Tabak ein angenehmes Wärmegefühl erzeuge. Zunächst führte der Gebrauch zum Tränen der Augen, danach habe er sein Sehvermögen als schärfer empfunden.

## 12.2 Sozialökonomische Strukturen

Aus Sicht vieler Nangchen-pa, darunter insbesondere der Begüterten und der Gebildeten, waren die Strukturen der Gesellschaft in sozialökonomischer Hinsicht relativ egalitär, da, wie sie erläuterten, jede Familie in Nangchen Landeigentum, Zugang zu Wasser sowie Nutztiere besessen habe. Meine Forschungen ergaben, dass es sich bei diesen Angaben um den theoretischen Idealzustand des Aufbaus der Gesellschaft handelte, der zwar auf einen großen Teil der Bevölkerung zutraf, aber nicht auf sämtliche Nangchen-pa. Es gab verarmte Familien und Einzelpersonen, die in Abhängigkeit arbeiteten und weit davon entfernt waren, auf eigenem Grund und Boden Tier- und/oder Landwirtschaft betreiben zu können. Wenn sie Tiere besaßen, reichte die Anzahl nicht zur Subsistenzwirtschaft. Wie hoch der Anteil jener Menschen an der Gesellschaft war, die ihre Existenz nicht durch eigene Produktionsmittel bestreiten konnten, ließ sich nicht mehr ermitteln.

Die hauptsächlichen Identifikationseinheiten für das Individuum waren ihrer Bedeutung nach die Geburts- oder Herkunftsfamilie und/oder die durch Heirat entstandene Familie, der Patriklan und nachfolgend die gesamte übrige patrilineale, matrilineale und affinale Verwandtschaft. Umgangssprachlich wurde der Ausdruck „Verwandte“ verwendet, wobei die Sprecher auf Nachfrage erklärten, zunächst an die patrilineale Verwandtschaft zu denken. Theoretisch blieb kein Familienmitglied unversorgt, da es zwischen den Familien

innerhalb des Patriklans wechselseitige Unterstützung gab und Arbeitskräfte nach Bedarf ausgetauscht wurden. Unverheiratete Männer und Frauen lebten mitunter bei Verwandten und halfen in deren Familienbetrieb bei der transhumanten Tierwirtschaft, die oft durch Feldwirtschaft (Gerste und weiße Rüben <sup>441</sup>) ergänzt wurde <sup>442</sup> oder in der Landwirtschaft. Witterungsbedingtes Sterben von Nutztieren, Diebstähle, Raubüberfälle sowie innerfamiliäre Konflikte hatten zur Entstehung einer Unterschicht aus Einzelpersonen und armen Familien geführt, die in Abhängigkeit und von Lohnarbeit lebten. Damit war es zur Auflösung des ökonomisch relativ egalitären, idealen Ausgangszustandes gekommen. Viele Informanten nahmen die wirtschaftlich Geringbemittelten weniger als soziale Schicht wahr, sondern als Individuen, die unter temporären selbstverursachten karmischen Umständen litten, die als vorübergehende Entgleisungen angesehen wurden. Armut deuteten die Nangchen-pa als „*temporäres Reifwerden schlechten Karmas*“.

Geriet eine Familie in eine Notlage, halfen ihr patri- und matrilineale Verwandte, Affine und Freunde je nach Vermögen, indem sie ihnen z. B. Tiere zum Aufbau einer neuen Herde gaben. Je geringer die Eigentumsverhältnisse in der jeweiligen gesellschaftlichen Schicht waren, desto bescheidener fiel die Unterstützung im Notfall aus. dPon-Familien waren nicht nur über die Wirtschaftsleistungen innerhalb ihres Patriklans sowie affinaler Verwandter abgesichert, sondern auch durch das soziale Netzwerk, in dem sie sich bewegten. Ihre Tier- und Landwirtschaft war den gleichen Witterungsbedingungen ausgesetzt wie die ihrer Stammesleute, in Notfällen konnten sie jedoch auf verwandtschaftliche und freundschaftliche Verbindungen zurückgreifen, die ökonomisch potenter waren als das typische soziale Netzwerk von Familien der Mittelschicht- oder Unterschicht.

In der Tier- und Landwirtschaft sowie bei der Vermarktung der Produkte wurde zwischen Männer- und Frauenarbeit unterschieden. Als niedriger und rituell unreiner betrachtete Tätigkeiten wurden meist von Frauen ausgeführt. Die Verarbeitung des Dungs zur Herstellung von Brennstoff, Melken und Garnspinnen galten als Frauenarbeit. Bei Bedarf verspannen auch Männer Wolle - insbesondere die Hirten. Schlachten war ausschließlich Männerarbeit, ebenso die Verarbeitung der Schlachtprodukte sowie Lederarbeiten. Bei den Nomaden und Semi-Nomaden des Hochlandes seien üblicherweise Männer Handelsgeschäften nachgegangen sowie sämtlichen Tätigkeiten, zu deren Durchführung der Siedlungsplatz oder Wohnort verlassen werden musste, wie bei der Jagd und beim Besorgen

---

<sup>441</sup> Weiße Rüben wurden vor allem an Kälber verfüttert, aber auch von Menschen verzehrt. Eric Teichman (2000: 109) vermutete, die Rüben würden nur als Futter für Maultiere und Ponys verwendet werden.

<sup>442</sup> Über den Arbeitskräftetausch zwischen Familien in der Landwirtschaft liegen mir nur wenige Angaben vor.

von Salz und Borax. Eine Ausnahme bildete Hirtentätigkeit, die auch von Mädchen und Frauen geleistet wurde. Die Zusammenkünfte mit Verwandten wurden ebenfalls meist von Männern arrangiert sowie auch die Einladungen an Lamas und Mönche zur Erbringung religiöser Dienstleistungen. Geriet die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung in Opposition zu tier- und landwirtschaftlichen Erfordernissen, dann wurde diese den existentiellen Notwendigkeiten angepasst. Melken bspw. wurde (mit Ausnahme der Milchgewinnung zum Zwecke einer Opferung) fast nur von Frauen verrichtet. Wenn aber Frauen zum Melken nicht verfügbar waren, mussten Männer die Arbeit übernehmen. Beim Ausfall einer Frau, bspw. krankheits- oder unfallbedingt, sei zunächst versucht worden, eine andere Frau aus der Verwandtschaft oder Nachbarschaft herbeizurufen. Als unangenehmer als das Melken wurde die üblicherweise von Frauen durchgeführte Dungverarbeitung empfunden. Der gesammelte Dung wurde zu leicht staubaren und transportierbaren Platten gepresst. Diese Beschäftigung führte ein Mann mit großem Widerwillen durch, wenn er aber Brennstoff benötigte, musste er sie auf sich nehmen. Gesammelt wurde der Dung oft von sämtlichen Familienmitgliedern. Bei einsetzendem Regen und Schneefall sei die gesamte Familie und/oder deren Personal hinausgerannt, um den Rinderdung aufzulesen, bevor er vom Regen weggewaschen oder vom Schnee aufgeweicht und verdeckt werden konnte.

Die Grundlage der sozialökonomischen Strukturen bestand für die Nangchen-pa in der Relation zwischen karmischem Verdienst als Ursache und wirtschaftlichem Erfolg als Wirkung, woraus sich als Folge Wohlstand und ein geachteter sozialer Rang ergebe. Das Zusammentreffen der drei Faktoren - Erfolg, Wohlstand, Rang - wurde seitens der Gesellschaft erhofft und erwartet, denn dies bedeutete aus Sicht der Nangchen-pa eine Bestätigung der Karma-Lehre, dergemäß ein guter Mensch reich werde, eine gute Wiedergeburt in einer Familie aus einer hochrangigen Abstammungslinie erlange und aufgrund seines guten Karmas auch ökonomisch ohne Anstrengungen erfolgreich sei. Auf der Grundlage dieser Prämisse erschien das Vertrauen in die Hochrangigen berechtigt. Die Nangchen-pa sollen ihr gesellschaftliches System nicht angezweifelt haben, da sie es als Produkt des Karmas nach tibetisch-buddhistischer Interpretation auffassten.

Handelsgeschäfte bedurften in Nangchen vor 1959 besonderen Vertrauens. Der Warentausch bei Zwischenschaltung von Händlern gestaltete sich meist in Form verzögerter Reziprozität. Berittene Händler, bei denen es sich um Nangchen-pa sowie von außerhalb der Nangchen-Stämme kommende Personen (oft Chinesen) handelte, nahmen tier- und landwirtschaftliche Produkte sowie Jagd- und Sammelgut zunächst ohne Gegenleistung mit zu den Märkten. Beim Abschluss des verzögerten Tauschhandels versprachen sie auf dem

Rückwege die mit den Erzeugern, Jägern oder Sammlern vereinbarten Waren, wie z. B. Hausratsgegenstände aus Metall, Tee und Salz, mitzubringen. Von den (Semi-)Nomaden wurden z. B. Butter und Wolle an die Händler gegeben, und nach einem Monat sollten sie dafür Gerste erhalten. Die Zusagen der Händler wurden aber nicht immer oder nicht innerhalb des vereinbarten Zeitraums eingehalten, so dass nicht selten ein dPon um Hilfe gebeten wurde, der daraufhin die Einhaltung der Vereinbarung anordnete.

Jeder Erzeuger, Sammler oder Jäger konnte zwar selbst als Händler seiner Produkte oder seines Jagd- und Sammelguts auftreten, nur setzte dies voraus, dass seine Familie einen Mann für den Handel freistellen konnte. Dies war nicht immer möglich, da die Notwendigkeit bestand, den Schutz der Familie und des Besitzes sicherzustellen. Manchen Familien fehlten Arbeitskräfte und Lasttiere, um ihre Waren selbst auf die Märkte zu bringen; anderen fehlten für den Handel Neigung und Geschick. Informanten berichteten, dass die Händler mit solchen Familien profitable Geschäfte machten. Chinesische Händler sollen hohe Profite erzielt haben, wenn sie Wolle kauften und mit Dayang-Münzen bezahlten.

Die Handelsformen der direkten und ausgeglichenen Reziprozität traten bei Direktvermarktung auf, wenn Produzenten ihre tier- und landwirtschaftlichen Erzeugnisse und Produkte ihrer Sammel- und Jagdtätigkeit direkt auf einem Markt verkauften sowie beim Tauschhandel zwischen den schwerpunktmäßig landwirtschaftstreibenden und den überwiegend tierwirtschaftsbetreibenden Nangchen-pa. Die in den Tälern lebenden Landwirte (tib. Rong-pa oder Yul-ba oder Yul-pa, ng. < Yü-ba und Yü-pa) besaßen oft auch einige Nutztiere,<sup>443</sup> sie kauften aber noch tierische Produkte von den Semi-/Nomaden des Hochlandes hinzu.

Landwirte tauschten ihre landwirtschaftlichen Erzeugnisse mit den hochtalbewohnenden Nomaden (tib. 'Brog-pa, < Drog-pa, ng. auch < Bog-pa) und Semi-Nomaden (tib. Sa-ma-'brog, < Ba-ma-drog) gegen deren tierwirtschaftliche Produkte.<sup>444</sup> Die Tauschwirtschaft funktionierte ohne Geld.<sup>445</sup> Die Anbahnung des Handels zwischen den Nomaden und den

---

<sup>443</sup> Zu den genannten Nutztieren zählten neben Rindern auch Hühner und Schweine. Die das Hochland bewohnenden Nomaden und Semi-Nomaden erklärten, sie hätten vor 1959 kein Fleisch von Tieren verzehrt, die Scheidezähne besitzen, sondern nur von Tieren mit Mahlzähnen, wie Schafe, Ziegen und Yaks. Im Tiefland aßen die Leute „*Bya Phag sGong gSum*“ (tib. < Chja, Phag, Gong Sum, = „Hühner, Schweine, Eier - [jene] Drei“). Von diesen Dreien befürchteten die Semi-/Nomaden, dass deren Verzehr zu einer langanhaltenden rituellen Verunreinigung ihrer Abstammungslinien führe.

<sup>444</sup> Für ein Kilo Butter seien durchschnittlich zwei Kilo Gerste erhältlich gewesen. Je nach dem Ergebnis der Ernte und der Verfügbarkeit auf den Märkten traten Schwankungen beim Tausch oder Kauf von Produkten auf. Für ein Kilo Butter gab es mitunter nur eineinhalb Kilo Gerste oder auch drei Kilo Gerste.

<sup>445</sup> Die Möglichkeit, in den ländlich geprägten Gebieten Nangchens gänzlich ohne Geld auszukommen, erfüllte manche Informanten rückblickend mit Stolz. Der Tauschhandel bedeutete Unabhängigkeit von Geld. Vielleicht trat diese Erkenntnis auch deutlicher ins Bewusstsein durch das Leben in den Exilländern und der damit verbundenen Notwendigkeit der Teilnahme an der Geldwirtschaft.

Landwirten<sup>446</sup> erfolgte in der Form, dass die Nomaden und Semi-Nomaden aus den höher gelegenen Gebieten zu den Tiefländern hinuntergingen und dort Produkte wie Butter, Joghurt, Käse und Fleisch zum Tausch gegen Gerstenmehl und weiße Rüben anboten. Bei einer schlechten Ernte gingen die Tauschrelationen in die Höhe, und die Nomaden mussten den Landwirten größere Mengen an Milchprodukten und Wolle für die Gerste und Rüben bieten. Viele Bauern betrieben Subsistenzwirtschaft und hatten nur geringe Mengen an Getreide und weißen Rüben zum Handeln übrig. Der Handel sei überwiegend von wohlhabenden Landwirten betrieben worden.

Die Marktsituation habe sich nach Auskunft der Informanten durch relative Stabilität mit nur geringen Schwankungen ausgezeichnet. Schwankungen in den Tauschverhältnissen wurden auf die witterungsbedingte Verfügbarkeit von Erzeugnissen und das Verhältnis von Angebot und Nachfrage zurückgeführt. Geld wurde nur im Einzugsbereich größerer Märkte, wie in Jyekundo, eingesetzt, auf dem Lande dominierte der Tauschhandel.

Als Beispiel für eine Tauschrelation wurde angegeben, dass für ein weibliches Yak (tib. 'Bri, < Dri) mit einem Kalb als Gegenwert ein Schwert mit einem silbernen Griff und Goldornamenten erhältlich gewesen sei.

Als Wertanlage wurden häufig Edelsteine, Halbedelsteine, Bernsteine, Türkise und Korallenstücke erworben, die auch als Naturalgeld dienten.

Als Naturalgeld fanden tier- und landwirtschaftliche Produkte wie Salz und seltener Gebrauchsgegenstände Verwendung. Löhne, Steuern und Zinsen wurden in Naturalgeld gezahlt. Unter der Bezeichnung „Teeziegelwährung“ erlangte der Einsatz von Teeziegeln als Zahlungsmittel einen gewissen Bekanntheitsgrad. Die überwiegend in Südchina hergestellten Teeziegel waren auf dem tibetischen Plateau verbreitet, wo sie als Zahlungsmittel und letztendlich für die Zubereitung von Butterttee Verwendung fanden.

Das in Nangchen im Umlauf befindliche Geld stammte aus China. Die Nangchen-pa bezeichneten es als „Dayang“.<sup>447</sup> Albert Tafel (1914, Bd. II: 141) schreibt, das in Jyekundo und Kham befindliche Zahlungsmittel sei die Rupie, „gomo“ genannt.<sup>448</sup> Chinesische Silberbrocken und Silberbarren seien gewogen und ungerne genommen worden. Selten begegnete Albert Tafel Geldstücken aus Tibet (im engeren Sinne). Er schreibt, dass unter den englisch-indischen Rupien die gekrönte Viktoria, die unter dem Namen „Lamakopf“

---

<sup>446</sup> Die beiden Bevölkerungsgruppen wurden als „Yul 'Brog gNyis“ (tib.) = „Nomaden und Landwirte [jene] Beiden“ bezeichnet. Nomaden und Semi-Nomaden sind hier unter der Bezeichnung 'Brog (tib. Abkürzung für 'Brog-pa) zusammengefasst; die im Tiefland lebenden Landwirte wurden Yul-pa oder Yul-ba genannt, wobei von diesem tibetischen Begriff nur die Abkürzung Yul im genannten Ausdruck verblieben ist.

<sup>447</sup> Die exakte Schreibweise von „Dayang“ war sämtlichen Interviewten unbekannt.

<sup>448</sup> Albert Tafels „gomo“ in tibetischer Schreibweise: sGor-mo, < Gor-mo, = Geld (allgemein).

umlief, am beliebtesten gewesen sei. Um die englischen Münzen, die bis Ta tsien lu verbreitet waren, zu verdrängen, ließ die setchuanesische Provinzialregierung seit 1902 chinesische Rupien prägen, auf deren Vorderseite „Provinzialmünze Se tschuan“ eingeprägt war.<sup>449</sup>

Die Rückseite zeigte einen chinesischen Beamten mit Mandschuhut.

Bei den Münzen, die in Nangchen als Dayang bezeichnet wurden, handelte es sich nach Auskunft meiner Informanten um sämtliche Emissionen zweier chinesischer Münzen, der sog. Sichuan Rupie (engl. Szechuan Rupee) und dem Yuan Shi Kai Silberdollar.<sup>450</sup> Das Portrait von Kaiser Kuang Hsu auf der ab 1905 ausgegebenen Sichuan Rupie wurde von vielen Informanten als „Frauenkopf“ bezeichnet. Der Yuan Shi Kai Silberdollar, der seit 1914 emittiert wurde, zeigt ein Portrait von Yuan Shi Kai und darüber chinesische Schriftzeichen. Die Münzen der verschiedenen Emissionen hatten einen unterschiedlichen Silbergehalt. Den Silbergehalt und damit den Wert und die Kaufkraft einer Münze versuchten manche Nangchen-pa mit selbst ersonnenen Methoden zu ermitteln. Gewährsleute führten vor, wie durch Pusten auf den Rand der Münze ein Ton erzeugt werde, an dessen Höhe der Silbergehalt erkennbar sei. Andere Informanten zählten die chinesischen Schriftzeichen über dem Portrait. Der 1921 in Kansu emittierte Silberdollar mit den sechs Schriftzeichen wurde als wertvoller betrachtet als Münzen der Emissionen, die sieben Schriftzeichen über dem Portrait aufwies. Die Münzen mit der Abbildung der sogenannten „alten Dame“ bzw. dem „Frauenkopf“ wurden als wertvoller betrachtet.

Von den in Nangchen kursierenden Dayang-Münzen berichteten die Informanten, dass sie im Außenhandel einen unterschiedlichen Wert hatten, in weiten Teilen Nangchens jedoch im Innenhandel gleichwertig eingesetzt wurden. Auf Währungsumrechnungen und die saisonabhängige Marktsituation sind vermutlich die Unterschiede in den Angaben der Gewährsleute zur Kaufkraft des Dayang zurückzuführen. Angaben zu Kauf- und Tauschrelationen konnten zeitlich nicht datiert werden.

Nach Auskunft der befragten Nangchen-pa kosteten zwei bis drei Kilo rTsam-pa einen Dayang.<sup>451</sup> Ein Yak kostete etwa fünfzig Dayang. Für ein gutes Pferd mussten eintausend

---

<sup>449</sup> Die Schreibweise der Termini und Toponyme ist hier aus Albert Tafels Werk übernommen.

<sup>450</sup> Mittels Abbildungen der vor 1950 im Umlauf befindlichen Münzen und eines von mir mitgebrachten Yuan Shi Kai Silberdollars identifizierten die Informanten die als Dayang bezeichneten Münzen.

<sup>451</sup> Jene zwei bis drei Kilo wurden als Rauminhalt des Maßes „Bre“ (tib. < Drè) geschätzt, wobei es sich um ein Raummaß in Form eines Behälters zum Messen von rTsam-pa handelte. Wenn die Schätzungen der Informanten richtig waren, dann könnte der Rauminhalt der Maßeinheit „Bre“ in Nangchen möglicherweise gegenüber einem „Bre“ in anderen Gebieten differieren. Sarat Chandra Das gibt in seinem Wörterbuch (1997) „etwa zwei pints“ als Äquivalent eines „Bre“ an (USA ein pint = 473 ml, GB ein pint = 568 ml). Melvyn C. Goldstein (2001) vermerkt in seinem Dictionary, dass zwanzig „Bre“ einem „Khal“ entsprechen. Ein „Khal“ dieses Raummaßes seien um die dreißig pounds Gerste. Ein pound sind 453g, so dass die dreißig pounds (13,59 kg) geteilt durch die zwanzig „Bre“ eines „Khal“ 679,5 Gramm für ein „Bre“ ergeben.



bis fünftausend Dayang gezahlt werden. Eine Ziege kostete fünf bis sechs Dayang. Ein Arbeitsmesser gab es für einen bis sechs Dayang. Ein sehr gutes Schwert war für um die tausend Dayang und ein Langdolch (tib. dPa'-thung, ng. < Pa-rong) für fünfzehn bis sechzehn Dayang erhältlich. Gewehre sollen zwischen achtzig bis hundertfünfzig Dayang gekostet haben. Lämmer seien für fünf bis sechs Dayang zu haben gewesen. Butter und Käse unterlagen größeren Preisveränderungen und Marktschwankungen.

Die folgenden Preisangaben weichen von den zuvor Genannten erheblich im Wert ab und entstammen möglicherweise einer anderen Zeitspanne, die sich weder durch die Informanten noch mittels relativer Chronologie eingrenzen ließ. Eine Schafshälfte habe demnach einen Dayang gekostet, ein lebendes Schaf zwei Dayang. Nach einer weiteren Angabe habe ein lebendes Schaf fünfzehn Dayang gekostet und ein Pferd fünfundzwanzig bis dreißig Dayang. Für drei bis vier Dayang sei ein Schaf, das Milch gab, erhältlich gewesen, ein Pferd für fünfzig Dayang und ein großer Yak für fünfundzwanzig Dayang. Ein Informant erklärte, ein männliches Pferd habe dreitausend Dayang gekostet, ein Yak vierhundert Dayang. Wenn diese erheblichen Differenzen in der Wertbemessung nicht auf Erinnerungsrirrtümer zurückzuführen sind, dann wären mögliche lokale Wertunterschiede miteinzubeziehen. Die Seltenheit der Münzen an entlegenden Orten weit entfernt von den Marktstätten und andererseits die Gleichwertigkeit der verschiedenen Münzmissionen in manchen ländlichen Gebieten Nangchens könnten Auf- und Abwertungen bedingt haben. Im Einflussbereich der Handelsplätze sollen durch den Kontakt zu chinesischen Händlern andere Umtauschrelationen sowie Differenzierungen hinsichtlich der Werte der verschiedenen Münzausgaben bestanden haben.

Die bedeutendsten Handelsstädte waren Shar-mda' und Jyekundo,<sup>452</sup> wo Handelsgeschäfte zwischen Chinesen, Mongolen und Tibetern (im weiteren Sinne) abgewickelt wurden.

Zu den Handelsgütern, die auf die Märkte gebracht wurden, gehörten nach Auskunft der befragten Nangchen-pa Salz, Borax, Yakhaar, Wolle, Yakschwänze, Moschus, Felle der Nutztiere sowie Fuchs- und Leopardenfelle, Häute (vor allem des Yaks), Hirschhorn, lebende Tiere (Pferde, Yaks, Schafe und Ziegen), Pflanzen als Delikatesse sowie für die Heilkunde, Raupenpilze und Gold.

Auf der Karawanenstraße von China nach Jyekundo sah Albert Tafel (1914, Bd. II: 140) Waren wie chinesischen Tee, Reis, Zucker, Seide, Baumwollstoffe, Anilinfarben sowie

---

<sup>452</sup> Albert Tafel (1914, Bd. II: 142) über Jyekundo: „Der Ort zählt höchstens 330 Familien Bauern, Händler und Handwerker und liegt an einem kahlen, warmen, nach Süden gerichteten Berghang ... Die Häuser stehen unregelmäßig zusammengedrängt zwischen engen, krummen, an Steinen und Schmutz reichen Gassen. Meist sind es mehrstöckige Gebäude aus rohen Steinplatten und Lehm ...“

Chinawaren wie Porzellanschalen und Kochgeschirre.

Als Handelsgüter der von Westen kommenden Karawanen notierte Albert Tafel (1914, Bd. II: 140, 141) tibetischen Weihrauch, Heiligenbilder, Bücher, Wollstoffe, Drogen, rohe Wolle, Häute (Lammfelle und Felle von wilden Tieren), englische und deutsche Emaillewaren und europäische Eisenabfälle.<sup>453</sup>

Albert Tafel (1914, Bd. I: 180) kam zu dem Schluss „*Die Nordosttibeter sind von den Chinesen wirtschaftlich vollständig abhängig geworden.*“<sup>454</sup>

Der Transport der Waren von den Märkten zu den Verbrauchern erfolgte durch die Konsumenten selbst, durch Händler sowie auch durch Pilger. Pilger brachten Stoff für Gebetsfahnen in Form grob gewebter weißer Baumwolle (loser verwoben als Verbandsmaterial) sowie Devotionalien, Melasse und weißen Zeltstoff aus Lhasa und Shar-mda' mit.

Die Wertschöpfung der aus Nangchen stammenden Waren ließ sich aufgrund der Auskünfte der Nangchen-pa nur bis Jyekundo verfolgen. Produkte wie Yakschwänze, pflanzliche und tierische Rohprodukte gelangten auch auf weit entfernte chinesische Märkte.

Naturalgeld hatte den Vorzug, dass zu diesem Zweck mitgeführte Lebensmittel auf einer Handelsreise oder Pilgerschaft zur Deckung des Nahrungsbedarfs der Transporteure verwendet werden konnten. Es gewann vor allem bei Nahrungsknappheit in bestimmten Gebieten und während bestimmter Zeiten an Bedeutung. Karl Grabisch erklärt (1989/90: 51), dass das Horten von Geld als mobilem Wert von Ackerbauern vor allem mit dem Ziel vorgenommen wurde, sich einer der zahlreichen Handelskarawanen anzuschließen. Dies bestätigten die land- und tierwirtschaftsbetreibenden Nangchen-pa und betonten, sie seien völlig ohne Geld ausgekommen. Geld sei meist von Kaufleuten, Pilgern und Reisenden auf Fernstrecken nach Lhasa, Indien und Nepal mitgenommen worden. Die Situation veränderte sich mit dem Eintreffen der Chinesen ab 1950. In den Schilderungen der Informanten aus dieser Zeit gewann das Münzgeld von da an zunehmend an Bedeutung.

In Nangchen gab es Minen im Eigentum der Gemeinden. Die Modalitäten ihrer Nutzung (unentgeltlich oder Erhebung von Gebühren zur Instandhaltung) hing von der Gemeinde und ihrem dPon ab. Bodenschätze seien nach Auskunft der Gewährsleute vor 1959 kaum ausgebeutet worden, um lokale Geistwesen nicht zu stören.<sup>455</sup> Vor 1959 sollen Gold, Jade,

---

<sup>453</sup> Albert Tafel (1914, Bd. II: 181) schreibt, dass es in Nangchen keine Eisenhütten gegeben habe. Roh-eisen sei aus China nach Nangchen gebracht worden.

<sup>454</sup> Paul Sherap (in G. A. Combe 1975: 141) berichtet, Wolle sei bis zu Fabriken in Shanghai gelangt.

<sup>455</sup> In den Mitteilungen meiner Gesprächspartner an künftige Generationen, die als gesondertes Kapitel am Ende dieser Arbeit erscheinen, wurde vielfach der Rat gegeben, das Aufgraben und Durchwühlen des Erdreichs zu unterlassen, um die lokalen Geistwesen nicht zu belästigen.

Silber, Eisen und Kohle gewonnen worden sein.<sup>456</sup> Informanten berichteten von Gold-, Kohle- und Salzminen, die vor 1950 in Betrieb waren.

Das Ziel der Land- und Tierwirtschaft in Nangchen bestand hauptsächlich in der Selbstversorgung; nur das Surplus gelangte in den Handel. In den Tälern wurden Gerste und weiße Rüben angebaut.<sup>457</sup> Die Landwirte konnten meist für ihre Familien genügend Gerste erzeugen. Die Ernte vieler Bauern soll über den Bedarf für ihre Familien kaum hinausgegangen sein, so dass sie nur wenig Gerste für den Tauschhandel erübrigen konnten. Es gab eine Reifezeit im Jahr. Bei Erntearbeiten halfen vor allem patrilineale Verwandte. Viele Bauernfamilien sollen keine Mitarbeiter beschäftigt haben. Bei (Semi-)Nomaden bedurfte die Subsistenzwirtschaft einer bestimmten Größe der Herden sowie einer entsprechenden Fläche an Weideland. Wurde der Mindestumfang einer dieser beiden Voraussetzungen unterschritten, drohten Armut und ökonomische Abhängigkeit. Die Weidegründe seien durch die Pferde, Yaks, Schafe und Ziegen innerhalb etwa eines Monats abgegrast gewesen. Die (Semi-)Nomaden mussten weiterziehen zu anderen Weideplätzen, die sich meist auf ihrem eigenen Land befanden. Praktiziert wurde vertikaler und horizontaler Nomadismus. Wohlhabenden Behu oder Becang-Familien soll es wirtschaftlich sehr gut gegangen sein. Manche von ihnen besaßen in Tälern fruchtbares Land sowie Weidegründe in den Bergen. Solchen reichen Familien sei nicht nur die Selbstversorgung mit land- und tierwirtschaftlichen Produkten geglückt, wobei die Selbstversorgung hier auch den Naturallohn ihrer Angestellten umfasste; sie erzielten oft auch einen Produktüberschuss, mit dem sie Handel treiben konnten. Damit erreichten sie das Ideal der wirtschaftlichen Unabhängigkeit, das von den Nangchen-pa so definiert wurde, dass eine Familie durch Subsistenzwirtschaft und Tausch alle benötigten Güter des Bedarfs erhalten konnte und von niemandem abhängig war. Eingetauscht wurden Produkte und Dienstleistungen wie Tontöpfe, Eisen, Tee, Seide, Baumwolle und Devotionalien. Eisen wurde zum Schmied gebracht, der seine Leistung gegen eine Entlohnung in Form von Naturalien erbrachte.

Die Nangchen-Stammesgesellschaften wiesen je eine Oberschicht auf aus adligen sowie reichen Familien, eine Mittel- und Unterschicht und eine Schicht der rituell Unreinen. Die Zuordnung zur Mittel- und Unterschicht geschah aufgrund des Vermögens der Familien und ihres Rufs. Im sozialen Rang unter der Unterschicht standen die rituell Unreinen, bei denen es sich je nach Stamm entweder um Stammesmitglieder oder Nichtmitglieder

---

<sup>456</sup> Angabe aus dem Werk rDza sTod rDzong sDe dGon Lo-rgyus 1999: 3.

<sup>457</sup> André Migot (1954: 181) beschreibt das Tal, in dem sich Jyekundo befindet, als fruchtbares Gebiet auf fast 4.000 Meter Höhe. Während der Sommermonate gediehen dort Gerste, Bohnen und andere Gemüse. Die Frauen webten einfarbig graue oder rotschwarzgestreifte Stoffe aus selbstgesponnener Wolle.

handelte, die sich in einem temporären oder permanenten Zustand ritueller Unreinheit befanden und einer endogamen Gesellschaftsschicht zugeordnet wurden. Die Informanten verwendeten keinen Begriff für „soziale Schicht“, sondern sprachen von Armen, Reichen und je nach Kontext von jenen, die weder „arm“ noch „reich“ waren.

Die Oberschicht bildeten Adlige sowie sehr wohlhabende und mächtige Familien. Für Nichtadlige war Reichtum die Voraussetzung für die Zugehörigkeit zur Oberschicht.

Die Ober-, Mittel- und Unterschicht ließen interne Schichtungen erkennen, die ebenfalls in je einer Ober-, Mittel- und Unterschicht bestanden. Die Zuordnung erfolgte über das Vermögen einer Familie sowie über deren Ruf, der vor allem durch Spenden an Klöster und Bedürftige sowie durch demonstrierte Frömmigkeit verbessert werden konnte.

Die interne Schichtung bestand nach Auswertung der qualitativen Interviews in je einer unteren armuts- und abstiegsgefährdeten, einer konsolidierten mittleren und einer oberen wirtschaftlich prosperierenden Schicht, die über Aufstiegsmöglichkeiten verfügte.

Die Veränderung der Position einer Familie aufgrund wirtschaftlichen Erfolgs zeigte sich vor allem durch einen Aufstieg innerhalb der internen Schichtungen. Landwirte und Semi-Nomaden waren in Nangchen in abgeschwächter Form in einer ähnlichen Situation hinsichtlich ihrer Abhängigkeit von der Witterung und der Marktlage wie die Nomaden, deren ökonomische Labilität Wilhelm Mühlmann (1964: 270ff) in Bezug auf das Wetter, Viehseuchen, Änderungen der Exportmarktlage und Austauschbeziehungen darstellte. Die Ausführungen von Wilhelm Mühlmann lassen sich hier insbesondere auf den Auf- und Abstieg innerhalb der internen Schichtungen der Ober-, Mittel und Unterschicht beziehen und weniger auf den Wechsel zwischen der Ober-, Mittel und Unterschicht. Ein Grund dafür ist in den Annahmen zu finden, die mit der Deszendenz assoziiert wurden. Die Abstammung, bspw. aus einer dPon-Familie, blieb für die Nangchen-pa eine achtenswerte Besonderheit. Wirtschaftlicher Misserfolg bei solchen Familien wurde als ein temporärer Effekt des Karmas betrachtet. Eine adlige Familie verlor ihren hohen sozialen Rang nicht aufgrund von Verarmung. Für die nichtadligen Nangchen-pa galt, dass ein guter Ruf und das soziale Netzwerk einer Familie in der Lage waren, ökonomischen Misserfolg eine gewisse Zeit zu kompensieren. Seitens der Gesellschaft erfolgte keine sofortige Aberkennung des sozialen Rangs bei wirtschaftlichen Fehlschlägen oder erheblichen Verlusten sowie auch keine zeitnahe Degradierung in die darunterliegende gesellschaftliche Schicht. Die Mobilität innerhalb der jeweiligen Schicht war erheblich höher. Erfolge und Misserfolge wurden auf das Karma der Betroffenen zurückgeführt und auf das Wirken von Geistern. Es bestand die Erwartung, dass sich, insbesondere bei intensiver Durchführung religiöser

Zeremonien, ein unbefriedigender Zustand des Mangels in absehbarer Zeit beheben ließe. Ein Aufstieg oder Abstieg innerhalb der internen Schichtungen fand häufiger statt als das Abrutschen oder Aufsteigen in die nächsthöhere oder niedrigere Gesellschaftsschicht. Wilhelm Mühlmann (1964: 274) wies darauf hin, dass sich innerhalb kürzester Frist bei nomadischen Viehzüchtern beträchtliche Unterschiede im Reichtum an Herden herausbilden können. Bei den Nangchen-pa hatten Verluste nicht zwingend einen sozialen Abstieg zur Folge, der das Herausfallen aus der Ober-, Mittel- oder Unterschicht bedeuteten. Mit dem guten Ruf einer Familie war eine Erwartungshaltung seitens der Gesellschaft verbunden, dass aufgrund des Karmas als Folge guter Einstellungen und guter Taten, die zur Bildung des guten Rufs geführt hatten, wirtschaftlicher Misserfolg als Resultat früheren schlechten Karmas durch das neuere gute Karma in absehbarer Zeit überwindbar sei. Auch das soziale Netzwerk, das meist aus Verwandten und Freunden aus derselben gesellschaftlichen Schicht bestand, konnte Unterstützung leisten. Die Hilfen des sozialen Netzwerkes blieben meist im Rahmen der ökonomischen Mittel, die für die jeweilige gesellschaftliche Schicht typisch waren. Das soziale Netzwerk konnte durch Hilfsleistungen oft verhindern, dass eine Familie aus der Ober-, Mittel- oder Unterschicht in die darunterliegende gesellschaftliche Schicht abrutschte. Die Mitglieder eines sozialen Netzwerkes der Mittel- und Unterschicht erwirtschafteten aber meist keine umfangreichen Überschüsse. In einem Notfall konnten sie einer Familie kaum so viele Tiere, Nahrungsmittel und Gegenstände überlassen, dass deren Vermögen das Niveau der nächsthöheren gesellschaftlichen Schicht erreichte, sondern bestenfalls zur Nachschaffung des durchschnittlichen materiellen Besitzes der eigenen gesellschaftlichen Schicht beitragen. Die sozialen Netzwerke wirkten sich jedoch oft stabilisierend auf die Stellung einer Familie innerhalb der internen Schichtung einer gesellschaftlichen Schicht aus. Die Hilfsmöglichkeiten der sozialen Netzwerke begrenzten auch die Möglichkeiten des sozialen Aufstiegs. Bezugnehmend auf Wilhelm Mühlmanns Feststellung (1964: 274): „*Nomadische Viehzüchter werden rasch reich; - sie werden ebenso schnell arm.*“, stellte sich die Situation bei gesellschaftlichem Aufstieg vor etwa 1950 folgendermaßen dar: Die Zunahme des Reichtums, die Wilhelm Mühlmann im angeführten Zitat auf eine griffige Formel brachte, gestaltete sich in Nangchen selten derart, dass ein Aufstieg in die nächsthöhere Gesellschaftsschicht gelang. Meist blieb es bei einem Aufstieg innerhalb der internen Schichtung der Unter-, Mittel- und Oberschicht. Die Gründe bestanden vor allem in dem natürlichen Vermehrungszyklus der Nutztiere, in den Entnahmen von Tieren aus der Herde zur Bestreitung der Existenz sowie den hohen Differenzen in der Anzahl der Nutztiere zwischen armen und reichen

Tierhalten. Am Beispiel der Schafe, jenen Nutztieren, die von Mitgliedern sämtlicher Gesellschaftsschichten gehalten wurden, lässt sich die Schwierigkeit des Aufstiegs in ranghöhere Gesellschaftsschichten gut verdeutlichen: Während eine arme Familie der mittleren Unterschicht um die zehn Schafe besaß, gehörten reichen Familien einige Tausend Schafe. Bei Familien der Mittelschicht umfassten Herden hundert bis fünfhundert Tiere. Bis sich die zehn Schafe einer armen Familie derart vermehrt hatten, dass sie wenigstens hundert Schafe geworden waren, mussten viele Jahre vergehen, da auch Tiere der Herde zur Schlachtung und zum Tausch und Verkauf entnommen wurden.

Eine Familie, die durch wirtschaftlichen Erfolg zu Reichtum kam, konnte in die nächsthöhere gesellschaftliche Schicht aufsteigen und durch geschickten Einsatz ihrer Mittel ihren Ruf verbessern und damit ihre Position in der höheren gesellschaftlichen Schicht festigen. Ihr hauptsächlich soziales Netzwerk aber bildeten nach wie vor ihre Verwandten, vor allem die Mitglieder des Patriklans und Freunde, die ihrer ehemaligen gesellschaftlichen Schicht angehörten. Soziale Netzwerke ließen sich in Nangchen nicht in kurzer Zeit auf- oder ausbauen, insbesondere, da die Nangchen-pa allgemein darauf bedacht waren, ihren Ruf sowie den ihrer Familie, ihres Patriklans und ihrer Lineage nicht durch unvorteilhafte soziale Beziehungen zu gefährden. Auch war den Familienmitgliedern bewusst, dass mit freundschaftlichen Beziehungen auch Erwartungen hinsichtlich einer Unterstützung in Notfällen verbunden sein konnten. Solange der wirtschaftliche Erfolg einer Aufsteigerfamilie nicht abbrach und keine Unglücke, wie Raubüberfälle und Diebstähle, eintrafen, konnten die Aufsteiger ihre Position in der nächsthöheren Schicht konsolidieren. Trat aber ein existentieller Notfall ein, konnte ihr soziales Netzwerk nur im Rahmen der eigenen Kapazitäten Hilfe und Unterstützung leisten und war meist nur in der Lage, den sozialen Abstieg zu verhindern, nicht aber das Verbleiben in der nächsthöheren Schicht abzusichern, da dazu eine solche Menge an Tieren und Saatgut aufzubringen gewesen wäre, die die Hilfsmöglichkeiten der Familien der darunter liegenden Schicht überstiegen hätte. Hilfeleistende Familien mussten den Fortbestand ihres Familienbetriebs sichern und konnten Unterstützung nur aus Überschüssen leisten. Die Auswertung der Interviews ergab, dass die gesellschaftsschichtübergreifende Mobilität zwischen der Ober-, Mittel und Unterschicht wesentlich von der wirtschaftlichen Potenz der sozialen Netzwerke aus verwandtschaftlichen, freundschaftlichen und geschäftlichen Beziehungen einer Familie abhing. In den Nangchen-Stammesgesellschaften bestand vertikale soziale Mobilität, wenn auch bestimmte Grenzen kaum überwunden werden konnten. Zu den schwer überwindbaren Einschränkungen zählte ein Status, der überwiegend nur per Geburt erlangbar war wie der

eines Rinpochés, eines Mitglieds des Adels sowie eines Behu oder Becang.

Die königliche Familie stand an der Spitze der Nangchen-Stammesgesellschaften. Die Familien der Behu und Becang waren der Oberschicht zuzurechnen; erblicher Rang und Reichtum stellten die entscheidenden Merkmale für die Schichtenzugehörigkeit dar.

Die höherrangigen Behu, die oft wohlhabenden Familien entstammten, bildeten mit den Becang sowie reichen und mächtigen Familien die obere Oberschicht. Nicht alle dPon hatten es zu überragendem wirtschaftlichen Erfolg gebracht. Manche von ihnen sollen in ökonomischen Verhältnissen gelebt haben, die denen relativ unabhängig wirtschaftender Familien der Mittelschicht entsprachen, die am Tauschhandel teilnahmen, aber kaum in der Lage waren, sich permanent gegen Naturalien entlohnte Mitarbeiter zu leisten.

Ein dPon stand aus Sicht vieler Nangchen-pa mit seinen Leistungen nicht nur für seine persönlichen Fähigkeiten und Qualitäten, mit ihm wurde auch seine Abstammungslinie assoziiert, die aufgrund der angenommenen, in den Nachfahren wirkenden Ausstrahlung (vgl. 13.8 - 13.9.1) außergewöhnliche Taten fördern könne. Ein weiterer Grundsatz für die Zuerkennung der sozialen Stellung lautete, dass Reichtum einen karmisch bedingten Gütebeweis einer Person darstelle und höher zu bewerten sei als persönliche Leistungen. Einem Arzt, der unentgeltlich Arme behandelte, wurde zugutegehalten, dass sein Tun möglicherweise von Mitgefühl motiviert und insofern vorbildlich sei. War der Arzt aber nicht wohlhabend, wurde er vom sozialen Rang her nicht selten geringer eingestuft als jemand, der es auf beliebige Weise zu größerem Reichtum gebracht hatte. Wohlstand galt als vertrauensbildend (vgl. 13.4.4). Auch die Schichtenzugehörigkeit von Personen anderer Berufsgruppen beruhte maßgeblich auf dem Vermögen ihrer Familien.

Der soziale Status richtete sich nach der patrilinealen Abstammung, dem Vermögen, dem Geschlecht und der beruflichen Tätigkeit. Frauen hatten einen geringeren sozialen Status als Männer. Unter Frauen galten die unverheiratet Gebliebenen als rangniedriger. In ihren Geburts- und Herkunftsfamilien waren unverheiratet gebliebene Frauen als dort permanent Wohnende nicht erwünscht. Es wurde befürchtet, dass eine im Haushalt ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie verbliebene Tochter sich nicht mit der Schwiegertochter verstehen könnte, die eines Tages die Haushaltsführung übernehmen sollte. Manchmal gelang es unverheiratet gebliebenen Frauen, sich durch Einbringen ihrer Arbeitskraft in ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie zu halten. Ihre Akzeptanz konnten sie durch Fleiß und besondere Fähigkeiten sowie durch intensive religiöse Praxis verbessern. Die schlechtesten sozialen Positionen bei den Frauen nahmen junge Witwen und kinderlose Ehefrauen ein. Interaktionen wurden aufgrund der mit ihnen assoziierten rituellen Unreinheit eingeschränkt.

Die Rinpoché und hohen Lamas waren vom gesellschaftlichen Rang her höher als weltliche Führungspersonen. Die Auffassung ihrer grundsätzlichen Höherwertigkeit leiteten sie aus dem tibetischen Buddhismus her, demgemäß der geistliche Stand als höchste Verwirklichung einer im tibetisch-buddhistischen Sinne idealen Lebensweise galt. Führt Klöster und Geistliche Handels- oder Finanzgeschäfte durch, so wurden ihnen oft positive Vorurteile entgegengebracht und sie konnten vielfältige geschäftliche Vorteile nutzen.<sup>458</sup>

Mittlere dPon-Haushalte hatten zwei bis drei männliche oder weibliche Angestellte. Die Pu-tsha (s. 10.5) genannten Assistenten eines dPon konnten sich nur wohlhabende Behu und Becang leisten, und nur reiche dPon verfügten über weitere Angestellte, wie bspw. einen gSol-dpon und gNyer-dpon (vgl. 10.5). Manche Becang betreuten ihre Herden persönlich und besaßen keine Mitarbeiter. Von den Behu hieß es, sie hätten sich in größerem Maße mit amtlichen Arbeiten beschäftigt und seien aus diesem Grunde häufiger zuhause geblieben, während die Becang, die allgemein als weniger wohlhabend beschrieben wurden, nicht selten im Familienbetrieb mitarbeiteten. Die dPon verfügten über weit bessere Bildungschancen als viele ihrer Stammesleute, sei es durch Verwandte, die meist in gehobenen Positionen im Kloster tätig waren sowie auch durch die Weitergabe des Wissens innerhalb der dPon-Familien. Ein Behu übte zusätzlich zu seiner amtlichen Tätigkeit den Beruf des Arztes aus. Manche dPon betrieben Handelsgeschäfte. Die Oberschicht zeigte ihren Wohlstand in Form von Statussymbolen und einer materiellen Ausstattung in gehobener Qualität, die zugleich die Qualität ihres guten Karmas belegen sollte.

Für die Position des rGan-po (9.8) galt, dass Reichtum, wenn auch nicht der einzige, so doch ein wichtiger Aspekt war, um dieses Amt auszuüben. Hauptsächlich habe sich die Amtsvergabe nach der Beliebtheit und dem Erfolg eines Mannes gerichtet, ein rGan-po musste aber auch die Zeit haben, seinen Aufgaben nachgehen zu können. Mitunter benötigte er Bedienstete, die für ihn Informationen einholten und diese fielen währenddessen für andere Arbeiten aus. Ein gewisser Wohlstand war nicht zwingend, ohne freie Zeit aber und Mitteln, wie einem Pferd, Proviant und Helfern, waren die mit dem Amt verbundenen Aufgaben kaum zu bewältigen. Befragte rGan-po erklärten, dass arme Leute diese Position nicht einnehmen konnten, denn es bedurfte zumindest eines guten Pferdes, um den amtlichen Obliegenheiten nachzukommen.

Zur Oberschicht zählten auch reiche Familien, denen es in materieller Hinsicht gelang,

---

<sup>458</sup> Kriminelle Handlungen und Gewalttaten, die Geistliche begingen oder in Auftrag gaben, wurden in einen Zusammenhang gebracht zu ihrer angenommenen Höherwertigkeit. Nur hohe Geistliche seien fähig, Phänomene letztendlich richtig zu interpretieren und stimmig zu handeln.



Andere in einem Abhängigkeitsverhältnis für sich arbeiten zu lassen. Dies bezog sich nicht nur auf Hausangestellte und Mitarbeiter, wie die eines dPon, sondern auch auf die zur Unterschicht der Armen zählenden „abhängig Tätigen“, die als „sDe Zhib-pa“<sup>459</sup> bezeichnet wurden. Im Rag Shul-Stamm sei dieser Begriff nicht in Gebrauch gewesen; dort seien Familien, die in einem permanenten Abhängigkeitsverhältnis gegenüber reicheren Familien lebten 'Dab Dud (ng. < Dab De) genannt worden. Bei den sDe Zhib-pa oder 'Dab Dud handelte es sich um kleine Familien, die in Abhängigkeit von einer wohlhabenden Familie arbeiteten. Die Position der sDe Zhib-pa oder 'Dab Dud entsprach der von Klienten in einem Patronatsverhältnis. Sie hatten die Pflicht gegenüber der Familie, von der sie ökonomisch abhängig waren, unentgeltlich bei arbeitsaufwendigen Tätigkeiten in der Land- und Tierwirtschaft (wie bei der Ernte oder der Schafschor) zu helfen. Dafür durften sie einen Teil des Agrarlandes der Patronatsfamilie für eigene landwirtschaftliche Zwecke nutzen und/oder sie begleiteten die Tiere des Patrons unentgeltlich als Hirten und durften dafür das Weideland für ihre Tiere kostenlos mitnutzen. In Abhängigkeit wirtschaftende Familien waren oft von Steuerpflichten und Tributumlagen befreit. Die sDe Zhib-pa waren arme Familien, sie galten aber nicht als Bettler. Sie besaßen nur meist kein Land und hielten oft nur wenige Tiere. Die wohlhabenden Familien betitelten sie als „*unsere Begleiter*“ oder „*unser Gefolge*“ (tib. Nga-tsho'i Khor, < Nga Thsö Khor).

Es habe eine breite Mittelschicht gegeben, wobei die Informanten keinen Begriff für „Mittelschicht“ verwendeten, sondern die gesellschaftliche Position durch Abgrenzung zwischen „arm“ und „reich“ umschrieben. Die Mittelschicht wies ebenso wie die Ober- und Unterschicht eine auf Einkommen und Deszendenz basierende interne Schichtung auf in Form einer armutsgefährdeten unteren, einer konsolidierten mittleren und einer erfolgreichen oberen Schicht. Die Mittelschicht bildeten Familien, deren Eigentum an Land und Tieren zur Subsistenzwirtschaft ausreichte sowie zum Eintauschen von Dingen, die sie nicht selbst herstellten. Familien der Mittelschicht konnten aktiv am gesellschaftlichen Leben teilnehmen und z. B. durch Nahrungsmittelgaben zur Ausstattung festlicher Veranstaltungen beitragen und Pilger, Verarmte und Bettler durch Spenden unterstützen. Familien, die keine Angestellten hatten, bewältigten arbeitsaufwendige Tätigkeiten durch den gemeinsamen Einsatz der verfügbaren männlichen Verwandten der Patrilineage. Zur Unterstützung bei der Schur der Schafe und Yaks wurden patrilineale Verwandte eingeladen, die ein bis zwei Tage mithalfen. Bei großem Arbeitsaufkommen wurden die für

---

<sup>459</sup> Als erklärendes Synonym für „sDe Zhib-pa“ wurde der tibetische Begriff „Grong-pa Chung-ngu“ im Sinne von „[ökonomisch] kleine (Nachbars-)Familie oder kleiner Haushalt“ verwendet.

den benötigten Zeitraum entbehrlichen Männer von etwa fünf verwandten Familien zusammengerufen. Anlässlich der Renovierung des Zelttes, beim Austausch der alten gegen neue Zeltbahnen, wurde für die aushelfenden Verwandten ein gutes Essen gegeben und ein vergnüglicher Rahmen geschaffen.

Sollten Arbeiten, wie das Schafescheren, in einem kurzen Zeitraum erledigt werden, bspw. an einem statt an zwei Tagen, wurden außenstehende Arbeitskräfte hinzugezogen.

Die Unterschicht sei vor allem durch ehemalige Mitglieder landbesitzender Familien entstanden, die aus ihren Geburts- oder Herkunftsfamilien hinausgedrängt worden waren oder die diese aus eigenem Antrieb verlassen hatten, und in nicht wenigen Fällen aufgrund des Zusammentreffens beider Faktoren. Was auch immer die individuellen Gründe für die Trennung von der Geburts- oder Herkunftsfamilie oder in seltenen Fällen von jener Familie, in die eingehiratet worden war, darstellte, das wesentliche Charakteristikum der armen Leute bestand nach Auskunft der Informanten darin, dass ihnen ihr Erbanteil an Land und Tieren nicht oder nur in einem sehr geringen Umfange (bspw. nur in Form weniger Tiere) ausgehändigt worden war. Zu diesen Menschen, die außer einigen Tieren, deren Produkte oft kaum für die Selbstversorgung reichten, nur ihre Arbeitskraft anzubieten hatten, gesellten sich Mitglieder anderer Stämme, vor allem Männer, die auf der Flucht waren und in einem anderen Stamm wegen krimineller Delikte gesucht wurden. Arme Personen waren als Ehepartner nicht begehrt. Die Nangchen-pa drückten es so aus: *„In eine Familie, die nur wenige Nutztiere besitzt, will niemand einheiraten.“* Arme Leute konnten fast nur unter ihresgleichen heiraten. Das Ideal bei einer Heirat bestand in annähernd gleicher Wirtschaftskraft der beteiligten Familien. Mit Eheschließungen wurden nach Auskunft der Gewährsleute vor allem zwei Interessen verfolgt: die Wahrung und Mehrung des Besitzes und die Herstellung nützlicher Beziehungen. Das Landeigentum einer Familie sollte durch Vermeidung von Teilungen möglichst ungeschmälert erhalten und der Tierbestand mengenmäßig bewahrt bleiben. Bei Heiraten wurden oft viele Tiere an die Eheleute gegeben. Dazu erklärten die Nangchen-pa, sie gingen davon aus, dass die Anzahl der Tiere durch natürliche Vermehrung bald wieder ausgeglichen sei. Die durch eine Ehe geschlossene Allianz zwischen zwei Familien sollte im besten Falle eine gegenseitige ökonomische Absicherung in Notfällen bieten. Bei Ehen unter mehr oder weniger Mittellosen wurde von den künftigen Ehepartnern nur die Willensbekundung zur Gründung und Erhaltung einer Familie erwartet.

Die Geschwindigkeit des Abrutschens aus einer Gesellschaftsschicht in die darunterliegende hing vor allem von den Hilfen ab, die das soziale Netzwerk bieten konnte. Fielen

wesentliche Familienmitglieder aus, wie bspw. der Vater und/oder die Mutter, dann stellten sich nach Auskunft der Informanten die zum sozialen Netzwerk gehörenden Familien die Frage, welche Leistungsfähigkeit den verbliebenen Familienmitgliedern zuzutrauen sei. Jede leistungsfähige Familie trug zur Stabilisierung eines sozialen Netzwerkes bei, und die vorübergehende Unterstützung einer in Not geratenen Familie mit dem Ziel der Wiederherstellung ihrer Wirtschaftskraft war im Interesse der mit dieser Familie verbundenen Familien. Fiel die Einschätzung des Leistungsvermögens der übrig gebliebenen Familienmitglieder negativ aus, dann blieben auch die Hilfsangebote gering und konnten den Verarmungsprozess mitunter nicht aufhalten. Zur Verarmung von Familien konnte es beim Tod oder Diebstahl einer großen Menge von Nutztieren kommen, insbesondere wenn der Verlust nicht durch ihr soziales Netzwerk kompensiert wurde. Sie blieben zunächst Teil ihrer Gesellschaftsschicht, da sie laut Begründung der Nangchen-pa durch Aufbau einer Herde wieder unabhängig werden könnten. Gelang es einer Familie nicht, ihre wirtschaftliche Unabhängigkeit wiederzugewinnen, dann boten Familienmitglieder ihre Arbeitskraft Wohlhabenderen an. Als zusätzliche Einnahmequelle sammelten ärmere Leute Pflanzen als Handelsware und gingen der Jagd nach.

In größter Not konnten arme Menschen jene Tätigkeiten ausüben, die zu ritueller Unreinheit führten und mit deren Durchführung sie sich aus ihrer Gesellschaftsschicht hinauskatapultierten. Dabei handelte es sich um das Bejagen des Murmeltiers sowie um das Kastrieren und Schlachten der Nutztiere. Diese Tätigkeiten riefen die größte gesellschaftliche Verachtung hervor und bedeuteten die Desintegration aus der Unterschicht und den Eintritt in die Gesellschaftsschicht der rituell Unreinen (tib. Rigs Ngan-pa, < Rig ngänn-pa). Die rituell Unreinen heirateten endogam. Die rituelle Reinheit der Mitglieder der Ober-, Mittel- und Unterschicht wurde durch die Verrichtung der als rituell unrein geltenden Tätigkeiten durch die Rigs Ngan-pa gewährleistet.

Ein wohlhabender dPon besaß fünfhundert bis sechshundert Yaks (einschließlich der weiblichen 'Dri, < Dri und der hybriden mDzo, < Dzo) und mitunter zwei- bis dreihundert Pferde, wobei sich die Herde in den Bergen befinden konnte und nur von einem Pferdehirten betreut wurde. Jedes Jahr seien etwa fünfzehn bis zwanzig Tiere für den Gebrauch oder Verkauf eingefangen und gezähmt worden. Zehn bis fünfzehn Leute arbeiteten bei manchem Behu im Haus oder Zelt. Zur Erntezeit wurden oft noch mit Naturalien (meist Lebensmitteln) bezahlte Arbeitskräfte für vier bis fünf Tage hinzugezogen.

Mancher Becang-Haushalt hatte hundertfünfzig bis dreihundert Yaks, fünfzehn Pferde, geschätzte hundert bis dreihundert Schafe und fünfunddreißig bis vierzig Ziegen.

Die Angabe von Michel Peissel (2000: 117), einem Stammesführer würden zehn Prozent aller Tiere eines Stammes gehören, und er dürfe sich die Besten aussuchen, bezeichneten sämtliche Informanten als falsch. Nutztiere waren Eigentum der Familien. Die dPon besaßen kein Recht, den Familien Tiere für ihren Gebrauch wegzunehmen. Nutztiere im Besitz der Gemeinde seien nur für Zwecke der Gemeinde verwendet worden.

Das Eigentum an Nutztieren und deren Menge war ein statusbildendes Element. Tiere bildeten die hauptsächliche Form des Reichtums, wobei Pferde und Yaks als die wertvollsten Tiere galten. Schafe seien nicht gezählt, sondern nur geschätzt worden. Typisch für arme Menschen war die Haltung von Ziegen neben meist einigen wenigen Schafen. Ziegen galten als die niedrigsten für die Ernährung verwendeten Nutztiere. Sie wurden als Tiere armer und statusniedriger Leute betrachtet. Als Begründung wurde angegeben, dass Ziegen den geringsten wirtschaftlichen Wert besaßen und aufgrund ihrer Anspruchslosigkeit leicht zu halten waren und keiner hochwertigen Weidegründe bedurften.<sup>460</sup> Auch sei der Geruch und der Geschmack des Ziegenfleisches nicht beliebt gewesen und war eine typische Speise armer Leute. Jede Familie, auch die der Behu und Becang, besaß aber einige Ziegen, die zur Bezahlung der Schäfer und Hirten dienten und als Tauschobjekte für Gegenstände und Dienstleistungen verwendet wurden.

Ziegen wurden in Nangchen auch als Tshe-thar-Tiere (tib. < Tse-thar, = Leben befreien) verwendet.<sup>461</sup> Der Brauch des Tshe-thar bedeutete, ein Tier freizukaufen und sein Leben damit vor der Schlachtung zu retten. Dies wurde oft anlässlich einer Krankheit unternommen, um mit diesem Opfer den Heilungsprozess einzuleiten und/oder um religiöses Verdienst anzusammeln. In manchen Fällen sei der Freikauf eines Tieres auch aufgrund von Mitgefühl erfolgt, wobei Letzteres von Informanten eher als theoretischer Grund und nur selten als tatsächliche Motivation angenommen wurde. Tshe-thar-Tiere blieben in ihrer Herde und wurden nicht geschlachtet. Handelte es sich um ein weibliches Tshe-thar-Tier, dann besaß nur das Muttertier diesen Status, die Jungen wurden geschlachtet.

Aus Sicht der Informanten hatte das Abgleiten in die Schicht armer und in Abhängigkeit wirtschaftender Menschen karmische Gründe. Mitunter erschien es in den Interviews, als hätten die Mitglieder jener Familien, deren ehemalige wirtschaftliche Leistung sich als erfolgreich und relativ stabil bezeichnen ließe, bei der Schilderung der sozialökonomischen Verhältnisse in Nangchen vor ca. 1950 die Not der Menschen der Unterschicht kaum wahrgenommen. Aussagen, wie z. B. alle Nangchen-pa hätten immer genug zu essen gehabt

---

<sup>460</sup> Die Anspruchslosigkeit der Ziegen entsprach auch der Lebensweise der armen Nangchen-pa.

<sup>461</sup> In anderen (im weiteren Sinne) tibetischen Gesellschaften wurden zu diesem Zweck Schafe eingesetzt.

und Hunger habe es vor dem Kommen der Chinesen der VR China nicht gegeben u. ä., deckten sich nicht mit den Angaben der Menschen, die der unteren Gesellschaftsschicht der Armen zuzurechnen waren. Deren Berichte über ihre problematische Versorgungslage wurden durch Beobachtungen von Stammesleuten aus anderen Schichten auf Nachfrage bestätigt. In den Erinnerungen armer Leute waren die Ernährung und die Anstrengungen, diese in ausreichendem Maße zu sichern, ein wiederkehrendes trauriges Thema. Zur Unterschicht zählten auch die Bettler. Bettler wurden als Menschen mit schlechtem Karma betrachtet, sie galten aber nicht als rituell unrein, so dass sie vom Status her über den rituell Unreinen standen. Bettler erhielten mildtätige Gaben, durch die sich nach Auffassung der Nangchen-pa das Karma der Spender verbessere. Bei Bettlern handelte es sich überwiegend um Menschen, die aufgrund körperlicher Einschränkungen kaum noch für irgendwelche Tätigkeiten einsetzbar waren. Das Betteln konnten sie aus Sicht der Nangchen-pa aufwerten, indem sie es mit religiösen Praktiken kombinierten, wie mit Mantra- oder Gebetsrezitationen oder durch das Umwandeln heiliger Stätten. Spenden an Bettler wurden somit zu einer Förderung religiöser Übungen. Damit gewinne eine Spende hinsichtlich der erhofften guten Auswirkung auf das Karma des Gebers zusätzlich an Wert. Eine Personengruppe im Laiensegment der Gesellschaft nahm eine besondere Marginalstellung ein; es waren die Khram-pa (s. 10.10), die vagabundenähnlich durch die Stammesgebiete streiften und ein individuell geprägtes Dasein führten. Khram-pa konnten sämtlichen gesellschaftlichen Schichten entstammen und wurden als Randgruppe betrachtet. Bei der Verwirklichung ihres individuellen Lebensstils kam es mitunter zu Überschneidungen mit dem Tätigkeitsbild von Räubern und bewaffneten Dieben. Khram-pa lebten als Einzelgänger oder fanden sich zu Männergruppen zusammen, die als Gemeinschaft in einem Zelt lebten. Khram-pa wagten einen überwiegend selbstbestimmten Lebensstil und gingen verschiedenen Tätigkeiten nach wie Gelegenheitsarbeiten, dem Pferdehandel,<sup>462</sup> der Jagd sowie Diebstahl und Raub.

Der durch Ausübung eines Berufs erreichbare soziale Status richtete sich vor allem nach der tibetisch-buddhistischen Bewertung einer beruflichen Tätigkeit. Informanten nannten verschiedene berufliche Spezialisierungen. Arbeiten für Klöster, wie das Thangka-Malen, waren mit hohem Sozialprestige verbunden.

Eine weitere berufliche Spezialisierung stellte die Töpferei dar. Das Töpfereigewerbe wurde von Männern und Frauen ausgeübt und auch von Familien, die zugleich in geringem

---

<sup>462</sup> Khram-pa, insbesondere jene, die Diebstähle und Raubzüge durchführten, benötigten zu diesem Zweck gute Pferde, und darin habe die Motivation für die Beschäftigung mit dem Pferdehandel bestanden.

Umfange Tier- und Landwirtschaft betrieben. In annähernd jeder Gemeinde habe es nach Schätzungen der Informanten ein bis zwei Töpfer gegeben. Tonerde und Lehm Boden habe sich in Nangchen finden lassen, und die daraus gefertigten Produkte seien in einem Feuer aus Rinderdung gebrannt worden. Bei den genannten Töpferwaren handelte es sich um Kessel, Ton-Behälter und Flöten in Vogelform.

In den Tälern gab es Zimmerleute, die Holzgegenstände wie hölzerne Eimer anfertigten. In Nangchen waren Grobschmiede tätig. Der Kunde habe Eisen auf Märkten gekauft und es zum Schmied mitbringen müssen. Auch Meteoreisen soll gefunden worden sein. Das Schmiedehandwerk wurde auch als Nebenerwerb betrieben von Schmieden, die nur bei Bedarf kleine Gegenstände herstellten. Überwiegend seien Männer aus der Unterschicht Schmiede gewesen. Auch das Weben und Nähen von Zeltbahnen sei oft als eine (Nebenerwerbs-)Tätigkeit von Männern der unteren Gesellschaftsschicht ausgeübt worden.

Eine weitere adaptive Strategie stellte die Jagd dar. Jagd wurde in den Interviews kaum erwähnt. Jagen verstößt gegen das buddhistische Gebot des Nichttötens und galt als übles Handeln. Jeder aber, der Tierwirtschaft mit Schaf-, Ziegen und Rinderherden betrieb, habe nach Auskunft der Informanten versucht, Wölfe, Schneeleoparden und weitere beutegreifende Tiere zu töten, da diese als Nahrungskonkurrenten betrachtet wurden und über die Schafe und Ziegen herfielen. Bären seien jedoch meist nicht getötet worden.<sup>463</sup> Paul Sherap beschreibt in (G. A. Combe 1975: 110), dass das Frühjahr und der Herbst die Hauptjagdzeiten waren, und die Jagd sehr verbreitet gewesen sei, darunter insbesondere die Hirschjagd. Wenn im März und April die gefäßreiche Bastschicht der Hirschgeweihe blutete, sei versucht worden, die Geweihe zu erlangen, da sie in China als Stärkungsmittel galten. Im Winter sei das Moschustier bejagt und das Moschus auf den Markt in Jyekundo gesandt worden. Die ärmeren Nangchen-pa (insbesondere jene, die kein Gewehr besaßen) stellten

---

<sup>463</sup> Ein Beispiel einer Ausnahme stellt das folgende berichtete Ereignis dar. Ein Bär sei in eine Gruppe von Angestellten gerannt, die mit ihrem dPon zusammenstanden. Einer der Mitarbeiter des Behu wurde von jenem Bären angegriffen und erlitt schwere Kopfverletzungen. Die Leute des dPon schossen auf den Bären, es gelang ihnen jedoch kein Treffer. Der Bär lief daraufhin einen Berg hinauf, und der Behu verfolgte ihn. Alle Anwesenden waren überzeugt, dass es sich bei diesem Bären nicht um ein gewöhnliches Tier handle, sondern um einen von einem Dämon besessenen Bär. Aus diesem Grunde seien sie nicht fähig gewesen, den Bären zu erschießen. Es habe sich um einen sehr starken Dämon gehandelt. Auch der Behu schoss auf den Bären und traf ihn nicht. Schließlich griff der Bär den Behu an. Dessen Männer waren ihm inzwischen gefolgt und stachen mit Messern auf den Bären ein. Gemeinsam töteten sie den Bären.

In dieser Schilderung wird der bereits in Fußnote 402 dargestellte Wechsel deutlich, wie aus einem Bären (tib. Dred-mong, < Dre-mong) ein Yeti (tib. 'Dre-mong, < Dre-mong) wird. In diesem Augenzeugenbericht gingen alle Beteiligten davon aus, dass der Bär von einem Dämon besessen gewesen sei und damit zu einem übernatürlichen Wesen wurde. Der dPon als ein „besonderer“ Mensch, von dem ebenfalls angenommen wurde, er werde durch übernatürliche Unterstützung begünstigt, nahm die Verfolgung auf. Er selbst konnte den Bären zwar nicht töten, daher auch der Hinweis auf die Stärke des Dämons, er leitete jedoch durch sein Verhalten den Tötungsakt ein.

Dachsen (vor allem im Sommer) und Füchsen (vor allem im Herbst) mit Hilfe von Stöcken und Hunden nach. Im Winter sei der Handel mit Fuchsfellen erfolgt. Paul Sherap gibt an, es habe sich dabei um den Steppenfuchs (*Vulpes corsac*) gehandelt, dessen Fell im Gegensatz zu anderen Fuchsfellen als minderwertig betrachtet wurde. Dachse seien wegen ihres Fells und ihres (fast wie Schweinefleisch fetten) Fleisches gejagt worden. Dachsfelle dienten zur Verzierung und seien, so Paul Sherap, nicht in den Handel gelangt.

Freilebende Vögel seien nicht gejagt worden. Als Begründung wurde angegeben, dass niemand freilebende Vögel verzehrt habe.

In Nangchen sei nach Auskunft der Informanten nicht jede Familie der Jagd nachgegangen. Ein älterer Informant, bei dessen Schilderung eine gewisse Beschönigung nicht auszuschließen ist, schätzte, dass von fünfzig Familien nur ein bis zwei zur Jagd gingen, und dabei habe es sich zum Teil um ein Verhalten gehandelt, das er mit einem Sport verglich und nicht um eine Notwendigkeit. Bejagt worden seien Antilopen, Argali, Moschustiere und Füchse. Interviewte (Semi-)Nomaden erinnerten sich, dass arme Leute vor allem im Frühjahr versuchten, Dachse in ihrem Bau zu erlegen, was ein schwieriges Unterfangen gewesen sei, da sich die Tiere sehr tief eingruben. Die Informanten hoben sehr gern hervor, wenn Jagd in einem Gebiet nicht erlaubt war.

Häufig wiesen Gewährsleute auf die verachtete Jagd auf Murmeltiere hin, eine Tätigkeit, die von den Rigs Ngan-pa (tib. < Rig ngänn-pa, = „Leuten [von] schlechter Abstammung“) ausgeübt wurde. Die Rigs Ngan-pa bildeten in manchen Stämmen die unterste Unterschicht der Gesellschaft, und in anderen Stämmen war ihr sozialer Status aufgrund ihrer rituellen Unreinheit als „außerhalb der Gesellschaft“ zu bezeichnen. Keine Gewährsperson gab an, aus einer ehemaligen Rigs Ngan-pa-Familie zu stammen. Es wäre möglich, dass Mitglieder aus Rigs Ngan-pa-Familien in geringerer Anzahl ins Exil gingen, da sie möglicherweise die für eine Flucht notwendigen Mittel nicht in ausreichendem Maße besaßen. Es ist auch denkbar, dass ehemalige Mitglieder aus Rigs Ngan-pa-Familien sowie deren Nachfahren im Exil ihre belastende Herkunft verschwiegen. Aus Sicht der Maoisten gehörten sie zu den besonders förderungswürdigen Mitgliedern der Gesellschaft.

Während die zur Unterschicht zählenden armen Leute allgemein weniger als zwanzig Yaks besaßen und oft zusätzlich noch einige Schafe und Ziegen, hatten die Rigs Ngan-pa noch erheblich weniger oder gar keine Tiere. Bereits der Tierbestand armer Leute ermöglichte kaum eine ausschließliche Selbstversorgung, so dass sie nicht selten gezwungen waren, in begüterten Familien gegen Naturallohn in Form von Esswaren mitzuarbeiten. Auch tauschten sie ihre Arbeitskraft gegen das Recht, die Weiden wohlhabenderer Familien

mitnutzen zu dürfen. Häufig handelte es sich dabei um langfristige Arbeitsverhältnisse, darüber hinaus konnten noch einige Familienmitglieder als Gelegenheitsarbeiter bei der Ernte helfen. Solche kurzfristigen Jobs wurden bei manchen Stämmen auch an die als rituell unrein geltenden Rigs Ngan-pa vergeben.

Die als rituell unrein geltenden Rigs Ngan-pa <sup>464</sup> betraten nie das Haus oder Zelt rituell reiner Familien und nahmen auch nicht an deren Mahlzeiten teil. Sie blieben draußen vor dem Haus oder Zelt und riefen hinein, wenn sie etwas mitzuteilen hatten. Hatte eine Familie etwa zweihundert bis dreihundert Schafe, dann stellten sie für die Schafschur mitunter Rigs Ngan-pa als Hilfsarbeiter ein, wobei diese in den mir genannten Fällen aus demselben Stamm kamen (Angabe aus den Achtzehn Provinzen).

Das Schlachten der Tiere wurde von Rigs Ngan-pa übernommen. Manche Rigs Ngan-pa seien von außerhalb des Stammesgebietes gekommen, meist habe es sich jedoch um aufgrund von Armut sozial abgestiegene Stammesmitglieder gehandelt, und diese wurden zum Zwecke des Schlachtens und Kastrierens engagiert. Wenn Schlachter in der Gegend waren und bei einer Familie schlachteten, dann ergriffen oft auch benachbarte Familien die Gelegenheit, sie mit weiteren Schlachtungen zu beauftragen. <sup>465</sup>

Die Gesellschaftsschicht der als rituell unrein geltenden Menschen war de facto endogam, da Mitglieder sämtlicher anderen Gesellschaftsschichten Heiraten mit ihnen vermieden.

Ein weiterer Erwerbszweig, in dem überwiegend Arme und Bedürftige tätig waren, bestand in der gewerbsmäßigen Ausübung religiöser Tätigkeiten zugunsten von Auftraggebern. Die Förderung tibetisch-buddhistischer Praktiken bringe dem Spender religiöses Verdienst, das sich in Form guten Karmas auswirke. Wohlhabende, wie manche Behu und Becang, beauftragten mitunter Andere mit der Durchführung zeitaufwendiger religiöser Praktiken zur Verbesserung ihres Karmas, wie z. B. mit Mantra- und Gebets-Rezitationen, rituellen Umrundungen sakraler Stätten sowie der Herstellung von Mani-Steinen.

---

<sup>464</sup> Ein zusätzlicher Grund für die Ablehnung der rituell Unreinen bestand darin, dass sie einen als äußerst unangenehm beschriebenen und schon aus der Entfernung wahrnehmbaren Geruch verbreitet haben sollen, der auf den Verzehr des Murmeltiers zurückgeführt wurde.

<sup>465</sup> Die Tötungsart bestand im Ersticken der Tiere, was einen qualvollen Tod zur Folge hatte. Das Leid der Tiere wurde von den Nangchen-pa als solches begriffen und mit dem Karma-Gesetz zu legitimieren versucht. Als Begründung für diese qualvolle Tötungsmethode erklärten Informanten, dass Munition teuer war. Zudem wurden sehr viele Tiere getötet. Ersticken sei eine althergebrachte Praxis gewesen, und Traditionelles wurde per se als gut eingestuft (s. 13.11). Ein jüngerer Informant äußerte die Vermutung, dass die Tötung mit einem Messer einem Menschen die Schuld bewusster mache, während das Erstickenlassen wie ein natürlicher Vorgang wirke, der das Verdrängen des leidverursachenden Handelns erleichtere. Im Hinblick auf das Blut der Tiere, das beim Ersticken nicht auf den Erdboden gelangt, sollen keine Bedenken bestanden haben, die den Ausschlag für die Wahl dieser Tötungsart gegeben haben könnten. Ältere Nangchen-pa erklärten, beim Aufschneiden des Körpers habe sich viel Blut auf den Erdboden ergossen. Weitere oder ältere mit dem Schlachten verbundene Vorstellungen waren den Gewährsleuten nicht bekannt (vgl. Fußnote 477).



Familien wie auch manche der dPon nutzten ihr Vermögen, um durch Zukauf religiöser Leistungen die Bilanz ihres karmisch wirksamen Verdienstes zu verbessern.

Einer besonderen Berücksichtigung bedarf die Einkommensquelle des Raubens, die sich großer Anerkennung und zwiespältiger Beliebtheit erfreute. Meist handelte es sich genau genommen nicht um Raub im Sinne europäischer Rechtsdefinition, sondern um „Diebstahl unter Waffen“. Raubzüge ermöglichten den schnellen Ersatz durch Witterung oder Diebstahl verlorener Tiere sowie den Aufbau von Sozialprestige, da bei den risikoreichen Beutezügen die einen Helden kennzeichnenden Eigenschaften Tapferkeit, Behändigkeit und Kampfkraft zum Einsatz kamen. Diese Tätigkeit wurde vor allem von Nomaden und Semi-Nomaden als Nebentätigkeit ausgeübt. „Hauptberufliche“ Räuber führten ihre Raubzüge im Alleingang oder in Banden durch. Manche ihrer Aktionen erreichten den Status von Heldentaten. Für Khram-pa und Räuber war die stammesgrenzenüberschreitende Mobilität von großer Bedeutung. Nicht selten begaben sie sich zu Beutezügen oder auf der Flucht nach verübten Straftaten in das Territorium eines anderen Stammes. Um dort Aufnahme zu finden, baten sie den zuständigen Behu und Becang um Schutz. Jener dPon konnte in solchem Falle eine permanente Aufenthaltserlaubnis gewähren und Land zur Bewirtschaftung vergeben. Handelte es sich bei dem Neuankömmling um einen mutigen und klugen Kämpfer, bestand die Möglichkeit, dass ein Behu oder Becang ihn anstellte. Die dPon hatten Bedarf an fähigen und kampferprobten Mitarbeitern. Heiratete ein Zugeister eine Frau aus dem Stamm, in dem er Aufnahme gefunden hatte, dann wurde er nach einer gewissen Zeit mit dem dortigen Stamm assoziiert.

Die aus den Interviews gewonnenen Angaben erweckten nicht den Eindruck, dass die Bildung einer Unterschicht aus stets verfügbaren Arbeitskräften ein manifestes oder latentes Ziel der Stammesgesellschaften war. Das Ideal bestand in starken Familienverbänden, die sich auf Klanebene wechselseitig unterstützten. Bei der Anstellung nichtverwandter Arbeitskräfte entstand aus Sicht der Familien das Risiko, durch Untreue oder Verrat geschädigt zu werden. Dabei ist nicht nur an materielle Verluste durch Diebstahl zu denken, sondern an existentielle Gefährdungen durch räuberische Angriffe. Als Grund für die Präferenz der Beschäftigung von Verwandten wurde angegeben, dass diese vertrauenswürdig seien. Auch wenn es sich um nur noch schwer rekonstruierbare Verwandtschaftsverhältnisse handelte, so galt die Vorstellung *„irgendwie ein wenig miteinander verwandt zu sein“*, als gute Grundlage für den Aufbau von Geschäftsbeziehungen und Arbeitsverhältnissen. Auch die Vorstellung, dass mit jedem Menschen Geistwesen unterwegs seien, förderte das Unbehagen, seine Sicherheit sowie sein Hab und Gut Fremden

anzuvertrauen. Die Nangchen-pa nahmen zusätzlich an, dass sich die Ausstrahlung eines Menschen als rituell verunreinigend, heilsam oder unheilbringend auswirken könne.

Die Beschäftigung von Mitarbeitern ermöglichte wohlhabenden Familien ein größeres Arbeitsaufkommen zu bewältigen, ein höheres Einkommen zu erzielen und Familienmitglieder sowie enge Mitarbeiter von den land- und tierwirtschaftlichen Tätigkeiten teilweise oder ganz freizustellen, so dass Ämter zugunsten der Gemeinde und des Stammes übernommen werden konnten, wie die eines dPon, eines rGan-po oder eines angestellten oder freien Mitarbeiters bei einem Behu oder Becang. Die Behu seien im Durchschnitt wohlhabender gewesen als die Becang. Manche Becang besaßen kaum mehr Vermögen als die Leute, für deren Betreuung sie zuständig waren. Einige Behu hatten ihren Titel erst vor zwei oder drei Generationen erhalten und waren zuvor Becang gewesen.

Nach der Rangerhöhung und dem damit verbundenen sozialen Aufstieg konnte es auch zu einem Vermögenszuwachs kommen. In den Lineages der hochrangigen, „besonderen“ Menschen akkumulierte sich materieller Reichtum sehr viel müheloser als in „normalen“ Familien. Der Grund dafür lag den Beschreibungen der Informanten zufolge am Einfluss des Rangs auf den ökonomischen Erfolg. Dieser ergab sich daraus, dass die dPon in ihrer Eigenschaft als geschätzte und „besondere“ Menschen im Geschäftsverkehr seltener Betrugsversuchen ausgesetzt waren und ihnen von ihren Geschäftspartnern tendenziell ein wohlwollendes und großzügiges Geschäftsgebaren entgegengebracht wurde, was sich unter anderem in Form längerer Fristen bei verzögerten Tauschaktionen ausdrückte.

Den hochrangigen und „außergewöhnlichen“ Menschen wie den dPon und den hohen Lamas wurde aufgrund ihrer angenommenen „Besonderheit“ ein immenser Vertrauensvorschuss gewährt und dieser wirkte sich u. a. auf Handelsbeziehungen ertragreich aus. Bei geschäftlichen Aktionen konnten die dPon mit großem Entgegenkommen rechnen, denn der Umgang mit „besonderen“ Menschen sei von vielen Stammesleuten gern gepflegt worden. Es bestand die Vorstellung, dass der gute Kontakt zu hochrangigen und erfolgreichen Menschen den Werdegang weniger Erfolgreicher verbessernd beeinflusse. Mit einem dPon Handel zu treiben, galt als vorteilhaft, vorausgesetzt dieser besaß einen untadeligen Ruf, um den er sich aber nicht nur aus jenem Grunde oft auch bemüht habe. Damit hatten die wirtschaftlichen Unternehmungen der dPon bessere Startchancen als die „normaler“ Leute, und ihr guter Ruf bewirkte, dass mancher Verkäufer oder Käufer sich lieber an einen vertrauenserweckenden Behu oder Becang wandte, als das Risiko einzugehen, einem Fremden Vertrauen entgegenzubringen. Hierbei ist die Beobachtung des Verhaltens der dPon seitens der Öffentlichkeit miteinzubeziehen. Die Aktivitäten der Behu

und Becang wurden von der Bevölkerung mit großer Aufmerksamkeit verfolgt, und dies stellte eine gewisse Form gesellschaftlicher Kontrolle dar, wenn auch einschränkend zu berücksichtigen ist, dass das positive Vorurteil und die damit verbundene selektive Wahrnehmung zugunsten der „Besonderen“ das Übersehen und Verdrängen bedenklicher Vorgehensweisen und/oder deren Uminterpretation begünstigte.

Die dPon wurden nach Vorstellung vieler Nangchen-pa durch eine ihrer Lineage inhärente und von heldenhaften Ahnen erzeugte Ausstrahlungskraft unterstützt und durch Wesen aus der Geisterwelt gefördert. Wer mit den „Besonderen“ Geschäfte machte, machte zugleich Geschäfte mit dem „Besonderen“, dem Numinosen, das die dPon-Lineages aus Sicht vieler Nangchen-pa als ein geheimnisvoller und ehrfürchtig bewunderter Nimbus umgab.

Jene dPon, die aus Sicht eines Teils der Bevölkerung gute Leistungen erbrachten, wurden von jenem Teil der Gesellschaft auch unterstützt. Ein dPon fungierte für viele Befragte als Symbolfigur der Gemeinde(n) und des Stammes; er habe Gemeinschaftsgefühl bewirkt und konnte eine gesamtgesellschaftliche Stimmung des Zusammenhalts fördern. Bei fehlendem Gemeinschaftsgefühl und gesellschaftlichem Desinteresse hätten Nachbarn einander bestohlen und Stammesmitglieder geschädigt. Einigend wirkten die gemeinsamen Ziele, in Frieden und Harmonie zu leben und im Angriffsfall zusammenzuhalten. Dies zeigte sich u. a. in der gesellschaftlichen Ablehnung von Straftaten innerhalb des eigenen Stammes. Die Gesellschaft beeinflusste durch Befolgung von Normen das Verhalten ihrer Mitglieder im Hinblick auf eine relativ hohe Rechtsbindungswilligkeit. Die Mittel der Gesellschaft bestanden bei Normbrüchen in Verachtung, Meidung und Aberkennung des guten Rufs und (partiell) Ausschluss aus der Gemeinschaft (bei möglicher Einbeziehung der Geburts- oder Herkunftsfamilie und des Klans der Normbrüchigen). Gesellschaftlich erwünschtes Verhalten wurde mit Lob, Anerkennung und Sozialprestige belohnt.

War das Zusammenwirken zwischen einem dPon und den von ihm betreuten Leuten gestört, versuchten einflussreiche Personen der Gemeinde(n), die Anliegen der Einwohner der dPon-Familie nahezubringen. Nahm die Anerkennung eines dPon ab, so galt dies auch für die Bereitschaft der Bevölkerung zur Akzeptanz seiner Weisungen sowie für die Teilnahme an seinen Aktionen und konnte zum Wegziehen von (Stammes-)Leuten führen.

Die direkte Einflussnahme der Bewohner eines Gebietes auf die Vorgehensweisen ihrer dPon war wie auch Entscheidungen und der Gebrauch von Macht eines Behu oder Becang mit Vor- und Nachteilen behaftet. Forderten bspw. Geschädigte grausame Betrafungen der Täter und gelang ihnen die Beeinflussung der Stimmung in der Bevölkerung, dann lag es in letzter Instanz beim dPon, die gewünschten Gewaltakte zuzulassen oder abzuwenden.

### 13. Weltvorstellungen der Nangchen-pa

Die folgende themenbezogene Darstellung traditioneller Weltordnungskonzepte vermittelt Weltvorstellungen, aus denen heraus die Nangchen-dPon ihr Amt ausübten.

Die in den Stammesgesellschaften vor 1959 sozialisierten Nangchen-pa verknüpften Phänomene zum Teil unter Bezugnahme auf andere Kausalitäten als deren Nachfahren, die im Exil eine naturwissenschaftliche Schulbildung erhielten. Wenn die ältere Generation als Auskunftgeber nicht mehr zur Verfügung steht, werden ihre Vorstellungen aus der Zeit vor 1959 nur noch schwer rekonstruierbar sein. Die im Exil aufgewachsenen Nachkommen können die einstigen Denkkategorien, bedingt durch den Bruch in der Weitergabe traditioneller Kenntnisse, kaum nachvollziehen. Viele ehemalige Weltvorstellungen sowie die mit diesen verbundenen Empfindungen sind für sie bedeutungslos und kaum noch verständlich.<sup>466</sup>

Die vorgestellten Konzepte bilden den Bezugsrahmen zur Interpretation der Daten vom emischen Ansatz aus. Die genannten Konzeptionen sind nicht als unverbunden, als miteinander konkurrierend oder als Alternativen zu verstehen, sondern als einander durchdringend und stützend. Die Verarbeitung der Angaben der interviewten Nangchen-pa aus den qualitativen Interviews ohne Zugrundelegung der im Folgenden dargestellten prämissenhaften Auffassungen würde die Auskünfte aus ihrem kulturellen Kontext reißen.

---

<sup>466</sup> Ein Beispiel soll hier die Schwierigkeit der Rekonstruktion ehemaliger Weltvorstellungen der Nangchen-pa verdeutlichen: Ein älterer Nangchen-pa beantwortete die Frage, warum ein dPon vertrauenswürdig sei mit der Erklärung: „*Weil er der dPon ist.*“ Anwesende jüngere Nangchen-pa brachten darauf mit belustigten Blicken zum Ausdruck, dass der Gesprächspartner einfältig sei. Mit grinsender Mimik bedeuteten sie mir, dass sie zu wissen meinten, dass dies keine angemessene Beantwortung der Frage darstelle.

Die Antwort habe ich später in einem nicht repräsentativen Test einigen Kennern der tibetischen Kultur in Deutschland zur Interpretation angeboten. Diese kamen zusammengefasst zu folgenden Einschätzungen: 1. Die Simplizität der Beantwortung ließe darauf schließen, dass der Befragte sich aufgrund geringer Bildung nur einfach und unpräzise ausdrücken könne. 2. Mittels eines psychologischen Ansatzes wurde ein Vergleich zwischen dem dPon und einer Vaterfigur hergestellt. Der Befragte wurde als ein Mensch auf der Suche nach einer vertrauenswürdigen Vatergestalt eingeschätzt. In dessen Antwort spiegle sich die Sehnsucht nach dem auf die Vaternachstellung projizierten Urvertrauen wider. 3. Die Antwort wurde zu einer Kuriosität erklärt, die sich jeglicher Interpretationsmöglichkeit entziehe.

Aus Sicht des Befragten war die Antwort logisch und präzise. Er hatte Kenntnisse um die tibetisch-buddhistische Interpretation des Karma-Konzeptes vorausgesetzt. Demnach hatte sich derjenige, der in eine mächtige und wohlhabende Familie hineingeboren wurde, seine gesellschaftliche Position aufgrund des in einem vorigen Leben geschaffenen guten Karmas verdient. Einem solchen Menschen könne vertraut werden, da das gute Karma darauf hinweise, dass dieser in einer früheren Existenz gemäß den ethischen Werten des tibetischen Buddhismus gehandelt habe. Diese Vorstellung beinhaltet, dass sich das einstige Handeln an der buddhistischen Empfehlung der Berücksichtigung des „Wohls aller Lebewesen“ orientierte. Demnach ist der dPon aufgrund seines ererbten Amtes per se vertrauensvoll, denn ohne entsprechende karmische Vorleistungen hätte er eine Wiedergeburt in einer einflussreichen dPon-Familie nicht erlangen können oder wie viele Informanten es allgemein ausdrückten: „*Irgendetwas Gutes muss dieser Mensch schon früher in anderen Inkarnationen geleistet haben, sonst wäre er heute nicht in dieser Position.*“

### 13.1 Die Beziehung zur Natur

*„[Das] Leben war sehr angenehm aufgrund der reinen Natur. [Die] Tiere nahmen Pflanzen zu sich, die auch für medizinische Zwecke verwendet wurden, so dass Milch wie Medizin wirkte. [Der] Körper war stark. Erkältungen und Kopfschmerzen gab es nicht. Im Schaffell-Gewand fror [man] nicht. Auch wenn [man] stundenlang im Gras schlief, wurde [man] nicht krank. [Das] Essen war gesund, [die] Natur [in] gutem [Zustand], [das] Gebiet sauber und [die] Menschen selten krank.“* Frau B. aus dGe rGyal Bar-ma.

Für die Natur verwendeten Nangchen-pa die Begriffe „Rang-bzhin“ und „Rang-byung“ (tib. < Rang-shin, < Rang-chung = selbst entstanden<sup>467</sup>). Natur galt als etwas, das aus sich selbst heraus in Erscheinung getreten sei. Ihre wohltuenden Einflüsse wurden als Selbstverständlichkeit betrachtet. Erkenntnisse zur Schutzbedürftigkeit der Natur wurden nicht vermittelt. Der Bewahrung der Natur als Gesamtsystem, das Leben erst ermöglicht, wurde keine Aufmerksamkeit geschenkt.<sup>468</sup> Im Exil sozialisierte Nachfahren kreieren nicht selten das Bild eines einstigen „Lebens in Harmonie mit der Natur“, das sich mit den Wunschvorstellungen und Phantasien ausländischer Sympathisanten deckt.

Eine Naturwahrnehmung im naturwissenschaftlichen Sinne der Kategorie „Natur“ soll es in Nangchen vor 1959 nicht gegeben haben. Die Natur sei nicht als Gesamtheit wahrgenommen worden, sondern lediglich in Teilen, wie bspw. in Form der Pflanzen, Berge und Seen. Pflanzen wurden aufgrund ihres Nutzens und aus ästhetischer Sicht geschätzt. Die vitalisierende Wirkung der Wahrnehmung bestimmter natürlicher Phänomene war den Nangchen-pa bekannt, dies zeigte sich in den Beschreibungen der Beglückung, die bspw. üppige Vegetation oder der Sternenhimmel bei einigen Gewährsleuten auslöste.

Die Vielfalt blühender Pflanzen beschrieben die Nangchen-pa als herrlich, diese Wahrnehmung führte aber zu keiner Schonung pflanzlicher Lebewesen, weder um ihrer selbst willen noch zur Aufrechterhaltung ihrer Reproduktion.<sup>469</sup> Pflanzen, insbesondere Blumen, wurden in großer Menge zum Spielen und aus destruktiven Impulsen abgerissen und zerstört. Zu der nachlässigen Haltung gegenüber pflanzlichen Lebensformen trug auch der Einfluss des tibetischen Buddhismus bei, demgemäß Tiere als schützenswert gelten, da sie Formen der Wiedergeburt seien. Pflanzen jedoch galten nicht als Lebewesen.<sup>470</sup>

<sup>467</sup> Der Begriff weist auf etwas aus sich heraus Entstandenes hin, dessen Existenz nicht hinterfragt wurde.

<sup>468</sup> Die Folgen der Überbeanspruchung ihres Habitats war ihnen u. a. in Form der Überweidung bekannt.

<sup>469</sup> Anhaltspunkte für allgemeine Vorstellungen des Schutzes von Pflanzen um ihrer selbst willen ließen sich nicht finden, wohl aber für den Schutz der Pflanzen, um Geistwesen zu erfreuen.

<sup>470</sup> Von tibetisch-buddhistischen Lamas wurden nicht alle biologischen Lebensformen als Lebewesen anerkannt. Angemerkt sei, dass es zwischen Tieren und Pflanzen auch Zwischenformen gibt - Lebewesen, die sowohl Tier als auch Pflanze sind. Pflanzen und Zwischenformen, die nach naturwissenschaftlicher Definition Lebewesen sind, blieben unberücksichtigt. Zu Pflanzen im frühen Buddhismus siehe Lambert Schmitthausen (1991) „The Problem of the Sentience of Plants in Earliest Buddhism“.

Die Nangchen-pa verstanden die Phänomene der Natur nicht als ein Gesamtsystem und die Natur wurde auch nicht insgesamt als Wert begriffen. Gedanken des Naturschutzes existierten nicht. Das Habitat wurde in die „von selbst entstandenen“ Gegebenheiten geteilt, in denen nach Annahme der Nangchen-pa, wie bspw. in Bergen, Felsen, Seen und Flüssen, Geistwesen residierten, sowie in nutzbare Vegetation. Um Förderung des Wachstums der (Nutz-)Pflanzen und des Gedeihens der Tiere wurden lokale Geistwesen gebeten. Es gab Schutzgebiete, in denen Tiere nicht gejagt und Pflanzen nicht abgerissen oder ausgegraben werden durften. Diesen Schutzstatus hatten bestimmte Gebiete erhalten, um lokalen Geistwesen, insbesondere den „machtvollen“ Yul-lha/gZhi-bdag,<sup>471</sup> die als „Herren des [jeweiligen] Gebietes“ galten, Ehrerbietung zu erweisen. Verbreitet war die Annahme, dass die Yul-lha/gZhi-bdag das Schädigen der Tiere und Pflanzen in ihrem inneren Territorium hoch in den Bergen nicht gutheißen würden.<sup>472</sup> Nach Vorstellung der Nangchen-pa lebten sämtliche Menschen in Gebieten, in denen bereits Geistwesen residierten, mit denen sie zusammenleben mussten. Schutzgebiete, in denen freilebende Tiere und Pflanzen nicht geschädigt und Nutztiere nicht gehalten werden durften, wurden kaum für den Schutz der Tiere und Pflanzen eingerichtet, sondern um lokale Geistwesen zu erfreuen, die den Menschen das Leben erleichtern oder erschweren könnten. Eine Ausnahme stellte das Jagdverbot in geschützten Gebieten dar, bei dem auch der buddhistische Aspekt der Schonung von Tieren Berücksichtigung fand. Die Betrachtung unbeeinflusster und unbeschädigter Natur zählte für viele Gewährsleute zu den schönsten Erinnerungen: Vielen Informanten gelang die Erfahrung der Naturschönheit allerdings erst, nachdem sie ein Rauchopfer abgehalten hatten. Das Rauchopfer sollte den Yul-lha/gZhi-bdag und weitere lokale Geister erfreuen und gnädig stimmen. Die Wahrnehmung der Natur wurde für sie erträglich, indem sie ihr

---

<sup>471</sup> Die Begriffe Yul-lha und gZhi-bdag wurden synonym gebraucht. Sie wurden oft gemeinsam genannt, so wie dies hier durch einen Schrägstrich angezeigt wird. Die gemeinsame Nennung zweier Begriffe gibt Anlass zu der Vermutung, dass die beiden Ausdrücke einst für zwei Kategorien von Geistwesen standen, wobei die Kenntnisse ihrer Unterscheidungsmerkmale den Informanten nicht mehr bekannt waren.

<sup>472</sup> Viele Berge wurden als Sitze der Geistwesen der Kategorie Yul-lha/gZhi-bdag angenommen. Es habe nach Auskunft der befragten Nangchen-pa Hunderttausende solcher Geistwesen gegeben, die als Eigentümer des Landes und der darauf befindlichen Natur galten. Die genannte Anzahl „Hunderttausende“ sollte die Unvorstellbarkeit der Menge ausdrücken. Zu jedem Gebiet eines Yul-lha/gZhi-bdag gehörte meist eine Siedlung, wobei die Siedlungsgebiete vermutlich auf ehemalige Klangebiete zurückgingen. In jedem dieser Siedlungsgebiete hatten sich eigene Vorstellungen über das Aussehen des Yul-lha/gZhi-bdag entwickelt, über sein Verhalten, seine Wünsche und Gebote, woraus die Siedlungsgemeinschaften ihre lokalen Regeln für das Benehmen gegenüber diesem Geistwesen ableiteten. Die hoch gelegenen Bereiche eines Berges galten als heilig und stellten nach Vorstellung der Nangchen-pa das engste Umfeld um die Residenz des Yul-lha/gZhi-bdag dar und zugleich auch ihn selbst, denn der Yul-lha/gZhi-bdag residierte häufig nicht nur auf dem Berg, sondern wurde oft zugleich als mit dem Berg identisch aufgefasst. Oft wurde berichtet, im engsten Bereich des Yul-lha/gZhi-bdag sollte niemand herumschreien, nicht jagen und auch keine Pflanzen pflücken, auch nicht jene, die für medizinische Anwendungen gesammelt wurden.

ein kulturelles Konzept, hier das der zu beopfernden Geistwesen sowie das des tibetischen Buddhismus, überstülpten. Informanten berichteten von belastenden Gefühlszuständen, Gewissensbissen und Ängsten, sobald sich bei Naturbetrachtungen geistige Klarheit einstellte, deren Rückwirkung eine kritische Schau auf das eigene Verhalten förderte.<sup>473</sup> Einige Gesprächspartner führten das grausame Schlachten und tierquälende Haltungsformen als psychische Belastungen an. Beim Alleinsein in der Natur konnten schmerzliche Emotionen in Kombination mit den sie verursachenden Erinnerungen auftreten. „Betroffen zu sein“ von bedrückenden Stimmungen wurde als ein „Getroffensein“ von Angriffen böswilliger Geister interpretiert. Ohne Schutz-Amulette und Amulettbehälter verließen viele Nangchen-pa nur äußerst ungern den Bereich ihrer Siedlung. Durch die Abspaltung von Gefühlen, deren Ursprung in belastenden Erinnerungen und schlechtem Gewissen bestand und durch deren Zuordnung zur Kategorie „Geisterangriffe“ sowie durch Unterordnung der Wahrnehmung natürlicher Phänomene unter den allem übergeordneten tibetischen Buddhismus, wurden Naturerlebnisse für viele Gewährsleute erst annehmbar. Manche Informanten schwärmten von der Schönheit der Natur, wobei sie meist vom Grasland und von pflanzenreichen Gebieten erzählten. Von Menschen unbeeinflusste Natur entsprach ihrer Vorstellung eines Zustands ritueller Reinheit. Das Gras habe sämtliche Abfälle überwachsen, so dass ihnen Nangchen als sauber und rein in Erinnerung geblieben war. Bei Beschreibungen von Orten, an denen Pflanzen und Tiere gewöhnlich nicht verletzt oder getötet wurden, berichteten Informanten von großer Freude und Ergriffenheit. Solche Orte wurden bevorzugt aufgesucht, um dort ein Picknick sowie ein Rauchopfer zu veranstalten. Wenn die Picknickgesellschaft abzog, waren Gräser, Blumen und andere Pflanzen zerstört und beschädigt, und der Ort wirkte nicht mehr schön und unberührt. Gedanken, die Natur zu schonen oder zu erhalten, habe es in Nangchen vor 1959 nicht gegeben. Das Wachsen des Grases und die Reinheit der Quellen waren den Bewohnern des Graslandes wichtig, aber es sei nichts unternommen worden, um die Vegetation durch schonendes Verhalten zu bewahren. In Quellen und Gewässern wurde die Existenz mächtiger Wassergeister (tib. kLu, < Lu) angenommen, die auf die Reinhaltung der Quellen, Flüsse und Seen Wert legten, und von denen es hieß, sie würden Menschen mit Krankheiten strafen, die Gewässer verunreinigten.

Die Auswertung der Interviews ergab, dass die Natur für viele Nangchen-pa überwiegend

---

<sup>473</sup> Hirten schilderten häufig Ängste, die sie überkamen, wenn sie allein in der Natur waren. Um Angstzustände, die sie als Einflüsse böser Geister deuteten, zu überwinden, übten sie religiöse Praktiken aus, wie tibetisch-buddhistische Mantra-Rezitationen, Gebete sowie rituelle Niederwerfungen.

aus Orten bestand, an denen Geistwesen residierten, von denen eine Gefahr für Menschen ausginge. Die Informanten erklärten, vor 1959 hätten die meisten Menschen in Nangchen bevorzugt Orte aufgesucht, die durch Kultur geprägt waren wie Siedlungen, Ortschaften und Klöster. Der tibetische Buddhismus trat als überdeckendes System auf, das natürliche Landschaftsmerkmale durch neue Landmarken in den Hintergrund drängte und natürliche Gegebenheiten durch tibetisch-buddhistische Interpretationen umdeutete. Wo einst von Geistwesen bewohnte Berge, Felsen und Flüsse die hauptsächlichen Orientierungspunkte in der Landschaft darstellten, entstanden unter dem Einfluss des tibetischen Buddhismus weithin sichtbare mit bunten Gebetsfahnen geschmückte Klöster, Stupa und Mani-Mauern, die zu Hauptbezugspunkten in der Landschaft wurden. Mittels religiöser Umdeutungen gelang den Lamas die Einbindung natürlicher Landschaftsmerkmale in die tibetisch-buddhistische Weltordnung. Mit der Einrichtung neuer Landschaftsmarken wurden ältere und die damit verbundenen lokalen religiösen Vorstellungen zurückgedrängt, und parallel dazu wurden regionale Geistwesen von tibetisch-buddhistischen Lamas in einem rituellen Prozess unterworfen. Klöster dominierten zunehmend die Landschaft und auch das Denken der Menschen. Die Naturwahrnehmung wurde in die kulturelle Ordnung eingefügt und dem kulturellen Konzept unterworfen.<sup>474</sup>

Lamas ordneten natürlichen Phänomenen die buddhistischen Vorstellungen der „Vergänglichkeit“ und des „Leidens“ zu. Naturerfahrung wurde als „temporär“ abqualifiziert, die tibetisch-buddhistische Religion demgegenüber als absoluter Wert dargestellt.<sup>475</sup>

Die Wirtschaftsweisen der Nangchen-pa waren überwiegend gegen die Natur gerichtet und bestanden im bloßen Verbrauch und dem Ausnutzen der natürlichen Gegebenheiten, die sie in ihrem Habitat vorfanden. War ein Gebiet aufgrund der Beschädigung der Vegetation nicht mehr nutzbar, zogen die Nomaden weiter. Von den Semi-Nomaden und Landwirten wurde kein Beispiel berichtet, aus dem ein Ansatz der Naturschonung erkennbar war. Eine Ausnahme stellten die tibetisch-buddhistischen Empfehlungen dar, Tiere nicht zu quälen und nicht zu töten. Die meisten Nutztiere profitierten kaum davon. Das Töten von Insekten soll jedoch von manchen Informanten vermieden worden sein. Die Lehren der Lamas über Rücksichtnahme auf die Lebensbedürfnisse und das Leistungsvermögen

---

<sup>474</sup> Für die Unterordnung natürlicher Phänomene und lokaler Geistwesen unter den tibetischen Buddhismus wurde von Lamas der Begriff der „Zähmung“ (tib. 'Dul-ba, < Dül-wa) verwendet.

<sup>475</sup> Mit der Herabwürdigung der Bedeutung natürlicher Phänomene entledigten sich die Geistlichen m. E. der größten Konkurrenz für ihr religiöses System, das zugleich als einflussreiches wirtschaftliches und politisches Unternehmen fungierte. Erfahrungen von Erfüllung und neuen Erkenntnissen, die einzelne Menschen, wie manche der Khram-pa (s. 10.10), in der Natur erlebten, erwiesen sich als geeignet zur Befriedigung emotionaler und spiritueller Bedürfnisse ohne Notwendigkeit der Hinzuziehung religiöser Spezialisten.



der Tiere ermöglichte es, bei Tierquälerei auf solche Empfehlungen Bezug zu nehmen.

Die Nangchen-pa verstanden die Natur auch nicht als ein System, aus dem Lebewesen hervorgegangen waren. Tibetische Buddhisten postulierten, der menschliche und tierische Daseinsbereich gehörten zu sechs Existenzbereichen, in denen Wiedergeburten stattfänden. Empfindungen bei der Wahrnehmung natürlicher Phänomene wurden oft als Hinweise auf die Existenz von Numina gedeutet.

Bei Naturbeobachtungen zur Voraussage des Wetters wurden viele Wahrnehmungen in Form des angenommenen Wirkens von Geistwesen zum Ausdruck gebracht.<sup>476</sup> In der Annahme, Geistwesen nähmen Einfluss auf das Gedeihen der Lebewesen, beopferten die Nangchen-pa diese mit Mitteln und Verfahren, die ihrerseits die Natur schädigten. Die Furcht vor dem Wirken der Geistwesen begrenzte die Naturzerstörung nur in bestimmten Gebieten wie den Schutzgebieten der Yul-lha/gZhi-bdag und weiterer Ortsgeister.

Der tibetische Buddhismus hat seinem Dogma gemäß die Absicht, das Wohl der vom Buddhismus anerkannten Lebewesen zu bewirken, das Angebot aber entspricht häufig nicht den existentiellen Bedürfnissen der Tiere und Menschen, sondern läuft denen nicht selten sogar zuwider. In Nangchen vor 1959 war es vor allem der gewaltige Fleischkonsum und der hohe Verbrauch an Bau- und Brennholz der Insassen der Klöster, der zahllosen Lebewesen das Leben kostete.<sup>477</sup> Über die Berücksichtigung der Lebensbedürfnisse der

---

<sup>476</sup> Manche Nangchen-pa erzählten, sie hätten Drachen in dicken, umhertreibenden Wolken gesehen. Heftige Winde, Donner und Blitz erklärten sie als typische Begleiterscheinungen beim Auftreten von Drachen.

<sup>477</sup> Wilhelm Filchner (1943: 156) vermerkt, dass in den Klöstern erhebliche Mengen Fleisch vertilgt wurden. Lamas, Mönche und Nonnen waren Abnehmer großer Fleischmengen. Nach der buddhistischen Lehre sollte das Töten von Tieren unterbleiben und verstieß gegen die Mönchsgelübde. Tibetisch-buddhistische Kleriker erklärten, sie seien durch ihre Nachfrage nach Fleisch nicht Schuld am Tod der Tiere, da sie diese nicht selbst getötet hätten. Die unablässigen Beteuerungen der Lamas und Mönche, nur für das Wohl der Lebewesen zu wirken, standen nicht selten in auffälligem Missverhältnis zu deren Lebenspraxis, was sich u. a. in der Beibehaltung der qualvollen Tötungsmethode des Ersticken von Tieren sowie auch in der Anwendung von Folter, Verstümmelungen sowie Tötungen durch Auspeitschen von Menschen zeigte, für deren Verhängung auch die Behu-Rinpoché (dPon im Range des Behu und der Position eines Rinpoché, vgl. 9.6 und 9.6.1), verantwortlich waren sowie Geistliche, die Quälereien förderten.

Die Grausamkeit der qualvollen Tötungsmethode des Erstickenlassens empfanden viele Gewährsleute als psychische Belastung. Für deren Anwendung gab es nach Auskunft der Informanten keine anderen Gründe als die der Bequemlichkeit und Kostenersparnis, da Munition zum Erschießen sehr teuer gewesen sei.

Das schlechte Gewissen, das aus dem Anblick der furchtbar leidenden Tiere herrührte, wurde von den Laien durch Spenden an Lamas und Klöster zu beruhigen versucht.

Ältere Nangchen-pa sowie Informanten anderer tibetischer Gesellschaften bestätigten, dass vor 1959 keine Notwendigkeit bestand, Fleisch zu verzehren. In dBus/gTsang habe es nach Auskunft dortiger rDzong-dpon Getreidevorräte für einen Zeitraum von bis zu acht Jahren gegeben. Nangchen-pa erklärten, es sei nicht nötig gewesen, Tiere zu schlachten. Sie hätten gern Fleisch gegessen. Neigung sei auch in den Exilländern der einzige Grund für ihren Fleischkonsum. Der bei Kälte erhöhte Kalorienbedarf sei durch Getreide und Milchprodukte zu decken gewesen. Nichttibetische Anhänger des tibetischen Buddhismus sowie im Exil sozialisierte Nangchen-pa vertraten hingegen oft die Ansicht, die Kälte habe das Schlachten notwendig gemacht. Der Versuch, Schlachtungen als unverzichtbar darzustellen, sollte hier auch dazu beitragen, die Diskrepanz zwischen den Lehren der Lamas und ihrer Lebensweise in der Theorie zu überwinden.

Lebewesen setzten sich tibetische Buddhisten mit dem Hinweis hinweg, es gäbe nichts Bedeutenderes als die tibetisch-buddhistische Lehre sowie deren Institutionen, und legitimierten das Leid, das sie anderen Lebensformen sowie auch Menschen fortwährend zufügten, mit deren vorausgesetztem schlechten Karma. Tibetisch-buddhistische Kultstätten wurden ohne Rücksicht auf das Leben und die Unversehrtheit der dort lebenden biologischen Lebewesen und ihrer Lebensräume errichtet.

Unter dem Einfluss tibetischer Buddhisten wurden Naturphänomene zu kulturell interpretierten Zeichen, deren Wahrnehmung Projektionen auslösen sollte, die auf das Gedankengebäude des tibetischen Buddhismus verweisen. Nach buddhistischer Auffassung sei Leben, in welcher Form auch immer, vergänglich und bedeute letztlich nur Leiden. Das Leben bände Menschen nur in einen als leidvoll betrachteten Daseinskreislauf ein. Auch wenn Lamas rieten, eine gute Wiedergeburt anzustreben, so wurde dem Leben doch kein höherer Wert zugebilligt als der zum Praktizieren des tibetischen Buddhismus. Natürliche Phänomene werden im tibetischen Buddhismus nur als Mittel zum Zweck einer höher bewerteten und aus tibetisch-buddhistischer Sicht von der Natur losgelösten „spirituellen“ Beschäftigung betrachtet. Durch die Herabstufung der Natur sowie der Herabwürdigung sämtlicher säkularer Bereiche seitens tibetischer Buddhisten konstruierten diese eine Opposition zwischen der hochbewerteten Religion einerseits und nichtreligiösen Bereichen andererseits, deren Beurteilung sich ausschließlich nach ihrer Zweckdienlichkeit für die Religionsausübung richtete.<sup>478</sup> Während die gesellschaftlich integrierten Nangchen-pa mit ihren Bedürfnissen und Sorgen meist Zuflucht in den Institutionen des tibetischen Buddhismus suchten, kommen in den Liedern der gesellschaftlichen Randgruppe der Khram-pa (10.10) Hinwendung zur Natur und intensives Naturerleben zum Ausdruck, wobei Naturphänomene mit sakralen kulturellen Objekten und Tätigkeiten verglichen werden (Margret Causemann 1981: Lied 1/Seite 5, Lied 3/ Seite 12, Lied 64/Seite 78). In manchen Khram-pa-Liedern werden Naturerfahrungen und Werte besungen, die allesamt nach tibetisch-buddhistischer Auffassung nur als temporär und in unterschiedlichem Umfang zweckdienlich aufgefasst wurden, wie das Erleben wechselseitigen Vertrauens in Freundschaften, Eidestreue und Freiheitsempfindungen (im Sinne innerer Unabhängigkeit - auch von religiösen Funktionären - sowie ebenso im räumlichen und materiellen Sinne).

---

<sup>478</sup> Kultur ist m. E. eine Funktionsweise der Natur, mit der Lebewesen zur Weitergabe von Erfahrungen, Kenntnissen und Vorstellungen an folgende Generationen befähigt sind. Kultur steht daher m. E. nicht in Opposition zur Natur. Die Fähigkeit der Kulturübermittlung an folgende Generationen wird bei immer mehr Tierarten nachgewiesen. Das Ausmaß des Auftretens des Phänomens der Kulturtradierung bei anderen Lebensformen kann derzeit aufgrund des geringen Kenntnisstandes um die verschiedenartigen Kommunikationsweisen nicht eingeschätzt werden. So auch A. Wang 1998: 468, Fußnote 76.

Für manche Khram-pa vermochte das Erleben dieser Qualitäten, Bedürfnisse zu erfüllen, die für den Einzelnen Zufriedenheit und Beglückung bedeuteten. Dazu gehörte das Empfinden von Schutz, Harmonie und Erfüllung in der Natur. Die Einstellung der meisten Nangchen-pa gegenüber dem Leben, den Lebensformen und jenen nach ihrer Definition „aus sich selbst heraus entstandenen“ Phänomenen, die denen natürlichen Ursprungs entsprechen, war durch den tibetischen Buddhismus geprägt. Der tibetisch-buddhistische Heilsweg war ein Fluchtweg aus dem Eingebundensein in die Natur und dem Erleben zweckfreier Wertschätzung des Lebens. Leben bedeutete vielen Gläubigen, eine „leidvolle Wiedergeburt“ zu erfahren, deren Nutzen in religiöser Praxis und dem Aufbau guten Karmas bestehe mit dem Ziel, dem als leidvoll betrachteten Daseinskreislauf zu entrinnen. Demgegenüber bringt die Natur als Gesamtsystem Lebensbedingungen und mit Lebenswillen und Glücksstreben ausgestattete Lebewesen hervor, selbst in lebensfeindlichen Bereichen. Von Natur aus sind Lebewesen mit einer lebensbejahenden Ausstattung versehen: Sie besitzen einen ausgeprägten Lebenswillen sowie das Streben nach unversehrter Existenz und Wohlergehen. Die tibetisch-buddhistische Anschauung, dergemäß der „kostbare Menschenkörper“ nur ein Mittel zum Zweck des Beschreitens des buddhistischen Heilsweges sei, dessen Ziel in einer fiktiven Gegenweltvorstellung besteht, ist dem Wirken der Natur entgegengesetzt.

### 13.2 Die Menschenwelt und die Aufenthaltsbereiche der Geistwesen

*„Wenn Menschen den Numina nicht opfern, gibt es keine Möglichkeit, dass Numina die Menschen schützen.“ ‘Od gSal (2000: 17)*

Nach der Weltordnung der Nangchen-pa ist die Menschenwelt von den Sphären zahlreicher Geistwesen umgeben, die in Flüssen, Seen, unter und über der Erde, in Bäumen, in Objekten, auf dem Boden, auf Pässen und Wegen, auf Felsen, Bergen, in Luft- und Himmelschichten ihre, der jeweiligen Geisterkategorie entsprechenden, bevorzugten Aufenthaltsorte haben. Geistwesen haben nach Auffassung der Nangchen-pa Eigeninteressen, sie verfügen über Besitztümer (darunter Territorialeigentum) und verlangen von Menschen die Einhaltung ihnen genehmen Verhaltens.<sup>479</sup> Zusätzlich zu den Geistwesen nahmen die Nangchen-pa zahlreiche numinose Kräfte an, die sie sich als formlose Numina vorstellten, von denen nicht wenige die Fähigkeit besessen haben sollen, auch in Gestalt in Erscheinung zu treten und zwar zeitgleich zu ihrer formlosen Existenz.

---

<sup>479</sup> *“No one can tell a Tibetan that there is no such thing as a Ghost.” Norbu Chopel (1983: 33).*

Es gibt keinen Ort, an dem nach Vorstellung der Nangchen-pa nicht schon jemand lebt. Es sind jene unzähligen Geistwesen, die in Klassen mit zum Teil Tausenden Individuen gegliedert sind. Ihre Bezeichnungen können Hinweise auf die Geister-Kategorie<sup>480</sup> enthalten, der sie zuzuordnen sind, und mancher Name ist Programm.<sup>481</sup> Geistwesen können nach Auskunft der Nangchen-pa tendenziell eher ortsgebunden oder eher mobil sein. Bei Bedarf sind sie zum Überwinden von Zeit und Raum fähig, auch wenn dieser Vorstellung bei einigen Numina keine Bedeutung beigemessen wird. Menschen gegenüber können sie wohl- oder übelwollend auftreten. Ihr Verhalten sei nicht kalkulierbar und das mache sie besonders gefährlich. Ihnen wird ein großes Schädigungspotential nachgesagt; sie könnten Krankheiten sowie den Tod verursachen, sich der Psyche geschwächerter Menschen und Tiere bemächtigen und sich deren Körper bedienen. Sie seien in der Lage, die Unternehmungen scheitern oder gelingen zu lassen. Die überwiegende Anzahl der Geistwesen wurde als Bedrohung empfunden. Es wurde als eine Notwendigkeit begriffen, sich mit ihnen zu arrangieren. Vor 1959 sei es in Nangchen üblich gewesen, vor Beginn einer Reise, die bspw. in die nächstgelegene größere Ortschaft führte, zunächst bei einem Geistlichen eine Voraussage zu erbitten, wann und unter welchen Bedingungen es günstig sei, die Ortsveränderung durchzuführen. Die Antwort des Lamas, Mönchs oder Eremiten konnte lauten, dass es notwendig sei, zunächst bestimmte Gebete in einem Kloster durchführen zu lassen. Gegen eine Gabe waren Mönche bereit, die gewünschten Gebetslesungen abzuhalten.<sup>482</sup> Von Geistern war in Nangchen bekannt, dass viele von ihnen in Gruppen lebten und einander zur Hilfe kommen könnten. Manche von ihnen seien bewaffnet und brächten ihre Waffen auch zum Einsatz. Geistwesen besitzen zudem nach Überzeugung der Nangchen-pa übernatürliche Kräfte, denen gegenüber „normale“ Menschen stets in der Defensive sind, weshalb sie Hilfe und Beistand „besonderer“ Menschen benötigten. Ohne Kenntnis der Verhaltenswünsche der Geister würden sich Menschen der Gefahr schwerer Erkrankungen, tödlicher Unfälle und materieller Verluste aussetzen. Das Streben nutzbringend mit den Numina zu koexistieren, scheint eines der wesentlichen Ziele der

---

<sup>480</sup> Bspw. die Klassen der bTsan, der 'Dre, der Klu u. v. a., vgl. auch René de Nebesky-Wojkowitz 1956.

<sup>481</sup> Zum Beispiel Lam-'gegs (tib. < Lam-geg; etym. zus. aus Lam = Weg und 'Gegs = ver-/behindern). Lam-'gegs, der „Wegbehinderer“ ist ein Geistwesen, das für Stolpern und Wegunfälle verantwortlich gemacht wird. Manche Nangchen-pa kannten Lam-'gegs nicht, aber Lam-lha, den Weggott. Lam-lha wurde nach Vermutung der Informanten als Geistwesen mit neutraler und eher wohlwollender Haltung eingeschätzt.

<sup>482</sup> Wenn jemand nichts für die Rezitation der Gebete geben konnte, dann hätten die Mönche erwogen, ob sie bereit wären, die erwünschte Leistung unentgeltlich zu erbringen. Sehr armen Menschen, die nicht oder kaum in der Lage waren, die Dienste der Mönche und Lamas zu honorieren, rieten die Geistlichen nach Auskunft der Informanten oft nur, sich auf die dreifache Zuflucht - Buddha, Dharma und Sangha - zu konzentrieren und lehnten eine unentgeltliche Gebetslesung ab.

lokalen religiösen Traditionen gewesen zu sein, die die Nangchen-pa als Yul Chos (tib. < Yül Chö, = Religion [des] Landes) bezeichneten (s. 14.1). Erfolg und Macht tibetisch buddhistischer Kleriker beruhten vor allem auf der von ihnen behaupteten Fähigkeit der Kontrolle, Bannung, Unterwerfung und Vernichtung gefürchteter Geistwesen.

### 13.3 Die Durchlässigkeit der Sphären für die verschiedenen Existenzformen

Nach Überzeugung der Nangchen-pa interagieren unterschiedliche Wesen nicht nur miteinander, auch ihre Erscheinungsformen und ihre Aufenthaltsbereiche sind nicht exklusiv. Seien es die Sphären der Geistwesen wie der Buddhas, der Daseinsbereich der Tiere oder weiterer Wesen, in allen Bereichen können sich nach Auffassung der Nangchen-pa andere Wesen aufhalten und währenddessen die dort üblichen Existenzformen annehmen.

Geistwesen könnten sich zur Hilfe entschließen und sich zu diesem Zweck in der Welt der Menschen inkarnieren. Geister sollen sich aber auch des Körpers Verstorbener bemächtigen und unbemerkt unter Menschen leben. Menschen könnten zu Lebzeiten Buddhas und Bodhisattvas werden oder nach dem Tode erleuchtete Wesen, als Götter göttliche Vorzüge genießen, als Geistwesen weiterexistieren oder eine Wiedergeburt als Tier, Halbgott oder Hungergeist annehmen. Bodhisattvas hoher Erleuchtungsstufen sollen als Inkarnationen in der Menschenwelt leben. Nie könne man sich sicher sein, wen man eigentlich vor sich hat. Eine gütige und hilfsbereite Frau ist vielleicht eine mKha'-'gro,<sup>483</sup> ein Lama vielleicht die Inkarnation einer tibetisch-buddhistischen Gottheit, eine laute, launische Frau vielleicht eine Dämonin und das Pferd, das man reitet, womöglich ein Freund aus einer früheren Existenz, der vergaß, seine Schulden zu bezahlen, die er nun wortwörtlich abträgt. Der wirres Zeug plappernde Bettler könnte ein „verrückter Heiliger“<sup>484</sup> sein, dessen Bestreben in der Förderung des geistigen Wachstums seiner Mitmenschen besteht. Ein Tier, das es zu fangen und zu töten gelang, mag in einer vorigen Existenz ein Feind gewesen sein oder habe sich sein schlechtes Karma durch ungute Taten in vergangenen Leben verdient. Diese kleine Auswahl veranschaulicht das Prinzip: Wesen vermögen in die Daseinsbereiche anderer Wesen einzudringen.<sup>485</sup> Der Status eines Geistwesens wurde

---

<sup>483</sup> „mKha'-'gro“, tib. < Kan-dro (mKha' = „Himmel“, ‚Gro“ = „gehen“), eine „Himmelsgängerin“ (skr. Dâkinî = Schützerin des Dharma). Diese Geistwesenkategorie ähnelt auch jener der indischen Apsaras.

<sup>484</sup> „sMyon-pa“ (tib. < Nyönn-pa) = „Verrückter“, hier der Typus des nur „verrückt anmutenden Heiligen“.

<sup>485</sup> Lamas erklärten, mittels geistiger Reisen die Daseinsbereiche anderer Wesen zu besuchen. Auf ihren Visionen beruhen die Beschreibungen des Aussehens von Geistwesen, die schließlich in Form von Bildern und Statuen dargestellt wurden.

Ein weiteres Beispiel sind die 'Das-log (tib. < Dä-log). Dabei handelt es sich um Menschen, die sich vorübergehend in die Höllen begäben und Verstorbene trafen, deren Botschaften sie den Lebenden überbringen.

Menschen oft erst post mortem zugewiesen (s. 13.3.1).<sup>486</sup> Die Definitionshoheit über den Status eines Wesens, über dessen Qualität und Zuerkennung sicherten sich die Lamas des tibetischen Buddhismus.

### **13.3.1 Verwandtschaftsbeziehungen zwischen Menschen und Geistwesen**

Die Durchlässigkeit der angenommenen Existenzformen und der Aufenthaltsbereiche der verschiedenen Wesen wird auch hinsichtlich der Verwandtschaftsbeziehungen zwischen Menschen und Geistwesen deutlich. Nach Auffassung der Nangchen-pa können Menschen von Geistwesen, wie dem Yul-lha/gZhi-bdag, abstammen oder auch mit ihnen eine eheliche Verbindung eingehen. Die Kinder von Geistwesen, oft wurden die Yul-lha und gZhi-bdag als Väter genannt, seien ebenfalls in der Lage, Menschen zu heiraten. Erfolgreiche, sympathische und charismatische Männer konnten in Nangchen vor 1959 bereits zu Lebzeiten den Ruf erlangen, Söhne eines Yul-lha oder gZhi-bdag zu sein. In den Deszendenzlinien mancher Behu und Becang finden sich Hinweise auf die Abstammung von einem Yul-lha oder gZhi-bdag. Von den Nachkommen solch mächtiger Geistwesen wurde angenommen, dass sie ebenfalls außergewöhnliche Eigenschaften besäßen.

### **13.4 Das Karma-Konzept**

Auch wenn die Wesen nicht unbedingt sind, was sie zu sein scheinen, so werden sie doch alle nach tibetisch-buddhistischer Vorstellung ihrem individuellen Karma<sup>487</sup> entsprechend im Kreislauf der Wiedergeburten (skr. Samsâra) umhergetrieben, wo sie während unzähliger Leben unterschiedliche Existenzformen in verschiedenen Aufenthaltsbereichen einnehmen. Die Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung schließt geistige und psychische Komponenten mit ein. Das tibetisch-buddhistische Karmakonzept besagt, dass alle inneren und äußeren Phänomene als Auswirkungen von Ursachen zu verstehen seien, die durch persönliche Absichten und eigenes Handeln im gegenwärtigen oder in einem vorigen Leben hervorgerufen wurden. Ausnahmen bestünden lediglich in Störungen und Schädigungen, die durch böse Geister verursacht würden.

Viele Informanten wiesen darauf hin, dass ein Behu oder Becang in seinen vergangenen Leben Gutes getan haben müsse, sonst wäre er nicht in einer guten Lineage und in einer mächtigen, reichen dPon-Familie wiedergeboren worden.

---

<sup>486</sup> Einem Menschen konnte von der Gesellschaft zugesprochen werden, dass es sich bei ihm oder ihr um ein in Menschengestalt agierendes wohlwollendes oder übelgesonnenes Geistwesen gehandelt habe.

<sup>487</sup> „Karma“, skr. „Tat, Werk“ sowie Bezeichnung des „Kausalnexus von Ursache und Wirkung“.

Das Karma-Konzept erfuhr im tibetischen Buddhismus eine detaillierte Ausarbeitung, u. a. mit dem Ziel, tibetisch-buddhistische Interpretationen des Kausalnexus in der Bevölkerung zu verankern. In der Funktion eines nahezu „universellen Verbindungselements“ wurden mit Hilfe des Karma-Konzeptes und durch Rückgriff auf angenommene frühere Existenzen Verknüpfungen zwischen Phänomenen hergestellt, in dem singuläre Gegebenheiten mittels des Kausalnexus in eine meist spekulative Relation<sup>488</sup> zueinander gebracht und in einen übergeordneten Ursache-Wirkungs-Zusammenhang eingebettet wurden.

Das Karma-Konzept wird allgemein dem Dogma des tibetischen Buddhismus zugeordnet; die Vorstellung der Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung könnte jedoch bereits in vorbuddhistischer Zeit auf dem tibetischen Plateau existiert haben. Auch die Anhänger der Bon-Religion gehen davon aus, dass die Karma-Vorstellung bereits vor Einführung des Buddhismus Teil ihrer Lehre gewesen sei. Die Vorstellung vom Vorhandensein eines Kausalnexus trat bereits im vorbuddhistischen Indien auf, z. B. in den Upanishaden (800-500 vor 0 u. Zr.). Kulturelle Beeinflussungen durch den Kontakt zu Indien<sup>489</sup> sowie auch die selbständige Entwicklung einer Kausalvorstellung sind nicht auszuschließen.

Die tibetisch-buddhistische Karma-Vorstellung bezieht sich auf die Daseinsumstände der Lebewesen<sup>490</sup> sowie auf deren Rezeption ihrer Lebensbedingungen. Seit anfangsloser Zeit gebe es nach tibetisch-buddhistischer Betrachtung den Zustand des Samsâra, aus dem sich die Lebewesen befreien sollen, um in einen als Nirvâna<sup>491</sup> bezeichneten Endzustand der Leidlosigkeit einzugehen. Dieses Endziel einer anfangslosen Entwicklung wird auf Nachfrage von manchen Rinpoche's als Motivationsstrategie gedeutet. Nach dieser philosophisch kompatibleren Version (im Gegensatz zum Ende von Anfangslosigkeit) bestünde die als leidvoll begriffene Existenz der Lebewesen unablässig fort, und es gäbe zu deren Begleitung immer Bodhisattvas,<sup>492</sup> die sich ihrer aufgrund von Mitgefühl annähmen.

---

<sup>488</sup> In der Psychologie gibt es einen psychologisch interpretierten Kausalnexus, der auf Interaktionen und deren erfahrbare Auswirkungen bezogen wird. Hypothetisch ist hier die Rückdatierung des Ursache-Wirkungsprinzips in angenommene frühere Leben sowie dessen Fortschreibung auf folgende Existenzen.

<sup>489</sup> Die Situation auf dem tibetischen Plateau war in vorbuddhistischer Zeit durch vielfältige Einflüsse aus anderen Kulturen gekennzeichnet. Alexander W. MacDonald (1984: 136) erwähnt Einwirkungen chinesischer Geomantie sowie konfuzianischer und taoistischer Theorien auf die kulturelle Entwicklung.

<sup>490</sup> Der im tibetischen Buddhismus verwendete Begriff „Lebewesen“ deckt sich nicht vollständig mit Lebewesen im biologischen Sinne. In sechs Daseinsbereichen werden sechs verschiedene Existenzformen angenommen; dabei handelt es sich um Götter, Halbgötter, Hungergeister, Menschen, Tiere und Höllenwesen.

<sup>491</sup> „Nirvâna“, skr., etym. zus. aus: „nir“ = „aus“ und „vâ“ = „wehen“ = „Erlöschen, Verwehen“, hier: „Befreiung von Wiedergeburt“. In der Wortmitte von „Nirvâna“ steht ein hier nicht dargestelltes zerebrales „n“.

<sup>492</sup> Bodhisattva, skr., etym. zus. aus „Bodhi“ = „Erleuchtung“ und „Sattva“ = „Wesen“ = „Erleuchtungswesen“. Dabei handle es sich um Wesen, die die Erleuchtung anstreben, auf das Eingehen in das Nirvâna aber verzichteten, um anderen Lebewesen auf dem Wege dorthin behilflich zu sein, wobei unberücksichtigt bleibt, ob die anderen Lebewesen diese Hilfe wünschen oder ablehnen.

Weit entfernt von philosophischen Spekulationen über Endlichkeit oder Unendlichkeit leidvoller Daseinszustände konzentrierten sich die interviewten Laien und Geistlichen auf Praktiken, die eine günstige Beeinflussung des angenommenen nächsten Lebens zum Ziel hatten. Exegetische Auslegungen tibetisch-buddhistischer Texte überließen die meisten Befragten den dafür ausersehenen und ausgebildeten Lamas und Mönchen und hielten sich selbst für inkompetent zur Deutung religiöser Texte.

Aus dem Karma-Konzept wird die Regel verständlich, nach der Hochrangige aus Sicht der Nangchen-pa zu ehren sind. Dem liegt die Vorstellung zugrunde, dass diejenigen, die gehobene Positionen innehaben, sich diese in früheren Inkarnationen verdient hätten.

Nach buddhistischer Vorstellung sind es vor allem die Motive, die die Qualität des Karmas bedingen. Der wesentliche Aspekt hinsichtlich der Einschätzung des guten Karmas hochrangiger Personen bestand in der Vermutung, dass die Motive, die deren Karma zugrunde lägen, bereits in vorigen Leben aufgrund buddhistischer Ethik entstanden seien. Buddhistische Qualitäten wurden für die Bedingungen einer guten Wiedergeburt und für den persönlichen Erfolg verantwortlich gemacht. Als Qualitäten galten Mitgefühl, Freigiebigkeit und Weisheit (in tibetisch-buddhistischem Sinne). Die Erlangung hoher gesellschaftlicher Positionen setze nach Vorstellung der Gewährspersonen karmische Ursachen voraus, die über das Erbringen rein materieller Leistungen hinausgegangen seien und die eine innere Haltung des Wohlwollens gegenüber den Lebewesen eingeschlossen habe. Ein wesentlicher Aspekt ihres Vertrauens gegenüber Höherrangigen und Wohlhabenden bestand in der Annahme, dass es sich beim Karma erfolgreicher Menschen nicht nur um die bloße Akkumulation guter Taten gehandelt habe, sondern dass die einstigen positiven Ursachen explizit in einer Beziehung zu dem grundsätzlich sämtlichen Lebensbereichen übergeordneten tibetischen Buddhismus gestanden hätten. Die Präferenz der Vermeidung von Kritik an hochrangigen Personen gründet auf jener Prämisse, der gemäß der Rang eines Menschen dem Kausalnexus entsprechend auf einem ethischen Fundament beruhe. Der Umstand, dass die Nangchen-dPon in adlige Familien hineingeboren wurden, sei auf gutes Karma zurückzuführen und rechtfertige aus Sicht vieler Nangchen-pa den Vertrauensvorschuss, der ihnen seitens ihrer Stammesleute eingeräumt wurde.

Mittels Zerlegung des Kausalnexus in aufeinanderfolgende Phasen<sup>493</sup> bei Einbeziehung

---

<sup>493</sup> Die karmische Ursache wird in vier aufeinanderfolgende Phasen eingeteilt. Es sind: 1. Das Begreifen der Situation 2. Die Absicht 3. Das Handeln (oder die Veranlassung anderer zum Handeln) und 4. Die nachträgliche Beurteilung (so auch A. Wang, 1998: 142f, Fußnote 50).



geistig-psychischer Faktoren<sup>494</sup> wurde ein System entwickelt, nach dem nachträglich auf das Karma eingewirkt werden könne. Das Anliegen, nützliches Karma zu erzeugen, sei es durch religiöse Praktiken oder angewandtes Mitgefühl sowie auch die Vorstellung, ungünstiges Karma durch nachträgliche Einwirkungen mildern zu können, durchzog die gesamte tibetisch-buddhistische Ritualpraxis<sup>495</sup> und fand auch Wiederhall in der Entwicklung volksreligiöser Vorstellungen.<sup>496</sup>

In den folgenden Unterpunkten werden wesentliche Aspekte der Auslegung der tibetisch-buddhistischen Karma-Lehre seitens der Nangchen-pa vorgestellt. Die Einbeziehung dieser Weltvorstellungen erwies sich sowohl für die Einordnung der aus den qualitativen Interviews gewonnenen Informationen als auch für die Verarbeitung des Datenmaterials als unverzichtbar. Das Karma-Konzept in den im Folgenden dargestellten Ausformungen fand als Weltordnungsmuster zur Erklärung kulturspezifischer Denk- und Verhaltensweisen Verwendung. Es wurde flexibel den jeweiligen Anschauungen des Sprechers angepasst, so dass diese dem aktuellen Bedarf gemäß eine Begründung und Bestärkung erfuhren.

Dem Denken und Handeln der dPon lagen diese Vorstellungen über das Wirken des Karmas zugrunde und sie beeinflussten ihre Entscheidungen, Urteile und Vorgehensweisen.

#### **13.4.1 Die nachträgliche Einwirkung auf das Karma**

Die interviewten Nangchen-pa im geistlichen Stand erläuterten die Theorien ihrer Auffassungen über nachträgliche Einwirkungsmaßnahmen auf den Ablauf des Karmas folgendermaßen: Die kritische nachträgliche Beurteilung des eigenen Handelns beeinflusse das individuelle Erleben beim Eintreffen einer karmischen Wirkung, gleichgültig, ob diese in diesem Leben oder in einer vorigen Existenz, die sich in anfangslose Zeit zurückdatieren ließe, verursacht wurde. Mit Ausnahme jener von bösen Geistern geschaffenen Einflüsse (vgl. 13.4.6) wurde das gesamte Erleben eines Lebewesens als Auswirkung von Ursachen begriffen, die sich aus ehemaligen Absichten und einstigem Handeln zusammensetzten. Die nachträgliche Beurteilung des Handelns könne nach tibetisch-buddhistischem Dogma eine Veränderung der Begleitumstände beim Eintreffen des einst verursachten Karmas

---

<sup>494</sup> Absichten, Motive, Zwecke, Ziele und die Art und Weise der Durchführung sowie die individuelle rückblickende Verarbeitung einer Handlung sollen Einfluss auf die Wirkung der karmischen Ursache haben.

<sup>495</sup> Beispiele stellen die „Vorbereitenden Übungen“ (tib. sNgon-'gro, < Ngönn-dro) und die rDo-rje Sems-dpa'-Praxis dar (rDo-rje Sems-dpa', tib. < Dor-jche Bäm-pa. Die Sanskritbezeichnung des Bodhisattva lautet Vajrasattva.). Mantrarezitationen, Niederwerfungen und Visualisationen sollen dabei negatives Karma mildern.

<sup>496</sup> Zum 26. Tag des Mondmonats wird z. B. bei Norbu Chophel (1983: 56) die volksreligiöse Vorstellung aufgeführt: *“If you wash your hair today, all your negative karma will vanish.”*

bewirken. Werde bei Betrachtung des als schädlich erkannten eigenen Handelns und der diesem zugrunde liegenden geistigen Haltung nachträglich Bedauern empfunden, verändere sich entsprechend das innere Erleben beim Eintreffen der Wirkung. Aufrichtiges Bemühen, einen Wiederholungsfall zu vermeiden, führe zu einem innerlichen Wandel, der ebenfalls als eine Ursache zu begreifen sei, und dessen Auswirkung würde zu einem veränderten, nämlich einsichtsvolleren Erleben beim Eintreffen der zuvor selbst geschaffenen karmischen Ergebnisse führen. Das negative Resultat träfe den Verursacher zwar in vollem Umfange, dieser habe aber inzwischen Einfluss auf seine Geisteshaltung genommen, so dass er in der Konfrontation mit dem negativ bewerteten Erleben weniger oder kaum leide, und dies auch, weil er beim Eintreffen leidvoller Umstände realisiere, dass es sich dabei um selbst verursachtes schlechtes Karma handle, das es abzutragen gelte. Nachträgliche Beeinflussungsmöglichkeiten wurden mir u. a. anhand des Beispiels eines Diebstahls erläutert. Ein Diebstahl als Ursache löse eine adäquate Wirkung aus. Bei nachträglicher Einflussnahme im Sinne der Reue und/oder der beabsichtigten Wiedergutmachung käme es zu einer Veränderung des Erlebens. Es entstünde Einsicht in den tibetisch-buddhistisch gedeuteten Zusammenhang von Ursache und Wirkung, und dies fördere die Akzeptanz der Ergebnisse vormaliger Handlungen, die als negative Ereignisse erfahren werden müssten, damit sich das schlechte Karma auflöse. Durch die nachträgliche Auseinandersetzung mit eigenem Handeln werde Ungutes als weniger schmerzlich empfunden und als notwendige Auswirkung erkannt. Ein reumütiger Dieb, der fortan dem Diebstahl abschwört, müsse zwar als Ergebnis seines früheren Handelns Verluste - vor allem durch Diebstahl - erleiden, er würde aber seinem Bemühen um Besserung entsprechend weniger darunter leiden. Die Reduktion des Leidens setze sich aus zwei Komponenten zusammen: aus der Bereitschaft, Schaden als eine nach der Karma-Vorstellung logische Folge zu akzeptieren, und aus dem einsichtsvolleren Denken, das bewirke, dass Verluste als weniger belastend empfunden werden würden. Wäre der Dieb über das Bedenken und Bedauern hinausgegangen und hätte zudem versucht, den angerichteten Schaden in irgendeiner Form auszugleichen, würde sich dadurch nach der Erwartung der Nangchen-pa auch sein materielles Umfeld beim Eintreffen der karmischen Auswirkung verändern. Dies könne sich z. B. so gestalten, dass ein Verlust bald darauf durch Gaben von Anderen ausgeglichen werde. Durch den Einfluss weiterer guter Handlungen könnte bis zum Eintreten der karmischen Auswirkung eines Diebstahls ein solcher Wohlstand entstanden sein, dass der aus dem schlechten Karma resultierende Verlust nahezu unmerklich und ohne schmerzliches Erleben verwunden und möglicherweise kaum bemerkt werde.

Aus der Lebenspraxis von Laien und Geistlichen ist die zuvor beschriebene nachträgliche Aufarbeitung nur anhand weniger konkreter Beispiele vermittelt worden. Es ließen sich kaum Anzeichen für aktive Formen einer kritischen Auseinandersetzung mit vergangenen Taten finden. Dies mag daran liegen, dass es sich beim Bereuen von Handlungen und den möglicherweise daraus gezogenen Erkenntnissen um innere Prozesse handelt, die nicht unbedingt gern dargestellt werden. Oft entstand der Eindruck, dass Spenden und Opferungen zur nachträglichen Einwirkung auf schlechtes Karma nicht unbedingt mit einer kritischen Beschäftigung mit einstigen zweifelhaften Taten einhergingen, sondern dem Bedürfnis entsprangen, diffuse psychische Belastungen aus verdrängten Eindrücken durch allgemeine unspezifische und damit generalisierte Opferungen und Spenden abzumildern, die als Entschuldung empfunden wurden.

#### 13.4.2 Die Entwicklung karmischer Rechtfertigungen

Im Gegensatz zu den unter 13.4.1 beschriebenen kritischen Auseinandersetzungen mit persönlichen Einstellungen sowie eigenem Handeln, die einer gewissen Anstrengung bedürfen, ist das Ersinnen von Rechtfertigungen emotional weniger belastend. Die hier genannten Legitimationen beruhten ebenfalls auf dem Bedürfnis, eine Entlastung von dem Empfinden der Schuld und eine Aussöhnung mit Geschehnissen zu bewirken.

Die Nangchen-pa kannten nach eigener Auskunft eine „Räuberkultur“ (vgl. auch 31.13). Nicht wenige Männer waren gelegentlich oder auch eine Zeitlang nebenerwerblich oder hauptberuflich als Räuber<sup>497</sup> aktiv. Beabsichtigte ein Mann, sich einen respektablen Ruf zuzulegen, war die Tätigkeit als Räuber bestens dazu geeignet, um Mut, Klugheit, Kraft und Ausdauer sowie auch Kampffähigkeit, Kameradschaft und Gemeinschaftssinn<sup>498</sup> zu beweisen. Ehemalige erfolgreiche Räuber waren als Mitarbeiter auch bei den Behu und den Becang beliebt. Tapfere und intelligente Männer, denen nachgesagt wurde, dass sie zu kämpfen wüssten, wurden als Neusiedler und als Mitarbeiter geschätzt.

Die Tätigkeit als Räuber - oft handelte es sich tatsächlich um bewaffneten Diebstahl - kollidierte mit dem buddhistischen Gebot, sich des Stehlens und des Verletzens von Lebewesen zu enthalten. Großzügige Gaben an Klöster trugen dazu bei, Schuldgefühle abzubauen. Die buddhistische Religion galt wortwörtlich als das Höchste und Wichtigste.<sup>499</sup>

---

<sup>497</sup> Verwendet wurde der Begriff Jag-pa (tib. < Jchag-pa, = Räuber). Gemeint ist aber nicht immer Rauben nach europäischer Rechtsdefinition, sondern auch bewaffneter Diebstahl.

<sup>498</sup> Zum Beispiel durch Weitergabe eines Teils des Raubgutes, insbesondere an Bedürftige und an Klöster.

<sup>499</sup> Dies bringt der folgende Begriff zum Ausdruck: tib. „Rab-tu 'Byung-ba“, < Rab-tu Chung-wa, = wörtlich „zum Höchsten werden“ = in der Bedeutung „in den geistlichen Stand eintreten“.

Ein Leben im geistlichen Stand oder eine religiös geprägte Lebensführung wurden als Heilsweg begriffen. Die tibetisch-buddhistische Religion war sämtlichen Lebensbereichen übergeordnet. Eine aus Raub oder Diebstahl stammende Gabe konnte nach Meinung der befragten Nangchen-pa durch Schenkungen an ein Kloster oder an Geistliche aufgrund der Kraft des Dharma von der ihr anhaftenden unrühmlichen Erlangung gereinigt werden. Ein Raubzug war dem Vorwurf schäbigen Diebstahls enthoben, wenn ein Teil der Beute für religiöse Zwecke gespendet wurde. Der Akt des Stehlens oder Raubens war zwar nicht im Einklang mit der buddhistischen Lehre, aber durch die Spende an klerikale Personen oder Institutionen der Verbreitung der buddhistischen Lehre nützlich. Ein höheres Opfer als die Unterstützung der buddhistischen Lehre, nach deren Dogma als Ziel die „Befreiung aller Lebewesen“<sup>500</sup> angestrebt werde, war nach Vorstellung der befragten Nangchen-pa nicht denkbar. Die Freigiebigkeit eines Räubers gegenüber sakralen Instanzen konnte Aspekte der Rechtfertigung und Entschuldung beinhalten. Die Karma-Vorstellung wurde gedanklich folgendermaßen fortgeführt und auf annähernd sämtliche Bereiche ausgedehnt.<sup>501</sup> Ein Geschädigter habe nach der Karma-Interpretation der Lamas in Nangchen bereits schlechtes Karma angesammelt, sonst wäre er nicht Opfer eines Unglücks oder einer Straftat geworden. Die Fähigkeit, Schaden abzuwehren und Hinterlist zu durchschauen, galt ebenfalls als Resultat guten Karmas. Geschädigten wurde eine grundsätzliche Mitschuld unterstellt.<sup>502</sup> Opfer und Täter verbinde ein gemeinsames Karma, hieß es. Diese Vorstellung hatte die unter 13.4.3 detailliert geschilderten Vermeidungshaltungen im Hinblick auf die Zurschaustellung von Leid zur Folge, die darauf abzielten, erlittenen Schaden und Verluste herunterzuspielen, um den unter 13.4.1 erläuterten Eindruck zu erwecken, dass die vermeintlichen Folgen übler Taten, wenigstens in der Wirkung schwach ausfielen. Daraus sollten Beobachter auf eine charakterliche Besserung schließen, die seit Verursachung der angenommenen zugrundeliegenden schlechten Handlungen eingetreten sei.

---

<sup>500</sup> Unberücksichtigt blieb, ob die Lebewesen diese „Befreiung“ wünschten oder ablehnten.

<sup>501</sup> Die Lamas, die das Karma-Gesetz lehrten, wandten es überwiegend nur dann auf ihr Dasein an, wenn dies zum eigenen Vorteil war. Vor 1959 wurde in Nangchen bspw. selbst unbewiesener Diebstahl aus dem reichhaltigen Eigentum der Klöster und Kleriker mit grausamsten Strafen, wie körperlichen Verletzungen, geahndet und dies nicht selten nach unter Folter erpressten Geständnissen. Laien hingegen, die bestohlen worden waren, erhielten von den Lamas die Belehrung, sie sollten dem Täter gegenüber Dankbarkeit und Mitleid empfinden: Dankbarkeit, weil dieser ihnen schlechtes Karma abgenommen, und Mitleid, weil er sich durch den Akt des Schädigens seinerseits schlechtes Karma zugezogen habe.

<sup>502</sup> Ebenso verhielt es sich im Hinblick auf Krankheiten, Unfälle und Schädigungen. Bei einer Erkrankung wurde nicht selten über den Kranken sinngemäß geäußert: „*Was hat er/sie wohl in einem früheren Leben getan, dass er/sie nun so schwer erkrankt ist?*“ „*Heute schlechtes Karma.*“ schrieb ein tibetischer Lehrer an die Tafel, um seine Schüler darauf hinzuweisen, dass er aufgrund einer gesundheitlichen Beeinträchtigung den Unterricht ausfallen lassen würde.

### 13.4.3 Die Stimmung als Beweis des guten Karmas und des Erkenntnisstandes

Mit der Stimmung eines Menschen wurden zwei karmarelevante Aspekte assoziiert:

- das emotionale Befinden (als Wiederhall vergangener innerer Zustände)
- und das gegenwärtige Niveau der mentalen und spirituellen Entwicklung.

Das emotionale Erleben galt als Resultat mentaler Haltungen und als karmisch bedingt. In Belastungssituationen, die ebenfalls als Ergebnisse des Karma verstanden wurden, zeige die Stimmung, z. B. in Form von Gelassenheit und Gleichmut, dass seit dem Zeitpunkt, an dem das schlechte Karma verursacht wurde, eine spirituelle Entwicklung vorstatten gegangen sei. Diese habe den abgeklärten, leidenschaftslosen Umgang mit schwierigen Situationen bewirkt.

Wer nach tibetisch-buddhistischer Vorstellung die Leiden des Samsâra begreift und ihnen mit Ruhe und Gleichmut begegnet, bei dem seien Erkenntnisse zur Weisheit kulminiert. Heilige wurden nicht selten als Frohnaturen dargestellt, die psychischen Schmerz als geistige Verdunkelung deuteten. Aus der Vergänglichkeit der Phänomene wurde gefolgert, dass das Anhaften an den Erscheinungen der Welt nur leidvoll enden könne. Denjenigen, der dies begriffen habe, soll Leiden kaum mehr berühren. In einer oral tradierten Parabel, die als Modell für vorbildliches Verhalten fungierte, verliert eine Frau ihren geliebten Ehemann und bleibt dennoch heiter und fröhlich, weil sie dank der buddhistischen Lehre das dem Samsâra immanente Leiden verstanden hat und sich im Wissen um den tibetisch-buddhistischen Heilsweg weder im Hinblick auf den Verlust ihres Mannes noch um dessen Ergehen im Nachodzustand oder in weiteren Existenzen grämt.

Die bereits im Vorwort dieser Arbeit erwähnte fröhliche Stimmung vieler älterer Menschen ist u. a. auf diese Vorstellung zurückzuführen. Wer leidet, habe sich dies aufgrund schlechter Taten verdient. Wer im Leid aber noch fröhlich bleibt, habe sich das Leid zwar ebenfalls verdient, beweise aber durch die heitere Geisteshaltung seine spirituelle Entwicklung in tibetisch-buddhistischer Hinsicht. War ein Mensch als Leidtragender erkennbar, hatte die Gesellschaft sofort Erklärungen für diesen Zustand. Es existierten Litaneien, die Konstruktionen angenommener kausaler Zusammenhänge aufführen. In ihnen wird erklärt, was ein Mensch getan haben muss, um z. B. allgemein als Tier (Dummheit) oder als zu Nutzzwecken gehaltenes Pferd (unbezahlte Schulden) wiedergeboren zu werden. Auf Nachfragen, wie sicher diese Relationen seien, wurde auf die Autorität eines Lamas verwiesen, der dies auf der Grundlage eines religiösen Textes erklärt habe. Auch zahlreiche

im Umlauf befindliche Geschichten boten Interpretationsvorlagen. Ein sichtbar Leidender setzte sich Spekulationen über schlechte Taten in einem seiner Vorleben aus.<sup>503</sup>

Das Ausleben ungueter Stimmungen wurde möglichst vermieden. In diesem Zusammenhang sei auf die von den Lamas zur Belehrung der Bevölkerung verbreitete Vorstellung hingewiesen, nach der ein Mensch, der in einem schlechten emotionalen Zustand sterbe, zunächst in eine der tibetisch-buddhistischen Höllen eingehe. Auch wenn der Verstorbene darin nicht unbedingt lange verweilen müsse, wurde diese Möglichkeit sehr gefürchtet. Informanten, die Begriffe wie „Depression“ kannten, erklärten, depressive<sup>504</sup> Menschen habe es früher in Nangchen nicht gegeben. Das sichtbare Ausleben belastender Gemütszustände löste vor 1959 kaum Aufmerksamkeit gepaart mit Mitleid aus, sondern vielmehr Spekulationen über vermeintliche Ursachen, die das Opfer nach der Karmavorstellung seinerseits einst als Täter verschuldet habe.<sup>505</sup> Während sich wahrnehmbar Leidende in anderen Kulturen bisweilen dem Verdacht aussetzen, ihr Motiv könne in einer latenten Sehnsucht nach Aufmerksamkeit oder Bemitleidung bestehen, mussten Leidende in den Nangchen-Stammesgesellschaften mit Rufminderung und Meidung rechnen. Leid galt als Widerhall üblen Karmas, wobei offen blieb, ob die einstigen negativen Eigenschaften noch existierten oder inzwischen überwunden worden waren.<sup>506</sup> Eine heitere Stimmung hingegen wurde als Beweis genommen, dass nunmehr aufgrund der Hinwendung zum Dharma eine charakterliche Besserung eingetreten sei.

---

<sup>503</sup> Das folgende Beispiel wurde von verschiedenen zuverlässigen Informanten berichtet:

Die Tochter eines dPon war sehr beliebt und geachtet. „Einfache“ Leute lobten ihre Güte und Hilfsbereitschaft und schmückten sich mit der Unterstützung, die sie von ihr als einem „besonderen“ Menschen aus altherwürdiger Lineage erhalten hatten. Als die dPon-Tochter erkrankte, wurde dies als Resultat einstiger übler Taten gewertet, und sofort sank ihre Beliebtheit. Diejenigen, denen sie geholfen hatte, distanzieren sich zunehmend von ihr und begannen, ihren Charakter in Zweifel zu ziehen, indem sie die Frage stellten, was sie wohl in einem früheren Leben Schlimmes getan habe, da sie nun so krank sei. All die Zuwendung, die sie einst für andere aufgebracht hatte, und all ihre Hilfsleistungen zählten kaum noch. Das schlechte Karma, das sie aus Sicht der Nangchen-pa eingeholt hatte, wog mehr als die zuvor erwiesenen Wohltaten. Der Umgang mit einem Menschen, der unter schlechtem Karma leide, hob nicht das Sozialprestige. Immer mehr Bekannte wandten sich von ihr ab. Nachdem sie krankheitsbedingt gestorben war, wünschten auch ihre Verwandten nicht mehr an ein Klanmitglied mit derart schlechtem Karma erinnert zu werden. Ihr Name wurde in Bezug auf ihre Abstammungslinie nicht mehr angeführt. Die Geschichte ihrer Lineage liest sich, als habe es diese Frau nie gegeben.

<sup>504</sup> Psychische Störungen wurden in Nangchen als Einflüsse von Geistwesen gedeutet.

<sup>505</sup> Wohlhabende und gebildete Informanten erläuterten, sämtliche Probleme, die die Nangchen-pa vor 1959 hatten, seien als schlechtes Zeichen verstanden worden. Die Betroffenen hätten nur der Anweisung der Lamas folgen brauchen, die die Anschauung der Leerheit der Phänomene vertreten und Probleme zu temporären Produkten des Geistes erklären, die innerlich losgelassen werden sollten. Ohne Berücksichtigung existentieller Sorgen armer Nangchen-pa fügten sie euphemistisch hinzu, dass die Stammesleute früher Probleme nicht so ernst genommen hätten. Diese Annahme wurde zumindest von ehemals armen Nangchen-pa nicht bestätigt.

<sup>506</sup> Das Zuschreiben einer Mitschuld gegenüber Erkrankten sollte nach der religiösen Betrachtung keine Verringerung des Mitgefühls zur Folge haben. Innerhalb des sozialen Umfeldes aber wurde Enttäuschung über die Nachteile, die sich aus der eingeschränkten Nutzbarkeit des Kranken ergaben, bisweilen offen geäußert.

Aus den Interviews ging hervor, dass von einer im Vergleich zur Gegenwart fröhlicheren Gesamtstimmung in den Stammesgesellschaften ausgegangen werden kann. Aufgrund der internalisierten Vorstellung, dass Unwohlbefinden und schlechte Stimmungen Hinweise auf in früheren Leben begangene üble Handlungen seien, bestand die Tendenz, die Zur-Schau-Stellung als negativ bewerteter Emotionen zu unterlassen. Demgegenüber galt Fröhlichkeit als Ausdruck des guten Karmas, mit dem eine noble Gesinnung assoziiert wurde. Harmonie und Humor brachten soziale Aufwertung. Auf wahrnehmbare leidvolle Zustände sowie auf das Ausleben von Ärger und Verdruss wurde mit Meidungstendenzen reagiert.

#### **13.4.4 Die vertrauensschaffende Dimension von Reichtum und Erfolg**

Reichtum und Erfolg wurden als Ausdruck guten Karmas betrachtet und galten als vertrauensschaffend. Das positive Vorurteil hinsichtlich materiellen Wohlstands und Erfolgs beruhte auf der Vorstellung, nach der Reichtum und Erfolg auf großzügige Gaben und einer gemäß der tibetisch-buddhistischen Lehre guten Einstellung zurückzuführen seien. Der Wunsch, eine Bestätigung der Stimmigkeit dieser Weltanschauung zu erhalten, motivierte die Bereitschaft, bei Wohlhabenden nach moralischen Qualitäten zu suchen, die bereits bei Schaffung der angenommenen Ursachen für den Reichtum und Erfolg existiert haben könnten. Während bei durchschnittlich bemittelten Gebern als Motiv ihrer Spenden häufig die egoistische Motivation der Verbesserung des eigenen Karmas vermutet wurde, bestand die Tendenz, in die Freigiebigkeit reicher Menschen vermutete einstige sowie gegenwärtige ethische Qualitäten wie Mitgefühl und die Ausrichtung auf das Wohlergehen Anderer hineinzuzinterpretieren. Dieser Erklärungsversuch beruhigte auch im Hinblick auf Ungleichheiten bei den Eigentumsverhältnissen sowie dem aufgrund der Erbfolgeregeln eingeschränkten Zugang zur Erlangung der Führungsposition eines dPon.

Reichtum wurde per se als gut eingestuft. Sozialkritische Gedanken sollen aufgrund der Überzeugung von der karmischen Bedingtheit der Daseinszustände nicht entstanden sein. Die Verteilung der Güter musste nach Anschauung der Nangchen-pa exakt so, wie sie war, gerecht sein, weil dies der tibetisch-buddhistischen Interpretation des Zusammenhangs von Ursache und Wirkung entsprach (Eine Ausnahme bildete Geisterwerk.).<sup>507</sup> Wenn ein armer Nangchen-pa einen Begüterten demütig begrüßte, geschah dies nicht nur, weil dies eine Sitte im Sinne gewohnheitsmäßigen Tuns war. Die Respektsbekundung erfolgte auch

---

<sup>507</sup> Den meisten Nangchen-pa waren vor 1959 alternative Vorstellungen kaum bekannt. Zweifel am Dharma oder an tibetisch-buddhistischen Institutionen sowie Abweichungen von den traditionellen Vorstellungen waren mit großen Ängsten verbunden und Kritik wurde mit Meidung und sozialer Degradierung geahndet.

nicht nur, weil deren Unterlassung Herabwürdigung nach sich gezogen hätte, und auch nicht nur, weil der Respektzollende möglicherweise gelegentlich mit einem Almosen oder einer Gefälligkeit bedacht worden wäre, sondern oft aus der Überzeugung, dass der Wohlhabendere und/oder Höherstehende der Karma-Vorstellung gemäß dem Ärmeren und/oder sozial Niedrigerstehenden gegenüber moralisch überlegen sei und nach Auskunft der Informanten als ein superiorer und auch wertvollerer Mensch empfunden wurde. Die Wertvorstellung ist hier ausdrücklich auch in materieller Hinsicht zu verstehen. Der unterschiedliche Wert eines Menschen wurde als eine finanziell ausdrückbare Größe beschrieben und zwar anhand der materiellen Kompensation, die für das Töten eines Menschen an die Hinterbliebenen zu zahlen war.<sup>508</sup>

Für die älteren Nangchen-pa war es daher folgerichtig, dass es in wohlhabenden und mächtigen dPon-Familien gehäuft zu Reinkarnationen der Rinpoché und hoher Lamas kam.

Überlegungen über die Herkunft von materiellem Wohlstand waren für die traditionell sozialisierten Nangchen-pa zweitrangig. Da Reichtum als Materialisation guten Karmas galt, blieb selbst auf unrühmliche Weise erlangter Besitz nach Ansicht der Gewährsleute ein Ausdruck ehemals vollbrachter guter Leistungen. Sollte es beim Erlangen von Reichtum Geschädigte gegeben haben, so wie dies bei Raub und bewaffnetem Diebstahl unvermeidbar war, dann wurde dies zwar als Verstoß gegen das Gebot des Nichtstehens und damit als karmisch negative Handlung gewertet, aber es bestand zugleich die Auffassung, dass die Geschädigten durch den erlittenen Schaden Schulden aus einem vergangenen Leben beglichen hatten. Nach Vorstellung der Nangchen-pa habe ein gemeinsames Karma die Täter und deren Kriminalitätsoffer zusammengeführt.

Die amtliche Tätigkeit der Behu und Becang fand unter dem Einfluss dieser Vorstellungen statt. Einige der dPon suchten selbst als passionierte Räuber andere Stämme heim. Die Stammesgesellschaft erwartete von ihren dPon, befriedend auf aus Raub und Diebstahl entstandene Konflikte einzuwirken und die eigenen Stammesleute zu schützen. Ihr Durchgreifen sollte eine Prävention von Straftaten bewirken. Von der Gesellschaft wurde

---

<sup>508</sup> Die Kompensation für einen hochrangigen und reichen Menschen sei höher anzusetzen, weil sein Leben hochwertiger sei, versicherten meine Gesprächspartner. Für die Berechnung des materiellen Wertes eines Menschenlebens war dessen Abstammungslinie von Bedeutung und der Status der „Gewöhnlichkeit“ oder „Besonderheit“ (s. 13.8). Auch die berufliche Tätigkeit hatte Einfluss auf die Wertbemessung; so sei z. B. ein Arzt als wertvoller betrachtet worden als ein Bettler. Bei der materiellen Kompensation wurde demnach nicht nur eine Sachleistung für die mit dem Tod des Menschen entfallende Arbeitsleistung ausgeglichen, sondern zugleich ein ideeller Wert, der auf der Einschätzung seitens der Gesellschaft im Hinblick auf dessen Bedeutung beruhte. Die Vorstellung menschlicher Gleichwertigkeit erschien den befragten Nangchen-pa ein abstruser Gedanke. Als gleich wurde lediglich das theoretische Potential eines jeden Menschen bezeichnet, die Erleuchtung im buddhistischen Sinne zu erlangen.



erhofft, dass die Behu und Becang in Not geratenen Verbrechensopfern unter den eigenen Leuten im Rahmen ihrer materiellen Möglichkeiten Hilfe leisten würden. Viele Befragte empfanden es als vertrauensschaffend, wenn ihre dPon wohlhabend waren und zwar nicht nur, weil diese dann in Notfällen materiell hätten helfen können, sondern auch, da Wohlstand als Manifestation und Bestätigung guten Karmas galt.

#### **13.4.5 Das alles erklärende Karma-Konzept**

Das Karma-Konzept wurde zur Erklärung sämtlicher Gegebenheiten, darunter auch der bestehenden Eigentumsverhältnisse sowie der gesellschaftlichen Strukturen, herangezogen. Die Territorien der konföderierten Nangchen-Stämme waren in das Landeigentum der Familien als kleinste und relativ unabhängige wirtschaftliche Einheiten aufgeteilt. Aus den Familien waren im Laufe der Zeit Einzelpersonen hinausgedrängt worden oder diese hatten selbst ihre Familien verlassen. Einen Teil derjenigen, die als schwer sozialisierbar empfunden wurden oder die verarmt waren, nahmen die Klöster auf. Im Laiensegment der Gesellschaft gab es Verarmte und Bettler, die eine Unterschicht bildeten. Ihr Status wurde oft darauf zurückgeführt, dass ihr Erbteil sehr klein ausgefallen sei oder ihnen vorenthalten worden war. Dies wurde als Ergebnis ihres persönlichen Karmas gedeutet. Es bestand die Vorstellung, dass Bettler solange Bettler blieben, bis das den Bettelzustand verursachende Karma aufgebraucht worden sei. Solange es ihr Karma sei, arm zu bleiben, würden sie nach Auskunft der Informanten, was immer sie auch täten und was immer ihnen an Hilfsmitteln gegeben werde, niemals den Zustand der Armut überwinden können. Erhielten sie z. B. Saatgut, erläuterten die Gewährsleute, so gelänge ihnen die Aussaat nicht, bspw. ginge das Korn nicht auf. Bekamen sie Vieh geschenkt, so gediehen die Tiere nicht, da die Beschenkten schlechtes Karma hätten. Als Beleg für die Gültigkeit dieser Vorstellung führten die Exilanten u. a. Mao Tse Tungs Reformversuche an. Nach ihrer Darstellung und unter Vernachlässigung sämtlicher ökonomischer und sozialer Faktoren habe die maoistische Umverteilung von Gütern in Nangchen nur eine temporäre Veränderung der Eigentumsverhältnisse bewirkt. Die durch Reformen begünstigten Armen seien nach wenigen Jahren trotz der Stellung von Produktionsmitteln wieder arm gewesen. Die Schenkung von Land, Tieren und Saatgut habe keine Verbesserung bewirken können, da das noch ungetilgte schlechte Karma einem Erfolg entgegengestanden habe.<sup>509</sup>

---

<sup>509</sup> Für die Darstellung der Weltvorstellungen ist hier unwesentlich, ob sich dies tatsächlich so ereignet hat, und wenn, in welchem Umfange dabei Bildungsmangel, fehlende wirtschaftliche Kompetenz sowie planwirtschaftliche Fehleinschätzungen von Bedeutung gewesen sein könnten.

### 13.4.6 Hindernisse für den Ablauf des Karmas

Das individuelle Karma bedinge die Konstitution eines Menschen, seine Fähigkeiten, seine Lebensumstände und sein Lebensgefühl und auch die Abstammungslinie seiner Wiedergeburt. Das Karma könne aber nicht immer so ablaufen, wie es sich aufgrund des tibetisch-buddhistisch interpretierten Kausalnexus gestalten müsste. Störungen und Behinderungen (tib. Bar-chad, < Bar-chä) stünden dem entgegen, und diese würden von übelgesonnenen Geistwesen verschiedener Kategorien verursacht, um die guten karmischen Wirkungen, die sich ein Mensch verdient habe, zu schmälern. Diesen Geistern wurden in sämtlichen angeführten Beispielen und auch auf explizite Nachfragen hin ausnahmslos schlechte Absichten unterstellt. Störungen dieser Art könnten nach Auffassung der Nangchen-pa immer und überall in Erscheinung treten, und daher bedürfe es das gesamte Leben hindurch ritueller Aktivitäten der Lamas, um derartige Behinderungen zu beseitigen.<sup>510</sup> Die Definitionshoheit der Einordnung eines Geschehens in die Kategorien „Karma“ oder „Bar-chad“ behielten sich die Lamas vor. Laien seien unfähig festzustellen, ob sie von einer durch böse Geister hervorgerufenen Störung oder von schlechtem Karma betroffen seien.<sup>511</sup>

Nur Lamas und Heilige seien in der Lage, Bar-chad zu erkennen. Lamas verwendeten mitunter Würfel zur Ermittlung der Kategorie, der ein Phänomen zuzuordnen sei.

Den Laien rieten die Lamas, die „Grüne Târâ-Puja“ gegen solche Hindernisse zu rezitieren. Ein Lama erläuterte die Bar-chad genannte Art von Störungen anhand eines Beispiels folgendermaßen: Würde jemand seinem Karma gemäß eine Lebensspanne von sechzig Jahren haben, dann verringere sich diese aufgrund solcher Störungen. Wenn ein Mensch z. B. einen Dämon treffe, könne er vor Angst und Schrecken vorzeitig sterben. Unablässig würden böse Geister versuchen, Menschen negativ zu beeinflussen. Auch das Zusammentreffen mit Dieben und Räubern könne Bar-chad sein. Zur Beseitigung solcher Störungen wurden die Lamas häufig konsultiert und um Zeremonien zur Bannung böser Geister ersucht. Für jede Inanspruchnahme eines Lamas oder Heiligen war eine materielle Gegengabe üblich. Viele Informanten wiesen darauf hin, dass sich ein Lama merkte, wenn sich jemand in materieller Hinsicht nur in geringem Maße revanchiert hatte. Wurde der Lama dann von jener Person erneut um Hilfe gebeten, habe der Geistliche möglicherweise erklärt, es fehle ihm die Zeit, die erbetenen Zeremonien durchzuführen.

---

<sup>510</sup> Tib. Bar-chad Sel-ba < Bar-shä Bäl-wa, = Klären/Bereinigen [von] Hindernissen/Störungen.

<sup>511</sup> Informanten erläuterten, dass jeder seine Zukunft mittels des Wissens um das Wirken des Karmas selbst gestalten könne, wenn nicht übelgesonnene Geistwesen das Karma beeinflussen würden. Unablässig aber müssten Menschen ins Kloster gehen, um Abwehr-Zeremonien zu erbitten. Sie selbst gingen oft ins Kloster, um solche Störungen bereits im Vorfeld beseitigen zu lassen.

### 13.5. Das Nebeneinander verschiedener weltanschaulicher Konzepte

Die religiösen Vorstellungen und Praktiken der Yul Chos (vgl. 14. - 14.1.3) wurden in einem bis in die Gegenwart andauernden Prozess der Buddhisierung in das System des tibetischen Buddhismus inkorporiert. Mit der Einbindung von Geistwesen der Yul Chos in das tibetisch-buddhistische Pantheon war eine Herabstufung in Form der Unterordnung unter das Primat des tibetischen Buddhismus verbunden.

Unterschiedliche weltanschauliche Konzepte existierten in Nangchen vor 1959 nebeneinander, wobei die volkstümlichen Vorstellungen vom tibetisch-buddhistischen Klerus zu relativen Wahrheiten erklärt wurden. Die Angst der Nangchen-pa vor Geistwesen und deren Macht erwies sich für den tibetisch-buddhistischen Klerus als lukrative Einnahmequelle, denn unablässig galt es Störungen zu vertreiben (s. 13.4.6), Glück herbeizurufen (s. 13.7) und Geistwesen zu besänftigen (s. 14.1), wofür die Nangchen-pa erhebliche materielle Mittel einsetzten. Bei der unter 13.4.6 erläuterten Vorstellung, Geistwesen seien in der Lage, den tibetisch-buddhistischen Kausalnexus für Menschen und Tiere außer Kraft zu setzen, indem sie den Ablauf durch störende Einflüsse verhinderten, handelte es sich ursprünglich um zwei nebeneinander existierende weltanschauliche Konzepte, die nach der Einführung des tibetischen Buddhismus miteinander verflochten wurden. Im Buddhismus werden böse Geistwesen angenommen und ebenso in der Yul Chos. Die Nangchen-pa waren überzeugt, dass lokale Geister mit übler Gesinnung befähigt seien, den Ablauf des Karmas zu stören. Das bedeutet, sie besäßen die Fähigkeit, das als buddhistische Grundwahrheit geltende Karma außer Kraft zu setzen. Den Zeremonien der Lamas und Mönche wurde die Wirkmächtigkeit zur Bannung böser Geister zugetraut.

Das folgende Beispiel soll stellvertretend das Nebeneinander verschiedener weltanschaulicher Konzepte verdeutlichen. Im Buddhismus wird nicht von der Existenz einer Seele im Sinne einer fortdauernden, unwandelbaren und abgeschlossenen Einheit ausgegangen. Der Bewusstseinsstrom, der nach tibetisch-buddhistischer Vorstellung von Inkarnation zu Inkarnation die Ergebnisse seines Karmas erfährt, ließe sich als ein veränderbares und auflösungsfähiges geistig-psychisches Konglomerat beschreiben. Zugleich bestand in Nangchen vor 1959 noch ein weiteres Konzept, das von den Vorstellungen der Yul Chos geprägt war. Dabei handelte es sich um die individuelle Lebensenergie Bla (tib. < La).<sup>512</sup> Diese wurde als Vitalkraft verstanden, die den persönlichen Charakter eines Menschen, Tieres oder Geistwesens in sich trage (vgl. 35). Das Bla bliebe als persönliche Kraft nach

---

<sup>512</sup> Tib. Bla, < La = das ideell „Obere“, „Höhere“ sowie die „individuelle Lebenskraft“ eines Wesens.

dem Tode eine individuelle Zeit lang bestehen (vgl. 35). Es könne zeitgleich verschiedene Aufenthaltsorte besitzen und sich z. B. zusätzlich zum eigentlichen Bla-Eigentümer in einer weiteren Anzahl von Bla-Trägern aufhalten. Dies könnten Tiere, Pflanzen oder Landschaftsteile sein wie Seen und Berge. Wird ein solcher weiterer Träger des Bla beabsichtigt oder unbeabsichtigt verletzt oder beschädigt, dann erfahre auch das mit diesem Bla verbundene Wesen ein Leid. Werden alle weiteren Bla-Träger vernichtet, dann sterbe der Mensch oder das Geistwesen, zu dem das Bla gehört. Dieses Motiv lässt sich u. a. im Gesar-Epos sowie in oral tradierten Legenden und Erzählungen finden. Von „einfachen“ Menschen wurde angenommen, dass sich ihr Bla nur in ihnen befinde, „besondere“ Menschen sowie Geistwesen könnten hingegen über mehrere Bla-Träger verfügen.

Während das geistig-psychische Konglomerat nach tibetisch-buddhistischer Vorstellung nach dem Tod in eine neue, karmisch bedingte Inkarnation einginge, existiere das Bla noch eine nicht definierte Zeit weiter (vgl. 35).

Zahlreiche Kategorien der häufig lokal ansässigen Geistwesen der Yul Chos wurden vom buddhistischen Modell der Existenzen nicht erfasst. Der Buddhismus geht von sechs Existenzbereichen aus, dem der Menschen, der Tiere, Höllenwesen, Hungergeister, Halbgötter und Götter. Die meisten Geistwesen der Yul Chos passen in keine der sechs Kategorien. Sie irren nicht hungrig durch die Gegend wie Hungergeister, sie sind keine buddhistischen Höllenwesen, auch Götter und Halbgötter buddhistischer Definition sind sie nicht. Auch wenn manche von ihnen im Namen das IHa (tib. = Gottheit) tragen, sind sie nicht Götter, die sich dem Genuss hingeben, sondern wurden als mächtige Wesen beschrieben, die oft für einen Verantwortungsbereich Sorge tragen. Selbst wenn es gelingt, einzelne Geister der Yul Chos oder bestimmte Kategorien von Geistwesen in das buddhistische Modell einzufügen, bleiben viele in Nangchen angenommene numinose Existenzformen, die nicht in die sechs tibetisch-buddhistischen Bereiche des Daseinsmodells passen. Lamas propagierten Mitgefühl mit allen Lebewesen; mit vielen Numina der Yul Chos gingen sie nicht mitfühlend um; in Ritualen wurden diese geschädigt, verletzt und getötet. Ihre hohe gesellschaftliche Position verdanken tibetisch-buddhistische Lamas maßgeblich diesen Numina. Für das Fehlschlagen von Ritualen und Zeremonien sowie für nicht zutreffende Voraussagen machten sie Geistwesen der Yul Chos verantwortlich, die böswillig störend zwischen die Verwirklichung des Erwünschten getreten seien. Zugleich verschaffte ihnen die verbreitete Furcht vor Geistern und numinosen Kräften eine nie versiegende Einnahmequelle. Lamas erklärten sich für kompetent zur Abwehr, Beschwichtigung, Bannung und Tötung jener zahllosen Numina.

In Nangchen gab es ein Nebeneinander weltanschaulicher Konzepte aus ursprünglich verschiedenen Weltvorstellungen. Gelang die Verschmelzung der verschiedenen Elemente nicht, so blieben die unüberbrückbaren Gegensätze nebeneinander bestehen und wurden dem Verständnis und der Interpretation der Lamas und Rinpoché überlassen.

### 13.6 Das Reinheitskonzept

Rituelle Verunreinigung wurde mit den Begriffen bTsog (tib. < Dzog = schmutzig, rituell verunreinigt) und Grib (tib. < Drib = rituell verunreinigt) bezeichnet, wobei die Verwendung des Ausdrucks bTsog in den Erzählungen der Nangchen-pa überwog. Beide Begriffe traten auch bedeutungsgleich als Kompositum „bTsog Grib“ auf.

Das Reinheitskonzept besagt, dass Menschen, Tiere, Numina, Dinge und Handlungen in der Lage sind, Menschen, Tiere und Gegenstände rituell zu verunreinigen. Rituelle Verunreinigung wurde gefürchtet und hatte gesellschaftliche Meidung zur Folge (vgl. 26.2 und 28). Menschen, die als rituell unrein betrachtet wurden, wie die Schlachter sowie die Jäger des Murmeltiers, heirateten nur untereinander. Wer als rituell rein galt, vermied Eheschließungen mit rituell Unreinen. Die Konsequenz, mit der Meidungsgebote praktiziert wurden, konnte zwischen Stämmen, Gemeinden sowie auch situationsbedingt differieren. Mitunter sollen Mitglieder unreiner Lineages nur so lange als unrein gegolten haben, wie sich noch jemand ihrer Deszendenz erinnerte. Manche Nangchen-pa vertraten die Auffassung, dass mit der Aufgabe der als unrein geltenden Tätigkeiten der Zustand ritueller Unreinheit überwunden sei.<sup>513</sup> Die hauptsächlichen Unterschiede im Umgang mit den rituell Unreinen bezogen sich auf Formen des Kontaktes, auf die Kommensalitätsregeln sowie die Möglichkeit von Eheschließungen.

In einigen Stammesgebieten wurden die rituell Unreinen als eine außerhalb der Gesellschaft befindliche Klasse betrachtet, in anderen als unterste Unterschicht, von der sich die anderen Schichten der Gesellschaft abgrenzten. Mitunter wurden sie als eine Personenkategorie aufgefasst, die außerhalb der Stammesgesellschaft stand und mit der rituell reine Stammesleute den Umgang teilweise oder gänzlich vermieden. Die rituell Unreinen waren sich ihrer

---

<sup>513</sup> Möglicherweise bestand hinsichtlich der unterschiedlichen Behandlung der rituell Unreinen eine Beziehung zu deren Abstammung. Die Angaben der Informanten gaben Anlass zu der Vermutung, dass die lockere Handhabung des Meidungsgebotes sich auf Stammesmitglieder bezog, die diese Tätigkeiten aufgrund von Armut ausübten. Strengere Formen der Meidung wurden aus Gebieten berichtet, in denen die Befragten vermuteten, dass die rituell Unreinen zugewandert waren und einem unbekanntem Stamm angehörten. In den genannten Fällen trafen stets die Merkmale der generellen Ablehnung eines Kontaktes mit der Unkenntnis über die Herkunft der rituell Unreinen zusammen. Die Meidung schien konsequenter gehandhabt worden zu sein, wenn die Annahme als gesichert galt, dass sie von außerhalb in das Gebiet des Stammes gekommen seien.

Ausgegrenztheit bewusst sowie der Notwendigkeit, untereinander zu heiraten. Diese Bedingungen bewirkten ein Gemeinschaftsgefühl, das sich auf den Umstand zurückführen ließ, dass aus ihrer Schicht, Klasse oder Gruppe heraus kaum Mobilität denkbar war im Gegensatz zur Situation in den anderen Gesellschaftsschichten. Die Möglichkeit, dass eine rituell unreine Person mittels einer Eheschließung mit einer rituell reinen Person in eine andere Gesellschaftsschicht aufgenommen worden wäre, erschien den Befragten unwahrscheinlich. Sie vermuteten, dass der rituell reine Heiratspartner seine Schicht hätte verlassen müssen. Nicht immer wussten die Nangchen-pa, ob es sich bei den rituell Unreinen um einst zugewanderte Leute handelte oder um eigene Stammesleute, die aufgrund ihrer Beschäftigungen in diese unterste soziale Position geraten waren. Drei Bereiche und die darin Tätigen wurden als zutiefst verabscheuungswürdig und rituell verunreinigend beschrieben: Die Jäger des Murmeltiers, das im Nangchen-Idiom als Si-li (ng. < βi-li, tib. 'Phyi-ba, < Chi-wa) bezeichnet wird,<sup>514</sup> hatten nach Auskunft der Gewährspersonen den niedrigsten sozialen Status.<sup>515</sup> Die Schlachter (tib. bShan-pa, < Shenn-pa, ng. < Sham-pa, Dialektabweichung: βam-pa<sup>516</sup>) sowie diejenigen, die Kastrationen durchführten, bildeten weitere Kategorien rituell unreiner Menschen.<sup>517</sup> Diese drei Tätigkeiten konnten, aber mussten nicht, von der gleichen Person durchgeführt werden. Von einigen Gebieten der äußeren Stämme wurde berichtet, dass dort die rituell unreinen Murmeltier-Töter (tib. 'Phyi-ba gSod-pa, ng. < Si-li βö-pa) und ihre Familien als gesonderte Gruppe betrachtet wurden, deren Mitglieder sich von denen der Stammesgesellschaft fernhielten, da niemand, der das Murmeltier schonte,<sup>518</sup> Kontakt mit ihnen wünschte. Auch die Bezeichnung Rigs Ngan-pa (tib. < Rig-ngänn-pa, = Leute [von] schlechter Deszendenz) wurde auf sie angewendet,

---

<sup>514</sup> Aufgrund der Beschreibungen, die die Informanten über das von ihnen als „Si-li“ bezeichnete Tier gaben, kamen zunächst verschiedene Tiere als „Si-li“ in Betracht, da die beschriebenen Eigenarten (vegetarische Ernährung, Tunnelbau usw.) auf unterschiedliche Tierarten zutrafen. Tibetische Wörterbücher verzeichneten unter dem Lemma „'Phyi-ba“ eine Vielzahl von Tieren. Daher legte ich den befragten älteren Nangchen-pa Bilder von Steppenlemmings, schwarzlippigen Pfeifhasen, Murmeltieren und Mäusen vor. Mit Ausnahme des Steppenlemmings, der ihnen unbekannt war oder den sie den Pfeifhasen zurechneten, wurden die gezeigten Tiere als eigene Tierkategorien begriffen. Die Informanten konnten die Tiere auf Fotos, die aus unterschiedlichen Perspektiven aufgenommen waren, eindeutig voneinander unterscheiden.

<sup>515</sup> Murmeltiere wurden von rituell unreinen Menschen verspeist. Starb ein Murmeltierjäger, habe kein rituell reiner Mensch den Verstorbenen anfassen wollen. Nach Auskunft der Befragten sei es nur in Ordnung, die Leiche eines Menschen zu berühren, der ein gutes Leben geführt hatte. Im Zweifelsfalle stellte ein Lama fest, wessen Lebenspraxis als rituell rein oder unrein zu gelten habe.

<sup>516</sup> „bShan-pa“ sei in Nangchen eine Bezeichnung mit abwertender Konnotation gewesen, die in Gegenwart von Schlachtern nicht gebraucht worden sei, da die derart Benannten sehr ärgerlich reagiert haben sollen.

<sup>517</sup> Nicht genannt wurden Leichenzerteiler, die in dBus/gTsang meist zuerst in Bezug auf rituelle Unreinheit unter dem Begriff „Rigs Ngan-pa“ Erwähnung finden. In Nangchen seien Leichen nicht zerstückelt worden, sondern der Körper des Verstorbenen wurden den Geiern unversehrt und als Ganzes überlassen.

<sup>518</sup> Das Murmeltier sei nach Auskunft der Nangchen-pa rituell rein, da es sich vegetarisch ernähre. Als Besonderheit wurde empfunden, dass es sich wie ein Mensch aufrichtet und in aufrechter Stellung kämpfe.

wobei als ausschlaggebendes Merkmal für die Zuordnung die Tötung der Murmeltiere genannt wurde. Leute aus dGe-rgyal sMad-ma berichteten, dass die Murmeltierjäger mit ihren Familien abseits in den Bergen hausten. Nach Mutmaßung der Informanten besaßen sie keine Zelte, sondern lebten in Höhlen und natürlichen Unterschlupfmöglichkeiten. Ihre Herkunft war nicht bekannt, auch nicht, ob diese Menschen zum Stamm gehörten oder aus einem anderen Gebiet zugewandert waren.<sup>519</sup> Die dort lebenden Nomaden beobachteten diese Leute nur aus der Entfernung und vermieden jeden Kontakt. In anderen Gebieten bei den inneren Stämmen seien die Rigs Ngan-pa gelegentlich für kurzfristige Hilfsarbeiten in der Land- und Tierwirtschaft engagiert worden. Während der Mahlzeiten blieben die rituell Unreinen außerhalb des Hauses oder Zeltes. Die Kommen-salitätsregeln schlossen das gemeinsame Essen mit ihnen aus. Während sich Gäste bei gemeinsam eingenommenen Mahlzeiten selbst aus den Behältnissen für Nahrungsmittel bedienen durften, wurde den rituell unreinen Rigs Ngan-pa außerhalb des Zeltes oder Hauses eine zuvor abgefüllte Nahrungsmenge zugeteilt und in ihre Schale gegeben.

Die Rigs Ngan-pa konnten sich nur in eine Gemeinschaft rituell reiner Nangchen-pa integrieren, wenn Leute, die über ihre Herkunft wussten, Stillschweigen bewahrten. Das Zusammenleben in einer Siedlungsgemeinschaft oder Gemeinde unter Verschweigen der Abstammung beinhaltete aber nicht die Möglichkeit, rituell reine Menschen zu heiraten, da vor der Eheschließung die Deszendenzlinie erfragt wurde, und dann sei herausgekommen, dass sie einer Lineage von Murmeltierjägern, Schlachtern oder Kastrateuren entstammten. Die Heirat oder das Zusammenleben mit einer Frau aus einer rituell unreinen Familie wurde von der Gesellschaft als rituell verunreinigend bewertet. Seitens der Gesellschaft sei nicht erwartet worden, dass eheliche Verbindungen zwischen Menschen, die als rituell rein und jenen, die als unrein galten, eingegangen würden. Wenn doch eine Liebesbeziehung zwischen zwei Mitgliedern jener entgegengesetzten Kategorien<sup>520</sup> entstand, sei den Liebenden der Verzicht auf die Heirat von sämtlichen Verwandten ausdrücklich nahegelegt worden. Nicht nur die Familie, sondern auch die Lineage sei durch eine solche rituelle Verunreinigung in Mitleidenschaft gezogen worden. In der Gesellschaft

---

<sup>519</sup> Von den Murmeltier-Jägern einiger Gebiete der inneren Stämme wurde berichtet, dass es sich bei ihnen um Mitglieder eines anderen Stammes gehandelt habe. Auffällige Merkmale seien ihre helle Haut und der rote Farbton ihrer Wangen gewesen. Die helle Hautfarbe und die den Frauen nachgesagte Schönheit wurden auf den Verzehr des Murmeltierfleischs zurückgeführt, das jedoch einen extremen Körpergeruch verursache.

<sup>520</sup> Die Kategorien der rituell Reinen und Unreinen waren einander entgegengesetzt, sie ergänzten einander aber zugleich, indem die Schlachter und Kastrateure jene rituell unreinen Tätigkeiten ausübten, die die rituell Reinen wünschten, aber nicht selbst durchführen konnten, ohne ihre rituelle Reinheit zu verlieren. Eine Ausnahme bildeten Personen, die ausschließlich Murmeltiere jagten.

sei die Annahme verbreitet gewesen, dass ein als rituell rein geltender Ehemann durch die Hochzeit mit einer rituell unreinen Frau aufgrund der rituellen Befleckung erkranken oder sich eine Behinderung zuziehen könnte. Rituelle Verunreinigung bleibe nicht bei der als rituell unrein geltenden Person, sondern übertrage sich durch Kontakt auf deren soziales Umfeld, wobei sich das Ausmaß des aus der rituellen Verunreinigung entstehenden Schadens mit zunehmender Dauer und Intensität des Kontaktes vergrößere.

Eine weitere gravierende rituelle Verunreinigung bildete Inzest. Als Inzest galt eine eheliche Verbindung von Mitgliedern zweier Klane, zwischen denen bereits in den letzten sieben aufsteigenden Generationen eine Ehe geschlossen worden war.<sup>521</sup> Aus dem Klannamen ließ sich erkennen, wer nicht geheiratet werden durfte. Verliebten sich Personen aus zwei Klänen, zwischen denen eine Heirat als inzestuös gegolten hätte, dann versuchten die Mitglieder beider Geburtsfamilien, die Eheschließung zu verhindern. Lebten Männer und Frauen als Eheleute in einer inzestuösen Beziehung, wurden sie von der gesamten Gesellschaft als rituell unrein betrachtet: Niemand sei mehr zu ihnen gegangen. Von der Gesellschaft seien sie ausgegrenzt worden. Ein Fall von Inzest war für den gesamten Klan peinlich. Vor einer Heirat wurden ältere Leute befragt, ob sie sich an eine eheliche Verbindung zwischen den Vorfahren der künftigen Heiratspartner erinnern konnten. Auch die Familie, der ein Bruch des Inzesttabus nachgewiesen werden konnte, galt insgesamt als rituell beschmutzt, und niemand habe mehr mit ihnen gemeinsam speisen wollen.

Meidungsverhalten aufgrund ritueller Unreinheit erfuhren auch die kinderlos gebliebenen Frauen (vgl. 26.2) sowie junge Witwen (vgl. 28.).

Hinsichtlich der materiellen Kulturausstattung wurde vor allem die Ess- und Trinkschale mit Vorstellungen ritueller Reinheit in Verbindung gebracht. Obgleich auch praktische Gründe das ständige Mitführen einer eigenen Schale nahe legten, erklärten die älteren Nangchen-pa, dass Vorstellungen ritueller Reinheit diesem Brauch zugrunde lagen. Die Schale wurde nicht abgewaschen, sondern ausgeleckt, und sie wurde nie anderen Menschen leihweise überlassen, denn dadurch wäre sie rituell verunreinigt worden.

Rituelle Reinheitsvorstellungen bestanden auch in Bezug auf Bekleidung. Kleidung sei, wenn überhaupt, nur innerhalb der Familie verliehen worden. Männer aus derselben Familie, insbesondere Vater und Sohn, konnten voneinander Kleidung ausborgen, ebenso die Frauen einer Familie untereinander. Hatte ein Bruder seine Geburtsfamilie verlassen

---

<sup>521</sup> Informanten schränkten ein, dass sich die Umsetzung dieser Regel als schwierig erweisen konnte, da die Kenntnisse um die Abstammung häufig nur bis zur Urgroßmutter erinnert worden seien. Bei den dPon-Lineages sei die Deszendenz der Ehefrauen zuverlässiger über sieben Generationen tradiert worden.



und seine eigene Familie gegründet, wurde mit ihm keine Bekleidung getauscht. Allzu viel Kleidung zum Verleihen habe es nicht gegeben. Nur Wohlhabende sollen mehrere Oberbekleidungsstücke besessen haben (Unterbekleidung, wie Leibwäsche, gab es nach Auskunft der Informanten nicht.). Bei Hütetätigkeiten in den Bergen wurde oft gegen Nässe und Sturm ein Filzüberwurf<sup>522</sup> übergezogen. Dieser durfte unter nahen Verwandten entliehen werden, ohne rituelle Verunreinigung zu verursachen, jedoch nicht an Fremde.

Eine rituelle Beschmutzung konnte nicht nur durch Bekleidungsstücke, sondern auch durch weitere Gegenstände erfolgen. Auch bestimmte Tiere oder deren Verhalten wurde zu rituell Verunreinigendem erklärt, so habe bspw. der Platz, an dem eine Hündin Junge zur Welt gebracht hatte, als unreiner Ort gegolten.

Dämonen, deren Absicht im Verursachen von Leid und Schaden bestehe, galten ebenfalls als Ursache ritueller Verunreinigung.

Rituelle Unreinheit sei als ein Gefühl von Unwohlbefinden erfahrbar und manifestiere sich in Form von Krankheiten und Behinderungen. Der Zustand ritueller Reinheit lasse sich nach Auffassung der Nangchen-pa nur durch Ausgrenzung der Unreinen sowie durch ein sich deutlich von ihnen abgrenzendes Verhalten aufrechterhalten. Für das Individuum bedeutete das Konzept ritueller Reinheit, dass stets die Gefahr bestand, sich durch den Kontakt mit rituell Unreinem eine rituelle Befleckung zuzuziehen. Bei Problemen ritueller Verunreinigung wurden Lamas des tibetischen Buddhismus konsultiert, die mittels Textlesungen und Zeremonien und gegen eine Gabe den Zustand ritueller Reinheit wieder herstellten. Erreichten Lamas während einer Pilgerschaft ein Zelt, dann erbaten die Bewohner oft eine Segnung und zwar in Form einer Reinigungszeremonie mit gesegnetem Wasser (tib. Khrus Zhus-Zeremonie, < Thrü Schü-Zeremonie<sup>523</sup>), die Verunreinigungen beseitigen und den Zustand ritueller Reinheit wieder herstellen sollte. Ehemalige Zeltbewohner berichteten von der Vorstellung, dass Räume im Laufe der Zeit rituell verunreinigt würden, weil sie von Menschen bewohnt werden, so dass Reinigungszeremonien auch dann durchgeführt werden sollten, wenn es nicht zu einem deutlichen Akt ritueller Verunreinigung gekommen sei. Gebildete Informanten erläuterten, unguete Gedanken, Gefühle und Einstellungen von Menschen seien eine grundsätzliche Ursache für die rituelle Verunreinigung von Wohnorten. Auch böse Geister würden Störungen und Hindernisse

---

<sup>522</sup> Dieses Bekleidungsstück sei bei Männern als Sing-bskor (ng. < Bing-kor) und bei Frauen als sKed-zog (ng. < Ke-sog) bezeichnet worden. Die Informanten zeichneten einen Umhang, einem Poncho ähnlich, entweder rund mit einem Loch in der Mitte oder länglich mit abgerundeten Ecken.

<sup>523</sup> Etym. zus. aus „Khrus“ = „waschen, Waschung“ und „Zhus“ = „erbitten, Bitte“.

schaffen, die rituelle Unreinheit ins Zelt oder Haus brächten. Sobald unreine<sup>524</sup> geistige Gesinnungen aufträten, entstünde die rituelle Verunreinigung - auch dann, wenn kritisch über die tibetisch-buddhistische Religion und ihre Institutionen nachgedacht werde. Rituelle Verunreinigung entstehe u. a. durch Emotionen wie Abscheu, Antipathie, Grauen, Entsetzen, Bestürzung, Ekel, Boshaftigkeit, Schadenfreude und Hass sowie weitere beklemmende und schockierende Gefühle, die sich belastend auf das körperliche, geistige und psychische Befinden auswirkten. Rituelle Verunreinigung galt als Krankheitsursache. Es bestand die Vorstellung, dass der Kontakt mit rituell Unreinem eine Kontamination bedeute, die eine Gefährdung des sozialen Umfeldes des Kontaminierten nach sich zöge. Zur Übertragung der rituellen Befleckung habe der bloße Umgang ausgereicht. Die Möglichkeit, sich eine rituelle Verunreinigung zuzuziehen, wurde als zutiefst furchterregend empfunden. Rituelle Verunreinigung beeinträchtigte das persönliche Verhältnis zu wohlwollenden Geistwesen und zöge gefährliche, übelwollende Geister an. Zusätzlich wirkten die zu erwartende Verachtung, Meidung und Ausgrenzung seitens der Stammes- und Gemeindemitglieder abschreckend und förderte die Beachtung und die Aufrechterhaltung der bestehenden Regeln der rituellen Reinheit.

### 13.7 Das g.Yang-Konzept

Beim g.Yang-Konzept handelt es sich um ein weltanschauliches System aus vermutlich vorbuddhistischer Zeit, das vom tibetischen Buddhismus überlagert und übernommen wurde. Der Begriff g.Yang (tib. < Yang) wird häufig in der Bedeutung von „Glück“ gebraucht. Dabei handelt es sich um eine Glücksvorstellung, die die Aspekte des Reichtums (als materielle sowie mentale Bereicherung), des Segens und Gedeihens beinhaltet.

Der ursprüngliche Bedeutungsgehalt von g.Yang, soweit dieser auf der Basis der Auskünfte der Informanten rekonstruierbar war, ist umfassender. g.Yang wurde als etwas Natürliches betrachtet, als ein Bestandteil der Natur. Ebenso wie die Natur sei auch g.Yang „von sich aus, aus sich selbst heraus“ (tib. Rang-bzhin gyis, < Rang-shin gyi) entstanden. g.Yang ließe sich als das gedeihliche Wirken der Natur beschreiben. Es ist jenes wohlthuende Wirken der Natur, das die Entwicklung, Gesundheit und Vermehrung der Lebewesen ermöglicht, wobei die tier- und landwirtschaftstreibenden Nangchen-pa mit der Zunahme der Tiere und Pflanzen materiellen Reichtum assoziierten.<sup>525</sup>

---

<sup>524</sup> „unrein“ hier in der Bedeutung von „böse, übelgesonnen, zweifelnd und kritisch“.

<sup>525</sup> Im Exil sozialisierte Nachkommen der Nangchen-pa verwendeten den Begriff g.Yang ohne Kenntnisse um das g.Yang-Konzept als Synonym für „Glück“ mit materiellem Reichtum als wesentlichstem Merkmal.

Negatives g.Yang gebe es nicht, sondern g.Yang sei grundsätzlich gut und wirke aufbauend. Tiere, Pflanzen oder Orte könnten aber zu wenig g.Yang besitzen. In der Folge entwickelten sich die dort existierenden Lebewesen nur kümmerlich und Unternehmungen würden an diesen Orten kaum gelingen.

Das g.Yang-Konzept setzte sich zusammen aus Naturbeobachtungen und angenommenen Regelmäßigkeiten, die auf das Auftreten sowie die Zu- und Abnahme von g.Yang zurückgeführt wurden. Tibetisch-buddhistische Lamas hatten sich das Monopol auf die Herbeirufung des g.Yang gesichert. Mit dem Alleinanspruch der Lamas, den g.Yang-Zustand verbessern zu können, nahmen die tradierten Kenntnisse um die Vorstellungen des g.Yang in der Bevölkerung ab. Zuvor lag es im Verantwortungsbereich jedes Einzelnen, sein g.Yang zu erhalten oder zu verbessern. Als Geistliche das Erklären und Herbeirufen des g.Yang unter ihre Kontrolle brachten, kombinierten sie das g.Yang-Konzept mit tibetisch-buddhistischen Anschauungen. Achtsames Verhalten nach den Regeln zur Bewahrung des g.Yang verlor an Bedeutung, seit Lamas behaupteten, durch Zeremonien auf das g.Yang-Niveau einwirken zu können. Leidzufügung und Schädigungen, die als Grund des g.Yang-Verlusts galten, wurden in der Folge skrupelloser und hemmungsloser ausgeübt, da die käufliche Zeremonie (Der Kauf erfolgte hier auf der Grundlage einer obligatorischen Spende in allgemeinüblicher Höhe.) zunehmend an die Stelle der Umsicht und des Wohlverhaltens trat. Bei den Angaben der Informanten vermischten sich tibetisch-buddhistische Vorstellungen mit denen des vorbuddhistischen g.Yang-Konzeptes, das, wie folgt, rekonstruierbar war: g.Yang sei überall. Die gesamte Welt sei mit g.Yang erfüllt und nicht nur einzelne Dinge. g.Yang sei nicht sichtbar, es könne aber empfunden werden, so wie gute oder schlechte Stimmung erfahrbar ist. Wahrnehmbar seien auch Folgeerscheinungen des Vorhandenseins oder Fehlens von g.Yang. Jeder Einzelne und jede Familie habe ein g.Yang-Niveau. Der g.Yang-Zustand könne sich von Natur aus vermindern oder vermehren. Das g.Yang eines Ortes nehme ab, wenn dort Bodenschätze ausgegraben oder Pflanzen ausgerissen würden. Dies zeige sich unter anderem darin, dass in der Folge das Gras quantitativ und qualitativ abnehme. Auch reduziere sich an einem derart beschädigten Ort die Anzahl der Pflanzen insgesamt. Die Gesamtzahl der Einzelpflanzen verringere sich auch, wenn nur bestimmte Pflanzen einer Art verletzt oder getötet würden - völlig unabhängig vom Zweck der Schädigung. g.Yang könne nicht gegeben oder genommen, sondern nur herbeigerufen werden.

Es gelte, g.Yang zu rufen (tib. g.Yang 'Gug, < Yang Gug) oder das g.Yang zu schützen oder zu bewahren (tib. g.Yang sKyob, < Yang Chob) und damit an einem Ort zu konzentrieren oder in einem Menschen oder einer Gruppe von Menschen. Meist wurde g.Yang

für die gesamte Familie von einem Lama herbeigerufen. Die Nangchen-pa erläuterten, wenn eine Familie viel g.Yang besaß, habe bereits eine kleine Essensmenge als Mahlzeit ausgereicht. Jeder sei von wenigen Nahrungsmitteln satt geworden, fühlte sich danach zufrieden und sei umgehend zu Kräften gekommen. In einer Familie mit niedrigem g.Yang würde exakt dasselbe Essen nicht schmecken, kaum sättigen und nur wenig Kraft geben. Auch wenn eine Person mit hohem g.Yang Essen zubereite, sei dies nach dem Genuss sofort als Kraftzunahme spürbar. Jeder Mensch müsse sein g.Yang gut bewahren. Nach Mutmaßung einiger Informanten haben Räuber, Diebe und Khram-pa (tib. < Tam-pa, s. 10.10) nur geringes g.Yang und seien nie zufrieden. Unzufriedenheit galt als Zeichen für minimales g.Yang. Ehrenwerte Familien hätten ein hohes g.Yang und lebten zufrieden und in Harmonie miteinander. Zufriedenheit sei ein Indiz für einen hohen g.Yang-Wert. Familien mit viel g.Yang wurden als friedlich, glücklich und erfolgreich beschrieben; auch hätten sie keine Feinde und keine vorzeitigen Todesfälle gehabt.

Obleich alle Lebewesen und Orte grundsätzlich g.Yang besäßen, gebe es einzelne Tiere (oft Nutztiere), die in hohem Maße g.Yang-Träger seien. Es wurde geraten, diese nicht zu verzehren oder zu verkaufen, denn sie zögen weiteres g.Yang an.

Das „g.Yang rufen“ bedeute auch, das Glück herbeizurufen, dessen es bedarf, um sich Wünsche zu erfüllen. Wenn Hindernisse und Störungen im individuellen Lebensablauf auftreten, könne dies ein Zeichen für die Abnahme des g.Yang sein. Unglücke sowie ungünstige Umstände wurden als Hinweise gedeutet, dass das g.Yang abflache. Nehme das g.Yang zu, dann ergäben sich glückliche Umstände, gute Bedingungen für das Gedeihen der Nutztiere sowie beruflicher Erfolg und Reichtum.

Das Nachlassen von g.Yang (tib. g.Yang Nyams-pa, < Yang Nyamm-pa = abnehmendes g.Yang oder g.Yang Shor-ba = g.Yang verlieren) sei eine natürliche Entwicklung. Das Abflachen von g.Yang zeige sich z. B. beim Teekochen, wenn eine Familie nur ein mageres Ergebnis mit geringem Geschmack erziele. Schnell erschöpften sich bei solcher Familie die Vorräte, Wohnräume würden staubig und Gegenstände wirkten vernachlässigt.

Trug die Ehefrau nach der Heirat dazu bei, dass das Vermögen der Familie, in die sie patrilokal eingeheiratet hatte, zunahm, wurde von ihr gesagt, dass sie viel g.Yang habe.

Es bestand die Vorstellung, einzelne intuitiv erwählte Dinge könnten dazu beitragen, dass das persönliche g.Yang zunehme. Dabei konnte es sich um einen beliebigen Gegenstand handeln, von dem der Besitzer den Eindruck hatte, er ziehe g.Yang an. Nach den Beschreibungen der Informanten wurden solche „g.Yang-Glücksbringer“ sorgfältig verwahrt und als „g.Yang-Ding“ (tib. g.Yang rDzas < Yang Dzä) bezeichnet.

Einige Familien hatten seit vielen Generationen immer schon großen Reichtum besessen, nie habe ihr Wohlstand abgenommen. War solch eine Familie weniger Begüterten bekannt, versuchten sie, irgendetwas aus dieser Familie zu bekommen, wie bspw. Halbedelsteine, eine Statue oder ein Thangka. Diese Dinge wurden im Zelt oder Haus der Beschenkten sorgfältig aufbewahrt und als g.Yang-Glücksbringer betrachtet. Wenn es gelang, mehrerer g.Yang-Objekte habhaft zu werden, wurde erwartet, dass diese das g.Yang von allen Seiten anziehen würden. Hatte eine Familie sieben Söhne und eine Tochter, dann sei oft der Versuch unternommen worden, einen persönlichen Gegenstand von der Tochter zu erhalten, und auch dieser sei als wertvoller g.Yang-Bringer betrachtet worden. Seltener wurde von eben dieser Vorstellung in Bezug auf die Mutter einer solchen Familie berichtet, von der in diesem Falle erhofft wurde, einen g.Yang-bringenden Gegenstand zu erhalten.

Das g.Yang-Konzept wurde nach Auskunft der Informanten sehr ernst genommen. Fast jede Familie habe ein Mal im Jahr eine g.Yang-Puja durchführen lassen sowie zusätzlich nach einem Unglücksfall. Es habe aber auch Familien gegeben, die keine g.Yang-Herbeirufungszeremonien veranstalten ließen.

Nach tibetisch-buddhistischer Vorstellung brächten Gottheiten g.Yang, und von manchen Gewährsleuten wurden sie als Bewahrer des g.Yang bezeichnet.<sup>526</sup> Demnach würden Gottheiten g.Yang mittels paranormaler Kräfte (tib. dNgos-grub, < Ngö-drub) spenden.

Bestand bei den Nangchen-pa Unsicherheit über den g.Yang-Zustand des Einzelnen oder der Familie, dann wurde ein Lama gebeten, mit mantischen Mitteln festzustellen, wie es um das g.Yang der Fragesteller stünde. Diese Voraussagemethode der Lamas wurde als g.Yang sKyob Mo (tib. < Yang Chob Mo) bezeichnet.

Die Ritualgegenstände für die g.Yang 'Gug-Zeremonie sollten ein Leben lang aufbewahrt werden. Bei jeder neuerlichen Zeremonie wurden sie wiederverwendet. Oft sollen sie offen im oder hinter dem Altar gestanden haben und brauchten nicht verborgen zu werden, denn es schade nicht, wenn jemand sie sehe. Manche Leute verwahrten ihre g.Yang-Sachen gesondert in einem Kasten auf. Meist seien die Lamas im Winter für die Abhaltung der g.Yang 'Gug-Zeremonie eingeladen worden, da die Familienmitglieder zu der Zeit in geringerem Umfange in Arbeiten eingebunden waren als im Sommer. Zu den Paraphernalia der g.Yang 'Gug-Zeremonie gehörte das g.Yang-gtor, (tib. < Yang-tor) genannte Opferteiggebilde, das aus einer länglichen aus rTsam-pa und Butter gekneteten Teigform bestand. Während der Zeremonie galt es als Sitz des Yidam, der persönlichen

---

<sup>526</sup> Andere Informanten erklärten, g.Yang werde nicht von Gottheiten gespendet. Es sei eine selbständige Kraft. Unterschiedlich gewertet wurden auch Rituale der Lamas und Möglichkeiten persönlicher Einflussnahme.

Meditationsgottheit. Weitere Paraphernalia waren der mit fünffarbigem Seidenstoff umwickelte Ritualpfeil (tib. mDa'- dar, < Da - dar), der während der Zeremonie geschwungen wurde, um die Gottheiten einzuladen und um übel gesonnene Geister abzuwehren sowie ein sauberer, weißer Stoffbeutel (tib. g.Yang Khug, < Yang Khug), der als glückverheißend galt. Außen auf dem Beutel war oft eine Swastika in beliebiger Farbe appliziert, die Beständigkeit symbolisierte. In den Beutel wurden Wertgegenstände getan, wie Edelsteine, Halbedelsteine, Gold, Silber, Messing sowie Getreidekörner und Medikamente.

Anlässlich der Zeremonie wurde Tee zubereitet sowie als Opfergabe das Phye-mar (tib. < Chye-mar) genannte Gemenge aus geröstetem Gerstenmehl und Butter.

Als notwendiger Bestandteil der g.Yang-'gug-Zeremonie wurde die dazugehörige Ritualmusik bezeichnet. Oft sei eine Opferung durchgeführt worden, durch die die fünf Sinne erfreut werden sollten (tib. 'Dod-yon lNga'i mChod-pa, < Dö-yön Ngä'i Chö-pa). Zusätzlich bewirke diese Opferung das Erlangen von Erfolg sowie paranormaler Kräfte. Dazu wurden Opfergaben zur symbolischen Freude für die fünf Sinneswahrnehmungen - Sehen, Hören, Riechen, Schmecken und Berühren - aufgebaut.

Während und nach der g.Yang-Herbeirufungs-Zeremonie sollten diejenigen, für die diese Zeremonie abgehalten wurde, eine Woche oder zehn Tage lang von niemandem besucht werden und nichts an andere weggeben oder von anderen annehmen.

Auch bei dieser Zeremonie berichteten die Informanten von immensen Einnahmen, die diese Veranstaltung den Lamas und Mönchen einbrachten. Wenn sich aber eine Familie nicht großzügig durch Spenden erkenntlich zeigte, habe der Lama abgelehnt, diese Zeremonie dort erneut abzuhalten. Für arme Nangchen-pa riefen die Lamas nach Auskunft der Informanten kein g.Yang. Stattdessen rieten sie ihnen, Spenden an das Kloster zu geben. Auf diese Weise sollten sie sich gutes Karma schaffen.

Eine weitere Zeremonie, die die Zunahme des g.Yang bewirken sollte, bestand im Durchführen einer „Goldenen Licht“ (tib. gSer 'Od, < ßer Ö) -Puja und in Gebeten an die Gottheit lHa-mo Nor-sbyin-ma (tib. < Lha-mo Nor-chin-ma, skr. Vasudhârâ), die als g.Yang-Göttin galt und die mittels Ritualtextlesungen angerufen wurde.

### 13.8 Zwei Kategorien von Menschen

Nach traditioneller Vorstellung der Nangchen-pa gibt es per Geburt zwei Kategorien von Menschen, die „einfachen“ oder „normalen“ Leute (tib. Mi dKjus-ma, < Mi Kyü-ma) und die „Besonderen“ oder „Außergewöhnlichen“ (tib. Mi Khyad-'phags, < Mi Khyä-pha), wie z. B. die Rinpoché, die Behu und Becang, die nach der Vorstellung vieler Gewährsleute<sup>527</sup> überwiegend aus einer altehrwürdigen und mit besonderen Qualitäten ausgestatteten Lineage hervorgegangen seien. Das Motiv der Abstammung und/oder engen Verbindung zu Geistwesen, wie dies auch vom legendären Herrscher Gesar erzählt wird, trat auch bei manchen alten dPon-Lineages auf. Damit hatten die dPon nach Anschauung der Nangchen-pa Anteil am Numinosen und waren in „besonderer“ Weise befähigt. Die Vorstellung des „außergewöhnlichen“ Menschen bezieht sich auf die Verbindung eines Menschen zum Übernatürlichen und hebt diesen aus der Sphäre „normaler“ Menschen heraus. Ein Rinpoché<sup>528</sup> verfüge nach tibetisch-buddhistischer Vorstellung über eine Kapazität des Erfassens der Wirklichkeit, die die Befähigung „einfacher“ Menschen, die Realität zu begreifen, weit übertreffen soll. Ein „normaler“ Mensch könne lediglich seine religiöse Praxis vervollkommen, er würde aber niemals zu einem „außergewöhnlichen“ Menschen werden.<sup>529</sup> Nach dem Verständnis der Nangchen-pa könnten „einfache“ Menschen den „besonderen“ Menschen kaum widersprechen, da einem „normalen“ Menschen jener Weit- und Durchblick fehle, der die „Außergewöhnlichen“ auszeichne. Die Auffassung, als „einfacher Mensch“ vom Erkenntnisvermögen der „außergewöhnlichen“ Menschen so weit entfernt zu sein, dass jegliche Kritik an deren Verhalten und deren Entscheidungen völlig unangemessen sei, förderte eine Rückzugsstrategie aus der persönlichen Verantwortung. Verantwortlichkeit, Bewertungen, religiöse Definitionen und Erklärungen wurden bevorzugt den „besonderen“ Menschen überlassen.<sup>530</sup>

Bei der Einsetzung neuer dPon, die bei Bedarf von den Behu und Becang in die Position eines Becang berufen wurden, setzte die Gesellschaft voraus, dass es sich um „besondere“

---

<sup>527</sup> Die Ehrfurcht vor den alten Lineages und deren Behu und Becang wurde ausdrücklich nicht von allen Informanten geteilt. Ein Gewährsmann brachte seine kritische Haltung humorvoll verbrämt zum Ausdruck, indem er äußerte: „*ob die von Geistern oder Gottheiten abstammen, weiß ich nicht.*“

<sup>528</sup> Der Titel Rinpoché (tib. Rin-po-che, < Rinpoché = wörtlich: „von großem Wert“, „Kostbarkeit“, „Edelstein“) ist ein Ehrentitel, der meist impliziert, jemand habe sich zum Wohle der Lebewesen inkarniert.

<sup>529</sup> So auch der Bruder des 14. Dalai Lama Tenzin Chögyal (tib. bsTan-'dzin Chos-rgyal) im Interview in der Sendung „Ein Leben für Tibet. Der XIV. Dalai Lama.“ am 03.07. 2005 im Sender Arte.

<sup>530</sup> Eine häufige Erklärung lautete: „*Wir sind [nur] einfache Menschen – keine Rinpochés.*“ In vollständiger Ausführung ergibt dies sinngemäß: „*Wir können den tieferen Sinn, der sich hinter dem Handeln und den Anschauungen der Rinpochés und hohen Lamas verbirgt, nicht erfassen. Wir müssen ihnen, weil wir deren erleuchtete Sicht nicht besitzen, vertrauen und sind damit auch nicht verantwortlich für die Ergebnisse, die aus den Entscheidungen der Rinpochés resultieren und die wir kritiklos, wie es sich gehört, hinnehmen.*“

Menschen handle, deren „Besonderheit“ zu jenem Zeitpunkt entdeckt werde. Begründet wurde dies damit, dass es sich bei den neu ernannten dPon meist um allgemein beliebte Männer gehandelt habe, deren „außergewöhnliche“ Qualitäten bereits offenbar geworden waren, bspw. durch Leistungen, die diese zum Wohle der Gemeinschaft erbracht hatten. Die internalisierte Dichotomie zwischen den „einfachen“ und „besonderen“ Menschen durchzog das gesamte Denken der Nangchen-pa vor 1959 und wirkte sich nachhaltig auf deren Bewertung von Phänomenen und Handlungen aus. Ob ein gleichartiges Ereignis einen „einfachen“ Menschen oder einen „Besonderen“ traf, wurde unterschiedlich interpretiert und ebenso das Handeln. Bekam ein „einfacher“ Mensch einen Wutanfall, minderte dies seinen Ruf; bei einem „besonderen“ Menschen wurde angenommen, es handle sich dabei um den bewussten Einsatz eines geschickt angewendeten Mittels, um damit gezielt positiven Einfluss auf Andere zu nehmen und letztlich nur Gutes zu bewirken. Seitens der befragten Nangchen-pa, insbesondere jener, die vor 1959 wohlhabend waren, bestand eine Tendenz zu der Anschauung, dass es für die meisten dPon kaum eine existentielle Notwendigkeit gegeben habe, irgendwelchen Arbeiten nachzugehen. Fast alle seien reich gewesen und nur aufgrund von Interesse und Neigung beruflichen Tätigkeiten nachgegangen. Diese Vorstellung entsprach nicht der Realität, aber dem Weltbild vieler Nangchen-pa, demgemäß ein „besonderer“ Mensch sich nicht anstrengen müsse und ihm mühelos Erfolg zufalle, da er sich diesen durch akkumuliertes gutes Karma bereits verdient habe. Wirtschaftlicher Erfolg wurde als Beweis dieser Annahme gewertet, und nicht selten wurde ignoriert, dass diese Vorstellung mit der materiellen Wirklichkeit, in der ihre dPon lebten, nicht immer übereinstimmte.

### **13.9 Das Byin-rlabs-Konzept**

Das Byin-rlabs-Konzept (tib. < Chinn-lab, = segensreiche Energieform<sup>531</sup>) beruht auf der Annahme, dass wohlwollende Absichten und Taten sowie religiöse Praktiken eine wohl-tuende und segensreiche Energie hervorbrächten, die auf Lebewesen ausstrahle und die in belebter und unbelebter Materie speicherbar sei. Die Übertragung der heilsfördernden Energie geschehe in direktem Kontakt und beim Aufenthalt im Umfeld eines Byin-rlabs-Erzeugers, durch Berührung eines Byin-rlabs-Trägers sowie in der Nähe eines Mediums, in dem diese Energie gespeichert sei, wie einem Sakralbau oder einer Reliquie. Gegenstände dienten auch zur Übertragung dieser Energie. Das Erlangen von Byin-rlabs bedeutet, an der Ausstrahlung sakraler Personen, Orte und Gegenstände teilzuhaben. Byin-rlabs

---

<sup>531</sup> Für das hier beschriebene Konzept verwendeten Informanten synonym das Wort „sByin-rlabs“.



wird als eine Energie verstanden, die unabhängig vom Wissen um sie ausstrahle.<sup>532</sup>

Im Hinblick auf das Amt des dPon wurde auf „die [Kraft der] Lineage“ vertraut. Die in patrilinealer Deszendenz vererbte Segensenergie heldenhafter Ahnen bewirke, dass deren Nachfahren zur Übernahme von Führungspositionen besonders qualifiziert seien.

Über die vermutete Dauer der gespeicherten Energie berichteten die befragten Nangchen-pa, dass sie sich von sich aus niemals verringere. Durch Gebete und durch den Gebrauch derart aufgeladener Objekte zu sakralen Zwecken könne das enthaltene Byin-rlabs sogar noch vermehrt werden. Das Byin-rlabs würde nur schwinden, wenn der damit aufgeladene Gegenstand rituell beschmutzt oder achtlos behandelt werde, bspw. wenn ihn jemand auf den Boden lege. Auch sehr alte Gegenstände, die sich einst in der Hand oder im Umfeld von Heiligen befunden hatten, wurden wegen des in ihnen vermuteten Byin-rlabs ehrfürchtig an die Stirn geführt, um der in ihnen angenommenen Energie teilhaftig zu werden. Byin-rlabs-besitzende Objekte wurden immer als etwas Sakrales betrachtet und wurden auch im defekten Zustand wie Devotionalien behandelt. Wollte der Besitzer ein abgenutztes Byin-rlabs-Objekt nicht mehr haben, dann wurde dieser Gegenstand auch im ausgedienten Zustand als heilig betrachtet und an einen reinen Ort<sup>533</sup> in der Natur verbracht. Mitunter wurden sie an Bäume und Sträucher gehängt. Schutzschnüre (tib. Srung mDud, < ßung Dü), die von einem Lama gesegnet worden waren, galten als mit Byin-rlabs aufgeladen. Vor 1959 seien sie von den Nangchen-pa getragen worden, bis sie durch Auflösung des Fadenmaterials am Körper zerfielen.<sup>534</sup> Byin-rlabs-Träger wurden auch zermahlen und als Universalmedizin gegen sämtliche Leiden den Medikamenten beigemischt oder pur zur körperlichen, geistigen und psychischen Stärkung eingenommen.

---

<sup>532</sup> Angemerkt sei, dass es auch die Auffassung der Ausstrahlung und Aufladung von Orten und Dingen durch unheilvolle, schädliche Energie gab. Als Ursache von Krankheiten identifizierten Lamas nicht selten Gegenstände, in denen schlechte Energie (entstanden z. B. aus bösen Absichten und üblen Gedanken) gespeichert sei. Bezeichnete ein Lama einen Gegenstand als krankheitsverursachend, so wurde dieser oft auf dessen Weisung hin außerhalb menschlicher Siedlungen vergraben.

<sup>533</sup> Als „rein“ galt ein Ort in der Natur, der nicht durch Menschen beschädigt und beschmutzt worden war.

<sup>534</sup> Informanten beklagten, dass das moderne Fadenmaterial so haltbar sei, dass es kaum von selbst zerfalle, und zudem würden die beigemischten Chemikalien in Textilien auch noch Hautkrankheiten verursachen. Als Beimischung zu Medikamenten eigneten sich die modernen Materialien auch nicht mehr. Die interviewten Nangchen-pa betrachteten den natürlichen Verfall jener sakralen Gegenstände als wünschenswert. Bei vielen Zeremonien und Einweihungen erhielten sie Schutzschnüre, die sie gut verstauen mussten und sinnvoll einsetzen sollten. Die vielen Schutzschnüre ergaben bald dicke Bündel, deren Anzahl sich aber kaum noch verringere, da synthetisches Fadenmaterial der Abnutzung sehr viel länger standhalte. Natürlicher Verschleiß wurde erwartet und ermöglichte, den Überblick über die Menge sakraler Objekte im eigenen Besitz zu behalten. Zur künstlichen Verringerung sakraler Gegenstände erklärten die Lamas einzig das Verbrennen der Dinge für unschädlich in dem Sinne, dass dadurch kein schlechtes Karma erzielt werde. Gegenwärtig sind zahlreiche sakrale Dinge aus Kunststoffen, darunter auch Fotos, Bilder und Plastikartikel, die allesamt von Gläubigen bei niedriger Temperatur umwelt- und gesundheitsschädlich verbrannt werden.

### **13.9.1 Der positive Einfluss „besonderer“ Menschen und heiliger Personen**

Von „außergewöhnlichen“ Menschen und Heiligen wurde angenommen, sie würden die Menschen in ihrem Umfeld aufgrund ihrer Ausstrahlung (vgl. 13.9) positiv beeinflussen, und sie seien besonders begabt in der Auswahl fähiger Gefolgsleute. Heiligen und „außergewöhnlichen“ Menschen gelänge es zu bewirken, dass diejenigen, die sich in ihrem Einflussbereich aufhalten, wohlwollende Absichten kultivieren, und sie vergäben Ämter und Aufgaben nur an qualifizierte Personen. Ihre gute Ausstrahlung beeinflusse Menschen, Tiere, Pflanzen, Geistwesen, Orte sowie Materielles zu allseitigem Vorteil.

Verhielten sich die von einem „besonderen“ Menschen für ein Amt ausgewählten Personen nicht so honorig, wie dies erwartet wurde, dann gab es dafür vor allem drei Arten von Erklärungen: 1. Ein „einfacher“ Mensch könne den tieferen Sinn einer Berufung sowie Stellenbesetzung durch einen Heiligen grundsätzlich nicht erfassen. 2. Auch könne sich die Entscheidung zu einem späteren Zeitpunkt aus gegenwärtig nicht erkennbaren und nicht vorstellbaren Gründen doch noch als vorteilhaft erweisen. 3. Die Rezeption von Erfahrungen und Eindrücken, die als Vor- oder Nachteile begriffen werden, seien Produkte des verdienten individuellen Karmas und nicht für Generalisierungen geeignet. Ergänzendes zur Ausstrahlungskraft „besonderer“ Menschen findet sich unter 13.9.

### **13.10 Das Empfinden der Untrennbarkeit innerer und äußerer Phänomene**

Inneres Erleben und das Erfahren äußerer Phänomene wurden von den Nangchen-pa vor 1959 als nicht voneinander trennbar betrachtet. Die fehlende Verdeutlichung des sich fast unablässig vollziehenden Wechsels zwischen diesen beiden Kategorien ist für das Verständnis der Oral History sowie auch der Literatur unverzichtbar. Die Kenntnis dieser Auffassung stellt m. E. einen Schlüssel zum Verständnis tibetischer (im weiteren Sinne) Überlieferungen und Erinnerungen dar.

Assoziationen, innere Bilder, Visionen und Träume behandelten die Nangchen-pa (und ebenso die Mitglieder vieler anderer tibetischer Gesellschaften) wie in der Außenwelt vorhandene Geschehnisse.<sup>535</sup> Zur Kategorie inneren Erlebens zählten Sinnestäuschungen

---

<sup>535</sup> Ein Beispiel für die innige Verwobenheit der Wahrnehmung innerer und äußerer Phänomene findet sich in einer Beschreibung von Urgyen im Werk *Blazing Splendor* (Hg. Eric Hein Schmidt und Marcia Binder Schmidt, 2005: 117). Darin erwähnt Urgyen eine Meditationserfahrung seines Vaters, während der dieser meint, von einem Hagel herabfallender Menschenköpfe getroffen zu werden. Dabei nimmt er körperlichen Schmerz wahr und hört laute Geräusche. Die Annahme, seine innere Wahrnehmung habe sich zugleich in der Außenwelt zugetragen, veranlasst den Vater, nach dem Befinden seiner Begleiter zu sehen, die sich zur Ruhe gelegt hatten, und er stellt fest, dass diese die herabfallenden Menschenköpfe nicht bemerkt hatten.

sowie fälschliche Wahrnehmungen, die auf der Fähigkeit des Gehirns beruhen, aus Fragmenten ein bekanntes Phänomen in seiner Ganzheit zusammensetzen. Diese Befähigung des Gehirns war vor 1959 in Nangchen nicht bekannt. Die Produkte solcher Wahrnehmungsleistungen, bei denen es nicht selten zu Trugschlüssen kommt, wurden von den Nangchen-pa als reale, auch in der Außenwelt existierende Erscheinungen gewertet.

Das Erfahren von Phänomenen in der Außenwelt wurde als karmisch bedingt sowie als Reflexion des inneren Erlebens begriffen.<sup>536</sup> Die Nangchen-pa nahmen an, dass eine Einwirkungsmöglichkeit durch innere auf äußere Phänomene bestehe und umgekehrt. Im Ritual wurden symbolische Dinge und Eigenschaften wie reale Gegebenheiten behandelt, mit dem Ziel, Änderungen in der physischen Welt zu bewirken.<sup>537</sup> Eine sprachliche Unterscheidung zwischen innerem und äußerem Erleben ist im Nangchenidiom möglich; beide Wahrnehmungssphären wurden jedoch als Einheit empfunden, so dass in Erzählungen überwiegend keine Darstellung des Wechsels zwischen Innerem und Äußerem erfolgte. Viele phantastisch anmutende Komponenten in tibetisch-buddhistischen und volkstümlichen Erzählungen sind als die innere Schau des Erlebers oder der Figuren zu verstehen.

### **13.11 Das positive Vorurteil gegenüber der Vergangenheit**

Für die meisten älteren Nangchen-pa hatten Jahreszahlen sowie die (im weiteren Sinne) tibetische Jahresbezeichnung kaum Bedeutung. Auf Zeitmessung zu Datierungszwecken sei nach Auskunft der Informanten im Allgemeinen mit Ausnahme administrativer Niederschriften der Behu und Becang und Werken, die am königlichen Hof und in Klöstern entstanden, wenig Wert gelegt worden. Historische Ereignisse und Erzählungen wurden häufig in Form relativer Chronologie in eine Relation zu bekannten Persönlichkeiten gebracht. Diese Zuordnung geschah nicht selten erst lange nach dem Ereignis und häufig nach anderen Kriterien als deren historischer Wahrscheinlichkeit. Die Verknüpfung geschichtlicher Ereignisse mit berühmten religiösen Personen konnte darauf abzielen, den tibetisch-buddhistischen Orden aufzuwerten, dem die prominente Person angehörte, durch Herstellung einer Verknüpfung zwischen einem bedeutenden Ereignis und einer bekannten Person. Manches Ereignis wurde tibetisch-buddhistisch interpretiert und in eine Beziehung zu einem Heiligen gebracht, um dessen Überlieferung wahrscheinlicher werden zu lassen.

---

<sup>536</sup> Christopher Robert Hallpike (1990: 473) beschreibt das Phänomen der Betrachtung geistiger und affektiver Zustände als physisch reale Dinge.

<sup>537</sup> Vgl. Christopher Hallpike (1990: 493) über die Verwendung symbolischer Eigenschaften zur Veränderung der physischen Welt, wobei der begriffliche Realismus (a. a. O.: 447fff) das Erfassen der Symbolik subjektiver, geistiger Assoziationen verhindere.

In Erzählungen über die Vergangenheit wurde meist bezogen auf erinnerte Generationen berichtet, z. B. „*zu Zeiten des Großvaters*“. Andere zeitliche Referenzangaben erwiesen sich auch in Texten als kaum brauchbar, wie z. B. „*zur Zeit des Kaisers von China*“. Die (im weiteren Sinne) tibetische Berechnung der Zeit, die auf einem Zyklus von sechzig Jahren beruht, wobei die Bezeichnung aus einem Tierkreiszeichen und einem Element zusammengesetzt wird, z. B. das Holz-Pferd-Jahr, habe ich in Erzählungen nie gehört, jedoch in Texten gefunden, die auf mündlicher Tradierung basieren sollen. Die Vergangenheitsbeschreibungen der meisten Nangchen-pa erfolgten in undatierten aufeinanderfolgenden Phasen oder wurden in eine unspezifizierte Vergangenheit projiziert.

Die Vergangenheit wurde überwiegend als Zeit glorreicher Ahnen begriffen, die Heldentaten vollbrachten und Byin-rlabs (vgl. 13.9) erzeugten, das noch immer gespeichert in den Lineages der dPon und in alten Gegenständen vermutet wird. Von der Berührung eines alten säkularen oder sakralen Gegenstandes erwarteten die Nangchen-pa eine im mentalen und physiologischen Sinne heilsame Wirkung. Diese wurde auf die segensreiche Ausstrahlung heldenhafter Vorfahren zurückgeführt, an der die Nachfahren Anteil hätten. Nach dem Byin-rlabs-Konzept ist der Körper eines Menschen, der segensreiche Energie erzeugt, vollkommen von jener wohltuenden und glückbringenden Kraft durchströmt. Mit der Annahme der patrilinealen Vererbung der Knochensubstanz war auch die Vorstellung der Weitergabe der Kraft innerhalb der Lineage, einschließlich der Übertragung der Qualitäten der Vorfahren auf die Nachkommen, verbunden. Diese Auffassung stützte das Vertrauen der Nangchen-pa in die Abstammungslinien ihrer dPon. Informanten erklärten, dass das Vertrauen in die Deszendenzlinie eine Vorstellung sei, die sie als Charakteristikum der Kultur der Nangchen-Stämme betrachteten. Entwickelte sich der Nachkomme einer altherwürdigen dPon-Lineage in unerwünschter Weise, dann erwarteten die Stammesleute, dass die Kraft der Abstammungslinie doch noch irgendwann im Laufe seines Lebens in seiner Persönlichkeit durchschlagen würde und der Betreffende jene Qualitäten zum Ausdruck brächte, die seine Abstammungslinie auszeichneten. Dem Ideal nicht entsprechendes Verhalten wurde als temporäre, durch individuelles Karma bedingte Abweichung gedeutet.

In Berichten mancher Abstammungslinien wird eine Beziehung zu historischen Gestalten des Gesar-Epos tradiert. Von den heldenhaften Ahnen wurde oft angenommen, dass sie einst eine hohe säkulare und sakrale Position innehatten oder in einer Beziehung zu bekannten historischen oder legendären Persönlichkeiten standen. Ein Beispiel ist der im Epos besungene Herrscher Gesar. Nachfahren seines Stammes, der sMug-po'i gDong (ng. < Mug-po Dong), lebten noch vor 1959 in Nangchen.

Die Vergangenheit wurde von den Nangchen-pa als mystisch und ehrfurchtgebietend empfunden. Ihre Vergangenheitsrezeption bezog sich vor allem auf Heldentaten, wie sie die Barden in Form der Gesar-Legenden tradierten. Bis in die Gegenwart besitzen die legendären Helden aus dem Gesar-Epos für die noch im Königreich Nangchen sozialisierten Nangchen-pa ein hohes Identifikationspotential.

### **13.12 Die wechselseitige Durchdringung von Politik und Religion**

Die Verknüpfung von Politik und Religion beruhte auf der Vorstellung, dass die Religion das Wertvollste sei und Politik nur günstig beeinflusse. Politischer Erfolg und ein hoher gesellschaftlicher Rang seien Auswirkungen guten Karmas und Ergebnis einer Lebensführung im Einklang mit dem Dharma (s. 13.4 - 13.4.5) und der Yul Chos (s.14.-14.1.3). Von einem religiösen Behu oder Becang wurde angenommen, er werde von hilfsbereiten Numina gefördert und beschützt. Die überirdische Unterstützung wirke sich in der Politik und bei Kämpfen positiv aus und käme dem gesamten sozialen Umfeld des dPon zugute. Christopher R. Hallpike (1990: 84) vertritt die Auffassung, politische Ideologien sowie religiöse Glaubenssysteme würden in annähernd gleichem Maße als emotional befriedigend erlebt werden, wie sie phantastische Elemente enthielten. Bei den interviewten Nangchen-pa ließ sich eine große Bereitschaft zur Verknüpfung von Politik und Religion unter Einbeziehung phantastischer Elemente feststellen. So wurden beispielsweise mächtigen sakralen und säkularen Führungspersonen oft paranormale Fähigkeiten zugeschrieben. Es bestand die Präferenz der Zusammenführung säkularer und sakraler Machtpositionen in Personalunion. Die Auswertung der Interviews ergab, dass dieses Bestreben im Zusammenhang stand zu dem weitaus umfangreicheren und als erfüllender erlebten emotionalen Spektrum, das eine Führungsperson, die säkulare und sakrale Macht in sich vereinte, bei den Nangchen-pa zu wecken vermochte. Gebildete Nangchen-pa beschrieben die damit einhergehenden umfangreicheren Möglichkeiten eines solchen Behu oder Becang, die darin bestanden haben sollen, Menschen zu größerer Leistungsbereitschaft zu motivieren, als es ein ausschließlich weltliches oder rein geistliches Oberhaupt vollbringen könnte.<sup>538</sup>

Von den dPon, die zugleich Rinpoché waren, erwarteten die Nangchen-pa außergewöhnliche Befähigungen und Leistungen, die zahlreiche Elemente des Paranormalen enthielten. Paranormales Wirken wurde als Beleg der hohen spirituellen Entwicklung einer Führungsperson erhofft, und es bestand eine große Bereitschaft seitens der Nangchen-pa, das

---

<sup>538</sup> Ideal und Vorbild war die Sagengestalt Gesar, der als Herrscher, Magier und als Wiedergeburt eines Geisteswesens säkulare und sakrale Macht in seiner Person vereinte.

Erwünschte in deren Handeln hineinzunutzen. Behu, Becang und Behu-Rinpoché – sie alle erfreuten sich einer höheren Beliebtheit, wenn sie ihr säkulares Amt mit einem sakralen Habitus kombinierten. Zeigte ein dPon zudem noch ethische Qualitäten, konnte sich die Begeisterung seiner Anhänger bis zur Verückung und Verehrung steigern.

### **13.13 Der Aspekt der Freiheit und Freiwilligkeit**

„Freiheit und Freiwilligkeit“ sowie „Harmonie in der Familie“ wurden von Informanten im Laienstand als die höchsten Werte in Nangchen vor 1959 bezeichnet. Die Freiheits- und die Harmonievorstellung bezogen sich gedanklich auf sämtliche Familien des Patriklans. Gewährsleute leiteten das klanbezogene Denken aus dem Bewusstsein der Unvermeidlichkeit gemeinschaftlichen Wirtschaftens ab. Das Individuum habe begriffen, dass sein Überleben auf dem Sich-Einfügen in den Patriklan beruhe und von dessen Erfolg abhängen.

Die Nangchen-pa beurteilten ihre ehemalige politische Organisationsform oft im Verhältnis zu dem Ausmaß, in welchem diese bei ihnen Empfindungen von Freiheit und Unabhängigkeit auszulösen vermocht hatte. Das Erleben von Freiheit wurde von den befragten Nangchen-pa vor allem auf das Familieneigentum an Land und Tieren sowie dem Zugang zu Wasser zurückgeführt. Den derart begüterten Familien vermittelte ihr Eigentum das Gefühl relativer Eigenständigkeit und Unabhängigkeit. Bei den Mitgliedern der äußeren Stämme kam hinzu, dass vor allem einst solitär Siedelnde mit großer Zufriedenheit hervorhoben, sie hätten sich aus der politischen und administrativen Stammesorganisation weitgehend heraushalten können. Nach Auskunft sämtlicher Gewährsleute hing es in den äußeren Stämmen von den dPon ab, inwieweit Familien und Einzelpersonen unbehelligt von Politik und Verwaltung leben konnten.

Dieses Freiheitsideal ließ sich bei den äußeren Stämmen eher verwirklichen als in den Achtzehn Provinzen unter dem König, in denen die administrativen Bestrebungen der Kontrolle der Bevölkerung weiter fortgeschritten zu sein schienen und die dPon größeren Zugriff auf die von ihnen betreuten (Stammes-)Leute hatten.

Vermindert wurde das Erleben der Freiheit und Unabhängigkeit durch Steuerforderungen und Tributumlagen, die jedoch nicht in allen äußeren Stämmen und nicht in sämtlichen Gemeinden erhoben wurden.

Das Empfinden von Freiheit und Unabhängigkeit war ein entscheidender Faktor, der dem dPon-System, und zwar vor allem seitens der Nangchen-pa der äußeren Stämme, eine ausgezeichnete Bewertung einbrachte.

Das Gefühl von Freiheit und Unabhängigkeit wurde als wesentliche Voraussetzung für das Vertrauen in das dPon-System beschrieben. In der folgenden kurz gefassten Übersicht sind die für das Freiheitsempfinden der Nangchen-pa relevanten Aspekte aufgeführt:

- Die Familien wirtschafteten bevorzugt unabhängig und regelten viele ihrer Angelegenheiten selbstständig. Der dPon wurde oft nur als Ratgeber konsultiert.
- Die Freiwilligkeit der Inanspruchnahme des dPon galt als Ausdruck der Freiheit.
- Beim freiwilligen Respektsbekundungsbesuch (s. 31.2) brachte der Besucher dem dPon sowie dem dPon-System gegenüber seine Anerkennung zum Ausdruck.
- Zwischen dem König, den dPon und der nichtadligen Bevölkerung habe es bei den äußeren Stämmen keine Abhängigkeiten oder Verpflichtungen gegeben.<sup>539</sup>
- Der dPon verfolgte nur Antragsdelikte.<sup>540</sup>
- Konflikte konnten ausschließlich zwischen den Konfliktparteien gelöst werden.
- Das Recht, nach einem Angriff Gewalt auszuüben, blieb beim Einzelnen.
- Die Überschaubarkeit gesetzlicher Regelungen schaffte Vertrauen. Die geringe gesetzliche Reglementierung kam dem Empfinden von Unabhängigkeit und Freiheit entgegen, und zugleich bestanden keine Gesetzeslücken.

### 13.13.1 Die Freiheit der Familien und Klane

Das Empfinden von Freiheit betrachteten viele Gewährsleute als höchsten Wert, der das Leben in Nangchen vor dem Eintreffen der Chinesen ausgezeichnet habe. In den Schilderungen stellten sie ihr ehemaliges Freiheitsgefühl oft den von den Chinesen seit 1950 eingeführten Verhältnissen gegenüber, wobei Letztere überwiegend in der Funktion negativer Gegenbeispiele angeführt wurden. Anders war die Situation in Bezug auf Erinnerungen von Frauen der Mittel- und Unterschicht, die in Nangchen unter ihren Ehemännern, deren Patriklanmitgliedern und der Schwiegermutter gelitten hatten. In ihren Berichten gewährten ihnen Chinesen der VR China jenen Schutz sowie die notwendige Unterstützung, die sie benötigten, um den bedrückenden häuslichen Bedingungen zu entkommen und

---

<sup>539</sup> Die einzige Verpflichtung habe für die Mitglieder der äußeren Stämme darin bestanden, dem König bei dessen Besuch einen guten Empfang zu bereiten. Dieser Pflicht seien sie gern nachgekommen. Die Bewohner der Achtzehn Provinzen hingegen unterstanden dem König und waren ihm gegenüber steuerpflichtig.

<sup>540</sup> Auch Mord war kein Offizialdelikt. Nach den Auskünften der Gewährsleute bestand lediglich allgemein die Annahme, dass der dPon beim Auffinden einer unbekanntenen Leiche Ermittlungen anstellen würde.

um als Frauen die neuen Möglichkeiten der Selbständigkeit nutzen zu können.<sup>541</sup>

Dem Freiheitsbegriff ist eine gewisse Relativität immanent; so wird die Handlungsfreiheit bereits durch die Notwendigkeit der Erfüllung der Daseinsgrundbedürfnisse eingeschränkt. Dies traf in besonderem Maße auf ein Habitat wie Nangchen zu, das eine selbständige Versorgung mit Nahrungsmitteln das gesamte Jahr hindurch für eine Einzelperson vor 1959 sehr erschwerte. Meine Gesprächspartner betonten, dass es im Königreich Nangchen nur auf sich allein gestellt und ohne die Unterstützung einer Familie oder Verwandter sehr schwer gewesen sei zu überleben. Wirtschaftlicher Erfolg beruhte meist auf Kooperation und ging mit der Notwendigkeit der Anpassung an gesellschaftliche Normen und familiäre Regeln einher. Unabhängig ausgeübte Beschäftigungen sowie Möglichkeiten zur Verwirklichung eines individuellen Lebensstils waren sehr eingeschränkt. Nicht selten wurde die Religion zur Fluchtmöglichkeit, um als Eremit, Pilger, Mönch oder Nonne eine individuelle Lebensweise zu verwirklichen. In Klöstern war dies nur begrenzt möglich. Der Wunsch nach selbständiger Lebensführung stellte häufig ein latentes Motiv für die Pilgerschaft (vgl. 10.4.3 und 33.) sowie für den Rückzug in eine Eremitage dar.

Der traditionelle Freiheitsbegriff, soweit er sich rekonstruieren ließ, umfasste kaum individuelle Freiheit, es sei denn der Einzelne löste sich aus seiner sozialen Gemeinschaft. Festgefügte traditionelle Rollen und Aufgabenverteilungen engten die Freiheit der persönlichen Lebensgestaltung ein. Die gesellschaftliche Akzeptanz von Normbrüchen war relativ gering: Das von den Normen abweichende Verhalten Einzelner konnte das Ansehen der gesamten Familie sowie des Patriklans beschädigen und auch den Ruf der Lineage in Mitleidenschaft ziehen. Zu den weiteren Bedrohungen für die Selbstverwirklichungsbestrebungen des Individuums gehörten die Gefahr der rituellen Verunreinigung (vgl. 13.6) sowie Verdächtigungen, unter dem Einfluss von Dämonen zu handeln.

Freiheit wurde als hoher Wert bezeichnet; der Einzelne lebte jedoch meist in Abhängigkeit von seiner Geburts- oder Herkunftsfamilie oder von affinalen Verwandten.

Freiheit im Sinne individueller Eigenständigkeit bedeutete ein erhöhtes Lebensrisiko, dem sich nach Auskunft der Interviewten die meisten Nangchen-pa nicht aussetzen wollten. Raub und Diebstahl waren verbreitet. Auch arme Leute, Pilger, Nonnen und Mönche wurden Opfer von Raubüberfällen. Viele Informanten hatten das Leben in der relativen Sicherheit einer Familie oder eines Klosters dem Versuch der Erlangung persönlicher Freiheit vorgezogen. Demgegenüber streiften manche Khram-pa (s. 10.10) überwiegend allein durch

---

<sup>541</sup> Die Verhaltensoptionen für Frauen waren vor dem Eintreffen der Chinesen erheblich geringer (s. 26.). Die befragten Frauen hatten Nangchen in den fünfziger Jahren aber trotz chinesischer Förderung verlassen.



die Stammesgebiete und trachteten in ihrem Lebensstil nach der Verwirklichung individueller Freiheit. Auf nicht wenige der befragten Nangchen-pa wirkte die Vorstellung der Unwägbarkeit des Khram-pa-Daseins erschreckend.

In den Nangchen-Stammesgesellschaften identifizierte sich der Einzelne in großem Maße mit seiner Geburts- oder Herkunftsfamilie sowie mit der Familie, in die sie/er eingeheiratet hatte oder bei der sie/er im Angestelltenverhältnis tätig war. Meist gehörten auch weitere verwandte Familien, insbesondere die des Patriklans, zur Identifikationseinheit, auf die sich das Individuum bei der Verwendung der Begriffe Freiheit und Unabhängigkeit bezog. Die Kategorie der Verwandten, die die Identifikationseinheit des Einzelnen bildeten, ließ sich oft nicht eindeutig definieren oder abgrenzen. Die Interviewten dachten bei dieser Identifikationseinheit an „verwandte Familien“ und nicht an deren einzelne Mitglieder. Die Hauptmerkmale für die Zugehörigkeit zur Identifikationseinheit von Ego habe nach Auskunft der Informanten in der Sympathie zwischen verwandten Familien des Patriklans bestanden, im Verwandtschaftsgrad sowie in der Kooperationsbereitschaft. Für diese Freiheitsvorstellung prägte Professor Dr. Peter Thiele den Begriff der „Klan-Freiheit“, da sich der von den Informanten beschriebene Freiheitsbegriff überwiegend auf eine „Freiheit der Klane“ und kaum auf Freiheiten des Individuums bezog. Auch im sprachlichen Ausdruck zeigte sich die enge Identifikation des Einzelnen mit seiner Familie bzw. dem Patriklan. Es war nicht unüblich, dass sämtliche Mitglieder einer Familie von familiärem Eigentum in der ersten Person Singular sprachen. Sie sagen „*mein Haus*“, „*mein Laden*“ usw. und meinten aber den Besitz der Familie. Andererseits übernahm die gesamte Familie sprachlich die Un-/Fähigkeit des Einzelnen, indem sie z. B. äußerte: „*Wir wollten dies zwar tun, aber wir haben es nicht geschafft.*“, auch wenn es tatsächlich nur eine Person gegeben hatte, die bereit und fähig war, das Versprochene zu leisten. Hinsichtlich der zugesagten Leistung aber hatte niemals die Vorstellung einer kollektiven Erfüllung bestanden. Teilte ein Familienmitglied seiner Familie mit, dass es sich bereit erklärt habe, Dritten gegenüber eine Leistung zu erbringen, dann reichte das Einverständnis der Familie aus, das sich darin äußerte, dass niemand dem verbal etwas entgegensetzte, um die Zusage zu einer Familienangelegenheit zu machen. War jenes Familienmitglied aus irgendwelchen Gründen nicht in der Lage, die zugesagte Leistung zu erbringen, erklärte oft ein beliebiges anderes Familienmitglied, z. B. auch ein Mönch, von dem schon aufgrund seiner Zugehörigkeit zum Klerus niemand diese Leistung erwartete, in der ersten Person Plural: „*Wir waren dazu nicht in der Lage.*“ Dabei wurde die kollektive Übernahme der Verantwortung nicht davon beeinflusst, ob es sich um eine Tätigkeit handelte, die

üblicherweise nur von Frauen oder nur von Männern ausgeübt wurde.

Die Inanspruchnahme der Hilfe des dPon war freiwillig und entsprach damit den Idealen der Freiheit und Freiwilligkeit. Die Respektsbekundungsbesuche (vgl. 31.2) beim Behu oder Becang erfolgten auf freiwilliger Basis und bestätigten dessen Autorität und stellten oft zugleich eine unausgesprochene Zustimmung zum dPon-System dar. Das Leisten von Gefolgschaft dem dPon gegenüber behielt damit den Aspekt der Freiwilligkeit.<sup>542</sup>

### **13.14 Das Treue-Konzept**

Treue galt den Nangchen-pa als hoch bewertete Qualität und Verpflichtung, insbesondere im Hinblick auf Shag-po-Beziehungen (s. 10.6 und 24.) und Angestelltenverhältnisse. Bei Letzteren umfasste die Treuepflicht die gesamte Familie des Dienstherrn. Die Gesellschaft erwartete von Mitarbeitern der dPon Treue gegenüber ihrem Behu oder Becang. Manche Mitarbeiter eines dPon behandelten in dessen Auftrag Anliegen im öffentlichen Interesse, und die Stammesleute beobachteten aufmerksam die Einhaltung der Treue-Verpflichtung. Das tibetisch-buddhistische Karma-Konzept wirkte sich förderlich auf die Befolgung der Treuepflicht aus. Zuverlässigkeit und Mut waren als Qualitäten in das Treue-Konzept eingeschlossen und wurden als notwendig zur Leistung von Treue betrachtet.

Musterbeispiele vorbildlicher Treue fanden vor allem in Verbindung mit Helden-Idealen und Shag-po-Beziehungen Erwähnung (s. 24.). Das Halten des Treue-Eids galt als vorrangige Verpflichtung, selbst wenn dem existentielle Gründe entgegenstanden. Der Bruch eines Treue-Eids hatte den Ruin des Rufs des Eidbrechers zur Folge; ein solcher Makel wirkte sich auch negativ auf den Ruf seiner Familie aus und konnte zur Belastung für seinen Klan und den Ruf seiner Lineage werden. Seitens der Gesellschaft wurde Eidbruch mit Meidungsverhalten sanktioniert. Mit der Familie, dem Klan und der Lineage waren aus Sicht der Nangchen-pa Geistwesen verbunden, die dem Individuum schützend und unterstützend zur Seite standen. Treue-Eide wurden stets in Anwesenheit der allgegenwärtigen Geistwesen geleistet, auch wenn es nicht zu einer namentlichen Anrufung kam. Ein untreuer Mensch oder Eidbrüchiger ging davon aus, dass sein Verhalten verschiedenen (Kategorien von) Geistwesen missfallen würde. Der Verlust ihres Schutzes wurde als bedrohlich empfunden. Numina besaßen nach Auffassung der Nangchen-pa viele Möglichkeiten der Einflussnahme, darunter das Verursachen von Unglücken, Krankheiten und Unfällen

---

<sup>542</sup> Verzichteten die Stammesleute auf die Dienste eines dPon, dann änderte dies stillschweigend, ohne Aufhebens und ohne Gewalt die gesellschaftliche Organisation der Gemeinde oder des Stammes.

sowie das Herbeiführen von Misserfolgen, Verlusten und Verarmung. Soziale Meidung hatte auch ökonomische Konsequenzen für Untreue und Eidbrecher, da potentielle Handelspartner in der Folge die Geschäfte mit ihnen einschränkten und nur noch direkte Tauschgeschäfte durchführten. Aufgrund des Vertrauensverlustes wurden verzögerte Handelsgeschäfte mit einem untreuen Menschen vermieden. Die Einhaltung von Treue wurde vor allem durch zwei Regulative bewirkt: dem Einfluss, der den Numina zugeschrieben wurde, und der Beurteilung der Gesellschaft in Form von Meidung und der Aberkennung des guten Rufs. Vom Ausstellen eines schlechten Leumunds seitens der Gesellschaft wurde die gesamte Verwandtschaft, insbesondere die des Patriklans, berührt sowie auch die angenommene Qualität der Lineage. Für die Erbringung einer Leistung aus einem Treueverhältnis oder aufgrund eines Eides waren Angehörige des Treuepflichtigen zu hohen persönlichen Opfern bereit, um die Erfüllung der Treueverpflichtung zu unterstützen.

### **13.15 Tibetisch-buddhistische Einflüsse auf die Wiedergabe von Erinnerungen**

Das Alltagsleben in den Stammesgesellschaften des Königreichs Nangchen sei von tiefer Religiosität geprägt gewesen. Viele Gesprächspartner wiesen auf den Beinamen „sGom bDe Nangchen“ (tib. < Gomm De Nangchen, „Frommes [und] gesegnetes Nangchen“<sup>543</sup>) hin, der zum Ausdruck brachte, dass Nangchen unter den Ländern auf dem tibetischen Plateau den Ruf hatte, ein besonders religiöses Land zu sein.<sup>544</sup>

Die Glaubensvorstellung, dass die gegenwärtigen Lebensbedingungen die Resultate des Verhaltens in früheren Existenzen seien, versöhnte mit den Ungleichheiten der Lebensumstände und schaffte zugleich die Hoffnung, Erwünschtes, wenn nicht in diesem Leben, so doch möglicherweise in künftigen Existenzen zu erlangen. Die Bitterkeit, die aus der Beschwerlichkeit harter Lebensumstände resultieren konnte, wurde durch die Annahme, dass es weitere Leben gebe, gemildert. Die Vorstellung vom Wirken des Karmas stützte die Akzeptanz vorhandener Machtstrukturen, denn auch diese galten als Ergebnisse des Karmas. Der tibetisch-buddhistischen Auslegung des Kausalnexus gemäß sind Macht und Wohlstand durch Leistungen in diesem oder einem früheren Leben selbst geschaffen worden

---

<sup>543</sup> Zur Etymologie vgl. 8.3.

<sup>544</sup> Dieser Ruf habe sich noch bis in die Zeit des Exils gehalten. Als Beleg wurde ein Beispiel angeführt: Ein wohlhabender Mann aus Derge habe Gebetsmühlen herstellen lassen, um sein karmisches Verdienst zu verbessern. Diese waren etwa dreiundfünfzig Zentimeter hoch und hatten einen Durchmesser von ca. einunddreißig Zentimetern und ließen sich per Hand mittels eines Kordelzugs bedienen. Die Gebetsmühlen wurden an tibetische Buddhisten zur Aufstellung im Haus abgegeben. Der Initiator der Aktion habe gesagt, wenn Leute aus Nangchen eine solche Gebetsmühle wünschten, sollten sie diese sofort und kostenlos erhalten, da die Nangchen-pa tibetisch-buddhistische Praktiken fleißig ausübten.

und gelten somit als verdient. Die Fortführung dieses Gedankens fand ihren Niederschlag in der Argumentation, dass ein Mensch, wie etwa ein dPon, der über Macht und oft auch über Reichtum verfügte, vertrauenswürdig sei, weil dieser in einem vorigen Leben eine gute Gesinnung und tibetisch-buddhistische Qualitäten, wie Mitgefühl und Freigiebigkeit als Vorausleistungen entwickelt haben müsse. Nach tibetisch-buddhistischer Lehre mindere üble Nachrede das gute Karma, um das sich die Nangchen-pa für ihre angenommenen künftigen Existenzen bemühten. Allgemein bestand eine große Bereitschaft zur Modifizierung und Verdrängung von Erinnerungen, die nicht in das Weltbild zu passen schienen oder die aus dem Empfinden der Nangchen-pa einer Herabwürdigung des tibetischen Buddhismus und seiner Institutionen gleichkämen.

Im Folgenden werden drei religiöse Konzepte vorgestellt, die in erheblichem Maße auf die Prozesse des Erinnerns und Vergessens bei den Informanten einwirkten. Diese Vorstellungen bestanden nebeneinander und beeinflussten gleichzeitig das Gesprächsverhalten.

### **13.15.1 Vermeidung des Anzweifeln heiliger Personen**

Zweifel an als heilig geltenden Menschen, insbesondere, wenn sie als Inkarnationen von Vajrayâna-Schutzgottheiten<sup>545</sup> gelten, sollten nicht zugelassen und schon gar nicht geäußert werden, erklärten die befragten Nangchen-pa. Stattdessen sollte den Aussagen und dem Verhalten heiliger Personen, wie hohen Lamas, Vertrauen entgegengebracht werden, selbst dann, wenn deren Anschauungen und Handlungen unverständlich oder destruktiv erschienen. Begründet wurde die Forderung mit der Annahme, dass Heilige einen tieferen Einblick in die Wirklichkeit hätten und ihr Handeln aus reinem Mitgefühl für die unter den Wiedergeburten im Samsâra leidenden Lebewesen motiviert sei - und kritisiert sollten sie keinesfalls werden. Die Bereitschaft zur Duldung belastender Handlungsweisen bei hochrangigen Klerikern war seitens der Nangchen-pa groß, während gleichartiges Verhalten bei „einfachen“ Menschen gesellschaftliche Ablehnung auslöste. Hinsichtlich des Wirkens der Rinpoché und hohen Lamas bestand ein positives Vorurteil. Setzte sich doch einmal die Feststellung unter den Stammesleuten durch, dass ein Rinpoché Schaden anrichtete, wurde dessen sakraler Status in Frage gestellt in Form der Mutmaßung, dass in diesem Falle eine falsche Person als Rinpoché entdeckt worden sein könnte.<sup>546</sup>

Von Vajrayâna-Oberhäuptern wurde angenommen, dass diese in einer innigen Beziehung

---

<sup>545</sup> Vajrayâna (skr.) = Diamantfahrzeug, dem Mahâyâna zugeordnete tantrische Form des Buddhismus.

<sup>546</sup> Personen, die als hohe Inkarnation gelten, übernehmen die Festlegung, ob es sich bei einem Menschen um die Wiedergeburt eines hohen Lamas und/oder um die Herabkunft einer Gottheit handle.

zu tibetisch-buddhistischen Gottheiten stünden<sup>547</sup> und mitunter deren Herabkünfte<sup>548</sup> seien. Lamas und Heiligen gebühre nach Ansicht der Informanten Respekt und Hingabe.<sup>549</sup> Auch wenn Interviewte persönlich unter überheblichen, unfreundlichen oder grausamen Verhaltensweisen eines Rinpoché gelitten hatten und von deprimierenden Erfahrungen berichteten, hielten sie daran fest, dass sich der Lama zwar von seinen Umgangsformen her nicht vorbildlich verhalte, aber vom religiösen Standpunkt aus Verehrung verdiene.

### 13.15.2 Vermeidung negativer Gedanken und Erinnerungen

Gedanken und Erinnerungen, die nach tibetisch-buddhistischer Definition als „schlecht“ gelten, sollten nicht berichtet werden, erklärten viele Gewährsleute.

Die Präferenz des Vermeidens als negativ klassifizierter Erinnerungen wurde sinngemäß so erklärt, dass sich das Üble bei dessen Besprechen quasi noch einmal manifestiere. Auf diese Weise würde das Ungute vermehrt werden.<sup>550</sup>

Dieser Vermeidungsstrategie liegt m. E. eine vorbuddhistische Vorstellung zugrunde. Es handelt sich um die Gleichsetzung des gesprochenen Wortes mit dem besprochenen Zustand. Das Wort, das Erinnerungen an Gefühlszustände wachzurufen vermag, gilt als so wirkmächtig, dass es mit der Manifestation des Besprochenen gleichgesetzt wurde. Auch diese Vorstellung steht in einem inhaltlichen Zusammenhang zu der Auffassung von der Verbundenheit inneren und äußeren Erlebens (vgl. 13.10).

Bittere Erinnerungen, die sich auf das Vorgehen der Chinesen bezogen, wurden berichtet. Auf die in der Exil-Gesellschaft kursierende Empfehlung, negative Erinnerungen zurückzuhalten, wurde überwiegend nur Bezug genommen, wenn das Berichtete mit dem im Exil entworfenen Bild der Vergangenheit zu kollidieren drohte.<sup>551</sup>

---

<sup>547</sup> Im Zwischenzustand, in dem nach tibetisch-buddhistischer Vorstellung das geistig-psychische Konglomerat eines Verstorbenen bis zum Eintritt in eine neue Inkarnation verweile, soll eine Meditationsgottheit um Hilfestellung angerufen werden. Einige Rinpochés (auch der Dalai Lama) gelten als Inkarnationen solcher Gottheiten. Die Ängste vor den Schrecken des Bardo trugen erheblich zu dem Bedürfnis bei, es sich nicht mit den lebenden Vertretern solcher Schutzgottheiten verderben zu wollen.

<sup>548</sup> Skr. Avartāra.

<sup>549</sup> Die Macht, die Vajrayāna-Heiligen zuerkannt wurde, leitete sich vor allem aus deren Behauptung her, gefürchtete Geistwesen zähmen und unterwerfen zu können.

<sup>550</sup> Meine Argumentation, um zurückgehaltene Informationen zu erhalten, stützte sich auf ein Modell, das mit der buddhistischen Vorstellung vom Wirken des Karmas im Einklang ist. „*In der Analyse* [einer vergangenen Situation, Anm. d. Verf.] *liegt die Chance, die günstigen und ungünstigen Bestandteile von Ursachen zu erkennen, um daraus Erkenntnisse für zukünftiges Handeln zu gewinnen - beispielsweise zur Vermeidung der Wiederholung gleichartiger Fehler.*“ (A. Wang, 1998: 142f, Fußnote 50).

<sup>551</sup> Die folgende Schilderung stammt aus der Dissertation von Carole McGranahan (2001: 290): „*Once, when I left the room, one man I was interviewing commented on the importance of telling the truth about the past, even if it was not all positive. The other three people in the room - none of who were veterans - disagreed, saying that bad things from the past should be forgotten and not spoken of.*“

Für die Gewährleute schien das Auslesen unerwünschter Erinnerungen, selbst wenn dies zur Entstellung historischer Zusammenhänge führte, in keinem Widerspruch zu stehen zu dem tibetisch-buddhistischen Gebot, die Wahrheit zu sagen.

### 13.15.3 Vermeidung des Ausdrucks von Zorn, Ärger und Neid

Heftige Ausdrucksweisen als schädlich bewerteter Emotionen, wie Zorn und Verärgerung, lösten bei den Nangchen-pa Angst und Unbehagen aus; sie reagierten mit Ablehnung und zogen bei wiederholtem Auftreten das Wirken dämonischer Kräfte in Betracht.

Zorn und Neid stellen nach tibetisch-buddhistischer Auffassung zwei der drei Kardinaluntugenden dar, die der Existenz der Wesen in den nach tibetisch-buddhistischer Weltansicht angenommenen sechs Daseinszuständen zugrunde liegen.<sup>552</sup> Gefühle von Zorn und Neid sollen leidvolle Zustände hervorrufen - sowohl in diesem Leben als auch in weiteren Existenzen - und gutes Karma vernichten. Das Sozialprestige „normaler“ Nangchen-pa sank, sobald sie Zorn und Neid zum Ausdruck brachten. Die Zornausbrüche der Heiligen hingegen wurden als geschickte Mittel tibetisch-buddhistischer Belehrung interpretiert.<sup>553</sup>

Fast alle Informanten vermieden Ausdrucksformen des Zorns, der Verärgerung und des Neids und versuchten in neutraler und abstrakter Form auf heikle Themen hinzuweisen.<sup>554</sup>

Die Nangchen-pa hatten Angst vor der Kraft, die einem zornigen Menschen aus seiner Emotionalität zur Verfügung steht, und sie sozialisierten und konditionierten einander derart, dass auf Zornesäußerungen aus Angst vor der Ablehnung der Gesellschaft weitgehend verzichtet wurde. Die soziale Meidung förderte die Bereitschaft zur Anpassung und zur Zurückhaltung unerwünschter Emotionen, insbesondere da das gehäufte Auftreten von Zornausbrüchen den Verdacht dämonischer Besessenheit hervorrufen konnte.

Aufgrund der gesellschaftlichen Forderung, Ärger und Zorn zu unterdrücken, blieben die Nangchen-pa oft abwartend, gaben sich neutral und tendierten dazu, problematische Themen zu überhören und zu verdrängen. Die Angst, von negativ bewerteten Gefühlen überwältigt zu werden, wirkte sich lähmend aus, insbesondere, da der gute Ruf darunter litt. Manche jüngere Informanten freuten sich sehr, wenn sich jemand erzürnt hatte, da sie dies bei passender Gelegenheit gegen denjenigen verwenden konnten. Dies geschah durch

---

<sup>552</sup> Als dritte Kardinal-Untugend gilt Gier.

<sup>553</sup> Albert Tafel (1923: 335) erwähnt den Zornausbruch des Sohnes eines Behu, der durch eine Hänselei bezogen auf die Unterdrückung seines Stammes durch Leute aus dem Nachbarland Derge derart in Wut geriet, dass es fast zu einer Gewalttat gekommen wäre. Der Sohn des Behu zählte zur Kategorie der „besonderen“ Menschen und dessen Reaktion empfanden seine Stammesleute möglicherweise als „quasi-heiligen Zorn“, auch wenn sie ihn stoppten und der Behu selbst schließlich seinen Sohn entwarfnete.

<sup>554</sup> So auch Robert Ford (1958: 85).

akribische Beschreibung der physischen Anzeichen des Zorns (rotes Gesicht usw.), während sich die Erzählerin oder der Erzähler bestürzt darüber gab, wohlwissend, dass ihre oder seine Schilderung einen Rufmord<sup>555</sup> zur Folge haben konnte.

Das Unterlassen des Zeigens von Zorn war religiös motiviert und wurde als probate Strategie zur Verminderung des Aggressionspotentials empfunden. Das Zeigen von Zorn konnte sich gefährlich für den Zornigen auswirken, wenn ihm unterstellt wurde, dass er von einem dämonenähnlichen Geistwesen beherrscht werde, da Dämonen als eine Gefahr für die Allgemeinheit betrachtet wurden. Der Ausdruck von Zorn barg ein tödliches Risiko, sobald der Verdacht der Besessenheit entstand. Dämonen konnten in Form des „Besessenen“ getötet werden, was in der Rückbesinnung als Tötung eines bösen Geistes und nicht eines Menschen erinnert wurde. Motive, die bewusst, teilbewusst oder unbewusst einer Ermordung zugrunde lagen, interessierten bei einer Dämonentötung kaum. Gelang es dem Täter, sich als potentielles Opfer eines üblen Geistwesens darzustellen, sich schockiert zu geben und die Darstellung in eine schauerliche Geistergeschichte einzubinden, dann wurde ein Mord nicht als solcher wahrgenommen, sondern als Vernichtung eines bösen Geistes. Der Ermordete galt fortan als Opfer dämonischer Mächte und der Mörder als Held, der einen Dämon - zum Vorteil der Gesellschaft - vernichtet hatte. In vielen Schilderungen waren es Ehepartner und enge Verwandte, die sich auf diese Weise eines „Dämons“ entledigten. Die wesentlichen Gemeinsamkeiten solcher „Dämonentötungen“ lassen sich wie folgt zusammenfassen: Es handelte sich nicht um rituelles Töten; nach dem Tötungsakt war eine menschliche Leiche vorhanden. Körper, Geist und Psyche des Getöteten fungierten nach Auffassung der Nangchen-pa in Fällen von Besessenheit nur noch als Träger eines bösen Geistwesens. Bei einer Besessenheitsunterstellung wurde ein zorniger Charakter als Indiz für eine mögliche Übernahme des Menschen durch einen übelgesonnenen Geist gedeutet, zur Verbesserung der Glaubwürdigkeit aber galt es, u. a. den Zeitpunkt der Übernahme durch den bösen Geist anzugeben. Ein solcher Übergriff habe sich insbesondere bei schweren Krankheiten oder während des Sterbens bzw. direkt nach dem Tode ereignen können. Mitunter wurde davon ausgegangen, dass der Mensch selbst bei der Übernahme durch den Dämon bereits verstorben gewesen sei; im Beispiel hieß es oft, dieser habe irgendwann einmal (wie - Anm. des Verf.) tot dagelegen. Zu diesem Zeitpunkt habe sich ein Dämon seiner bemächtigt, so dass der Getötete nicht mehr als ein Lebender galt, sondern als Verstorbener, der von einem bösen Geist instrumentalisiert

---

<sup>555</sup> Rufmord ist hier in dem Sinne zu verstehen, dass Zornausbrüche den Verdacht der Besessenheit auslösen konnten, auf den die Gesellschaft mit Meidungsverhalten und Ausgrenzung reagierte.

wurde, weshalb dessen Tötung nur eine Befreiung für den vermeintlich Verstorbenen sei. Manche unliebsame Person wurde von Verwandten bei (längerer) Abwesenheit für tot erklärt. Bei dessen Rückkehr meinten Angehörige, es sei nicht mehr derselbe Mensch, sondern ein gefährlicher Geist, der sich kurz nach dessen (vermutetem) Tod seines Körpers bemächtigt habe. Schließlich wurde der Rückkehrer als vermeintlicher Dämon ermordet. „Dämonentötungen“ sind oft eingebunden in phantasievolle Geschichten, bei denen die Kernhandlung, der Mord, zunächst kaum auffällt. Aus Sicht der Nangchen-pa behandeln solche Erzählungen reale Erlebnisse mit Geistern. In welcher Weise Täter die Ereignisse rezipierten, ließ sich nicht mehr feststellen. Eine beabsichtigte Nutzbarmachung dieser Vorstellungen für eigennützige Zwecke kann m. E. nicht ausgeschlossen werden.<sup>556</sup>

An die Existenz von Geistwesen wurde geglaubt, und zugleich erfüllten diese Wesen auch gesellschaftliche Funktionen, indem sie zur Erklärung prekärer Situationen herangezogen wurden, bspw. bei Schwangerschaften, denen es eines sozialen Vaters ermangelte sowie bei unehelichen Kindern, die Frauen in den Bergen zur Welt brachten. In solchen Fällen wurde die Vaterschaft nicht selten einem Berggott zugeschrieben. Auch das mehrtägige oder vollkommene Verschwinden von Menschen konnte von den Beteiligten oder Anderen als ein Besuch beim Yul-lha/gZhi-bdag oder als eine Entführung durch Geistwesen erklärt werden. Begründungen dieser Art waren gesellschaftlich akzeptiert.

#### 14. Religiöse Vorstellungen

Die Religionsausübung wurde von vielen Informanten als hauptsächliche Orientierung im Leben der Nangchen-pa in Nangchen von 1959 bezeichnet. Die religiösen Vorstellungen speisten sich vor allem aus den drei folgenden Quellen:

- **Lokale religiöse Praktiken** (ng. Yul Chos, < Yül Chö)<sup>557</sup>
- **Tibetischer Buddhismus verschiedener Orden**
- **Bon-Religion**

---

<sup>556</sup> In einem berichteten Fall hatte eine Ehefrau ihren Ehemann in Abwesenheit für tot erklärt. Dieser hatte sich zuvor auf eine mehrmonatige Handelsreise begeben. Es gelang ihm aber nicht mehr zurückzukehren, bevor die Pässe zuschnitten und unpassierbar wurden. Die Ehefrau hatte inzwischen ihrem Liebhaber die Position des Ehemannes eingeräumt. Als der für tot erklärte Ehemann nach der Schneeschmelze heimkehrte, waren sich seine Ehefrau und ihr Liebhaber einig, dass es sich um einen Dämon handeln müsse, der sich des Körpers des „Verstorbenen“ bemächtigt habe. Die Ehefrau meinte, Untypisches im Verhalten ihres Ehemannes wahrgenommen zu haben und tötete gemeinsam mit ihrem Geliebten den „Dämon“.

<sup>557</sup> Zunächst verwendete ich in Gesprächen den Begriff „Lung-pa'i Chos“ (tib. < Lung-pä Chö, „Religion des Ortes [oder] Gebietes“), den Ruth Schiel (1961: 306) aus Aufzeichnungen der Herrenhuter Missionare in der Schreibweise „Lungpai tschos“ übernommen hatte. Die Nangchen-pa verstanden den Ausdruck und wiesen darauf hin, sie würden die lokalen Kulte als „Yul Chos“ (tib. Religion [des] Landes) bezeichnen.



Zwischen den zuvor genannten religiösen Konzepten war es zu wechselseitigen Beeinflussungen gekommen. Die Bon-Religion und die Yul Chos genannten regionalen Glaubensvorstellungen standen in Konkurrenz zum tibetischen Buddhismus. Kein Gesprächspartner bezeichnete sich als Anhänger der Bon-Religion. Den befragten Nangchen-pa waren auch keine Bon-Anhänger aus Nangchen bekannt. An welchen Orten und wie dauerhaft es Anhänger des Bon in Nangchen gab, war aus den Angaben der Informanten nicht rekonstruierbar (s. 10.8). Ein Nangchen-dPon, der Anhänger der Bon-Lehre war oder der ein Gebiet mit Bon-po betreute, wurde nicht genannt. Tibetische Buddhisten in Nangchen grenzten Andersgläubige aus ihrer Gesellschaft aus. Ereigneten sich Unglücke, wurden von Lamas mitunter Andersdenkende oder kritische Menschen als mögliche Urheber benannt. Den tibetisch-buddhistischen Lamas gelang es auf diese Weise, ein religiöses Monopol zu schaffen. Durch Ausgrenzung und Vertreibung der Anhänger anderer Religionen minimierten die Nangchen-pa auch die Möglichkeiten, ihre Weltsicht durch Kenntnisse um andere Weltvorstellungen zu bereichern, so dass sie in eine Abhängigkeit von den Interpretationen sämtlicher Phänomene vor allem durch die Lamas des tibetischen Buddhismus gerieten. Jeder Lebensbereich wurde durch Erklärungen der Lamas in eine Beziehung zur tibetisch-buddhistischen Religion gebracht. Lamas vertraten die tibetisch-buddhistische Anschauung, dass jegliche Existenz im Kreislauf der Wiedergeburten letztlich nur leidvoll sei und das gesamte Leben nur im Hinblick auf die Erlangung der Erleuchtung einen Wert besäße. In den Klöstern wurden in großem Umfang Reichtümer angesammelt. Die Habgier der Lamas und ihr Wettstreit um wertvolle Ausgestaltungen ihrer Klöster und Schreineräume wurden von nicht wenigen Informanten als bedauerliche Entgleisungen bezeichnet. In Nangchen vor 1959 gab es Menschen, die sich vom institutionalisierten tibetischen Buddhismus fernhielten. Von ihnen war bekannt, dass sie sich um religiöse Praktiken nicht intensiv kümmerten und Klöstern gegenüber nicht spendenfreudig waren. Mönche, die im Auftrag der Klöster Gaben sammelten, traten, wie berichtet wurde, oft sehr fordernd auf und fragten die Spendenunwilligen aggressiv: „*Warum gebt Ihr nicht[s]?*“ oder „*Warum gebt Ihr [so] wenig?*“ Soziale Herabwürdigung und gesellschaftliche Meidung zählten zu den probaten Mitteln, um weniger Freigiebige zum Spenden zu bewegen. Manche Lamas nutzten ihre hohe gesellschaftliche Position, um weniger religiöse Menschen in den Stammesgesellschaften herabzusetzen. Religiöse Eiferer unter den Laien und Geistlichen, die solche Versuche der Degradierung durch Meidung und Herabwürdigung der Betroffenen unterstützten, produzierten einen hohen gesellschaftlichen Druck

und eine die gesamte Gesellschaft belastende geistige Enge.<sup>558</sup> Üblich geworden waren unablässige habituelle Bekenntnisse zum tibetischen Buddhismus verbal und im Habitus, mit dem zusätzlichen Ziel, vorsorglich eine Stigmatisierung als Häretiker abzuwehren.<sup>559</sup> Das Tragen von Attributen des tibetischen Buddhismus, die den Träger als Gläubigen kennzeichneten, wie Gebetsketten, Amulettbehältern und Schutzschnüren, dazu ständige verbale Bekundungen, Verbeugungen, Niederwerfungen usw. hatten (und haben) zusätzlich zu ihrer Bedeutung als religiöse Praxis auch eine soziale Dimension, die in der demonstrierten Bereitwilligkeit zur Unterordnung unter den tibetischen Buddhismus und dessen gesellschaftspolitische Macht bestand (und besteht). Der Schutzcharakter, der sakralen Objekten nachgesagt wurde (s. 13.9), war von zweifacher, religiöser und gesellschaftlicher Natur: Geweihte Gegenstände sollen aufgrund einer ihnen innewohnenden Segensenergie eine Schutzfunktion besitzen. Gesegnete Objekte fungierten auch als vertrauensschaffende Attribute, die im übertragenen Sinne eine „Unbedenklichkeitsbescheinigung“ für den sozialen Umgang mit dem Träger bedeuteten und ihn als religiösen Insider kennzeichneten, der sich den tibetisch-buddhistischen Institutionen und den Lamas unterwarf. Durch häufige Bezugnahme auf die Worte eines Lamas, den Dharma sowie durch den Gebrauch religiöser Objekte war ein relativer Schutz vor gesellschaftlicher Ausgrenzung und vor Übergriffen erreichbar, denen die Kritiker der Lamas und des tibetischen Buddhismus ausgesetzt waren (und bis heute ausgesetzt sind).<sup>560</sup>

---

<sup>558</sup> Herabsetzungen durch Kleriker bestanden in herablassendem und verächtlichem Habitus sowie der Drohung, ihnen nicht genehme Personen kämen in eine der tibetisch-buddhistischen Höllen. Das abwertende Verhalten der Lamas und Mönche hatte Vorbildcharakter für die Laien.

<sup>559</sup> Überlieferungen, wie die der „rotarmigen Nonne“ (tib. dGe rGyal dGe-ma dPung dMar), deren Legende ‘Od gSal (2000: 79-84) erwähnt, verbreiteten vor 1959 Angst vor dem Verdacht der Häresie, dessen Folgen in sozialer Ausgrenzung und Angriffen bestehen konnten. Jene Nonne tötet Andersdenkende. Auf ihre blutigen Kämpfe bezieht sich auch der Name der Nonne (tib. dGe-ma) aus dem Stammesgebiet dGe rGyal, wobei das Rot (tib. dMar) ihrer Arme (tib. dPung) vom Blut der Verletzten und Getöteten stammt.

<sup>560</sup> Der von Tsering Shakya (1999: 486, Endnote 51) beschriebene tätliche Angriff auf Alo Chozed (tib. A-log Chos-mdzad), der für seine kritische Beobachtung der Familie des Dalai Lama bekannt war, seitens (im weiteren Sinne) tibetischer Frauen im indischen Dharamsala ereignete sich, weil jegliche Kritik an der sakrosankten Person des Dalai Lama zu gewalttätigen Angriffen führen kann. Erzählungen, die Furcht vor dem Anzweifeln des tibetischen Buddhismus und seiner Institutionen schüren sollen, sind viele im Umlauf, und allen ist die latente Aussage gemeinsam, dass kritische Menschen mit einer zornigen Entrüstung der Gläubigen rechnen müssen, die sich gewalttätig entladen kann.

Religiöse Intoleranz war ein traditionelles Phänomen. Auch in der Vergangenheit lieferten sich die Anhänger verschiedener tibetisch-buddhistischer Schulen gewalttätige Auseinandersetzungen. Der aktuelle Konflikt um die Shugden-Anhänger (tib. Shugs-Idan) belegt anschaulich, dass der Umgang mit Andersdenkenden auch gegenwärtig unter tibetischen Buddhisten nicht frei von Gewalt ist (vgl. die Fernsehserie des Schweizer Fernsehens vom 05. 01., 06., 07. und 08. 01. 1998 mit dem Titel «*Dalai Lama und Dorje Shugden* „Bruderzwist“»). In diesen Filmen werden Formen sozialer Ausgrenzung (im Originalwortlaut: „Ausstoßung“) thematisiert, mit denen die Abscheu vor Abweichlern zum Ausdruck gebracht wird. Die bestehende Kontroverse führte zu zerstörerischen und tätlichen Aktionen, darunter zu Aufrufen, handgreiflich gegen Kritiker des Dalai Lama vorzugehen und schließlich zu Morddrohungen und Mordversuchen. So auch die TV-Sendung Panorama „*Tibet: Der Dalai Lama – Mythos und Wahrheit*“ (ARD 20.11.1997).

Die religiösen Vorstellungen der Yul Chos und des tibetischen Buddhismus lieferten im Bewusstsein der Nangchen-pa vor 1959 die Grundlage für die Strukturierung ihrer Welt. Auch Erklärungen für persönliche Entscheidungen wurden durch Herleitungen aus dem Dharma nahezu unangreifbar. So entgegnete bspw. eine junge Frau, als ein Mann bei ihren Eltern um ihre Hand anhalten wollte, sie habe das Gefühl, sie und der junge Mann hätten kein gemeinsames Karma. Damit hatte sie ihre Antipathie mit einer religiösen und damit gesellschaftlich akzeptierten Begründung versehen.

Die religiösen Vorstellungen des tibetischen Buddhismus und der Yul Chos stellten nach Auskunft der interviewten Nangchen-pa vor 1959 die Hauptorientierung ihres Lebens dar. Die Verarbeitung der Kenntnisse um den tibetischen Buddhismus durch die Nangchen-pa und dessen Einfluss auf deren Lebensweise und ihre Weltvorstellungen wurde bereits, soweit dies für die Bearbeitung des Themas von Bedeutung ist, unter 13. bis 13.15.3 dargestellt. Da es über den tibetischen Buddhismus bereits zahlreiche Publikationen gibt, wird hier auf eine allgemeine Darstellung verzichtet. Gleiches gilt für die Bon-Religion. Kultformen des tibetischen Buddhismus, die nur in Nangchen praktiziert wurden, waren den befragten Lamas und Rinpoché nicht bekannt. Es soll aber einige religiöse Zeremonien in Nangchen nicht gegeben haben, die später von den Nangchen-pa im Exil übernommen wurden, darunter z. B. die Rlung rTa-Zeremonie (tib. < Lung Ta), bei der Papierzettel mit einem aufgedruckten „Windpferd“ (= Rlung rTa) und weiteren sakralen Motiven und religiösen Texten zur Glücks- und Reichtumsvermehrung in großer Stückzahl in die Luft geworfen werden. Die Nangchen-pa erklärten, sie hätten in Nangchen vor 1959 jenes Gebot sehr ernst genommen, das besagt, dass heilige Gegenstände nicht auf den Boden getan werden dürften, und aus diesem Grunde die Rlung rTa-Zeremonie nicht durchgeführt. Nachdem die in die Luft geworfenen Zettel auf dem Boden gelandet waren, hätte es zudem vorkommen können, dass Leute versehentlich darauf treten würden, was als ein weiteres, noch gravierenderes Sakrileg empfunden worden wäre.

Weniger bekannt als der ausführlich dokumentierte tibetische Buddhismus sind die lokal variierenden Praktiken der Yul Chos (ng. < Yül Chö, = Religion [des] Landes, s.14. - 14.1.3). Viele der Kulte wurden im Laufe der Zeit während des gleichzeitigen Bestehens der beiden Religionen in den tibetischen Buddhismus inkorporiert. Die Lamas sicherten sich die Definitions-, Interpretations- und Bewertungshoheit im Hinblick auf das Wirken der Geistwesen und ordneten die Yul Chos dem Dharma unter. Von Geistlichen wurden die Numina der Yul Chos für ihre Zwecke instrumentalisiert, vor allem als Schutz- oder

Schreckensgeister.<sup>561</sup> Eine Nutzung von Geistwesen der Yul Chos liegt beim Einbinden von Ortsgottheiten als Schutzpatrone tibetisch-buddhistischer Anliegen vor (s. 13.4.6). Lamas nutzten lokale Geister bspw., indem sie ihnen die Schuld am Misslingen tibetisch-buddhistischer Zeremonien zuwiesen, und sie machten sich die Angst der Bevölkerung vor den als unkalkulierbar geltenden Geistwesen zunutze. Die Furcht vor dem Einfluss von Geistern hielt die Laien in Schach und veranlasste sie, Schutz- und Schadensabwehrzeremonien sowie Heilungsrituale von Klerikern durchführen zu lassen. Lamas behaupteten, tibetisch-buddhistische Rituale dienten als Schutz vor gesundheitlichen Beeinträchtigungen und Sachschäden, als deren Verursacher böse und launige Numina galten.

Manche Tätigkeiten des dPon standen in direktem Zusammenhang zur Yul Chos, wie z. B. die Opferungen an den Yul-lha/gZhi-bdag und die Pflege guter Beziehungen zu diesen und weiteren lokalen Geistwesen, bspw. in Form der Erklärung bestimmter Naturräume zu Schutzgebieten, in denen Tiere und Pflanzen nicht verletzt oder getötet werden sollten. Die Ausdehnung des tibetischen Buddhismus vollzog sich in Form einer nahezu allgegenwärtigen Durchdringung des Lebens, wobei auch die lokalen Geistwesen miteinbezogen wurden, indem die Lamas mittels spontaner assoziativer Verknüpfungen sowie durch Uminterpretationen der Bedeutungen lokaler Kulte Beziehungen zwischen den Numina der Yul Chos und dem tibetischen Buddhismus herstellten.

Für die Anhänger des tibetischen Buddhismus waren nicht nur die Aussicht auf eine bessere Existenz in der angenommenen nächsten Inkarnation oder das Heilsziel der letztlichen Befreiung aus dem als nur leidvoll betrachteten Kreislauf der Wiedergeburten Motivationen für die religiöse Praxis, sondern auch die Furcht, in Höllenregionen unerträgliche Qualen erleiden zu müssen oder als Hungergeist in einem Zustand unstillbaren Verlangens umherzuirren. Akribisch beschriebene Horrorszenarien der Qualen in den Höllen, die von den Lamas in Vorträgen thematisiert wurden und die als Motive auf Klosterwänden und Bildern verbreitet waren, wirkten furchteinflößend und galten als realistische Abbilder der Zustände in den angenommenen Höllen.<sup>562</sup> Angst vor unkalkulierbaren und böswilligen Numina, geringe Kenntnisse um nichtbuddhistische Weltanschauungen sowie Erklärungen der Lamas in Kombination mit der relativ hohen religiösen Intoleranz der Gesellschaft, die Kritik mit Meidung und Ausgrenzung strafte, stellten wesentliche Faktoren für die Akzeptanz des tibetischen Buddhismus als Leitorientierung dar.

---

<sup>561</sup> Der von mir gewählte Begriff „Schreckensgeister“ nimmt Bezug auf die geschilderte Verängstigung, die die Bevölkerung aufgrund des befürchteten Wirkens böser Geister im Banne hielt.

<sup>562</sup> Es ist von acht sogenannten heißen und acht kalten Höllen und weiteren Höllen auszugehen, in denen nach tibetisch-buddhistischer Vorstellung unterschiedliche Qualen erlitten werden.

Den Nangchen-pa galt das Vorführen paranormaler Phänomene als Beweis einer fortgeschrittenen spirituellen Entwicklung. Zu diesen zählten magische Praktiken, die zum Erreichen konkreter Ziele und zur Abwehr befürchteter Zustände angewandt wurden. Auch in diesen Bereichen betätigten sich tibetisch-buddhistische Lamas, Mönche und sNgags-pa (vgl. 10.9) und erzielten damit zusätzliche Einnahmen. Im Folgenden soll als ein Beispiel übersinnlicher Praktiken das bei den Nangchen-pa sehr verbreitete Wahrsagen betrachtet werden. Es handelt sich dabei um ein Verfahren, das von sämtlichen Schichten der Bevölkerung und auch von den dPon sehr häufig in Anspruch genommen wurde. Die folgende Darstellung der von mir beobachteten Vorgehensweisen sowie die Verarbeitung der Informationen aus der Zeit vor 1959 sollen ausdrücklich nicht derzeit unerklärliche Phänomene, wie die Begabung zur Zukunftsschau, in Zweifel ziehen. Die Fähigkeit zur Erstellung stimmiger Zukunftsvoraussagen unter tibetisch-buddhistischen Lamas und Mönchen ist m. E. selten und tritt nicht als permanente Befähigung auf, sondern unterliegt qualitativen Veränderungen während des Lebens der Medien. Nicht selten schwindet diese Befähigung auch, ein Umstand, den befragte Nangchen-pa in eine Beziehung zu schlechtem Karma brachten und mitunter auf einen Gesinnungswandel zurückführten, der mutmaßlich kurz vor dem Versiegen der mentalen Gabe eingetreten sei. Die große Nachfrage nach mantischen Techniken und magischen Einwirkungsweisen hatte in den Nangchen-Stammesgesellschaften zu einer weiten Verbreitung der nebenerwerblichen Tätigkeit als Mo-pa (tib. Wahrsager) geführt. Die als Mo (tib.) bezeichneten Zukunftsvoraussagen wurden oft auf der Grundlage eines Textes gedeutet. Die hoffnungsvolle Erwartungshaltung der Klienten sowie die nach einer Voraussage einsetzende selektive Wahrnehmung überdeckten nicht selten, dass die Fähigkeiten mancher Wahrsager über die theoretische fünfzigprozentige Trefferwahrscheinlichkeit bei Entscheidungsfragen nicht hinausging. Der Wunsch nach Bestätigung der Glaubensvorstellungen bewirkte bei den Gläubigen, auch Erklärungen für Fehlschläge zu akzeptieren, um das Gesamtsystem nicht in Frage stellen zu müssen.<sup>563</sup> Häufig frequentierte Mo-pa erfragten ihrerseits Bedingungen, aus denen sie rationale Schlussfolgerungen zogen, da ihnen die zu erwartenden Fragen bereits geläufig waren, wie bspw. die Erkundigungen nach der Begehbarkeit riskanter Pässe und Wege, die die Reisenden bei schwierigen Wetterlagen vorsorglich bei ihnen einholten. Der Mo-pa befragte dazu Angereiste über den aktuellen

---

<sup>563</sup> Überzeugende Voraussagen verschiedener Mo-pa konnte ich miterleben. In einem Fall beriet ein Rinpoché einige Schmuggler im Hinblick auf einen sicheren Weg. Seine mit Würfeln und einem Voraussagetext ermittelte Zukunftsvoraussage war insofern außergewöhnlich, als er etwas zunächst Unmögliches und Unlogisches verkündete, was sich in der Realität dann aber folgerichtig ereignete.

Zustand jener Wege und Pässe, nach deren Beschaffenheit sich Leute bei ihm erkundigten, die diese Wege in entgegengesetzter Richtung nutzen wollten. Handelte es sich bei dem Mo-pa um einen hohen Lama, ließ er solche Informationen von seinen Mitarbeitern einholen und verarbeitete sie in seinen Voraussagen, wie ich selbst miterleben durfte. Eine beliebte Voraussagestrategie bestand in konsekutiven Formulierungen, wie etwa: „*Wenn Du viele an die Gottheit x gerichtete Mantras sprichst und den Gebetstext y fleißig rezitierst, wirst Du Erfolg haben.*“ Sollte sich der Erfolg trotz der religiösen Praxis nicht einstellen, dann wurde das Ausbleiben eines mit mantischen Mitteln vorausgesagten Erfolgs oft dämonenähnlichen Geistwesen zugeschrieben (vgl. 13.4.6), die störend zwischen die Verwirklichung des Erfolgs kommen könnten und - so die Erläuterung der Informanten - stets bestrebt seien, Menschen zu schaden und sie am Erfahren von Glück zu hindern.

#### **14.1 Die Yul Chos – lokale religiöse Traditionen**

Bei den Kulturen und Glaubensvorstellungen der Yul Chos (tib. Yul Chos, < Yül Chö) handelt es sich überwiegend um oral vermittelte Weltvorstellungen und regional verbreitetes Brauchtum. Die traditionellen Vorstellungen über Aufenthaltsorte, das Wirken und die Erscheinungsformen lokaler Geistwesen und den ihnen gewidmeten Kulturen variierten unter den Stämmen und häufig auch unter den Gemeinden und Siedlungsgebieten. Der Begriff „Yul“ bedeutet „Land“, gemeint war in diesem Kontext aber nicht das Land Nangchen insgesamt, sondern darin liegende (vermutlich ehemalige Klan-)Gebiete, die aus Sicht der Nangchen-pa jeweils von lokalen Gottheiten bewohnt wurden und auf die mittels der Kulte der Yul Chos Einfluss genommen werden sollte. Mit Verlassen eines Tales oder Gebietes war oft auch das Betreten einer anderen Geisterdomäne verbunden, deren Regeln von denen des vertrauten Gebietes abweichen konnten, wenngleich es auch Ähnlichkeiten gab, wie bspw. das weit verbreitete Gebot, Gewässer nicht zu verunreinigen. In Landschaftsteilen, wie in Bergen, Felsformationen, Seen, Flüssen, auf Pässen usw., wurden lokale Geistwesen mit unterschiedlicher Gesinnung und Mentalität angenommen. Mit ihnen mussten sich die Menschen nach Auffassung der Nangchen-pa arrangieren, wenn sie Schädigungen durch Geister vermeiden wollten. Literatur, in der Vorstellungen um die Kulte der Yul Chos erwähnt werden, wie im Gesar-Epos, sind sehr selten, da die Kenntnisse überwiegend mündlich tradiert wurden. Die Überlieferung des Wissens erfolgte oft unsystematisch, und nicht selten beruhte die Tradierung auf bloßer Nachahmung, bei der ursprüngliche Bedeutungen verloren gingen.

Die Yul Chos hatte animistische Züge, die sich in der Personifizierung von Landschaftsteilen, wie Bergen und Seen, zeigten. Geistwesen und Numina wurden in und auf dem menschlichen Körper angenommen sowie in Naturphänomenen, wie Wind, Wasser und Feuer, an Orten und in Gegenständen, im Zelt und Haus und auch in Nahrungsmitteln.

Gegenwärtig gehen Kenntnisse um die Geistwesen der Yul Chos, um ihre Eigenschaften, ihre Aufenthaltsorte und Gebote in großem Umfange verloren. In den Gesprächen mit den Nangchen-pa ließ sich feststellen, dass das Wissen um Geister und Geisterbereiche von Generation zu Generation signifikant abnimmt. Manche Kenntnisse scheinen bereits vor 1959 nur noch rudimentär vorhanden gewesen zu sein. Im Gesar-Epos, das nach der Datierung von Matthias Hermanns aus vorbuddhistischer Zeit stammt,<sup>564</sup> treten Geister in großer Formenvielfalt und mit umfangreichen Tätigkeitsspezialisierungen auf. Die quantitative und qualitative Abnahme der Kenntnisse um die Geistwesen der Yul Chos könnte auf die Dominanz der Geistlichen des tibetischen Buddhismus zurückzuführen sein, die sich in einem Prozess zunehmender Buddhisierung die Definitionshoheit über die Geistwesen und deren Absichten und Handeln sicherten. Die Lamas behaupteten, Geister jeder Kategorie unterwerfen zu können. Das Wissen um Geister wurde zu einem Machtfaktor für die tibetisch-buddhistischen Geistlichen, die die alleinige Deutungs- und Erklärungskompetenz sämtlicher natürlicher und übernatürlicher Phänomene für sich beanspruchten. Der Rückgang der Kenntnisse um die Numina, um ihre Eigenschaften, Daseinsbereiche und Spezialisierungen könnte auch in Beziehung zum fortschreitenden Verlust der Selbständigkeit des Einzelnen im Kult stehen. Je mehr Rituale von tibetisch-buddhistischen Lamas und Mönchen übernommen wurden, desto mehr verlagerte sich das Ritualwesen aus dem häuslichen und individuellen Bereich hinaus und wurde zum Aufgabenbereich religiöser Spezialisten. Laien, die die Beziehungen zu übernatürlichen Wesen, Kräften und Mächten eigenständig und direkt herstellen wollten, benötigten Kenntnisse um jene Wesen, deren Kooperation sie zu erreichen wünschten. Um sich ohne Hilfe eines religiösen Funktionärs vor Geistwesen zu schützen oder deren Unterstützung zu gewinnen, war das Wissen über deren Gebote, Aufenthaltsorte, Vorlieben und Abneigungen unverzichtbar, um nicht unerwünschte Reaktionen zu provozieren, wozu das Erkranken von Menschen und Tieren gezählt wurde.

Trotz der steten Abnahme des Wissens um die Numina zirkulierten vor 1959 unablässig Geschichten über Erlebnisse mit Geistwesen, so dass allgemeine Vorstellungen über deren

---

<sup>564</sup> Matthias Hermanns (1965: 268) gibt den Zeitraum von 400 vor 0 bis 220 nach 0 u. Zr. als vermutliche Entstehungszeit des Gesar-Epos an (Eine Erläuterung findet sich 1965: 340.).

Eigenschaften und Verhalten gegenwärtig blieben. Beim Wirken der Numina seien Menschen anderen Kräfte-Relationen ausgesetzt als beim Handeln unter Bezugnahme auf den tibetisch-buddhistischen Kausalnexus. Die älteren Nangchen-pa erklärten, dass Geistwesen Macht besäßen, die sie umgehend gegen Menschen richten könnten. Bei Missachtung ihrer Gebote zöge sich der Handelnde unmittelbar ihren Zorn zu,<sup>565</sup> und er verliere ihren Schutz und ihre Gunst. Demgegenüber kann der Zeitraum zwischen dem Setzen einer Ursache und dem Erfahren ihrer Auswirkung nach tibetisch-buddhistischer Vorstellung so beträchtlich sein, dass der kausale Zusammenhang nicht mehr erkennbar ist, und zwar schon deshalb, weil er sich über mehrere Inkarnationen erstrecken könne. Den Numina begegneten die Nangchen-pa mit Angst, Ehrfurcht, Hoffnung auf deren Gunst und gläubigem Vertrauen auf die Wirkung der ihnen gewidmeten Kulte.<sup>566</sup> Gesundheitliche Störungen wurden ebenso wie unbehagliche Gefühle, darunter auch Schuldgefühle, dem Wirken böser Geister zugeschrieben. Dagegen sollten gesegnete Schutzschnüre,<sup>567</sup> sakrale Objekte und religiöse Praktiken wie Mantrarezitationen und Gebete helfen. Bei Unwohlbefinden jeglicher Art konnten Zeremonien im Kloster zur Vertreibung böser Geister in Auftrag gegeben werden. Die lokalen Kulte der Yul Chos befanden sich in Nangchen vor 1959 bereits in einem Prozess zunehmender Überlagerung durch Vorstellungen des tibetischen Buddhismus.<sup>568</sup> Der tibetische Buddhismus wurde den Kulturen der Yul Chos generell übergeordnet. Dies gelang u. a. mittels der Behauptung, die tibetisch-buddhistischen Lamas könnten die gefürchteten Geistwesen zähmen und in den Dienst des tibetischen Buddhismus zwingen oder sie temporär oder vollends vernichten. Die Anhänger des tibetischen Buddhismus hatten die Kulte um die lokalen Gottheiten herabgestuft und erklärten, diese seien nur für weltliche Angelegenheiten zuständig, die im Vergleich zu den tibetisch-buddhistischen Heilszielen als gering zu bewerten seien, da sie nur Erfolg innerhalb einer, nämlich der gegenwärtigen Lebenszeit brächten.<sup>569</sup>

Die Rituale in den Kulturen der Yul Chos beruhten auf Analogiedenken. Eine symbolische Handlung bewirke die Manifestation des Symbolisierten in der menschlichen Sphäre. Die magischen Vorstellungen, die in den Kulturen der Yul Chos zum Ausdruck kamen, waren

---

<sup>565</sup> Akute Todesfälle und Erkrankungen könnten nach Auskunft der Gewährsleute die Folge sein.

<sup>566</sup> Geistwesen legen Menschen nach Auskunft der Informanten Einschränkungen auf und erweisen denen ihre Gunst, die sich an ihre Gebote halten, sie ehren und ihnen Opfer darbringen.

<sup>567</sup> Dabei handelt es sich um Bänder (tib. Srung mDud < ßung Dü), die mit einem Knoten versehen waren und die ein Lama - meist durch Behauchen - gesegnet hatte.

<sup>568</sup> Eine beliebte tibetisch-buddhistische Strategie bestand darin, volkstümliche Helden zu Wiedergeburtentibetisch-buddhistischer Heiliger und Bodhisattvas zu erklären. Informanten erzählten bspw., der legendäre Held Gesar sei eine Inkarnation von Guru Rinpoché.

<sup>569</sup> Zu den Geistwesen, deren Verehrung von den Lamas geduldet wurde, zählten die Yul-lha und gZhi-bdag.



z. T. in die Praktiken des tibetischen Buddhismus aufgenommen worden und hatten diesem seine charakteristische magisch-mystische Prägung verliehen. Durch Einbeziehung magischer Rituale wurde die Ausübung des tibetischen Buddhismus bedarfsorientierter im Hinblick auf magische Einwirkungen zur Erfüllung weltlicher und spiritueller Wünsche. Seitens der Nangchen-pa bestand vor 1959 großes Interesse an Schutzritualen vor bösen Geistern. Die Lamas boten die Durchführung tibetisch-buddhistischer Zeremonien zur Bannung übler Geistwesen an und empfahlen den Gläubigen das Aussprechen der dreifachen Zufluchtsformel, sobald Ängste aufkämen. Auch Gebete an Guru Rinpoché, die Weiße Târâ und die Grüne Târâ sollten helfen, sich der Angriffe von Geistern zu erwehren.

Eine kleine Auswahl allgemein bekannter Geistwesen aus den Jahrzehnten vor 1959 in Nangchen vermittelt einen Eindruck der Spezialisierung der Numina:

Die Herdgottheit „Thab-lha“ (tib.) wünsche die rituelle Reinhaltung und Sauberkeit des Herdes und des Feuers.<sup>570</sup> Der im Feuer befindlichen Feuergottheit (tib. Me-lha) sowie dem Windgott (tib. Rlung-lha, < Lung-lha) wurden keine materiellen Opfer dargebracht. Das Anbringen der Gebetsfahnen sei auch für Rlung-lha erfolgt. Wenn die Fahnen im Winde wehten, brächten sie den Menschen Glück und Wohlstand.<sup>571</sup>

Die Ahnengottheit Phug-lha (ng.) Sorge für den Schutz der Familie und wurde mit der patrilinealen Abstammungslinie assoziiert. Phug-lha helfe den Nachkommen innerhalb der Patrilineage und er möge es, wenn Zelt und Haus rein gehalten werden, wobei in diesem Kontext reale Sauberkeit sowie rituelle Reinheit gemeint waren. Die traditionelle Beopferung von Phug-lha habe im Entzünden einer Butterlampe bestanden sowie in einer Schale Wasser. Mindestens einmal täglich sei Räucherwerk für ihn verbrannt worden. Opferungen an Phug-lha sollten rein und sauber sein, sonst werde er davon unangenehm berührt und es könnten sich Unglücke ereignen und Familienmitglieder erkranken. Die Kategorie der brTsan (tib. < Tsänn) waren gefürchtete Geistwesen mit roten Gesichtern, die für den plötzlichen Tod von Nutztieren verantwortlich gemacht wurden und auch Menschen schaden könnten. In Klöstern konnten Schutzrituale vor den brTsan und anderen Geistern gegen eine Spende erbeten werden.

Die Kategorie der Sri (tib. < ßri) genannten Geistwesen wurde in die guten, glückbringenden Geister, die bZang-sri (tib. < Sang-ßi) und in die bösen, unglückbringenden Geister, die Ngan-sri (tib. Ngänn-ßri) geteilt.

---

<sup>570</sup> Das Feuer selbst sei als heilig betrachtet worden und weniger der Ofen, erklärten Gewährsleute und vermuteten eine Beziehung zwischen dieser Vorstellung und dem altindischen Agni-Kult.

<sup>571</sup> Das Wohl der Lebewesen als Sinn der Anbringung von Gebetsfahnen war darin nachrangig impliziert.

In Nahrungsmitteln befinde sich eine Essensgottheit, erklärten die Informanten, die Zas-lha (ng. < Sä-lha) genannt wurde. Gäbe es in der Nahrung keinen Zas-lha, dann besäße das Essen keinen Nährwert. Nahrungsmittelreste sollten nicht weggeworfen werden. Dies erzürne Zas-lha und in der Folge könne er Menschen schädigen. Nahrungsreste wurden an Nutztiere und an freilebende Vögel verfüttert.

Das Wachstum der Pflanzen unterliege dem Einfluss von Geistwesen und Gottheiten. In Bäumen wurden Geistwesen angenommen.

Als Gottheit des Weges galt Lam-lha (tib).<sup>572</sup>

Im Wasser allgemein weile die Wassergottheit Chu-lha (tib.). Außerdem residierten noch lokale Wassergeister (tib. Klu, < Lu) in Gewässern, insbesondere in den Bereichen der Quellen und Bäche.

Die Gottheit Srog-lha (tib. < ßog-lha) wurde um ein langes Leben gebeten.

Im menschlichen Körper siedeln nach Auskunft älterer Nangchen-pa Geistwesen, die für den Schutz des Körpers des Individuums zuständig sind. Ihre Sammelbezeichnung lautet Körpergottheiten (tib. Lus-lha, < Lü-lha). Um diese Geistwesen zu erfreuen und deren Unterstützung zu erhalten, soll der Mensch geistig rein bleiben (im Sinne ritueller Reinheit). Die interviewten Nangchen-pa betonten ausdrücklich, dass damit keine körperlichen Reinigungsprozesse und Waschungen gemeint seien.

Zur Kategorie der Körpergottheiten gehörte auch das Geistwesen der Männlichkeit, der Pho-lha (tib.), der auf der linken Schulter jedes Mannes residiere. Der Pho-lha sei zugleich mit dem Patriklan verbunden. Beim Rauchopfer, das anlässlich des sPyi-rim-Festes für den Yul-lha/gZhi-bdag veranstaltet wurde (vgl. 32.), würden Männer auch ihre Beziehung zu ihrem Pho-lha stärken, da dieser in die Beopferung miteingeschlossen sei und das Rauchopfer auch ihn erfreue. Für die Gottheit der Frau, (tib.) Mo-lha, wurden keine rituellen Aktivitäten unternommen. Viele Frauen kannten keinen Residenzort der Mo-lha in ihrem Körper; andere nannten die linke Schulter als deren Aufenthaltsort.<sup>573</sup>

Vier dämonenhafte, ausschließlich übel gesonnene Geistwesen sollen einen Menschen mitkonstituieren; eine Vorstellung, die auch von tibetisch-buddhistischen Lamas in Nangchen vertreten wurde. Demnach erbe ein Mensch von seinen Eltern vier Dämonen (tib. bDud, < Dü): 1. den „lHa yi bDud,<sup>574</sup> der Störungen des Körpers verursache, wie Krankheit, Schwäche, Leiden und ungesundes Aussehen \* 2. den Nyon Mongs-pa'i bDud (< Nyönn

---

<sup>572</sup> Zu „Lam-lha“ konnten die Informanten keine weiteren Angaben machen.

<sup>573</sup> Eine ältere ehemalige Nomadenfrau erklärte bspw., sie existiere nur, weil es die Mo-lha gebe, sie wisse aber nicht, wo sich die Gottheit im Körper aufhalte und kenne auch keine ihr gewidmeten Rituale.

<sup>574</sup> Etym. zus. aus „lHa“ = „Gott, Geistwesen“, Genitivpartikel = 'i, „bDud“ = „dämonisches Geistwesen“.

Mong-pä Dü),<sup>575</sup> der rituelle Verunreinigung und (nach meinem Verständnis der Erklärungen) Bösartigkeit erst ermögliche \* 3. den Phung-po'i bDud, (< Phung-pö Dü),<sup>576</sup> der den Körper des alternden Menschen forme und versuche, den Menschen zu schädigen \* und 4. den 'Chi-bdag gi bDud (< Chi-dag gi Dü),<sup>577</sup> der den Tod veranlasse.

Im Hinblick auf Blitze gab es vor 1959 die Vorstellung, dass sie am Einschlagsort ein Metallstück, Thog lCags (tib. < Thog Chag)<sup>578</sup> genannt, hinterließen. Ein solches Eisenstück galt als kostbarer Gegenstand. Es bestand die Annahme, dass Meteoreisen auch als Blitzableiter fungieren könne.

Eine Vielzahl von Gottheiten und Geistwesen wurde meist in einer täglichen Sammelbeopferung bedacht. Mit Wasser gefüllte Schalen, Butterlampen, Rauchopfer sowie die Opferung des ersten Tees wurden nicht für jede der zahlreichen Gottheiten, Buddhas und Bodhisattvas individuell oder in einer Abfolge dargebracht, sondern in Form einer einzigen Sammelopferung, die verbal an die „drei Kostbarkeiten“ (tib. dKon mChog gSum, < Könn Chog ßumm, = „Buddha, Dharma und Sangha“) des tibetischen Buddhismus gerichtet wurde. In diese Opferung waren sämtliche Gottheiten und Geistwesen miteinbezogen, ohne dass sie namentlich genannt wurden und ohne an sie individuell zu denken. Wurde morgens der erste Tee geopfert, seien ebenfalls sämtliche verehrten Geistwesen in diese Beopferung miteingeschlossen worden. „[Ich] opfere den drei Kostbarkeiten.“ sagte der Gläubige während des Tee-Opfers, und diese tibetisch-buddhistische Formel habe alle verehrten Gottheiten und Geistwesen umfasst, die im Ritual dem tibetischen Buddhismus zugeordnet oder diesem unterstellt worden waren.

Manche Nangchen-pa schilderten Begegnungen mit Geistern (s. 13.10). Ein Mann meinte, eines Nachts einen Augenblick lang viele Frauen gesehen zu haben, die ein Fest feierten, und plötzlich, als er wieder hinschaute, waren sie alle verschwunden. Bei den Frauen habe es sich um Dämoninnen gehandelt, das konnte er aus ihrem Äußeren schließen. Schilderungen dieser Art waren viele im Umlauf und wurden mit Begeisterung weitererzählt.

Einer Kategorie unter den lokalen Geistwesen wurde besondere Aufmerksamkeit zuteil. Täglich wurde ihnen Verehrung erwiesen; es handelt sich um jene Ortsgottheiten, die als

---

<sup>575</sup> Etym. zus. aus „Nyon Mongs-pa“ = „störende Emotionen“, Genitivpartikel = 'i und „bDud“ = „dämonisches Geistwesen“.

<sup>576</sup> Etym. zus. aus „Phung-po“ = hier: „Körper“, der Genitivpartikel = 'i sowie „bDud“ = „dämonisches Geistwesen“.

<sup>577</sup> Etym. zus. aus „'Chi-bdag“ = „Herr des Todes“ und der Genitivpartikel = gi und „bDud“ = „dämonisches Geistwesen“.

<sup>578</sup> Etym. zus. aus „Thog“ = „oben“, „lCags“ = „Eisen“. Die Genitivpartikel dazwischen ist ausgefallen.

„Yul-lha“ und „gZhi-bdag“<sup>579</sup> bezeichnet wurden. Diese Ortsgottheiten stellten sich die Nangchen-pa in anthropomorpher Gestalt vor, oft zu Pferde und in der Rüstung eines Kriegers, mitunter aber auch in Tiergestalt, wie bspw. als Adler. Die Vorstellungen über das Erscheinungsbild beruhten auf Beschreibungen von Lamas, die Geistwesen in ihren Visionen, Meditationen oder Träumen gesehen hatten.

Die Yul-lha/gZhi-bdag standen als lokale Schutzgottheiten möglicherweise einst in Beziehung zu Klan-Gebieten. Mit dem Zuzug nichtverwandter Personen in die Gemeinden und Siedlungsgemeinschaften, deren Gründungen vermutlich auf gemeinsam siedelnde Familien eines Patriklans zurückgingen, könnte ihr Charakter als Klan-Gottheiten in den Hintergrund getreten sein, während ihre Funktion als „Herren des Gebietes“ in den Vordergrund rückte. In den Jahrzehnten vor 1959 sei in Nangchen davon ausgegangen worden, dass die Yul-lha und gZhi-bdag sämtliche Menschen begünstigten, die auf ihrem Territorium wohnten,<sup>580</sup> unabhängig davon, welchem Klan sie entstammten.

In den Erzählungen über die Deszendenzlinien einiger dPon tritt mitunter ein Yul-lha oder gZhi-bdag auf, der in einer Beziehung zu deren Lineages<sup>581</sup> steht, aufgrund derer diese Geistwesen ihren Schutz insbesondere den Nachkommen dieser adligen Abstammungslinien gewährten. Die von den Nangchen-pa oft angenommene innige Beziehung eines dPon zum Yul-lha/gZhi-bdag seines Klangebietes stellte einen tief in der Weltvorstellung verankerten und vertrauensschaffenden Faktor dar.

Die Nangchen-pa gingen davon aus, dass die Yul-lha/gZhi-bdag wüssten, welche Menschen zu ihrem Gebiet gehörten. Sie nahmen an, dass diese Ortsgeister eine Verbindung zu den Menschen eingingen, die auf ihrem Territorium lebten, und sie seien verstimmt, wenn einer ihrer Menschen von dort weggehe. Diese als sehr mächtig geltenden Geistwesen könnten den Fortgehenden schädigen, z. B. in Form von Erkrankungen und Todesfällen, die nach dem Verlassen ihres Gebietes eintreten würden.<sup>582</sup>

---

<sup>579</sup> „Yul-lha“ etymologisch zusammengesetzt aus „Yul“ = „Land“, „lHa“ = „Gottheit“.

„gZhi-bdag“ etym. zus. aus „gZhi“ = „Ort“ und verkürztem „bDag“ (von bDag-po) = „Eigentümer“.

Von älteren Leuten wird die Beopferung der in Nangchen ansässigen Ortsgottheiten auch im Exil fortgeführt. Nach ihren Auskünften sei es für diese Geistwesen unwesentlich, ob ihnen gewidmete Opferungen in Nangchen oder in Indien oder Nepal stattfinden, da für sie räumliche Entfernungen ohne Bedeutung seien.

<sup>580</sup> Inniger Glaube an die Yul-lha/gZhi-bdag sei die wichtigste Voraussetzung, um deren Hilfe zu erhalten. Einige Informanten meinten, dass Menschen, die nicht Ortsansässige waren, zuvor den Segen eines Lamas benötigten, dann würden diese Geistwesen auch deren Opfergaben akzeptieren.

<sup>581</sup> Bei ‘Od gSal (2000: 18) wird der Nachkomme eines dPon als Sohn einer Berggottheit betrachtet.

<sup>582</sup> Älteren Nangchen-pa blieb unverständlich, weshalb sich Chinesen der VR China, die die lokalen Geistwesen nicht achteten, noch immer in deren Gebieten aufhalten können. In einigen Fällen aber sollen die lokalen Numina den Chinesen ihre Macht demonstriert haben, bspw. als chinesische Jäger das Verbot der Jagd im heiligen Bereich eines gZhi-bdag missachteten und kurz darauf allesamt starben.

Die Opferungen, die auf Pässen mittels Opfertgaben wie Wolle oder dem Niederlegen eines Steines auf einem Steinhaufen von den Nangchen-pa beim Überwinden der Pässe dargebracht wurden, waren auch an den jeweiligen Yul-lha/gZhi-bdag gerichtet, zu dessen Gebiet der jeweilige Pass zählte.

Waren Menschen in den Bergen verschollen, dann hieß es oft, der Vermisste sei vom Yul-lha oder gZhi-bdag verschleppt worden. In diesem Falle wurden Lamas um Hilfe gebeten. Sie hielten Zeremonien ab mit dem Ziel, den Verschwundenen zurückzubringen.kehrten die Verschollenen zurück, konnten sie sich meist an nichts erinnern. Oft seien Leute erst nach vier oder fünf Tagen aus den Bergen zurückgekommen und erklärten, sie meinten, nur geschlafen zu haben. Mitunter habe sich ein Yul-lha/gZhi-bdag auch eine Frau genommen, die später ein Kind von ihm in den Bergen gebar.

Mit dem Ehrentitel „Sohn des Yul-lha oder gZhi-bdag“ wurde ein Mann bezeichnet, der alle von der Gesellschaft erwünschten Qualitäten besaß, wie bspw. ein sympathisches Auftreten, Religiosität, soziale Kompetenz und Erfolg. In einem geschilderten Fall hatte der Sohn eines dPon aus den inneren Stämmen bereits mit vierzehn oder fünfzehn Jahren eine solche Beliebtheit erlangt, dass seine Stammesleute vermuteten, es könne sich bei ihm um den Sohn der lokalen Berggottheit Yul-lha/gZhi-bdag handeln.

Die Nangchen-pa waren davon überzeugt, dass Geistwesen Menschen im Kampf halfen. Ein religiös gesonnener Mensch würde jeden Morgen seinem Lama, seiner Meditationsgottheit und dem Yul-lha/gZhi-bdag den ersten Tee opfern. Von anderen tagsüber genossenen Getränken verspritzte er Tropfen als Opfertgabe und sein Essen widmete er seinen Schutzgottheiten. Dadurch sowie mittels weiterer religiöser Praktiken gelinge es Frommen, eine enge und harmonische Beziehung zu den verehrten Geistwesen herzustellen. Geriet ein Gläubiger in Not, rief er jene Geistwesen an. Die Verbindung zu ihnen sei aufgrund der täglichen Beziehungspflege sofort herstellbar gewesen, erläuterten die Informanten, so dass diese ihm umgehend Schutz gewährten. Sobald ein derart religiöser Mensch im Kampf an die von ihm verehrten Numina dachte und deren Mantra rezitierte, habe er sofort Unterstützung in Form paranormaler Hilfe erhalten. Wurde ein Kämpfer im Gefecht schwer verwundet, bat er seine Schutzgottheiten, ihn im Falle seines Todes durch den nachtodlichen Zwischenzustand in die nächste Inkarnation zu geleiten.

Victor und Victoria Trimondi (1999: 328) schreiben über das Wirken der Geistwesen bezogen auf Tibet im weiteren Sinne: *„Da hinter den Menschen übermenschliche Kräfte und Mächte (Buddhawesen und Götter) wirksam sind, ist (für den Lamaismus) die Geschichte in ihrem Kern die Tat verschiedener Gottheiten und nicht ein Tun von*

*Politikern, Feldherren und Meinungsmachern. Die Charaktere, die Motive, die Methoden und Handlungen einzelner Götter (und Dämonen) müssen deswegen in letzter Instanz für die Entwicklung der nationalen wie der globalen Politik verantwortlich gemacht werden.*“<sup>583</sup>

Befragte Nangchen-pa erklärten zu dieser Darstellung, dass sie niemals gehört hätten, dass Gottheiten oder Geistwesen Menschen(-gruppen) für politische Zwecke instrumentalisiert hätten. Es seien im Gegenteil die Menschen, die den Kontakt zu den Numina suchten. Geistwesen griffen zwar einzelne Menschen oder auch deren Familien an, aber nicht in dem Sinne, dass sie Menschen zur Durchsetzung politischer Zwecke manipulierten. Typisch für die Attacken von Geistern seien kleine Aktionen, wie der Zugriff auf den Körper eines Verstorbenen oder die Schädigung eines Menschen, der sich über ihre Gebote hinweg gesetzt habe. Die gedankliche Fortführung von Viktor und Viktoria Trimondi, dergemäß die Numina von Tibetern (im weiteren Sinne) für die nationale sowie globale Politik verantwortlich gemacht worden seien, war den Nangchen-pa fremd. In den Nangchen-Stammesgesellschaften soll es vor 1959 solche Vorstellungen nicht einmal in Ansätzen gegeben haben.

#### **14.1.1 Tiere übernehmen das Leid von Menschen**

Bei den Nangchen-pa war die Annahme allgemein verbreitet, dass bestimmte Haustiere Unheil, Leid, Krankheiten sowie den vorzeitigen Tod von Menschen (Mi sKag, tib. < Mi Kâg oder Mi sKeg, tib. < Mi Kâg<sup>584</sup>) auf sich nehmen würden. Jene Tiere wurden als „Zog gis Khur“ (tib. < Sog gi Khur<sup>585</sup>) bezeichnet. In ihrer äußeren Erscheinung sollen sich diese außergewöhnlichen Tiere in keiner Weise von normalen Tieren unterscheiden; sie besäßen jedoch paranormale Fähigkeiten, zu denen auch das Erspüren einer Gefahr für ihre Besitzer gehöre, und sie stürben schließlich freiwillig einen Opfertod anstelle des Menschen, um dessen Leben zu retten. Tiere, die nach dem Empfinden des Besitzers eine besondere Ausstrahlung besaßen, wurden als sehr kostbar betrachtet und sorgfältig gehütet. Die Beschreibungen ähnelten Geistertiervorstellungen, wie denen im Gesar-Epos.

---

<sup>583</sup> Auf schriftliche Anfrage bei den Autoren, ob es sich bei dieser Ausführung um belegbare, autochthone Anschauungen oder um eigene Schlussfolgerungen handle, antwortete Viktor Trimondi (31. 03. 2007) per E-Mail mit dem Hinweis auf Untersuchungsbedarf sowie allgemeinen Ausführungen zu magischem Denken, die offenließen, ob oder in welchem Umfange solche Vorstellungen in tibetischen Gesellschaften existierten.

<sup>584</sup> Etym. zus. aus „Mi“ = „Mensch/en“, „sKag“ oder sKeg“ = „Behinderung, Hindernis, Hemmnis, Unheil“ (gemeint sind Hindernisse, wie Gefahren, die den Lebensablauf von Menschen stören).

<sup>585</sup> „Zog“ = Vieh, lebendes Inventar, Hund. Die Instrumentalpartikel „gis“ zeigt den Handelnden an (hier: die Nutztiere als Agens). „Khur“ (Abk. von Khur-ba) = „Bürde, Last, Belastung“ in der Bedeutung „[einer von] Nutztieren [übernommenen] Bürde“.

## Hunde übernehmen leidvolle Zustände der Menschen

Viele Erzählungen seien im Umlauf gewesen, in denen Hunde das Leid von Menschen übernahmen. Die Bezeichnung dafür lautete Khyim Mi sKeg Zog gis Khur.<sup>586</sup>

## Pferde, die das Unglück eines Menschen auf sich nehmen

Die Beziehung zwischen Mensch und Pferd empfanden viele Nangchen-pa als eine besondere Verbindung. Die Informanten erklärten, dass fast jeder Weg zu Pferde zurückgelegt wurde. Pferde seien wertvoll gewesen, äußerst nützlich und unterstützten Menschen in vielfacher Hinsicht. Mitunter wurden Pferde von Reitern wie Lebenspartner betrachtet, berichteten ältere Nangchen-pa. Manchmal hätten in paranormaler Weise begabte Pferde den vorzeitigen Tod eines Menschen abgewendet. Die Bezeichnung für solche außergewöhnlichen Pferde lautete „rTa mTshan bZang“ (tib. < Ta Thsänn Sang).<sup>587</sup> Solche Pferde galten als glückbringend. Mittels übernatürlicher Fähigkeiten seien sie in der Lage gewesen, durch Dämonen verursachte Störungen im Leben eines Menschen auf sich zu nehmen. Zur Abwehr des Todes eines Menschen opferten sie schließlich ihr Leben.

In der folgenden Schilderung rettet ein solches Pferd seinem Besitzer das Leben:

Ein Behu ging häufig zum nahegelegenen Kloster, um dort Segnungen zu erhalten und die als „Mo“ bezeichneten Zukunftsvorhersagen zu erbitten. Eines Tages sagte ihm der Lama eine Gefahr voraus. Zur Abwehr sollten die Rituale Zhabs-brtan,<sup>588</sup> sKu-rim<sup>589</sup> und Rim-'gro<sup>590</sup> durchgeführt werden. Als sich der Behu einige Zeit später zu seinen Pferden begab, von denen viele im Grasland weideten, sah er beim Näherkommen ein Wesen, das einem wilden Bären ähnelte und auf ihn zukam. Tatsächlich aber war es ein riesiger roter Hund. So einen Hund hatte er noch nie gesehen. Die Zunge hing dem Tier heraus, wie bei einem verrückten Hund. „*Was soll ich nur tun?*“, dachte er erschüttert.

---

<sup>586</sup> Etym. zus. aus „Khyim“ = „Haus, Zuhause“; „Mi“ = „Mensch/en“; „sKag“ oder „sKeg“ = „Behinderung, Hindernis, Hemmnis, Unheil“; „Zog“ = „Nutztiere, Hund“. Die Instrumentalpartikel „gis“ zeigt den Hund als Agens. „Khur“ (Abk. von Khur-ba) = „Bürde, Last, Belastung“ in der Bedeutung: „[einer] [durch den] Hund [übernommenen] Belastung, [die sich auf] Menschen [und deren] Zuhause [bezieht].“

Außer dieser Kategorie außergewöhnlicher Hunde galten auch Hunde als übersinnlich befähigt, die über den Augen je einen hellen, elliptischen Fellfleck aufwiesen. Eine solche Fellzeichnung wurde als Hinweis auf zwei „zusätzliche Augen“ betrachtet. Bezeichnet wurde dieses Phänomen im Nangchenidiom als „Khyi rGya-bo Mig bZhi“ (ng. = „Hund [mit der] Fellzeichnung [von] vier Augen“, „Khyi“ = „Hund“, „rGya-bo“ = „Fellzeichnung“, „Zeichen“, „Mig“ = „Augen“, „bZhi“ = „vier“). Alternativ wurde für rGya-bo die Schreibweise „rGya-hu“ (tib. Zeichen) genannt. Diese Hunde besitzen nach Auffassung älterer Nangchen-pa die Gabe, Geister zu sehen. Einzelne Menschen und Menschengruppen und Gemeinden würden sie schützen, indem sie böse Geister aufhielten, die sich in menschliche Siedlungen begeben wollten.

<sup>587</sup> „rTa mTshan bZang“, etym. zus. aus „rTa“ = „Pferd“, „mTshan bZang“ = „glückverheißende(s) Zeichen“. Bedeutung: „Pferd [mit] glückverheißendem Zeichen“.

<sup>588</sup> Zhabs-brtan (tib. < Scháb-ten) Rituale zur Beseitigung von Hindernissen und Gesundheitsstörungen.

<sup>589</sup> sKu-rim (tib. < Ku-rim) = Rituale zur Verehrung und Heilung, Langlebensgebete und Schutzgebete.

<sup>590</sup> Rim-'gro (tib. < Rim-dro) = Zeremonien zur Verehrung, Heilung und für Hilfeersuchen.

Als der Behu die grasenden Pferde erreichte, verschwand der merkwürdige Hund (d. h., er war nicht mehr sichtbar, Anm. d. Verf.). Der Behu nahm daraufhin alle Pferde mit zu seinem Siedlungsplatz. Dort angekommen, trieb er sie in einen umfriedeten Bereich. Sämtliche Pferde gingen in das Innere des Schutzwalls bis auf eines. Dieses Pferd empfand er von jeher als ein besonderes Tier, das viel für ihn getan hatte. Immer war er erfolgreich, wenn er es ritt, auch bei der Verfolgung von Räubern. Trotz vieler Versuche es hineinzutreiben, verweigerte das Pferd, sich in die schützende Umfriedung zu begeben. Kurz darauf erkrankte es, und sein Gesundheitszustand verschlechterte sich zunehmend. Der Behu brachte gesegnete Gegenstände zu dem Tier, damit es wieder zu Kräften käme, aber ohne Erfolg. Als das Pferd im Sterben lag, sandte er einen berittenen Boten zum Kloster. Drei Lamas waren im Kloster, denen der Bote den Vorfall berichtete. Einer der Lamas sagte: *„Ich gebe keine Pillen oder irgendetwas anderes mit, denn dieses Pferd ist ein besonderes Tier, das die Hindernisse im Leben seines Eigentümers auf sich genommen hat. Dieses Pferd hat das Unglück<sup>591</sup> des Besitzers übernommen.“* Der Lama empfahl den Kopf des Pferdes nach dessen Tod aufzubewahren, und der Behu hielt sich an den Rat des Lama und hob den knöchernen Schädel des Pferdes auf.

#### **14.1.2 Schutz vor den Wirkungen der Waffen** (tib. mTshon Srung, < Tshönn ßung<sup>592</sup>)

Durch „Schutz vor den Wirkungen der Waffen“ könne ein Mensch vor Schwerthieben und Kugeln gefeit sein. Berichtet wurde nicht von einer generellen Unverwundbarkeit, sondern von Unverletzbarkeit in Bezug auf Waffen in Verbindung mit einer Kampfsituation. Eine solche Schutzwirkung habe aufgrund ethisch einwandfreien Verhaltens entstehen können sowie durch Tragen eines von Geistlichen geweihten Schutzamuletts. Unverwundbarkeit im Kampf könne auch durch mentale Kräfte hervorgerufen werden mittels Meditation sowie religiösen Praktiken auf der Basis einer rituell reinen und guten Motivation. Als Beispiel für dieses Phänomen verwiesen viele Gewährsleute auf einen Behu in den Achtzehn Provinzen, der als ein außergewöhnlich guter Mensch galt. Von ihm hieß es, er sei sehr begabt gewesen und habe alle wünschenswerten Eigenschaften besessen. Seine Persönlichkeit wurde als gewinnend und seine Ausstrahlung als sehr beeindruckend beschrieben. Wenn er nach einem Kampf seine Chupa aufgürtete, seien sechs bis sieben Kugeln herausgefallen, die aufgrund seines Schutzes vor den Waffen nicht in seinen Körper

---

<sup>591</sup> Verwendet wurde der Ausdruck sKag“ = „Behinderung, Hindernis, Hemmnis, Unheil“.

<sup>592</sup> Schutz gegen die Streiche der Waffen und gegen das Eindringen von Kugeln in den Körper im Kampf. „mTshon“ = „Waffen“. „Srung“ = „Schutz“ sowie auch „Schutz(bietender)-Gegenstand“, „Amulett“.



hatten eindringen können. Dieser Schutz vor den Waffen im Kampf wurde als Ergebnis seiner praktizierten Ethik betrachtet.

Ein weiterer Behu berichtete, dass nach einem Kampf, den er als ein auf den tibetischen Buddhismus ausgerichteter Mensch aus religiösen Gründen nur ungern geführt habe, beim Aufgürten des Obergewandes mehrere Kugeln herausfielen, die nicht in seinen Körper eingedrungen waren. In der Chupa verbliebene Kugeln dienten als Beleg einer ethisch reinen Intention, mit der ein Kämpfer den Kampf geführt habe.<sup>593</sup>

In den Beschreibungen sämtlicher Informanten deckte sich die Szene, in der jener vor den Wirkungen der Waffen Geschützte seine Chupa nach dem Kampf aufgürtete und aus der Falte über dem Gürtel fielen Kugeln herunter, die paranormal dank des Schutzes vor den Waffen nicht in den Körper gelangt seien. Einige Gewährsleute berichteten von diesem Phänomen aus eigener Erfahrung.

Ein Schutzamulett habe meist aus einem als „Ga'u“ (tib.) bezeichneten Amulettbehälter bestanden, in dem sich gesegnete und religiöse Objekte befanden. Die Schutzenergie sei in diesen wertvollen, sakralen Gegenständen gespeichert gewesen. Aus den Schutzobjekten wirke eine feinstoffliche Energie, die Schwerthiebe und Kugeln umleite, so dass die Waffen dem Körper des Trägers nichts anhaben könnten. Ein solches Schutzamulett war von einem Lama gesegnet worden. Bevor es im Kampf zum Einsatz kam, wurde es nicht selten zuvor an Tieren, wie Ziegen oder Schafen, getestet. Den Tieren wurde das Amulett umgelegt, und dann wurde auf sie geschossen. Viele Informanten vermuteten, es bestünde eine Beziehung zwischen der Tapferkeit eines Mannes und dem Besitz eines Schutzamuletts, da sie annahmen, ein Lama fertige ein solches Amulett nur für einen Mutigen an.

Männer, die den Schutz vor den Waffen besaßen, sollen sich im Hinblick auf rituelle Verunreinigungen sehr vorsichtig verhalten haben, bspw. im Umgang mit Frauen, insbesondere, wenn es sich um Witwen und kinderlose Frauen handelte.<sup>594</sup> Im Kontakt mit ihnen könne sich die Schutzkraft verringern. Bei einer rituellen Verunreinigung (s. 13.6), die geeignet war, die Unverwundbarkeit aufzuheben, führte ein Lama Rituale durch, um die Unverletzbarkeit gegenüber den Wirkungen der Waffen wieder herzustellen.

---

<sup>593</sup> Für eine mögliche rationale Annäherung an dieses Phänomen wäre die abnehmende Auftreffenergie der Kugeln, insbesondere bei Vorderladern, aus größerer Entfernung einzubeziehen. Zu berücksichtigen ist auch, dass die aus der Chupa fallenden Kugeln bekanntlich große Anerkennung auslösten. Das soziale Umfeld des „Unverwundbaren“ hatte Anteil an dessen Prestige. Auch verbesserte sich dadurch der Ruf der Lineage.

<sup>594</sup> Carole McGranahan (2001: 277f) erwähnt ohne Hinweis auf eine bestimmte tibetische Gesellschaft, dass der Schutz vor den Waffen aufgehoben werden könne, wenn die Spitze einer Patrone mit Gold gefüllt sei oder in Menstruationsblut getaucht wurde.

### 14.1.3 Ro-langs - „[wieder-]Aufgestandene Tote“

Bei den Ro-langs (tib. < Ro-lang<sup>595</sup>) handelte es sich nach Angaben der Nangchen-pa um Männer und Frauen, die nach dem Eintritt des Todes wieder aufstanden und als umherschweifende Tote den Lebenden gefährlich werden könnten. Bei Berührung, insbesondere des Kopfes eines Lebenden, durch einen wiederaufgestandenen Toten sei der Ro-langs-Zustand auf Menschen übertragbar. Ein Verstorbener werde zu einem Ro-langs, wenn sich ein Geist seines Körpers bemächtige.<sup>596</sup> Das Auftreten eines Ro-langs versetzte die Bevölkerung in Angst und Schrecken. Es wurde als Aufgabe des dPon betrachtet, bei Angriffen auf den Stamm oder dessen Gemeinden Abwehrmaßnahmen zu koordinieren. Beim Erscheinen eines Ro-langs wurde der dPon oft von Stammesleuten ersucht, etwas gegen den umherschweifenden Toten zu unternehmen. Der Becang oder Behu rief in einem solchen Falle die stärksten und erfahrensten Kämpfer zusammen und in einer möglichst großen Gruppe unternahmen es die Männer dann, den Ro-langs zu töten.

Über die wiederaufgestandenen Toten wurden zahlreiche Vorstellungen vermittelt, die vor 1959 in Nangchen als Erzählungen und Erfahrungsberichte kursierten. Aus ihnen ließen sich generelle Aussagen über die Ro-langs erarbeiten. Am Ende von 14.1.3 findet sich meine Erklärung dieses Phänomens, die vor allem auf den Angaben interviewter Nangchen-pa beruht, die aus persönlichen Erfahrungen mit einem Ro-langs berichteten oder die zeitnah von Verwandten und Bekannten über deren Erlebnisse informiert worden waren. Im Folgenden werden Informationen über die Ro-langs aufgeführt, die den in Nangchen allgemein verbreiteten Kenntnisstand zu diesem Phänomen wiedergeben.

Ro-langs sind Verstorbene, die sich dadurch, dass ein Geist in ihren Körper eingegangen sei, wieder erheben und ungelentk und etwas steif umher laufen. Mitunter seien Ro-langs auch nackt. Wenn Geier die Leiche eines Verstorbenen nicht anrühren, so könne dies ein Indikator dafür sein, dass dieser möglicherweise ein Ro-langs werde. Da Verstorbene aus wohlhabenden Familien mitunter verbrannt oder anderweitig bestattet wurden, waren es meist weniger Wohlhabende, von deren Leichen böse Geister Besitz ergreifen konnten. Mitunter stünden Ro-langs mit dem linken Fuß auf, bzw. begännen das Laufen mit dem

---

<sup>595</sup> Etym. zus. aus „Ro“ = „Leiche, Leichnam“ und „Langs“ = „aufgestanden, sich erhoben habend“.

<sup>596</sup> In den Glaubensvorstellungen der Yul Chos sowie im tibetischen Buddhismus wird die Existenz von Geistern angenommen, bei denen es sich um Verstorbene handle, die aufgrund einer innigen Bindung an für sie zu Lebzeiten Bedeutendes, wie Familie, Haus und Landbesitz, und/oder aufgrund unaufgelösten Karmas das Verlangen verspürten, in die Welt der Lebenden zurückzukehren. Wenn sie aufgrund ihres Karmas eine Inkarnation als Mensch nicht erlangen könnten, würden sie versuchen, in den Leichnam eines kurz zuvor Verstorbenen einzudringen oder sich des Körpers eines Kranken oder Geschwächten zu bemächtigen, der sich einer Übernahme durch den Geist nicht erwehren könne.

linken Fuß. Berührung könne zur Übertragung des Zustandes führen. Weibliche Ro-langs unterschieden sich im Hinblick auf ihre Existenz als wiederaufgestandene Tote nicht von männlichen Ro-langs. Vor 1959 habe es in Haustüren kleine Löcher gegeben, um durch sie hindurch die Ro-langs mit einem Speer zu töten. Die Haustüren seien aus diesem Grunde auch niedrig gewesen, da Ro-langs kaum in der Lage seien sich zu bücken.

Es wurden vier Kategorien von Ro-langs beschrieben:

1. Die Knochen-Ro-langs (tib. Rus Ro-langs, < Rü-Ro-lang, Rus = Knochen): Von ihnen hieß es, dass sie stürben, sobald einer ihrer Knochen mit einer Waffe berührt werde. Man könne diese Ro-langs auch durch Erschießen und Erschlagen töten.

2. Die Blut-Ro-langs (tib. Khrag Ro-langs, < Trag Ro-lang, Khrag = Blut): Ro-langs dieser Kategorie würden sterben, sobald sie Blut verlieren.

3. Die Körpermal Ro-langs (tib. rMe-(Ro-)lang, < Me-(Ro-)lang, rMe = Körpermal, Leberfleck) seien schwer zu töten. Sie hätten irgendwo am Körper ein kleines Muttermal oder einen Leberfleck, der mit einer Waffe getroffen werden müsse, um sie zu ermorden.

4. Die Haut-Ro-langs (tib. Pags-(Ro-)lang, < Pag-(Ro-)lang, Pags = Haut): Sobald deren Haut beschädigt würde, z. B. durch auftreffende Steine oder andere Gegenstände, mit denen der Haut Verletzungen zugefügt wurden, würden diese Ro-langs sterben.

Zurückgelassene Leichen, für die keine religiösen Todeszeremonien veranstaltet wurden, könnten leicht zu Ro-langs werden. Insbesondere sei das Ritual „gCod Dur bCas-pa“ (tib. < Chö Dur Shä-pa), das ein bis drei Tage nach Eintreten des Todes durchgeführt wurde, geeignet, um den Geist des Verstorbenen anzuleiten und zu verhindern, dass ein böser Geist den Toten in einen Ro-langs verwandle. Da dämonenähnliche Geister es darauf ab-sähen, sich eines kurz zuvor Verstorbenen zu bemächtigen, müsse das Bewusstsein (tib. rNam-shes, < Nam-she) mittels eines tibetisch-buddhistischen Rituals von der Übernahme durch die darauf lauenden Dämonen geschützt werden. Beim Ausbleiben solcher Rituale könnten die Hinterbliebenen erkranken, da böse Geister Störungen im Leben der Angehörigen verursachten und auch das Bewusstsein des Toten schädigten. Bekämen Dämonen das rNam-shes in ihre Macht, dann machten sie es zu ihrem Diener.

Die beiden folgenden Erlebnisberichte stellen das Phänomen exemplarisch dar.

### **Erste Ro-langs Erzählung**

In einer Familie aus den inneren Stämmen starben an zwei aufeinanderfolgenden Tagen eine Großmutter und ihre Enkelin. Deren Familie betrieb Land- und Tierwirtschaft. Die Leichen der beiden wurden hinter den Feldern beigesetzt. Nach der Beerdigung rannten

sämtliche Hunde bellend um den Bestattungsplatz herum. Dann setzte starker Schneefall ein. Ein bis zwei Tage nach der Beerdigung zeichneten sich im Schnee zwei Fußspuren ab, die um die Gräber<sup>597</sup> herumführten. Es waren die Fußspuren eines großen und eines kleinen Fußpaares, aber es gab keine Anzeichen, dass die Gräber geöffnet worden seien. Zwischen den Gräbern und den Zelten war eine längere Distanz. Hin und zurück fanden sich die Fußspuren und zwar bis zu den Aschenhaufen, die nahe der Zelte aufgehäuft waren. Die Leute riefen daraufhin einen gCod-pa (tib. < Chö-pa, = Ausübender des tibetisch-buddhistischen gCod-Rituals,<sup>598</sup> wobei es sich um einen Mönch oder Laien handeln konnte). Der Chos-pa öffnete die Gräber und fand die beiden Leichen in einer hockenden Stellung. Er erbat die Hilfe einiger Männer. Die toten Körper sollten herausgenommen und zerteilt werden, um sie an die Geier zu verfüttern. Bei der Leichenzerteilung fiel auf, dass das Fleisch dem lebender Menschen glich. Die Zuschauer sahen, wie Blut aus dem Körper der Verstorbenen austrat. Die Toten waren auch noch warm. Mit der Nennung von Zeitzeugen endete die Schilderung.

### **Zweite Ro-langs Erzählung**

Ein alleinreisender Pilger aus Amdo kam in die Nähe einer Siedlung im sDom-pa Stammesgebiet. Dort wurde er krank und starb auf offenem Feld. Den toten Körper ließ man liegen, denn es gab niemanden, der sich darum kümmern wollte.

Den Schäfern fiel auf, dass die Geier den Verstorbenen nicht anrührten, und sie warnten daher die Leute, dass die Gefahr bestünde, dass der Tote zu einem Ro-langs werde. Kurz darauf sahen die Stammesleute den Verstorbenen zu einem Fluss gehen. In dessen Nähe befand sich eine Höhle, in der eine Mutter mit ihrer Tochter lebte, die dort gemeinsam eine Töpferei betrieben. An jenem Tag war eine weitere Frau bei ihnen zu Besuch. Inzwischen waren alle in der Siedlung zu der Überzeugung gelangt, dass der Verstorbene ein Ro-langs geworden sei.

Um die Zeit des Abendessens verließ die Mutter die Höhle, um ihre Notdurft zu verrichten. Zu dieser Zeit hatte jeder in der Siedlung wegen des Ro-langs Angst, allein nach draußen zu gehen und versuchte, jemanden als Begleitung mitzunehmen. Vor dem Eingang der Höhle hing ein Stück Zeltstoff und bedeckte die Öffnung. Bevor die Mutter die Höhle verließ, öffnete sie sehr vorsichtig ein wenig den Vorhang. Sie ging ein Stück nach draußen und verlor (vermutlich vor lauter Angst, – Anm. des Verf.) das Bewusstsein. Erst

---

<sup>597</sup> Bei den Gräbern konnte es sich nicht um tiefe Ausschachtungen gehandelt haben, sondern nur um bedeckte Kuhlen, da der Bodenfrost im Winter nur einen geringen Erdaushub ermöglichte.

<sup>598</sup> Tantrisches Ritual zur Durchtrennung der Bindungen des Praktizierenden an seine Ich-Vorstellungen.

am nächsten Morgen kam sie wieder zu sich. Der Tochter und der Besucherin erging es in der Höhle ebenso. Auch sie verloren beide das Bewusstsein und erwachten erst am Morgen aus der Ohnmacht. In der Siedlung ging von da an die Angst um. Die Älteren rieten, alle starken Männer mit scharfen Schwertern sollten zu dem Amdo-pa gehen und ihn mit Schwerthieben in Stücke hauen. Darauf einigten sich dann die Männer. Der Angriff auf den Ro-langs begann am frühen Abend. Als sie bei ihm ankamen, wollte dieser aufstehen. Sofort hieben die schwer bewaffneten Männer mit Schwertern auf ihn ein. Zunächst hätten die Schwerter ihm keine Wunden beigebracht. Ein Mann verletzte den Ro-langs mit der Spitze seines Schwertes. Darauf trat frisches Blut aus der Wunde. Von der Seite wurde der Ro-langs ebenfalls verwundet, und schließlich überwältigten ihn die Männer vereint und töteten ihn. Am nächsten Tag kamen die Geier und verspeisten ihn.

Nachdem ich viele Ro-langs Geschichten gehört hatte, entstand eine Hypothese zur Erklärung dieses auf dem gesamten tibetischen Plateau bekannten Phänomens. Die Auskünfte, die ich auf gezielte Nachfragen erhielt, bestätigten schließlich meine Annahme: Die Übereinstimmung der Charakteristika eines Ro-langs mit den Symptomen, die ein Kranker nach einem Schlaganfall zeigt (sowie auch nach weiteren Erkrankungen, die mit Bewusstlosigkeit einhergehen, wie z. B. Diabetes, Kammerflimmern des Herzens u. a.), legt die Vermutung nahe, dass die auf den Schlaganfall häufig folgende Bewusstlosigkeit in Nangchen vor 1959 als Tod missdeutet wurde. Dies erklärt auch, weshalb Geier die vermeintlich Verstorbenen nicht anrührten. Die nach dem Erwachen aus der Bewusstlosigkeit ungelenken Bewegungen und Gehweisen und das befremdende Verhalten bis hin zur Apathie deckt sich mit den typischen Folgeerscheinungen bei Schlaganfällen, wie der Bewegungsstarre, Lähmungen, Wahrnehmungs- und Gedächtnisstörungen und Sprachverlust. Das nach den Berichten aus dem Körper getöteter Ro-langs austretende frische Blut weist ebenfalls darauf hin, dass hier ein lebender Organismus verletzt wurde.

Viele Ro-langs-Geschichten enthalten paranormale Komponenten. Diese sind als die nicht gesondert gekennzeichnete innere Schau des Erlebers zu verstehen (s. 13.10) sowie als phantastische Ausschmückungen. Innerliche und äußere Wahrnehmungen wurden nicht durch Hinweise getrennt geschildert. Bei den paranormalen Elementen vieler mystisch wirkender Erzählungen handelte es sich um Assoziationen und Interpretationen eines Erlebers oder Betrachters.

## 15. Die Lebensphasen

Nach Auskunft der befragten Nangchen-pa habe es nur wenige Übergangsriten in Nangchen vor 1959 gegeben, die den Wechsel zwischen den einzelnen Stadien im Lebenszyklus zum Ausdruck brachten. Mit einigen Ausnahmen, wie der Verheiratung und dem Eintritt in den geistlichen Stand, sei es vor allem die individuelle Entwicklung gewesen, an der sich die Nangchen-pa orientierten, um einen Lebensabschnitt zu bezeichnen.

Der persönliche Entwicklungsstand wurde an den Tätigkeiten gemessen, die ein Mensch in der Lage war, fehlerfrei auszuführen. Zwischen Kindheit, Jugend und Erwachsensein war kein Übergangsritus bekannt. Kinder und Jugendliche erhielten ihren Fähigkeiten entsprechende Aufgaben. Mit der Beherrschung jener Tätigkeiten, die ältere männliche und weibliche Mitglieder der Gesellschaft üblicherweise leisteten, wurde der soziale Status als Jugendlicher oder Erwachsener teilweise oder vollständig erworben.

Bei der Geburt eines Kindes wurde keine Feier veranstaltet. Wohlhabende Familien luden einen Lama zur Abhaltung einer Schutzzeremonie für das Neugeborene ein. Von einem Lama erbaten sie auch einen Namen für das Kind. Die Namensgebung konnte zu jeder Zeit, auch Jahre nach der Geburt erfolgen und markierte keine Statusveränderung.

Die Kindheit dauerte etwa bis zum achten Lebensjahr, danach übten Kinder selbständig verantwortungsvolle Tätigkeiten aus, wie bspw. das Hüten der Schafe und Ziegen.

In wohlhabenden Familien konnte die unbeschwerte, überwiegend mit Spielen, Lernen und Erkundungen verbrachte Lebensphase ohne deutliche Übergänge von der Kindheit bis in die Zeit der Jugend andauern. Mitunter kam lediglich Unterricht im Lesen, Schreiben und Memorieren religiöser Texte als Anforderungen für die Kinder oder Jugendlichen hinzu.

Junge Menschen qualifizierten sich entweder aus eigenem Antrieb, indem sie Bereitschaft zeigten, die Aufgaben älterer Familienmitglieder auszuführen, oder sie wurden durch ihre Geburts- oder Herkunftsfamilie zur Übernahme der Tätigkeiten von Erwachsenen aufgefordert. Manche jungen Männer aus gut situierten Familien konnten bis weit über ihre durch die sozialen Eltern arrangierte Verheiratung hinaus in einer Position bleiben, die typisch für Jugendliche war. In einem solchen Falle nahmen ihnen oft ältere Brüder die Arbeit ab, so dass sie, obgleich körperlich ausgewachsen und ausgebildet, einen kindlichen Status inne hatten, der sich faktisch unter jenem bewegte, den arbeitende, verantwortungsbewusste etwa Achtjährige besaßen. Die Bereitschaft und die Fähigkeit, sich für das Wohl der Geburts- oder Herkunftsfamilie sowie vor allem für patrilineale Verwandte einzusetzen und Verantwortung zu übernehmen, wurde in vielen Familien etwa ab dem achten Lebensjahr erwartet und belohnt, indem der Status eines Erwachsenen gewährt wurde

und zwar bezogen auf jene Leistungen, die die Jugendlichen wie Erwachsene erbrachten. In den Familien wohlhabender dPon konnte sich die Phase der Jugend als einer Zeit relativ großer Freiheit und Sorglosigkeit für Söhne, die in der Geschwisterkonstellation der jüngere Bruder von mindestens einem älteren Bruder waren, bis Mitte oder Ende des zweiten Lebensjahrzehnts ausdehnen, sofern die Arbeiten überwiegend vom Vater oder von älteren Brüdern erledigt wurden.

Der Erwachsenenstatus galt theoretisch mit der Eheschließung als erreicht. Manche sehr jung Verheiratete waren jedoch mit etwa zwölf Jahren noch wenig geneigt, eine Ehe zu führen. Von den Eheleuten wurde allgemein ein gewisses Maß an Verantwortungsgefühl erwartet, insbesondere, da eine Ehe bald zum Elternstatus führen sollte. Der Elternstatus bedeutete für ein Ehepaar nicht, Zeltherr oder Zeltherrin (Hausherr oder Hausherrin) zu sein. Wichtige Entscheidungen für die Familien trafen meist die Eltern des Ehemannes, bei denen die Verheirateten nach der allgemein üblichen patrilokalen Wohnfolgeregel lebten. Ausnahmen bildeten die Mag-pa-Ehe (s. 25.) mit matriloalem Wohnsitz und Ehen mit neolokaler Residenz. Abhängig von den Eignungen und Neigungen der Beteiligten wurden überwiegend erst in einem langsamen Ablösungsprozeß Aufgaben des sozialen Vaters als Familienoberhaupt bevorzugt auf den ältesten oder den fähigsten Sohn übertragen, während die soziale Mutter als Zelt- oder Hausherrin zunehmend Entscheidungen hinsichtlich der Haushaltsführung an die Ehefrau(en) des Sohnes überantwortete. Blieben der Zelt herr und die Zeltherrin (Hausherr/Hausherrin) gesund und hatten sich als fähig zur Führung der Familie erwiesen, konnte es vorkommen, dass deren in der Geburts- oder Herkunftsfamilie verbliebenen verheirateten Söhne oder Töchter bereits erwachsene Kinder hatten, bis sie aufgrund des Todes der Eltern bzw. der Schwiegereltern deren Status als Zeltherr und Zeltherrin oder Hausherr und Hausherrin erreichten.

## **16. Die pränatale Phase und die Schwangerschaft**

Die Gründung einer Familie und die Zeugung zahlreicher Kinder wurde von den Nangchen-pa als zentrales Anliegen beschrieben und anhand pragmatischer Vorteile erläutert: Nachkommen seien zur Mitarbeit im Familienbetrieb und zur Versorgung der älteren Generationen benötigt worden und männlicher Nachfolger habe es bedurft, um den Fortbestand der Abstammungslinie zu sichern.

Kinderlosigkeit wurde meist den Frauen angelastet und galt als schwerwiegender Makel (s. 26.2). Bei Kinderlosigkeit befragten Frauen die wahrsagenden Mo-pa, ob diese mit mantischen Mitteln erkennen könnten, ob sich ihr Kinderwunsch noch erfüllen werde.

Ältere Frauen verschiedener Stämme erklärten auf die Frage nach Vorstellungen, die mit der Schwangerschaft und dem Werden eines Kindes verbundenen waren, dass die Zeit der Schwangerschaft des besonderen Schutzes durch tibetisch-buddhistische Segnungen bedürfe, da andernfalls übelgesonnene Geistwesen zum Schaden der Schwangeren und des Kindes intervenieren könnten. Es habe keine Vorstellungen gegeben, nach denen das Geschlecht des Kindes (z. B. durch Verzehr bestimmter Nahrungsmittel oder durch bestimmte Tätigkeiten) von der werdenden Mutter oder durch Dritte beeinflussbar gewesen sei. Während der Schwangerschaft soll es keine Formen von Meidungsverhalten seitens der Schwangeren oder in Bezug auf sie gegeben haben und auch keine Rituale, die speziell für eine unkompliziert verlaufende Schwangerschaft durchgeführt wurden.<sup>599</sup>

Um einen günstigen Einfluss auf den Verlauf der Schwangerschaft und den Geburtsvorgang zu bewirken, spendeten schwangere Frauen Naturalien, insbesondere Butter, an ein Kloster.<sup>600</sup> Für die Opfergabe erbaten sie Gebete zu ihren Gunsten. Dabei habe es sich um allgemeine religiöse Dienste gehandelt, die nicht eigens für eine leichte Geburt entwickelt wurden. Tibetisch-buddhistische Praktiken zur Abwehr von Störungen des Lebensverlaufs und der Gesundheit wurden „Zhabs-brtan“ (tib. < Schâb-tenn) genannt. Eine Bezeichnung für religiöse Zeremonien, die das Entfernen von Hindernissen im Leben allgemein und so auch während der Schwangerschaft bewirken sollten, lautete „Bar-chad Lam Sel“.<sup>601</sup>

Während der Schwangerschaft wurden von den Frauen vermehrt tibetisch-buddhistische Praktiken wie Rauchopfer und gSol-kha (tib. < ßöl-kha, = „Gebet [und] Gesuch“) durchgeführt, um die Entwicklung des Kindes günstig zu beeinflussen.

Beim Auftreten von Problemen während der Schwangerschaft wurden Lamas oder spiritistische Medien<sup>602</sup> um Rat gefragt. Auch bei diesem Vorgehen handelte es sich um allgemein gebräuchliche Verfahren, die nicht speziell auf die Erwartung eines Kindes hin entwickelt worden waren.

Auch hochschwangere Frauen führten noch schwere Arbeiten aus. Beschwerden, die im Zusammenhang mit der Schwangerschaft auftraten, wie Schlafstörungen, wurden auf das Wirken böser Geister zurückgeführt. Der Segen eines Lamas sowie sakrale Gegenstände,

---

<sup>599</sup> „Wir müssen warten, was für ein Kind kommt, es gibt nichts zu tun, um Einfluss zu nehmen.“, kommentierte eine Nomadin die Schwangerschaft.

<sup>600</sup> Der Grund für die Bevorzugung von Butter als Opfergabe bestand in ihrem doppelten Nutzen für die Klöster; Butter diene zum Verzehr und für den Betrieb von Butterlampen. Die Butter war weiß und Weiß war die Symbolfarbe für eine reine und gute Gesinnung.

<sup>601</sup> tib. „Sel(-ba)“ = „beseitigen/reinigen“ [von] „Bar-chad“ = „Hindernissen“, [auf dem] „Lam“ = „Weg“.

<sup>602</sup> Spiritistische Medien seien in Nangchen allgemein gefürchtet gewesen, da während einer Séance ein direkter Kontakt zwischen Menschen und Geistwesen ermöglicht worden sei. Die Geistmedien gehörten vor allem zur Kategorie der Lha-pa (s. 10.9).



darunter durch Lamas geweihte Pillen, sollten Schutz gegen die Einflüsse übelgesonnener Geister bieten. Eine vom Lama durch Behauchen gesegnete Schutzschnur (tib. Srung mDus, < ßung Dü) wurde oft von schwangeren Frauen für eine unkomplizierte Geburt erbeten.

## **17. Vorstellungen über die Vererbung von Eigenschaften**

Die Vorstellungen über die Vererbung von Eigenschaften basierten auf der Prämisse, dass die Knochensubstanz nur patrilineal weitergegeben werden könne, und der Genitor seinem Kind die Knochen vererbe. Die Genitrix statte ihr Kind mit den nur matrilineal vererb- baren Komponenten Gewebe und Blut aus. Diese Vererbungsvorstellungen wurden von den interviewten Nangchen-pa auch zur Erklärung gesellschaftlicher Regeln sowie zur Begründung angeführt, weshalb das Amt des dPon nur durch Männer besetzt wurde. Den grundsätzlichen Ausschluss der Frauen von politischen und administrativen Ämtern er- klärten die befragten Nangchen-pa mittels der Kombination aus der Knochenvererbungs- vorstellung und dem Byin-rlabs-Konzept (tib. < Chin-lab, = Segen, Segensenergie, s. 13.9). Mit Byin-rlabs wird eine segensreiche Energie bezeichnet, ein geistig-psychisch erzeugter Vitalstoff, der sich aufgrund wohlwollender, gütiger und religiöser Handlungen aufbaue und auf Lebewesen und Materie übertragbar und darin auch speicherbar sei. Frauen seien in der Lage, Byin-rlabs aufzubauen und weiterzugeben; als ihre Vererbungsmedien aber galten die weniger dauerhaften Substanzen Blut und Gewebe, die für die Übertragung und Weitergabe von Eigenschaften innerhalb der Lineages als unbedeutender betrachtet wurden als die Vererbung über die härtere und dauerhaftere Knochensubstanz. Das Kon- zept der Überlegenheit der Männer als „Knochengeber“ hatte Einfluss auf verschiedene Lebensbereiche und ließe sich symbolisch als kulturelle Dominanz der „Knochen“ über „Fleisch und Blut“ ausdrücken. Eine Frau erbe die Knochen ihres Vaters und mit ihnen die Qualitäten der Patrilineage. Sie könne die Knochensubstanz aber nicht vererben. Ihr Kind besäße die Knochen des Genitors und wurde dessen Patrilineage zugerechnet.

Das Byin-rlabs-Konzept stützt sich im Hinblick auf die Vererbung von Eigenschaften auf die Knochenvererbungsvorstellung. Auch bei der angenommenen Transmission spiritueller Kraft innerhalb der Patrilineage fungiere die Knochensubstanz als Medium, durch das die segensreiche Energie der Vorfahren jeweils vom Vater auf den Sohn übertragen werde. Die amtierenden Behu und Becang der alten dPon-Lineages wurden von den Stammes- leuten als lebende Vertreter der Qualitäten ihrer althehrwürdigen Abstammungslinie betrachtet.

Hinsichtlich der Lineages von Geistmedien des Typus lHa-pa und dPa'-bo (vgl. 10.9<sup>603</sup>) gab es die Vorstellung, dass deren Ehefrauen bevorzugt ebenfalls einer Deszendenzlinie entstammen sollten, in der es die Fähigkeit gebe, als spiritistisches Medium zu wirken. Andernfalls könne bei der Vererbung eine Verflachung der medialen Fähigkeiten einsetzen. Die Nangchen-pa stuften die Vererbungsleistung der Frau gegenüber der des Mannes als inferior ein, dennoch wurde sie als eine nicht unerhebliche Unterstützung empfunden. Mit diesen Vorstellungen wurde auch die Präferenz der dPon-Familien begründet, Ehen bevorzugt zwischen adligen Familien zu schließen.

Die Nangchen-pa nahmen an, im amtierenden dPon wirke die Segensenergie seiner Vorfahren. Bei der Besetzung von Führungspositionen vertrauten die Nangchen-pa auf die Segenskraft der als siegreich angenommen Ahnen. Von Qualitäten, die den Ahnherren zugeschrieben wurden, wie Intelligenz, Mut, Tapferkeit, Kampfbereitschaft und Treue, wurde angenommen, dass diese zu Merkmalen der Patrilineage geworden seien. Informanten bezeichneten die Anschauung, dass solche Eigenschaften der Patrilineage deren Mitglieder beeinflussen würden, als ein Charakteristikum ihrer Kultur und führten den Glauben an die Kraft der Lineage auch als ein Merkmal zur Abgrenzung von weiteren tibetischen Gesellschaften an.

Weitere Annahmen über die Vererbung konnten die Informanten nicht nennen (außer der Vermutung eines hohen Erbeinflusses durch den Bruder der Mutter). Während des Heranwachsens eines Kindes seien lediglich aufgrund von Ähnlichkeiten mit leiblichen Verwandten Rückschlüsse über eine mögliche Vererbung in Erwägung gezogen worden.

## 18. Geburt

Einleiten möchte ich dieses Kapitel mit einem Bild der Vergangenheit, das mir von im indischen und nepalesischen Exil aufgewachsenen Nangchen-pa vermittelt wurde und das m. E. einen aufschlussreichen Einstieg in das Thema darstellt. „*Die Nangchen-pa früher waren Leute, die in dem Zelt, in dem sie geboren wurden, ihr Leben lang lebten und in eben demselben Zelt auch starben.*“ So anschaulich und einprägsam die Aussage auch wirkt, sie erweckt einen entstellten Eindruck des Lebens in Nangchen vor 1959. Im Exil sozialisierte Nangchen-pa zeichneten nicht selten in Unkenntnis der früheren Verhältnisse Bilder der Vergangenheit, die ihre Entfremdung von der Kultur ihrer Eltern und Großeltern verdeutlicht. Die eingangs zitierte Aussage kann sich, wenn überhaupt, nur

---

<sup>603</sup> Angemerkt sei, dass Geistmedien nicht zwingend nur in bestimmten Lineages auftraten.

auf etwa fünfzig Prozent der Gesellschaft beziehen, nämlich auf Männer, da die Frauen bei der Hochzeit meist das Zelt oder Haus ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie verließen und zum Wohnort der Geburts- oder Herkunftsfamilie des Ehemannes übersiedelten.<sup>604</sup> Von den Männern blieben auch nicht alle in ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie, sondern gingen ins Kloster, siedelten neolokal oder begaben sich zu anderen Stämmen. Selbst bei einer Vergangenheitsdarstellung ohne Einbeziehung des Großteils der Frauen<sup>605</sup> und bei Reduzierung der Wirklichkeit auf die als Ideal verstandene Tendenz des Zusammenhalts der Familien lässt sich die eingangs zitierte Beschreibung nicht aufrechterhalten, denn die Geburt fand nicht im Zelt der Familie statt, sondern in einem temporären Windschutz oder einem kleinen gesondert aufgestellten Zelt, das eigens für die Niederkunft errichtet wurde. Ein Teil der Männer, vor allem unter der semi-/nomadisch lebenden Bevölkerung, starb auch nicht im Zelt oder Haus ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie, sondern im Kampf (wie bei der Verfolgung von Räubern), im Kloster sowie auf Handels- und Pilgerreisen. Die zum Thema Geburt befragten Frauen erklärten, sie wüssten nicht, ob die Geburtsvorbereitungen in sämtlichen Stämmen identisch gewesen seien, da sie sich meist nur bei Verwandten aufgehalten hatten. Auch Pilgerschaften konnten nur sehr eingeschränkt zur Verbreitung von Kenntnissen über unterschiedliche Verfahren der Geburtsvorbereitung bei den Nangchen-Stämmen beitragen. Nichtverwandten Frauen wurde mit großem Misstrauen begegnet; Zelte anderer Familien durften sie nicht betreten. Benötigten sie als Pilgerin eine Unterkunft, wurde ihnen außerhalb des Familienzelttes ein Lager, ein Windschutz oder selten ein kleines, separates Zelt zur Übernachtung hergerichtet. Dies begrenzte die Möglichkeiten für Frauen, Kenntnisse über das Vorgehen in anderen Stämmen zu erlangen. Über Angelegenheiten der Frauen konnten Männer kaum Auskünfte geben. Bei geschlechtsspezifischen Themen erfolgte die Wissensvermittlung vor 1959 nach Geschlechtern getrennt. Die folgenden Schilderungen stammen von Frauen des sMug-po gDong-Stammes aus dGe rGyal Bar-ma und dGe rGyal sMad-ma, dem 'Brong-pa und dem sDom-pa Stamm. Die Geburt fand außerhalb des Familienzelttes statt. Dort, wo Häuser als Wohnstätten dienten, wurde ein leerer Raum für die Geburt und die nachgeburtliche Erholungsphase der Frau zur Verfügung gestellt. Wohlhabende zeltbewohnende Familien errichteten für die Niederkunft und die Erholungszeit nach der Geburt ein zusätzliches Zelt. Meist aber sei nur ein Schutzschirm aus Zeltwänden aufgebaut worden, der nur im Winter durch eine Zeltbahn oben geschlossen war. Ein solcher temporärer Schutzraum aus Zeltplanen wurde

---

<sup>604</sup> Bei den selteneren „Mag-pa-Ehen“ siedelte der Ehemann matrilocale.

<sup>605</sup> Unverheiratete Frauen blieben selten in ihrer Geburtsfamilie. Häufig gingen sie in ein Kloster.

Nag Chung (tib. wörtlich: [das] „kleine Schwarze“) oder Ti Gu<sup>606</sup> genannt. Mitunter sei eine Schutzstatt aus getrocknetem Yakdung gebaut worden, die mit einem provisorischen Dach in Form eines Stücks gewebter Zeltbahn abgedeckt werden konnte. In dieser oder im Nag Chung verbrachten die Frauen die Zeit der Niederkunft sowie eine Ruhepause danach von insgesamt etwa drei bis sieben Tagen. Einige Frauen hatten eine so kräftige gesundheitliche Konstitution, dass sie nach der Geburt ihres Kindes sofort wieder ihre Arbeit aufnahmen. Die Informanten erklärten, der Grund für die Bereitstellung eines gesonderten Raums für die Geburt habe nicht darin bestanden, dass die Gebärende oder der Geburtsvorgang als rituell verunreinigend aufgefasst worden sei, sondern um einen Bereich für die Hochschwangere zu schaffen, wo sie vor ritueller Verunreinigung durch andere Menschen, z. B. Außenstehende, geschützt sei. Würde die schwangere Frau nämlich von einer rituellen Verunreinigung (vgl. 13.6) getroffen werden, dann könne dies zu Komplikationen während des Geburtsvorgangs führen.<sup>607</sup>

Nach Auskunft der befragten Frauen habe es keine bestimmte Gebärstellung gegeben. Sie hätten vor und während des Geburtsvorgangs jeweils die Position eingenommen, die ihnen eine Linderung der Schmerzen brachte; dies konnte stehend oder auf dem Rücken liegend sein. Vor der Geburt nahmen sie bevorzugt eine Position auf den Knien ein, bei der der Oberkörper weit nach vorn geneigt wurde und auf den Unterarmen ruhte. Die Hände berührten einander. Frauen führten die Stellung vor<sup>608</sup> und beschrieben sie folgendermaßen „*wie ein Hund mit Armen und Beinen auf dem Boden*“. Tibetische Ärzte sollen ein Präparat besessen haben, das den Geburtsvorgang beschleunigen konnte, wenn sich dieser lange herauszögerte. War kein Arzt erreichbar wie in den meisten Fällen, dann verwendeten die Frauen ein Präparat, das Gangs-ri'i Nya-sha<sup>609</sup> genannt wurde. Es handelte sich dabei um die Körper natürlich verstorbener Fische, die Pilger am Ufer des Manasarowa Sees nahe dem Berg Kailash, einem als heilig geltenden Gebiet, sammelten und aufbewahrten. Stellte sich die Nachgeburt nicht ein, dann besagte eine Regel, dass die Frau achtzig Schritte<sup>610</sup> gehen und sich danach in eine Hockstellung wie zum Urinieren

---

<sup>606</sup> „Ti Gu“ ist ein umgangssprachlicher Begriff, dessen Schreibweise den Informanten nicht bekannt war.

<sup>607</sup> Die Säuglingssterblichkeit war in Nangchen sehr hoch. Diesen Umstand führten die Nangchen-pa auf Einflüsse von Dämonen zurück. Bereits die von bösen Geistern verursachte rituelle Verunreinigung setze dem Leben eines Säuglings zu. Auch wenn eine nichtverwandte Frau ein Kind berühre, und sei es in bester Absicht, könne eine sich tödlich auswirkende rituelle Verschmutzung auf das Kind übertragen werden.

<sup>608</sup> Ältere Frauen betonten ausdrücklich, frauenspezifische Themen wie die Geburtsvorbereitungen seien früher nicht mit Männern besprochen worden. Die Tradierung solcher Kenntnisse erfolgte nur unter Frauen.

<sup>609</sup> „Gangs-ri'i Nya-sha“, tib. „Gangs-ri“ = „Schneeberg“, hier: der „Berg Kailash“, 'i = Genitivpartikel, „Nya-sha“ = „Fischfleisch“, zusammengesetzt etwa „Kailash-Fischleib(e)“.

<sup>610</sup> Die Regel stamme von einem Arzt, der das Zehnfache der buddhistischen Glückszahl Acht miteinfügte.

setzen und warten sollte, bis die Nachgeburt käme. Die Plazenta wurde dann vergraben. Die Kinder wurden auf einer beliebigen Unterlage, einem Fell oder einem matratzenähnlichen Filzstück zur Welt gebracht. Unter dieses Fell oder die Unterlage streuten Frauen trocknen Ziegending und mitunter legten sie darüber noch eine Schicht Gras, damit das Neugeborene eine weiche und warme Umgebung habe.<sup>611</sup> Die Nabelschnur wurde mit einem Wollfaden eng abgebunden und dann mit einem Messer durchtrennt. Das Neugeborene wurde nach der Geburt abgerieben. Es sei auch üblich gewesen, das Kind mit lauwarmem Wasser zu waschen und abzutrocknen.<sup>612</sup> Die dazu befragten Frauen erklärten, dass das Baby vom Blut der Mutter gereinigt worden sei, weil es aufgrund seiner Herkunft aus dem Bauch der Mutter als rituell unrein empfunden wurde. Eine geringe Menge Butter strichen Frauen auf die Fontanelle des Babies. Die empfindlichen Stellen des Kopfes sollten dadurch gestärkt werden und zugleich sei dies als rituelle Ernährung betrachtet worden. Der Vater durfte das Neugeborene erst einige Tage später berühren.

Nach Auskunft der befragten älteren Frauen entstünde nach der Geburt eine gesundheitliche Schwäche, die „Wind“ (tib. Rlung < Lung) genannt wurde. Die betroffene Frau benötige gute Nahrung, um wieder zu Kräften zu kommen. Die geschwächte Konstitution wurde Rlung bCes (tib. < Lung Che<sup>613</sup>) genannt. Einige Tage bis etwa eine Woche nach der Geburt verzichtete die Frau noch auf schwere Arbeiten, und mindestens nach einer Woche wohnte sie wieder im Zelt ihrer Familie.

Wurde ein Kind geboren, das keiner dPon-Lineage entstammte, fand kein Fest und meist auch keine Zeremonie statt. Nur bei „besonderen“ Menschen, wie den dPon, sei nach der Geburt eine tibetisch-buddhistische Zeremonie von einem Lama durchgeführt worden. Eltern, die nicht der Kategorie „außergewöhnlicher“ Menschen angehörten, erbaten bei einer beliebigen Gelegenheit einen Segen von einem Lama für ihr Kind.

In einer Schilderung erhielt der Sohn eines Behu nach der Geburt den Segen eines Lamas, wobei dem Kind ein heiliger Text (ein Langlebensgebet) auf den Kopf gehalten wurde.

---

<sup>611</sup> Ziegending sei sehr wärmend, erläuterten die Informanten.

<sup>612</sup> Anders G. A. Combe (1975: 59), der allgemeine Angaben von Paul Sherap über Geburten auf dem tibetischen Plateau publizierte. Seine Informationen beziehen sich jedoch auf keine bestimmte tibetische Gesellschaft. Bei ihm heißt es, Neugeborene würden nicht gewaschen, sondern bloß abgerieben werden.

Albert Tafel (1923: 331) schreibt über die Behandlung von Neugeborenen bei den Ngo-log ebenfalls, dass diese nicht gewaschen, sondern mit Butter eingerieben wurden.

Da Ganzkörperwaschungen bei Erwachsenen in Nangchen überhaupt nicht vorgekommen sein sollen, habe ich die Informantinnen wiederholt dazu befragt, da ich zunächst vermutete, dass es sich bei der Angabe, Neugeborene seien mit lauwarmem Wasser gewaschen worden, um eine nachträgliche Veränderung der Erinnerungen bedingt durch eine in den Exilländern übliche Praxis handeln könnte. Die befragten Frauen blieben aber dabei, dass ein Neugeborenes mit warmem Wasser gewaschen worden sei.

<sup>613</sup> Aussprachehinweis: Die Silbe „bces“ wird Che gesprochen, aber mit kaum hörbarer Aspiration.

Die Bezeichnung dieser Schutz- und Segens-Zeremonie lautete bKa'-bsgo (tib. < Ka-go). Bei der Geburt des Sohnes eines Behu oder Becang gaben alle Stammesmitglieder, die von dem jeweiligen dPon betreut wurden, ein Geschenk. Dies konnte ein wertvoller Stein sein, gute Esswaren, Tee, Vieh oder Geld. Die Gaben wurden stets zusammen mit einem Khata, dem weißen Zeremonialschal, überreicht, der bei der Übergabe von Geschenken und bei der Begrüßung hochgestellter Personen nicht fehlen durfte.<sup>614</sup> Bei der Geburt einer Tochter wurden keine Geschenke gemacht. Als Begründung gaben die Gewährsleute an, dass ein Mädchen nicht dPon werden könne.

Das Geburtsjahr wurde in Nangchen nach dem tibetischen Kalender benannt. Zwölf Tierkreiszeichen wurden mit fünf Elementen zu einem Zyklus von sechzig Jahren kombiniert. Informanten erklärten, es sei ihnen nicht schwer gefallen, Geburtsjahre rechnerisch in eine Relation zueinander zu bringen. Viele Nangchen-pa kannten das Jahr, den Monat und den Tag ihrer Geburt nicht und wussten nur die Jahreszeit. Nicht selten war nur der Wochentag bekannt, aus dem ein Lama die persönlichen Glückstage errechnete. Das Geburtsdatum wurde nur bei „besonderen“ Menschen festgehalten, meist aber nicht in der Form, dass der gezählte Tag des Mondmonats notiert wurde, sondern nur die Tierkreisbezeichnung des Monats und der Wochentag, bspw. Dienstag im Pferdemonat des Eisen-Tiger-Jahres. Geburtstage wurden nicht gefeiert. Zum tibetischen Neujahr wurde jeder um ein Jahr älter. Diese Regel wurde auch auf Neugeborene angewendet, deren Geburt erst kurz vor dem Neujahrsfest stattgefunden hatte, so dass diese Kinder bereits kurz nach ihrer Geburt als ein Jahr alt galten. Auf die Kenntnis des Lebensalters „einfacher“ Menschen sei kaum Wert gelegt worden. Die Altersangaben nicht weniger Nangchen-pa beruhten lediglich auf Schätzungen. Viele Informanten kannten nur ihr ungefähres Alter. Säuglinge wurden in eine Chupa aus Schaffell oder bei Wohlhabenden aus Lammfell gehüllt. Bei Umzügen zwischen Siedlungsplätzen wurden hornlos geborene Yaks zum Transport der Babies verwendet, die sNa-lo (ng. < Na-lo, angegebene Schreibvariante rNa-lo) genannt wurden. Mit der Hornlosigkeit wurde ein friedfertiger Charakter assoziiert. Es wurde versucht, die sNa-lo gut zu behandeln und an den Umgang mit Menschen zu gewöhnen. Die sNa-lo trugen einen Holzring durch die Nase. Sie wurden mit einem Seil, dem sNa Thag (ng. < Na Rag, angegebene Schreibvariante rNa Thag), bespannt, das über den Rücken des Tieres verlief. Auf der einen Seite hing ein Behältnis mit dem Baby und auf der anderen Seite ein gefüllter Transportbehälter als Gegengewicht.

---

<sup>614</sup> Ein Khata symbolisierte Ehrerbietung und die Farbe Weiß stand für die reine Gesinnung des Gebers.

## 19. Die Namensgebung

Die Namensgebung eines Eigennamens bedeutete zu keinem Zeitpunkt eine unabänderliche Festlegung auf den gegebenen Namen. Persönliche Namen konnten zu jeder Zeit verändert werden, nicht jedoch der Klannamen (s. 10.4.1). Der persönliche Name galt nicht nur als Vorname. Personen mit gleichem Namen wurden oft durch Hinzufügung des Herkunftsortes vor dem Eigennamen unterschieden. Bei der Nennung des Namens wurde dieser nicht mit dem Klan- oder dem Familiennamen kombiniert. Der Klannamen wurde ohnehin im Allgemeinen kaum verwendet. Der persönliche Name blieb, abgesehen von weiteren religiösen Namen, der einzige Name eines Nangchen-pa, es sei denn, er oder sie entstammte einer alteingesessenen dPon-Familie, bei deren Mitgliedern oft als Ehrung zusätzlich auf deren Abstammungslinie verwiesen wurde. Die Bildung der Familiennamen bestand im Anhängen des Wortes Tshang (tib. < Tsang = Familie, s. 10.4.1) an den Eigennamen des Vaters. Die Familiennamen bezogen sich nur auf die Lebenszeit des Familiengründers und wurden nicht mit dem persönlichen Eigennamen verbunden. Lautete bspw. der Name des Familienvaters Norbu, so hieß seine Familie Norbu Tshang.

Von einem Lama konnte jede/r zu jeder Zeit einen neuen Namen erhalten. Insbesondere bei schweren Krankheiten erhielten die Erkrankten oder Genesenden häufig neue Namen. Im klerikalen Segment der Gesellschaft wurde anlässlich des Eintritts in ein Kloster ein weiterer Name mit religiöser Bedeutung vergeben. Auch beim Erreichen verschiedener Stufen der religiösen Schulung konnten Geistliche und Laien neue Namen mit religiöser Bedeutung erhalten. Eine kleine Zeremonie bei einem Lama, wie die der Namensgebung für ein Kind, habe zu jedem Zeitpunkt stattfinden können, erklärten die Informanten. Ebenso habe ein Kind jederzeit von einem Lama einen neuen Eigennamen bekommen können. Auch der neue Name war nicht unveränderlich, sondern konnte bei Bedarf, wie in den bereits genannten Fällen, durch einen weiteren neuen Namen ersetzt werden.

Eine Frau bezeichnete sich ihr gesamtes Leben, auch nach der Heirat, als Mitglied ihres Geburtsstammes und ihrer Abstammungslinie. Ihre Kinder erhielten die Stammeszurechnung und die Zugehörigkeit zur Deszendenzlinie des Vaters. Die Begründung für die patrilineale Abstammungsrechnung lautete: Ein Kind zähle zur väterlichen Deszendenzlinie, da im Mutterleib zuerst der Kopf entstehe, der aus den vom Genitor vererbten Knochen bestehe, während Fleisch und Blut als die von der Mutter ererbten körperlichen Anteile galten.

In Familien, die nicht zu den adligen Deszendenzlinien zählten, erhielten die Kinder oft zunächst einen beliebigen Namen von den Familienmitgliedern. Nicht selten wurde dieser ein Leben lang beibehalten, weil sich der Träger und sein soziales Umfeld an den Namen

gewöhnt hatten. Dabei konnte es sich um einen Kosenamen handeln, um den Namen des Wochentags der Geburt oder die Bezeichnung des Geschwisterverhältnisses oder um individuelle Wortschöpfungen, deren Entstehung nur Verwandten und Freunden der Familie bekannt war. In den Familien der dPon erbat meist der Vater von einem hohen Lama einen Namen für sein Kind. Diese Namen hatten eine Bedeutung, die Ausdruck eines allgemein als erstrebenswert betrachteten Zustands war. Die Eigennamen der Nangchen-pa bezeichneten meist Qualitäten wie „Langes Leben“, „Freude“, „Furchtlosigkeit“ und „Glück“. Dem Wort wurde eine große Wirkmächtigkeit zugetraut. Es bestand die Annahme, der Träger des Namens profitiere von dessen Bedeutung im Verlaufe seines Lebens. Wurde der Eigenname von einem Lama vergeben, dann erläuterte dieser mitunter, dass die religiöse Bedeutung des Namens den Träger dazu befähige, einzig aus dem persönlichen Namen sein Wissen um die tibetisch-buddhistische Lehre zu rekonstruieren, falls sich dieser aus irgendwelchen Gründen nicht mehr an die Inhalte erinnern könne. Dies stellten sich die Lamas so vor, dass ein von einer Amnesie Betroffener sich möglicherweise zunächst an seinen Namen erinnere und dann die folgenden Überlegungen anstelle: „*Wieso heiÙe ich so? Worin besteht der wirkliche Wert der Qualität, die meinen Eigennamen bildet?*“ Beim Nachsinnen über seinen Namen würden sich dann Erinnerungen einstellen, die eine Rekonstruktion des vergessenen tibetisch-buddhistischen Weltbildes ermöglichen sollten.

Mit einer Ausnahme, nämlich zur Abwehr kindstötender Dämonen (s. 35.1), wurden bei der Namensgebung keine als negativ betrachteten Benennungen verwendet. Im Allgemeinen bestand die Präferenz, unangenehme Eigenschaften und Tatbestände durch positive Umschreibungen zu ersetzen, da die Annahme verbreitet war, dass das Aussprechen von etwas Negativem zur Manifestation des Besprochenen führen könne. Eine andere Vorstellung steckte hinter der Vergabe von Namen, die aus Sicht der Nangchen-pa eine negative Bedeutung haben, wie „Hundejunges“ oder „Blau-Gesicht“ (Ein blaues Gesicht galt als hässlich.). Solche Namen wurden zur Abwehr dämonenähnlicher Geister gewählt, insbesondere wenn einer Frau mehrere kleine Kinder nacheinander gestorben waren. Für den Tod eines Kindes, vor allem beim Ableben mehrerer kleiner Kinder in Folge, wurden böswillige Geister wie die Kategorie der Sri-Dämonen verantwortlich gemacht. Zur Abwehr eines erneuten Kindstods beauftragte die betroffene Familie einen Lama mit der Durchführung von Schutzzeremonien. Diese wurden Sri bZlog (tib. < Sri Dog = Sri-Abwehrritual) und Sri gNon (tib. < Sri Nönn, = Unterdrückung/Bannung der Sri-Geister<sup>615</sup>) genannt.

---

<sup>615</sup> Zur Vervollständigung sei die Vorstellung erwähnt, dass es in der „Versammlung der Sri-Geistwesen“ (tib. Sri bSag-pa, < Sri ßag-pa) solche mit schlechtem, aber auch mit gutem Charakter gebe.



Einigen Mitgliedern der Sri-Dämonen-Kategorie wurde ausgeprägte Mordgier nachgesagt: Stets seien sie bestrebt, ein Kind unter ihre Kontrolle zu bringen.<sup>616</sup> Hatte ein Kind etwa das fünfzehnte Lebensjahr erreicht, dann habe es gefahrlos seinen unschönen Namen ablegen und einen neuen Namen annehmen können. Oft blieben aber Verwandte und Bekannte aus Gewohnheit bei dem vertrauten Namen. Auch die Geistwesen-Kategorie der Za 'Dre (< ba Dre, = der [die Lebenskraft] Verzehrende-'Dre) waren gefürchtet. Von diesen hieß es, dass sie Menschen die Lebenskraft entzögen (s. 35.1).<sup>617</sup> Auch um diese bösen Geister zu täuschen, wurden Kindern Namen gegeben wie „O-mo“ = ng. „weibliches Hundekind“, „O-chung“ = ng. „Hundebaby“, „O-pug“ = ng. „Hundekind“,<sup>618</sup> „O-yo“ = ng. „Hundejunges, kleiner Hund“, „Khyi Phrug“ (tib. < Khyi Thrug) = „Hundejunges, Hundesohn“ oder „sNgo gDong“ (ng. < Ngo Dong) = „Blau-Gesicht“. Die irreführten Geister würden dann in dem Glauben, dass es sich bei den So-Benannten nicht um ein Menschenkind handle, von Angriffen ablassen. Informanten erklärten, dass ein Dämon, sobald er den Namen des Kindes höre, dächte: „*Es ist ja nur ein Hundekind.*“ und von der Verfolgung des Kindes abließe. Alexandra David-Néel (1994: 120) beschrieb in „Leben in Tibet“, dass mit der Dummheit der Dämonen immer gerechnet werde. Auf diese Darstellung der Autorin angesprochen, erläuterten Gewährsleute, dass in Nangchen nicht die Vorstellung bestanden habe, Dämonen seien im eigentlichen Sinne dumm (tib. IKug-pa, < Kug-pa), sondern deren Denken sei anders als das der Menschen, nämlich unflexibler und oberflächlicher. Auch wurde die Vorstellung geäußert, Dämonen seien schwerfällig, wenn es darum ginge, auf die Zukunft gerichtetes Handeln zu bedenken. Die Vorstellungen der Nangchen-pa über die Denkprozesse dämonischer Geistwesen beruhten auf der Annahme, dass deren Denkweise durch eine geringere kognitive Verknüpfungsbereitschaft charakterisiert sei. Übelgesonnene Geister würden keine detaillierten Betrachtungen von Zusammenhängen anstellen und Gedanken nicht weiter verfolgen und auch Konsequenzen nicht bedenken. Ein Dämon sei nicht dumm; sein Wirken sei von einer gewissen Gleichförmigkeit und damit auch Berechenbarkeit. Ein solches Geistwesen handle überwiegend in gewohnter Weise und würde keine Nachforschungen anstellen. Deshalb sei es auch möglich, Dämonen zu überlisten. Wenn sich etwas verändere, z. B. der Name, dann gäbe ein Dämon die Verfolgung auf und würde nicht weiter ermitteln. Einen unschönen Namen zur Irreführung der Dämonen erhielten Kinder von ihren Eltern.

---

<sup>616</sup> Kinder seien eine beliebte Beute von Dämonen, weil sie schwach und leicht zu überwältigen sind.

<sup>617</sup> Wörtlich: [die Lebenskraft] „essen“ = „Za-ba“.

<sup>618</sup> Abgeleitet von tib. „Pu-gu“ = „Kind“. Alternative Schreibangabe „O-spug“.

Manche Informanten waren der Auffassung, dass die Täuschung von Dämonen mittels eines Namens nur in Verbindung mit der rituellen Aktivität eines Lama gelinge.

Nach dem Tod eines Kindes, das einen Namen zur Täuschung der Dämonen erhalten hatte, gab ein Lama diesem einen Namen mit religiöser Bedeutung. Dieser Name sollte für das geistig-psychische Konglomerat des verstorbenen Kindes nützlich sein, wenn es in dem Zwischenzustand umherschweife, der nach tibetisch-buddhistischer Lehre zwischen zwei Existenzen eintrete.

## 20. Die Kindheit und Jugend

Die beiden Lebensphasen der Kindheit und Jugend seien nach Auskunft der Informanten nicht eindeutig voneinander abgegrenzt und nur vage durch das Verhältnis zwischen Spiel und Arbeit voneinander zu unterscheiden gewesen. Übergangszeremonien, die vom gesellschaftlichen Status eines Kindes zu dem eines Jugendlichen überleiteten, waren den befragten Nangchen-pa nicht bekannt. Der Übergang sei als ein allmählicher Prozess erfolgt, der sich in der Zunahme der persönlichen Fähigkeiten und in der Übernahme immer anspruchsvollerer Tätigkeiten im Zelt, Haus und im Familienbetrieb ausdrückte. Die Informanten nannten das siebente oder achte Lebensjahr bei durchschnittlicher Reife eines Kindes als das Alter, in dem die verantwortungsvolle Tätigkeit als Hirtin oder Hirte, Schäferin oder Schäfer aufgenommen wurde.<sup>619</sup>

Kleinkinder begannen, die Tätigkeiten der Erwachsenen zu imitieren, und durften jede der geschlechtsspezifischen Arbeiten in der Familie übernehmen, zu deren Ausführung sie fähig waren. Auch das Reiten von Pferden und der Gebrauch von Waffen waren nicht an ein bestimmtes Alter gebunden, sondern wurden seitens der Erziehungsberechtigten erlaubt, sobald die individuelle Befähigung dies zuließ. Es habe allgemeine leistungsba-sierte Vorstellungen über den Ablauf des Reifeprozesses von Kindern und Jugendlichen gegeben, aber keine Übergangszeremonien zwischen der Kindheit und Jugend.<sup>620</sup>

Als Kindheit ließe sich nach Auffassung der Nangchen-pa etwa der Zeitraum bis zum sechsten oder achten Lebensjahr bezeichnen, bei Spätentwicklern bis zu einem Alter von elf Jahren.<sup>621</sup> Nach einer allgemeinen Auffassung sei ein Kind mit ca. acht Jahren in der Lage,

---

<sup>619</sup> Der Hinweis auf das achte Lebensjahr könnte möglicherweise in Beziehung zur Acht als einer sakralen Zahl des tibetischen Buddhismus stehen. Viele Nangchen-pa bestätigten, dass sie tatsächlich mit sieben oder acht Jahren die Tätigkeit als Hirte oder Hirtin aufgenommen hatten.

<sup>620</sup> Die einzige Ausnahme habe die religiöse Aufnahmezeremonie gebildet, die beim Eintritt eines Kindes oder Jugendlichen in ein Kloster abgehalten wurde und die Zugehörigkeit zum geistlichen Stand besiegelte.

<sup>621</sup> Spätentwickler wurden als Kinder beschrieben, die nur geringes Interesse an altersgemäßen Aufgaben zeigten und die gern mit jüngeren Kindern spielten.

selbständig sein Leben zu bedenken und zu planen, und befähigt, für sich selbst zu sorgen. Altersangaben seien als Anhaltspunkte zu verstehen; die Nangchen-pa betonten, dass die persönlichen Fähigkeiten die Grundlage für die Einschätzung bildeten, ob ein Heranwachsender als „Kind“ (tib. Phru-gu, < Thru-gu) oder als „Jugendlicher“ (ng. Bo gSar-ma, < Bo ſar-ma oder Pho gSar, < Pho ſar) bezeichnet wurde.

## 20.1 Die Kindheit von der Geburt bis etwa zum achten Lebensjahr

*„Mach' nicht alles kaputt,  
sonst bin [ich Dir] zu Diensten!“*

Gängige Aufforderung an Kinder, wobei der angekündigte „Dienst“ in Schlägen bestand.<sup>622</sup>

Während des Heranwachsens wurde ab dem Kleinkindalter auf das Hervortreten außergewöhnlicher Fähigkeiten geachtet. Diese könnten nach Auffassung der Nangchen-pa ein Hinweis auf die „Besonderheit“ eines Menschen sein und eine noch nicht erkannte Inkarnation eines hohen Lamas anzeigen.<sup>623</sup> In Biographien und Hagiographien, die nur über das Leben „außergewöhnlicher“ Menschen abgefasst wurden, findet sich oft eine Aufzählung früher Begabungen, wie Lese- und Schreibfähigkeiten im Alter von drei Jahren.

Während der Säuglingszeit wurde eine enge Mutter-Kind-Beziehung gepflegt; die Säuglinge wurden auf den Rücken gebunden und fast überallhin mitgenommen. Babies lagen in der Falte der Chupa am Oberkörper der Mutter und konnten so jederzeit gestillt werden. Diese als Tasche verwendete Falte entstand oberhalb der Einschnürung des Obergewandes und konnte durch Nachziehen des Stoffes über dem Gürtel dem aktuellen Bedarf angepasst werden. Beim Reiten wurden Babies an der Taille der Mutter mit einem Schal festgebunden, der sonst zum Fixieren des Hutes in Gebrauch war. Beim Schlafen hatte ein Baby mit seinem Kopf Berührungskontakt mit der Mutter und konnte ungehindert die Brust nehmen. Frauen betonten ausdrücklich, dass das Kind nicht in der Armbeuge der Mutter lag, denn diese diene als „Kissen“ und das Kind hätte dort ersticken können.

---

<sup>622</sup> Ng. gTor-bshig ma gTong/ Mu-bi Zhabs-phyi Zhu gi Yin.

„Mach' nicht alles kaputt.“, umgangssprachlich: gTor-bshig ma gTong.

In der höflichen Sprachstufe, die ein Erzieher für die Kinder des dPon benutzte, vorausgesetzt, dass er/sie die Höflichkeitssprache beherrschte, lautete die Formulierung: rDzas bsKul ma mDzad.

„gTor-bshig“ = „Zerstörung, Beschädigung“. „ma“ = „nicht“, Negationspartikel. „gTong“ = hier: „anrichten“. „rDzas“ = „Ding“. „bsKul“ = ng. „beschädigen“. „ma“ = „nicht“, Negationspartikel. „mDzad“ = „machen, tun“. „Sonst bin [ich Dir] zu Diensten!“ Mu-bi Zhabs-phyi Zhu gi Yin.

„Mu-bi“ = „sonst“ (im Nangchenidiom für tib. „Ma gTogs“). „Zhab-phyi“ = „Dienst, dienen“, „Zhu“ = hier: „anbieten, offerieren“. gi Yin = grammatikalische Zeitstufe: Futur.

Der angekündigte „Dienst“ besteht in Schlägen, die der Entwicklung des Kindes dienen sollen.

<sup>623</sup> Für die Geburtsfamilie bedeutete ein Kind, das als Inkarnation eines Heiligen erkannt wurde, hohes Sozialprestige und dies war meist mit einer erheblichen materiellen Besserstellung verbunden.

Die Kälte wurde von den Frauen als eine große Gefahr für die Säuglinge beschrieben. Kleine Kinder boten den Nangchen-pa eine beliebte Möglichkeit, Zärtlichkeit<sup>624</sup> auszuüben. Soziale Kontakte wurden in der frühkindlichen Prägephase meist als Quelle des Empfindens von Liebe und Fürsorge erlebt. Gegenüber Kleinkindern wurde das Bedürfnis, Zuneigung zu gestalten, zum Ausdruck gebracht und zwar von Verwandten, Freunden und Bekannten. Auch Mönche und Nonnen griffen sich ein kleines Kind, drückten und lieb-kosten es, spielten mit ihm oder versuchten es in irgendeiner Form, wie durch Vorführen von Objekten, zu unterhalten. Ältere Kinder und Jugendliche beiderlei Geschlechts versahen Kleinkinder mit ihrer Zuwendung und brachten ihnen gegenüber Zuneigung zum Ausdruck.<sup>625</sup> Das Gestaltungsbedürfnis von Herzlichkeit und Liebe durfte in Bezug auf kleine Kinder öffentlich ausgelebt werden. In Interaktionen unter verschiedengeschlechtlichen Jugendlichen und Erwachsenen forderte die Gesellschaft in der Öffentlichkeit Zurückhaltung in Bezug auf Emotionen, die Assoziationen zu Sexualität auslösen könnten.

Im Spiel sollte vermieden werden, ein Kind zum Weinen zu bringen. Bei Anlässen wie Schmerzen wurde Weinen von Kindern als akzeptabel betrachtet, nicht aber beim Spielen. Jugendliche, die kleine Kinder ärgerten, indem sie ihnen z. B. einen Gegenstand anboten, um diesen, sobald das Kleinkind danach griff, schnell wieder zurückzuziehen, gaben solche Scherze oft umgehend auf, wenn das Kind Miene machte, zu weinen. Sofort unternahmen sie alles Erdenkliche, um das unglücklich dreinblickende Kind vom Weinen abzuhalten und wieder aufzuheitern. Sie gaben dem Kind das Gewünschte und lenkten es mit viel Aufwand von seinem Kummer ab, bis es wieder in guter Stimmung war. Soweit sich dieses Phänomen klären ließ, war es für die ältere Person peinlich, ein Kind zum Weinen gebracht zu haben. Dies konnte als Hinweis auf eine üble Gesinnung interpretiert werden.

Kleinkinder wurden von den Eltern, patri- und matrilinealen Verwandten, insbesondere älteren Geschwistern oder einem Betreuer umsorgt.<sup>626</sup> Ließ sich niemand finden, der während einer notwendigen Abwesenheit der Eltern die Betreuung eines Kleinkindes übernehmen konnte, dann wurde es mit einem Strick um die Taille festgebunden, so dass es

---

<sup>624</sup> Zärtlichkeit zwischen Männern und Frauen und Jugendlichen verschiedenen Geschlechts, unabhängig von ihrem Verwandtschafts- oder Bekanntschaftsgrad, auch zwischen Eheleuten durfte vor Dritten nicht gezeigt werden, da dies nach Auskunft der Informanten unerwünschte Assoziationen zu Sexualität auslösen könnte. Unter Erwachsenen verschiedenen Geschlechts war der Ausdruck von Zärtlichkeit außerhalb des privaten Rahmens tabuisiert. Tröstungen erfolgten zwischen Menschen gleichen Geschlechts.

<sup>625</sup> Ich beobachtete z. B. neun bis zwölfjährige Jungen, die sich einen gesamten Abend lang mit einem nicht-verwandten kleinen Mädchen beschäftigen, das gerade erst in der Lage war, aufrecht zu sitzen. Dabei ersannen sie immer wieder neue Formen des Spiels, um das Kleinkind zu erfreuen, stellten ihre eigenen Beschäftigungen zurück oder modifizierten diese, um das Kleinkind zu integrieren.

<sup>626</sup> Auf Verwandte wurde oft mit dem Begriff sPun (tib. < Pünn, = Verwandte) hingewiesen, wobei der genaue Verwandtschaftsgrad von den Informanten nicht benannt wurde und mitunter auch nicht bekannt war.

in einem gewissen Bereich, in dem keine Gefahren drohten, Bewegungsfreiheit hatte. Eine solche Anbindung von Kleinkindern sei bis zu zwei Stunden praktiziert worden.

Als Windeln wurden verfilzte Stücke aus Schafwolle verwendet. Nach dem Gebrauch wurden sie gewaschen, getrocknet und wieder verwendet. Dort, wo es Bäume und Büsche gab, wurden biegsame Äste geschnitten und daraus Körbe hergestellt, in denen die Kinder liegen oder stehen konnten. Die unterste Schicht in den Körben bildete Ziegendung. Ziegendung wärmte und nahm Ausscheidungsprodukte auf. Darüber lagen Filzstücke.

Die Mütter waren tagsüber oft mit Tätigkeiten beschäftigt, die keine unablässige Beaufsichtigung kleiner Kinder ermöglichten. Babies und Kinder im Krabbelalter wurden in ein Behältnis gegeben, das rDzong Sis (ng. < Dsong Bi <sup>627</sup>) genannt wurde. Ein rDzong Sis wurde aus der noch weichen Haut eines frisch geschlachteten Yaks gefertigt. Die Größe variierte und konnte etwa in einem Quadrat mit einer Kantenlänge von fünfundvierzig Zentimetern bestehen, so dass ein Baby darin einen gewissen Bewegungsspielraum hatte. Die Seiten wurden mit Lederschnüren hochgebunden, die dann erhärteten. Damit sich das Kind an den harten Ecken des rDzong Sis nicht verletzen konnte, wurden die Innenseiten mit Fell ausgeschlagen. Etwa ein Viertel des Bodens des Behältnisses wurde vor allem mit Ziegen-, aber auch mit Schafsdung gefüllt. Darüber wurden Schwanzhaare des Yaks gelegt.<sup>628</sup> In einem rDzong Sis sei es warm und weich gewesen. Der Urin der Kinder lief durch die Yakschwanzhaare in die Dungschicht ab. Die Mutter tauschte bei Bedarf das Dungmaterial aus und trocknete die Yakhaare in der Sonne. Der Dung mit den Ausscheidungsprodukten des Kindes wurde auf den Aschenhaufen gelegt, der außerhalb des Zeltes für die Herdasche angelegt worden war. Im Krabbelalter habe das Kind von sich aus den rDzong Sis weniger verschmutzt. Die Mutter hob das Kind dann ab und zu heraus und ging mit ihm nach draußen, wo sie es durch Hochheben der Beine in eine Hockstellung brachte und einen langanhaltenden, hochtonigen Laut, etwa „Ssshuuuuuuu ...“, erzeugte, der das Kind zum Urinieren veranlassen sollte. Die weitere Reinlichkeitserziehung bestand darin, dass die Mutter das Kleinkind immer wieder aufforderte abzuwarten, bis sie beide nach draußen gingen, um dort die Notdurft zu verrichten. Wenn es im Winter sehr kalt war, stellten die Mütter eine temporäre Toilette für das Kind im Zelt her, indem sie Asche vom Herd wegzogen und das Kind die Notdurft in die Asche verrichten ließen.

Die ersten Lebensjahre verbrachten Kleinkinder mit dem Erlernen der Bewältigung einfacher, alltäglicher Vorgänge. Verwandte, vor allem die Eltern und ältere Geschwister,

---

<sup>627</sup> Die Verschriftlichung des Begriffs erfolgte auf der Grundlage von Vermutungen der Informanten.

<sup>628</sup> Haare wurden aus dem Yakfell geschnitten und Schwänze geschlachteter Yaks waren meist vorrätig.

zeigten den Kleinkindern die Ausführung einfacher Tätigkeiten. Kindern wurden Anforderungen erteilt, zunächst in der Erwartung, dass das Kind den erwünschten Ablauf bereits aus der Beobachtung begriffen haben könnte. Beim Misslingen wurde die Handlung in Kombination mit der gesprochenen Anweisung solange vorgeführt, bis die stetige Wiederholung zu einer einwandfreien Ausführung führte.

Mit zunehmenden Fähigkeiten wurden Kinder in die haus-, land- und tierwirtschaftlichen Arbeiten miteinbezogen. Kleine Kinder sammelten Dung als Brennmaterial. Ältere Kinder beaufsichtigten die Jüngeren. Kleinere Kinder standen nicht früh am Morgen auf, sondern durften ausschlafen. Waren sie erwacht, erhielten sie rTsam-pa, Buttertee und Milch. Kinder schliefen auf dem Boden auf Filzmatratzen und auf Schaffellen.

Kleine Kinder spielten fast den gesamten Tag. Sie sahen den Älteren bei ihren Arbeiten zu, wie z. B. beim Melken. Diese Arbeitsabläufe bildeten zusammen mit den Mahlzeiten die Einschnitte in ihrem Tagesablauf. Im Winter verhinderte die Kälte das Spielen außerhalb des Zeltens oder Hauses. Kinder beschäftigen sich dann mit Spielen im Raum, wie mit dem Schafknöchelspiel Thi-ge (s. 20.4.6). Mit dem Einsetzen des Frühlings und im Sommer spielten die Kinder im Freien. Es gab keine Toiletten, außer in den Anwesen der Wohlhabenden. Das Gras habe sämtliche Hinterlassenschaften überwachsen. Das Land und die Natur wurden als sauber und rein empfunden. Vor dem Spielen an gefährlichen Orten, wie reißenden Flüssen und tiefen Seen, wurden Kinder gewarnt. Verschiedene freiwachsende Pflanzen wurden von Kindern verzehrt, wobei die Eltern dies den Kindern oft mit der Begründung untersagten, dass das Geistwesen Yul-lha oder gZhi-bdag sowie weitere Ortsgeister das Abreißen der Pflanzen nicht mögen und sich durch Schädigen der Familie der Störenfriede rächen könnten. War den Kindern der Verzehr beliebter Pflanzen verboten worden, dann wurden diese oft heimlich von ihnen gegessen, wofür sie von den Älteren gescholten wurden. Für das Verhalten der Kinder sei typisch gewesen, dass sie sich stets etwas für die nahe Zukunft wünschten und sich darauf freuten, sei es der Umzug zu einem anderen Siedlungsplatz oder die Geburt eines Yaks, das Aufblühen von Blumen oder das Auftreten der Schmetterlinge, die Reifezeit essbarer Pflanzen oder der Gesang der Vögel. Vor allem das Erscheinen des Tibetkönigshuhns (tib. Gong-mo, lat. Tetrao-gallus tibetanus) wurde als ein sehr angenehmes Ereignis betrachtet.

Die Übernahme von Arbeiten durch die Kinder wurde von den Familien begrüßt und ihre Leistungen wurden mit Anerkennung und kleinen Belohnungen honoriert. Desinteressierte Kinder wurden zur Mitarbeit angeleitet. Fünf- bis Sechsjährige hatten bspw. die Aufgabe, Lämmer vom Trinken abzuhalten zur Erhöhung der Milchausbeute.

Um das achte Lebensjahr (nicht selten schon mit sechs oder sieben Jahren) wurden die Mädchen und Jungen allein als Hirten mit der Schaf- und Ziegenherde der Familie auf die Almen geschickt. Sie waren nun Lug-rdzi (tib. < Lug-dzi, Schäferinnen [und] Schäfer), die auf sich allein gestellt mit der Herde als einem erheblichen Teil des Familienbesitzes in die Berge zogen. Von Hunden wurden sie nicht begleitet. Die befragten Nangchen-pa erklärten, dass die Hunde die Schafe sonst gebissen hätten. Gegen beutegreifende Tiere und Diebe waren die Kinder mit einem Stock und einer Steinschleuder bewaffnet. Viele Schafe seien von Wölfen gerissen worden. Näherte sich ein Wolf, schrien die Kinder laut. Meist hätten sich die Wölfe dann zurückgezogen. Ein Hund sei der beste Schutz gegen Wölfe, räumten Gewährsleute ein, nur blieben diese im Lager zurück.<sup>629</sup>

Manche achtjährigen Jungen und Mädchen versorgten bereits Yaks, Schafe, Ziegen und Pferde, je nach ihren persönlichen Fähigkeiten.

Der Alltag der Hütejungen und Mädchen begann am Morgen, wenn die Kinder ausgestattet mit einem Ledersack (ng. sNe-me, < Ne-me), der rTsam-pa, Butter und Krümelkäse enthielt, und bewaffnet mit Stock und Steinschleuder mit den Schafen und Ziegen zu den Weidegründen zogen. Steinschleudern wurde von Jungen und Mädchen gleichermaßen verwendet. Eine Unterrichtung in der Handhabung der Steinschleuder verneinten sämtliche Informanten. Alle Befragten erklärten, sie hätten die Benutzung der Steinschleuder durch Beobachtung und Imitation erlernt. Das schwirrende Geräusch beim Herumwirbeln der Steinschleuder trieb die Herde an, dazu bedurfte es zunächst keines Wurfgeschosses. Beim gezielten Einsatz der Steinschleuder wurden die beiden Enden mit dem Stein über dem Kopf schnell kreisend in Schwung versetzt und während des Herumwirbelns wurde ein Strang losgelassen. Die Steinschleuder sei nur bei großen Schafen eingesetzt worden und es sei wichtig gewesen, nicht auf die Hörner zu zielen, denn diese könnten brechen, wenn sie getroffen würden. Die Steinschleuder sei vor allem eingesetzt worden, um die Tiere zu erschrecken. Neuhinzugekommene Tiere hätten sich zunächst vor dem Geräusch der schwirrenden Schleuder nicht gefürchtet, da sie es zunächst nicht mit Schmerz assoziierten. Alternativ könnte ein Stein auf den Boden geworfen werden oder ein anderes lautes Geräusch verursacht werden, um die Tiere voranzutreiben. Als sehr wichtig wurde der Einsatz der Steinschleuder (s. Abbildung 10 im Anhang) bezeichnet, wenn Tiere davon abgehalten werden sollten, auf das Land des Nachbarn hinüberzuweichen.

---

<sup>629</sup> Die meisten Nangchen-pa nutzten Hunde nur zur Bewachung ihres Lagers oder Hofes. Hunde wurden als minderwertige Tiere betrachtet. Viele Fähigkeiten der Hunde wurden nicht begriffen und konnten nicht zu allseitigem Vorteil eingesetzt werden. Dazu könnte die Verachtung für Hunde, die Lieblosigkeit im Umgang sowie auch die mangelnde Beschäftigung mit den Tieren beigetragen haben.

Rückblickend beurteilten viele ehemalige Hirtinnen und Hirten diese Zeit ihres Lebens als sehr hart, weil sie auch bei schwierigen Wetterlagen die Tiere zusammenhalten und nicht selten lange nach Ausreißern suchen mussten. Immer wieder verirrten sich Tiere, zu deren Auffindung die Kinder erneut losgeschickt wurden. Auch die Tötung der Tiere zur Fleischgewinnung empfanden sie als belastende Erinnerungen.

Die jungen Schäferinnen und Schäfer trugen mit ihren sieben bis acht Jahren eine große Verantwortung. Dies vermittelten ihnen ihre Familienmitglieder eindringlich. Sie wurden angehalten, während des Hürens aufmerksam zu sein und sich nicht von anderen Kindern oder Naturphänomenen ablenken zu lassen. Hatten Kinder nicht gut auf die Schafe und Ziegen aufgepasst, dann wurden sie von den Eltern ermahnt und geschlagen. Schäden, bspw. an der Kleidung, die aufgrund von Nachlässigkeit oder beim Spielen entstanden waren, verschwiegen die Kinder bisweilen, um Schlägen zu entgehen.

Mitunter trafen sich sieben oder acht Lug-rdzi auf den Weiden, und während ihre Tiere ruhig grasten, vermittelten sie sich gegenseitig ihre Kenntnisse, darunter auch Lesen und Schreiben. Viele Nangchen-pa konnten vor 1959 nur Lesen, aber nicht Schreiben. Das Lesen reichte für die Rezitation heiliger Texte.

Die Informantin Frau D. beschrieb im Interview 524 die heitere und wohlwollende Stimmung beim Zusammensein mit anderen Lug-rdzi, den Wissens- und Erfahrungsaustausch untereinander sowie die gemeinsamen Spiele - während ihre Tiere ruhten oder grasten - als die schönsten Erinnerungen ihres Lebens. Viele Gewährsleute berichteten hingegen, ihre glücklichste Lebensphase sei die Zeit vor dem achten Lebensjahr gewesen, denn mit acht Jahren mussten sie Verantwortung übernehmen. Die Mitglieder ihrer Geburts- und Herkunftsfamilien hatten ihnen die Bedeutung der Betreuung der Herden für die Existenzsicherung der Familie verdeutlicht und es wurde von den etwa Achtjährigen verlangt, emotionale Impulse und kindliche Wünsche nach Spiel und Spaß zugunsten einer verantwortungsvollen Versorgung der Tiere zurückzustellen. Pflichtverletzungen wurden oft mit Schlägen bestraft. Vor allem bei Regen, Kälte und scharfem und starkem Wind fiel es den Hütejungen und Mädchen schwer, nach verlorengegangenen Tieren zu suchen. Sehr anstrengend sei es für sie gewesen, wenn sie erst bei der Rückkehr im Lager feststellten, dass einzelne Tiere ihrer Herde fehlten. Erneut sollten sie dann allein in die Berge gehen, um die verschwundenen Tiere zu suchen. Manche Gewährspersonen erinnerten sich mit Schaudern und Verbitterung der Härten dieser Lebensphase.

Das älteste Kind - Junge oder Mädchen - wurde in seiner Generation als hauptverantwortlich für die Sicherung der Existenz der Familie betrachtet.



## 20.2 Die Erziehung der Kinder

*Wenn [man] Tee trinkt,  
werden die Ohren vertrocknen!*<sup>630</sup>

Die Erziehung der Kinder wurde anhand von Beispielen beschrieben. Es handelte sich um eine Praxis, die dem pädagogischen Begriff „Lernen am Modell“ entspricht. Das Modelllernen oder Imitationslernen ist ein Beobachtungslernen, bei dem das Handeln Anderer als Vorbild genommen und auf das eigene Verhalten projiziert und angewendet wird. Beim Kleinkind begann der Aufbau neuer Verhaltensweisen durch Beobachtungslernen. Ältere Personen sprachen eine Aufforderung mehrmals aus, und trat die gewünschte Verhaltensverknüpfung nicht ein, fungierten sie selbst als Modell. Viele Nangchen-pa erklärten, sie seien in ihrer Kindheit in viele Verhaltensabläufe und Arbeitstechniken nie eingewiesen worden, sondern erlernten diese durch Beobachtung und Nachahmung.

Um erwünschte Verhaltensweisen zu erzielen, wurden Belohnungen in Aussicht gestellt. Für das Bringen eines bestimmten Yaks wurde dem Kind z. B. ein Stück Melasse von der Größe eines Bonbons versprochen, das Bu-ram (tib., ng. < Po-rom) genannt wurde.<sup>631</sup> Auch Käsestücke und weitere Nahrungsmittel dienten als Belohnungen, darunter das im Nangchenidiom als Gro sKyid (< Dro Kyi) bezeichnete Weizengebäck.<sup>632</sup> Gro sKyid sind in Fett gebackene miteinander verflochtene Weizenmehlstränge, die weder gesüßt, gesalzen noch anderweitig geschmacklich verändert wurden. Als Belohnung fungierte häufig die Speise „Gro-ma Mar Khu“ (ng. < Dro-ma Mar Khu<sup>633</sup>) - in Butter gebratene Wurzeln einer Wildform der Kartoffel sowie das jeweilige Lieblingsgericht des Kindes.

Zur Anleitung der Kinder wurden Merksprüche eingesetzt wie der Folgende: „*Im Stehen [soll man] nicht essen. In die Waden wird [das Essen sonst] gehen.*“<sup>634</sup>

---

<sup>630</sup> Ng. Ja 'Thung na rNa-chog Gyong 'Gro li Red. Tibetische Version: Ja 'Thung na rNa-chog sKam gyi Red. Ja = Tee. 'Thung = trinken. na = wenn. rNa-chog = Ohren. Gyong = (ver-)trocknen. 'Gro li Red = Futurform: werden. Für das Wort „Ohren“ wurde die drei Formen: rNa-mchog, rNa-chog und rNa-lchog verwendet.

Die Täuschung von Kindern in Spruchform erfolgte, um konkretes Handeln zu bewirken oder zu unterbinden. Die Redewendung von den „vertrocknenden Ohren nach dem Teegeuss“ sollte das Begehren der Kinder nach Tee minimieren. Als Grund wurde genannt, dass Tee in Nangchen vor 1959 sehr teuer gewesen sei. Oft hätten nur Männer und Gäste Tee getrunken, während Frauen und Kinder heißes Wasser mit etwas Milch (tib., Chu dKar, < Chu Kar, wörtlich „Weißwasser“) zu sich nahmen. Ernst Schäfer (1938: 47) erwähnt einen „Tee“ aus Wasser und Käse. Das Heißgetränk ohne pflanzliche Zutaten erfüllte den Zweck von Tee.

<sup>631</sup> „Bu-ram“ = kleine Melassestücke, sie wurden u. a. von Pilgern aus Lhasa mit nach Nangchen gebracht.

<sup>632</sup> „Gro Kyid“ galt als Delikatesse. Weizenmehl sei vor 1959 in Nangchen rar gewesen.

<sup>633</sup> Etym. zus. aus „Dro-ma“ = „Wildform der Kartoffel“, „Mar“ = „Butter“, „Khu“ = „Nahrung“.

<sup>634</sup> Ng. Langs nas Ma Za/ Nywa Khugs Nang la Log 'Bo Yong/ Langs = Stehen. nas = Ablativpartikel. Ma = nicht. Za = essen. Nywa Khugs = Wade(n). Nang = in. la = Lokativpartikel. Log = hier: sich in eine Richtung begeben. 'Bo = sich ergießen. Yong = kommen, (hier: Futur).

Der Sinn des Spruchs habe darin bestanden, Kinder vom Essen im Stehen abzuhalten, da sie dabei oft Nahrungsmittel fallen ließen und verloren. Essen sollten sie im Sitzen. Kindern wurde gesagt, im Stehen verzehrte Nahrung ginge in die Waden statt in den Magen und mache Menschen hässlich.

Während der Sozialisierung in den Jahrzehnten vor 1950 stellten die traditionellen Verhaltensweisen für viele Nangchen-pa die einzigen Leitbilder dar.<sup>635</sup>

Spielzeuge waren so selten, dass nicht wenige Informanten meinten, es habe keine gegeben (s. 20.4). Als Beschäftigungen gab es für Kinder und Jugendliche neben Naturerkundungen, Gemeinschaftsspielen, den Zusammenkünften mit Gleichaltrigen und dem Beobachten der Tätigkeiten der Erwachsenen nur die aktive Teilnahme an den anfallenden Arbeiten im Zelt, Haus sowie in der Tier- und Landwirtschaft. Die Kinder der dPon erhielten mitunter Privatunterricht. Sie erlernten Lesen und Schreiben tibetisch-buddhistischer Texte und das Verfassen von Briefen. Der Unterricht erfreute sich nicht bei allen Kindern großer Beliebtheit. Der Übergang zwischen Kindheit und Jugend vollzog sich als ein allmählicher Ablösungsprozess, während dem die im kindlichen Spiel verbrachte Zeit relativer Freiheit und Ungebundenheit mit zunehmendem Alter von umfangreicheren Aufgaben und Pflichten abgelöst wurde. Meist arbeiteten Kinder in der Tier- und/oder Landwirtschaft mit, wobei sich die Anerkennung ihrer Leistungen sehr früh persönlichkeitsprägend auswirkte. Bei der Bewältigung der ihnen abverlangten Leistungen wurde Kindern und Jugendlichen Achtung und Sozialprestige zuerkannt. Dabei kam auch die unter 31.7 beschriebene Strategie des „rufbildenden Lobens“ zum Einsatz.

Das Schlagen von Kindern war ein allgemein akzeptiertes Erziehungsmittel, selbst Kinder im geistlichen Stand, auch jene, die als Inkarnationen hoher Rinpoché galten, wurden während ihrer Erziehung körperlich gezüchtigt.<sup>636</sup> Körperliche Bestrafungen bestanden meist in Schlägen und Schubsen. Hörten Kinder mehrfach nicht auf die Ermahnungen ihrer sozialen Eltern oder Erzieher und kämpften sie bspw. unerlaubt mit anderen Kindern, dann wurden sie dafür nicht selten geohrfeigt. Schläge seien mit der flachen Hand oder der Faust ausgeführt worden, nicht aber mit einem Stock, denn ein solcher sei im Grasland schwer zu finden gewesen. Kinder wurden oft geschlagen, wenn sie bei der Beaufsichtigung der Tiere nachlässig waren. Schläge auf den Kopf der Kinder seien meist vermieden worden, da die Annahme bestand, sie würden davon dumm werden. Mit der Hand wurden auch Schläge auf das nackte Gesäß verabreicht. Die Befragten erklärten, Schläge hätten nur sensible Kinder beeindruckt, nicht aber mutige und unartige Kinder.

---

<sup>635</sup> Das Verhalten der Älteren wurde im Exil von vielen Jugendlichen als unmodern und rückständig abqualifiziert. Die Nachahmung erfolgte häufig nur noch, weil die Gesellschaft Respekt von Jugendlichen gegenüber ihren sozialen Eltern forderte. Phänomene, die in der Elterngeneration dem Wirken von Geistwesen zugeschrieben wurden, verloren ihren mystischen Nimbus. Die Existenz zahlreicher Numina wurde zunehmend als fragwürdig empfunden. Viele Verhaltensweisen der Mitglieder der vorigen Generationen verloren ihr Identifikationspotential und gerieten zu Nichtidentifikationsmodellen.

<sup>636</sup> So auch Urgyen 2005: 188, 189.

### 20.3 Die Kindheit der dPon

*„Wenn du Erster wirst, erhältst du eine Belohnung.“<sup>637</sup>*

Die Kinder der dPon wuchsen oft in einer privilegierten Situation auf, die sich bereits aufgrund der wirtschaftlichen Besserstellung<sup>638</sup> nicht weniger dPon-Familien von der anderer Kinder unterschied. Ihre Familien lebten ebenso als (Semi-)Nomaden oder Landwirte wie auch ihre Stammesmitglieder; die dPon hatten es aber nicht selten zu einigem Wohlstand gebracht. Angestellte verrichteten viele Arbeiten im Zelt, im Haus und in der Tier- und Landwirtschaft. Für die Kinder der dPon bestand daher weniger die Erfordernis, tier-, land- und hauswirtschaftliche Arbeiten in ihrer Kindheit übernehmen zu müssen. Bei vielen von ihnen sollen Vergnügen und Interesse hauptsächliche Lernmotivationen und Beschäftigungsanreize gebildet haben. Während der Erziehung kamen vermehrt positive Bestärkungen zum Einsatz sowie Suggestionen, die geeignet waren, den Kindern und Jugendlichen Selbstvertrauen zu vermitteln. Der Umgang mit Tieren übte auch auf die Kinder der dPon einen großen Reiz aus, so dass sie die Angestellten (oft zu Pferde) begleiteten und deren Arbeit beobachteten und aus Interesse und Begeisterung mitarbeiteten. Der Wunsch, die Tätigkeiten Älterer auszuüben und sich spielerisch in die sozialen Rollen einzuleben, habe für Kinder aus wohlhabenden dPon-Familien eine hohe Motivation dargestellt. Die Pflicht und die Notwendigkeit der Erledigung von Aufgaben seien für sie nach Einschätzung der Informanten nicht selten von geringerer Bedeutung gewesen. Die dPon erklärten, sie hätten als Kinder einen beträchtlichen Teil ihrer Kenntnisse ohne jegliche Unterweisung und lediglich durch Beobachtung und Imitation erlernt. Da den Kindern reicher dPon-Familien Arbeitsleistungen oft in viel geringerem Maße als anderen Kindern abverlangt wurden, genossen sie eine längere Phase der Freiheit und Unbeschwertheit, die sich noch lange in die Jugendzeit hinein erstrecken konnte. In ihrer Kindheit und Jugend wurde auf die Ausbildung intellektueller Fähigkeiten Wert gelegt. Für die Gestaltung dieser Lebensphase habe es keine verbindlichen Regeln gegeben. Manche Behu und Becang-Familien, wobei dies bei Ersteren häufiger der Fall gewesen sei, beschäftigten männliche oder weibliche Angestellte für die Betreuung ihres Nachwuchses. Die männlichen Betreuer wurden Sras rDzi(-bo) (ng. < Bã Dsi/-bo) und die

---

<sup>637</sup> Ng. Khyod kyis Ang-ki Dang-po Len na Pa-ra bTags go. Khyod = Du. kyis = Instrumentalpartikel. Ang-ki = Nummer, Spielstandsbeurteilung. Dang-po = Erste(r). Len = erreichen. na = wenn. Pa-ra = Belohnung. bTags = bezeichnen, nominieren, hier: erhalten. go = Finalpartikel des Aussagesatzes.

<sup>638</sup> Das Verhältnis der Prozentzahl wohlhabender dPon gegenüber jenen, die in ökonomischer Hinsicht der Mittelschicht zuzurechnen oder die als arm zu bezeichnen waren, ließ sich nicht mehr ermitteln.

weiblichen Sras rDzi-ma (ng. < ßä Dsi-ma) genannt.<sup>639</sup> Ein Sras rDzi musste einer guten und rituell reinen Lineage (tib. Rigs gTsang-ma, < Rig Tsang-ma) entstammen. Galt eine Deszendenzlinie als rituell verunreinigt (s. 13.6), so übertrug sich die rituelle Unreinheit über die Erziehungsperson auf die Kinder. Waren die Kinder noch klein, wurden sie von ihrem Betreuer oder ihrer Betreuerin auf dem Arm herumgetragen, gewaschen, gefüttert und, nachdem sie ihre Notdurft erledigt hatten, gereinigt. Während der Kindheit spielten die Sras rDzi mit ihnen. Wuchsen ihre Schützlinge zu Jugendlichen heran, unterwiesen und unterrichteten sie diese. Waren aus den Jugendlichen Erwachsene geworden, dienten sie ihnen. Meist waren es männliche Sras rDzi. Männer galten als rituell reiner als Frauen. Bei einer Kinderbetreuerin konnte es sich um eine Nonne handeln, die aufgrund ihrer Zugehörigkeit zum geistlichen Stand als rituell rein betrachtet wurde. Manchmal wurde diese Tätigkeit von armen (ehemaligen) Mönchen oder Nonnen aus der Verwandtschaft übernommen. Die Anstellung eines Verwandten als Erzieher war beliebt, stellte aber keine zwingend notwendige Voraussetzung dar. Ein Behu erzählte, er habe sich in einem Kloster nach einem guten Mönch als Kinderbetreuer erkundigt. Jenen Mönch, der ihm empfohlen worden war, engagierte er dann auch für seine Kinder. Die Bezahlung erfolgte in Form von Butter, rTsam-pa, Fleisch und Tee (und nach Belieben weiteren Sachen). Die Betreuer belehrten die Kinder mittels Geschichten und Parabeln und vermittelten ihnen auf diese Weise Beispiele für erwünschtes und unerwünschtes Verhalten. Geschichten waren vor 1959 sehr beliebt und bildeten eine wesentliche Quelle zur Anleitung Heranwachsender. In manchen dPon-Familien erhielten die Kinder und Jugendlichen Unterricht von einem Hauslehrer, oft aber wurden die Kenntnisse des Lesens und Schreibens auch von den Eltern und weiteren Verwandten vermittelt.<sup>640</sup> Waren die Kinder noch klein, erhielten sie meist Unterricht von der Mutter, da der Vater tagsüber häufig außerhalb des Wohnortes oder der Siedlung tätig war. Eltern hielten ihre Kinder an, tibetisch-buddhistische Texte zu lesen und zu memorieren. Ein Becang gab an, das Lesen tibetischer Schrift erlernt zu haben, indem sein Vater in einem heiligen Text mit dem Finger auf die einzelnen Silben zeigte und ihm diese vorlas. Später verlangte sein Vater von ihm, er solle pro Tag eine Seite auswendig lernen. Die Tochter eines Behu erinnerte sich, dass sie, wenn ihr Vater anwesend war, immer im Hause bleiben musste und buddhistische Texte lesen sollte. Sie wäre aber lieber zum Spielen nach draußen gegangen. Mitunter habe sie dann nur die

---

<sup>639</sup> Der Ausdruck „Sras“ steht für „Kind aus einer adligen Lineage“ und hat auch die Bedeutung „Prinz und Prinzessin“. „rDzi“ (vgl. 10.5) ist hier als „Betreuer“ übersetzt; die Silbe erscheint auch bei den Ausführenden verschiedenen Arten von Tätigkeiten wie bei Hirten, Schäfern, Pferdehirten usw.

<sup>640</sup> Verwandte, die im Kloster lebten, hatten dort mitunter Lesen und Schreiben gelernt.

Seiten der dPe-cha<sup>641</sup> umgeschlagen und unverständliches Gemurmel von sich gegeben und damit den Eindruck reger Lesetätigkeit erweckt. Mancher Sohn eines dPon erhielt einen Diener, der ihm Reiten, Pferdepflege und Schießen mit dem Gewehr beibrachte.

Die Kenntnisse um die Tätigkeit als Behu oder Becang und um das Verhalten gegenüber den Stammesleuten wurden innerhalb der dPon-Familien weitergegeben.

In der Kindheit und Jugend traten manche der Jungen und Mädchen einer dPon-Familie in ein tibetisch-buddhistisches Kloster ein, wo sie im Lesen, Schreiben und im Memorieren heiliger Texte unterrichtet wurden. Der Eintritt in ein Kloster konnte von Kindern und Jugendlichen in gewissem Maße mitbestimmt werden. Wünschten Kinder aber nicht in einem Kloster zu leben, hatten sie kaum eine Möglichkeit, dem zu entgehen. Selbst wenn sie ausrissen, war die Wahrscheinlichkeit hoch, dass sie wieder ins Kloster zurückgebracht wurden. Wollten Kinder und Jugendliche einem Konvent gegen den Willen ihrer Erziehungsberechtigten beitreten, bestand eine als verzeihungswürdig geltende Praxis darin, heimlich auszureißen und in einem Kloster um Aufnahme zu bitten.

Für die sozialen Eltern oder den Vormund war es dann kaum noch möglich, die Ausreißer wieder zurückzuholen. Die Gesellschaft räumte religiöser Praxis eine überragende Bedeutung ein und aus Sicht der Nangchen-pa hatten so handelnde Kinder und Jugendliche ihre intensive, karmisch bedingte Affinität zum Dharma bewiesen. Zudem galt jegliche Ausübung sowie Unterstützung der Religion als verdienstvoll und bringe auch den Familien sowie den Förderern der Praktizierenden gutes Karma.

Die Kinder der dPon-Familien seien allgemein bei ihren Stammesmitgliedern beliebt gewesen. Sie entstammten nach Auffassung vieler Nangchen-pa einer gesegneten, adligen Deszendenzlinie und wurden von Kindheit an als „besondere“ Menschen betrachtet. Insbesondere den Knaben, die später einmal das Amt des Behu oder Becang übernehmen sollten, sei seitens der Stammesmitglieder viel Sympathie entgegengebracht worden. Die befragten Nangchen-pa erklärten dazu, dass der Gedanke, diese Kinder würden eines Tages das für den Stamm bedeutungsvolle Amt des dPon innehaben, der Grund dafür gewesen sei, dass sie mit Achtung und Respekt behandelt wurden. Die interviewten Behu und Becang erzählten, dass sie als Kinder dieser als „außergewöhnlich“ geltenden und hochrangigen Lineages und als künftige dPon überall gern gesehen waren. Die allgemeine Beliebtheit habe aus ihrer Sicht wesentlich dazu beigetragen, dass sie ihre Kindheit als eine glückliche Lebensphase erinnerten. Wo sie auch hinritten, seien sie willkommen gewesen. Die Freiheit der Kindheit und Jugend war ein Aspekt, der den meisten Behu und Becang

---

<sup>641</sup> Tib. „dPe-cha“ = heilige Texte in Form loser Blätter zwischen Deckeln aus Pappe oder Holz.

als sehr beglückend in Erinnerung geblieben war. Für die Kinder aus gering bemittelten dPon-Familien (häufiger seien dies Becang-Familien gewesen) begann das Arbeitsleben als Hirte oder Hirtin ebenfalls zwischen dem sechsten bis achten Lebensjahr (vgl. 20.1).

### **20.3.1 Die Kindheit der dPon im Vergleich zur Kindheit der übrigen Bevölkerung**

Wohlhabende Familien konnten ihren Kindern im Materiellen eine Kindheit bieten, die der in einer gutsituierten dPon-Familie entsprach. Den quasi-heiligen Nimbus aber, der die dPon-Familien umgab, sowie den Status der „Besonderheit“ konnten sie nicht erlangen. Waren die dPon-Familien wohlhabend, so entfiel die Notwendigkeit, Kinder als Arbeitskräfte in der Tier- und Landwirtschaft einzusetzen. Die Kinder aus Behu- und Becang-Familien waren häufig alphabetisiert und hatten Kenntnisse durch Unterrichtung erlangt. Von vielen Stammesleuten wurden sie sehr wohlwollend und zuvorkommend behandelt. Manche der Kinder aus dPon-Familien erfreuten sich einer längeren Phase relativer Freiheit als Gleichaltrige aus nichtadligen und nicht sehr reichen Familien.

In jenen dPon-Familien, die auf die Arbeitskraft der Kinder angewiesen waren, versahen sechs- bis achtjährige Jungen und Mädchen je nach persönlicher Eignung Hüteaufgaben bei den Schafen und Ziegen. Die Zuteilung von Hütetätigkeiten richtete sich nach der individuellen Fähigkeit, Tiere körperlich mit den Hilfsmitteln Stock und Steinschleuder zu beherrschen. Kinder wohlhabender dPon-Familien beschäftigten sich im Alter von sechs bis acht Jahren häufig mit Lernen und Freizeitgestaltung. Kinder armer Familien mussten Hüteaufgaben übernehmen, wobei sie die Verantwortung für einen bedeutenden Teil des Besitzes ihrer Familie trugen, der oft nur aus Schafen und Ziegen bestand.

Manche Söhne und Töchter aus dPon-Familien gingen bereits im Alter von ca. acht Jahren in ein Kloster, wo sie meist aufgrund ihrer adligen Abstammung, des Wohlstands ihrer Familie und der bereits im Kloster häufig in hohen Positionen befindlichen Verwandten gut aufgenommen und ausgezeichnet versorgt wurden, während sich die Kinder ärmerer und nichtadliger Familien im Kloster durch Arbeitsleistungen nützlich machen mussten.

Im Rückblick wurde die Kindheit von Kindern aus dPon-Familien oft als eine schöne Zeit geschildert, sofern die Familie über genügend Vermögen und Arbeitskräfte verfügte.

Als ihre schönsten Kindheitserlebnisse nannten Mitglieder aus dPon-Familien gemeinsame Pilgerreisen mit den Eltern, z. B. zum Berg Kailash sowie den Besuch öffentlicher Veranstaltungen in einem Kloster. Insbesondere wiesen sie auf das Erleben von Freiheit in ihrer Kindheit hin, während arbeitende Kinder das Zusammensein mit Gleichaltrigen oft als die glücklichsten Erinnerungen an ihre Kindheit bezeichneten.

## 20.4 Kinderspiele

Die von den Informanten vermittelten Kinderspiele habe ich in Kategorien geteilt, wobei manche Spiele in mehrere Kategorien passen würden. Bei der Einordnung bin ich den Angaben der Gewährsleute gefolgt, die aber von sich aus keine Kategorien bildeten. Die Zuordnung der Spiele zu Spielkategorien habe ich aus dem Gesprächskontext abgeleitet und an den Antworten orientiert, die ich auf meine Fragen nach Gemeinschaftsspielen, Spielen in der Natur usw. erhalten habe. Daraus ergaben sich die folgenden Kategorien:

- **Spiele in der Natur**
- **Imitationsspiele**, die in einer Abbildung der Welt der Erwachsenen bestanden
- **Gruppenspiele**, bei denen es um gemeinschaftliches Handeln ging
- **Geschicklichkeitsspiele**
- **Sonstige Spiele**

In der Kindheit sei viel Zeit im Spiel verbracht worden. Kinder unter acht Jahren spielten nach Auskunft der befragten Nangchen-pa fast den gesamten Tag über.

Die Kinder der dPon spielten nach Auskunft der Informanten mit Kindern sämtlicher Gesellschaftsschichten. Beim Spielen habe es keine Ausschlussregeln und kein Meidungsverhalten in Bezug auf Kinder bestimmter Gesellschaftsschichten oder Familien gegeben. Wohlhabende dPon-Familien hatten mitunter einen Betreuer oder eine Betreuerin für ihr Kind eingestellt, die den Kindern vor allem mittels Geschichten und Spielen moralische Grundsätze und soziale Regeln vermittelten. Lieder sollen die Kinderbetreuer nur selten gesungen haben, da allgemein erwartet worden sei, dass jemand, der singt, über eine gute Stimme verfügen müsse. Dazu kam die Vorstellung, dass ein Mensch, der selbst nicht gut singe, Gesang nicht vermitteln könne.

Zu den beliebtesten Geschichten der Kinder zählten Gruselgeschichten, vor allem die Rolangs-Erzählungen über wiederaufgestandene Tote (14.1.3). Diese ängstigten die Kinder zwar, aber sie hörten sie dennoch überwiegend sehr gern.

Kinderbetreuer, die Kinder gut beschäftigen konnten, waren beliebt; sie galten als sehr befähigt und erlangten einen guten Ruf. Nach der Erklärung der Informanten bestand ein besonderes Merkmal guter Kinderbetreuer darin, die Aufmerksamkeit des Kindes immer wieder auf etwas Neues zu lenken und dessen Interesse zu wecken.

Spielzeuge als Gegenstände, die eigens für Spielzwecke der Kinder angefertigt worden waren, sollen in Nangchen vor 1959 sehr selten gewesen sein. Nicht wenige Informanten

erklärten daher, dass es überhaupt kein Spielzeug gegeben habe.<sup>642</sup>

Zum Schlittern auf dem Eis fertigten sich die Kindern selbst einen „Sattel“ (tib. sGa, < Gâ) aus Kuhdung an. Der „Sattel“ aus Kuhdung war nach den Beschreibungen einem Schlitten ähnlich, aber rund und wie eine Schale gestaltet. Ein bis zwei Kinder konnten darin sitzen und über das Oberflächeneis von Gewässern schlittern. Es habe ausgereicht, den aus Kuhdung geformten „Sattel“ zehn bis fünfzehn Minuten in Eiswasser zu halten, bis dieser hart wie das Eis geworden sei. Vorne war ein Strick an der Schale befestigt.<sup>643</sup>

Beim Schlittern habe es häufig Unfälle gegeben. Der steifgefrorene „Sattel“ war schwer manövrierbar. Der Sattel überschlug sich und die Kinder erlitten oft Verletzungen. Die Erwachsenen wollten sie mit einer solchen Schale nicht schlittern lassen, was viele Kinder dann heimlich taten. Währenddessen blieben ihre Tierherden unbeaufsichtigt.

Es gab verschiedene Formen von Holzpuppen in der Gestalt von Frauen, Männern und Vögeln. Nicht alle Kinder kannten Holzpuppen. Meist fertigten in der Holzverarbeitung tätige Nangchen-pa oder Eltern der Kinder solche Puppen an. Wenn eine Familie überhaupt eine Puppe besaß, sei es oft nur eine für sämtliche Kinder gewesen. Das Gesicht und manchmal auch die Hände waren mit Tinte aufgemalt. Bekleidung habe es für die Puppen nicht gegeben. Der Kopf, die Arme und Beine waren mittels Pferdehaaren mit dem Holzkörper verbunden, so dass die Puppen teilweise beweglich waren. Eine solche Puppe sei rTse rTse lHa-mo (ng. < Tse Tse lHa-mo, = „Spielgöttin“) genannt worden.<sup>644</sup>

---

<sup>642</sup> Die Tochter eines dPon erzählte, sie habe als Kind ein ausländisches Spielzeug bekommen und zwar einen aufziehbaren Affen, der mit zusammenschlagenden Schellen in den Händen vorwärtslaufen konnte. Die Informantin erlebte, wie andere Kinder, als sie den laufenden Affen sahen, ebenfalls ein solches Spielzeug begeherten. Im Verlauf des Interviews erinnerte sie sich, dass die Stimmung früher in Nangchen insgesamt sehr viel angenehmer war. Die Menschen seien aufrichtig, einfach, arbeitsam und zufrieden gewesen und hätten keine fremden Produkte gewünscht. Gegenwärtig hingegen seien die Leute maßlos auf Materielles konzentriert. Die Veränderung der Stimmung führte sie auf die Kenntnis um Dinge zurück, die früher nicht bekannt waren. Die materielle Kulturausstattung bestand vor 1959 aus weniger Einzelgegenständen, und es gab auch weniger Kategorien von Dingen. Was die Menschen damals nicht kannten, hätten sie auch nicht haben wollen. Auf meinen Einwand, dass die Nangchen-pa auf dem Markt in Jyekundo zahlreiche ausländische Waren sahen, entgegnete sie, dass es keinen Einfluss auf die Lebensgewohnheiten gehabt habe, wenn nur gelegentlich fremde Waren gesehen wurden. Heute seien ihre Landsleute unablässig von vielen Sachen umgeben, die sie auch selbst besitzen wollten. Zur Bedarfsweckung und Übernahme materieller Kultur aus dem Ausland sei es erst durch die Einführung und Verwendung ausländischer Produkte gekommen. Die Informantin beklagte und kritisierte diese Entwicklung sehr. Ihre Verwandten hatten selbst einst durch das Mitbringen des „rennenden Affen“ jenes Begehren nach ausländischen Waren geweckt, und vielleicht hatte die dPon-Tochter dieses Beispiel aus ihrem Erfahrungsschatz gewählt, um jenen Prozess zu verdeutlichen.

<sup>643</sup> Jenen „Sattel“ genannten Schlitten erwähnt auch Sremo Tsodi Bongsar (o. J.: 11). Der Rinderdung wurde mit Wasser geformt und zum Frieren über Nacht draußen gelassen. Hier erhält der Schlitten den Namen „Na-lo“ [ng. sNa-lo] = hornloser Yak.

<sup>644</sup> Abweichend erklärten Informantinnen, die Bezeichnung der beweglichen Holzpuppe habe (r)Tsi (r)Tsi lHa-mo (tib. < Tsi Tsi lHa-mo, = Mäusegöttin) gelautet. Die „Maus“ im Begriff „Mäusegöttin“ erklärten sie als ein Symboltier für „Säugetiere“ (unbestätigte Information). Die Benennung könnte auf einem Hörfehler beruhen, der über Generationen innerhalb ihres Klans oder ihrer Gemeinde weitergegeben wurde.



Aus schwarzem Ton und Wasser fertigten Kinder Knetmasse zur Formung von Figuren an. Bauchige Tonpfeifen in Vogelform wurden aus in Rinderdung gebranntem Ton hergestellt. Im Leib des tönernen Vogels befanden sich drei Luftlöcher und zwei weitere an der Seite. Dieses Musikinstrument wurde meist von Kindern und jungen Leuten gespielt.

#### 20.4.1 Spiele in der Natur

Das Habitat bot mannigfaltige Möglichkeiten für Kinderspiele in der Natur und für die Entdeckung und Beobachtung natürlicher Phänomene. Diese wurden aber nicht sämtlich als natürliche Erscheinungen (oder wie es die Nangchen-pa bezeichnen würden „aus sich selbst heraus entstanden“) interpretiert. Insbesondere mit Geräuschen verbundene Phänomene konnten auch als Äußerungen von Geistwesen gedeutet werden.

Das Klima hatte entscheidenden Einfluss auf die Spiele und Entdeckungstouren der Kinder und Jugendlichen. Im Winter war es bspw. so kalt, dass kaum Gelegenheit bestand, außerhalb des Zeltens zu spielen.

Frühling und Sommer brachten Blüten von überwältigender Farbenpracht hervor. Mädchen rissen Blumen ab und steckten sie ins Haar und fertigten aus Blumen Ketten und Kopfschmuck an. Eine spielerische Beschäftigung bestand im Abreißen von Blüten, mit denen sich die Kinder gegenseitig bewarfen.

Flüsse und Seen übten eine besondere Anziehungskraft auf die Kinder aus. Vor gefährlichen Gewässern wurden sie von Älteren gewarnt, so war bspw. bekannt, dass ein bestimmter Fluss nur am Rande vereiste, aber nie im mittleren Teil. Zur Vermeidung von Unfällen wurde den Kindern das Spielen an dem Fluss grundsätzlich untersagt. Von einem See, dessen Gefährlichkeit bekannt war, behaupteten Erwachsene, dass er keinen Grund habe, und die Kinder sollten daher niemals versuchen hineinzugehen. Ein Spiel bestand darin, Steine (s. 20.4.2) ohne bestimmte Wurftechnik und ohne Regeln ins Wasser zu werfen. Im Winter erfreuten sich Kinder und Jugendliche am Schlittern auf dem Eis, u. a. mittels des selbstgefertigten „Schlittens“ aus getrocknetem Kuhdung (s. 20.4).

Als eine Art Geschicklichkeitsspiel betrachten Kinder das Fangen der Schwarzlippigen Pfeifhasen (lat. *Ochotona curzoniae*, tib. A-bra).<sup>645</sup> Die Tiere seien nach dem Einfangen wieder freigelassen worden. Die Pfeifhasen bauten Gänge und Höhlen im Erdreich, und

---

<sup>645</sup> Die Bezeichnung „A-bra“ hatte noch keine Gewährsperson verschriftlicht gesehen. Hier ist die von den Gewährsleuten vermutete Schreibweise wiedergegeben. Den Informanten hatte ich Bilder verschiedener auf dem Hochplateau beheimateter Tiere mit den genannten Merkmalen mitgebracht. In dem Schwarzlippigen Pfeifhasen erkannten sie jenes Tier, das sie „A-bra“ nannten.

mancherorts war der Boden derart von ihren Gangsystemen durchzogen, dass Pferde darin einbrachen.<sup>646</sup> Das Einfangen von Pfeifhasen wurde folgendermaßen bewerkstelligt: Eines der Kinder blies Luft in einen der Zugänge des unterirdischen Gangsystems hinein, während ein anderes seinen langen tibetischen Stiefel mit dessen Stoffschicht über ein anderes Loch im Boden hielt. Der Pfeifhase wurde dadurch aufgescheucht, rannte fort zu einem anderen Ausgang und suchte mitunter Schutz im Stiefel und war gefangen.

Bis zur Taille begaben sich Kinder in Seen, um dort aus Spaß Fische zu fangen. Nach Auskunft der Informanten seien die Fische nicht getötet worden. Nachdem sie die Fische gefangen hatte, seien diese wieder ins Wasser geworfen worden.

Die Berge zogen entdeckungsfreudige Heranwachsende an. Eine Faszination bildeten Tierbeobachtungen. Auf den Hochalmen halfen Kinder und Jugendliche beim Sammeln von Pflanzen, die für medizinische Anwendungen genutzt wurden.

Im Sommer gab es an manchen Orten Pflanzen, die oder deren Früchte von Kindern gesammelt und gegessen wurden. Früchte, Nektar und Wurzeln freiwachsender Pflanzen, wie z. B. Rhabarber, wurden sofort vorort verspeist, so auch der Caterpillar-Pilz,<sup>647</sup> der in Nangchen von hoher Qualität gewesen sei. Nach den tibetisch-buddhistischen Lehren sei das schlechte Karma geringer, wenn ein großes Tier wie ein Yak zur menschlichen Versorgung getötet werde, als wenn viele kleine Tiere ihr Leben lassen müssten. Kinder wurden ermahnt, Insekten und kleine Tiere nicht zu töten. Der Caterpillar-Pilz wurde als ein Wesen betrachtet, das Tier und Pflanze sei und den zu schonenden kleinen Lebewesen zugerechnet. Manche Leute sammelten den Pilz; andere sagten den Kindern, sie sollten den Pilz nicht essen, da sonst die Kühe der Familie im Sommer weniger Milch gäben.

#### 20.4.2 Spiele mit Steinen

Steine erfreuten sich bei Kindern großer Beliebtheit. In Spielen vertraten sie symbolisch Tiere und Menschen. Unbearbeitete Steine wurden von Kindern wegen ihres schönen und interessanten Aussehens gesammelt. Auffallende Steine erhielten Eigennamen. Steine, die bereits von Natur aus Löcher besaßen, wurden mit einem Faden aufgefädelt. Manche Steine seien auch, soweit ihre Formen dies ermöglichten, anderweitig mit einem Faden

---

<sup>646</sup> Die Nangchen-pa empfanden die Tunnel der A-bra als erhebliche Beeinträchtigung beim Reiten. Bei Bedarf veranstalteten Lamas eine tibetisch-buddhistische Puja, die das Ziel hatte, den Bestand der A-bra zu verringern und die weitere Vermehrung zu reduzieren. Diese Puja sei A gTo bCa'-ba (tib. < A To Cha-wa) genannt worden. „A“ steht als Abkürzung für A-bra, „gTo“ = „Ritual“ und „bCa'-ba“ = „abhalten“. Nach Auskunft der Informanten habe es nach dieser Puja im darauffolgenden Jahr weniger Pfeifhasen gegeben.

<sup>647</sup> Caterpillar-Pilz, auch Raupenpilz genannt, lat. Cordizeps sinensis, tib. dByar rTswa dGun 'Bu < ng. Ya Tsa Gum Bu = [Im] Sommer (Yar) [ein] Gras (Tswa), [im] Winter (dGun) [ein] Wurm ('Bu).

zusammengebunden worden. Verbundene Steine legten sich die Kinder als Schmuck um. Orte, an denen sich besonders attraktive Steine finden ließen, waren allgemein bekannt. Ein beliebtes Spiel bestand im Aneinanderreihen von etwa zwei- bis dreihundert Steinen. Die Steinreihen wurden aufgebaut und dann zurückgelassen. Informanten berichteten, dass solche Kunstwerke bei Anderen Erstaunen ausgelöst hätten. Niemand habe sie zerstört, sie wurden vielfach betrachtet und bewundert.<sup>648</sup>

Steine dienten im Spiel je nach Bedarf zur Darstellung von Yaks, Schafen und anderen Tieren. Große Steine wurden bevorzugt stellvertretend für Yaks verwendet oder standen symbolisch für Wölfe; kleinere Steine stellten Schafe, Ziegen und weitere Tiere dar. Auch an den Farbschattierungen der Steine orientierten sich die Kinder, indem sie bestimmte Farben im Spiel den Yaks, den Pferden, Schafen und Ziegen zuordneten. Die Kinder reihten die Steine dann in einer Reihe auf, wie es ihnen aus der Haltung der Tiere vertraut war oder sie ließen die Tiere in Form der Steine miteinander kämpfen.

Steine wurden auch zur Darstellung von Personen verwendet. In einem berichteten Spiel hatten fünf Kinder, von denen zwei Hirtinnen waren, gemeinsam mit drei weiteren Kindern aus Steinen ein Nomadenzelt nachgebaut. In diesem befanden sich gelbe, rote und blaue Steine, die die Familienmitglieder darstellten. Dieses Stein-Zelt blieb als Attraktion stehen, es wurde von anderen Kindern bewundert und nicht verändert.

Zum Spielen seien sehr gern rDo A-dkar-Steine (ng. < Do A-kar, = weißer Quarz) gesammelt worden. Der Größe nach standen die aufgereihten Steine für Tiere: die Größten standen für Yaks, die zweitgrößten für weibliche Grunzochsen, mittelgroße Steine für Schafe und die kleinsten Quarz-Steine dienten zur Darstellung von Ziegen.

Weißer und schwarze Steine wurden allgemein auch für die Darstellung von Schafen (weiß) und Ziegen (schwarz) verwendet. Mit Steinen spielten die Kinder Alltagsszenen aus dem Leben der Erwachsenen nach, z. B. das Anbinden der Tiere.

Wegen des Gewichtes durften die Kinder die gesammelten Steine mitunter nicht auf die Wanderungen von einem Siedlungsplatz zum anderen mitnehmen. Bei der Rückkehr zum ehemaligen Lagerplatz habe sich dann das Wiederauffinden der zurückgelassenen Steine

---

<sup>648</sup> Auf dem tibetischen Plateau wurden an verschiedenen Orten alte Steinreihen gefunden, deren Bedeutung noch nicht entschlüsselt ist (s. Siegbert Hummel: „Die Steinreihen des tibetischen Megalithikums und die Gesar-Sage“, 1965, *Anthropos* 60: 833-838.).

Abbildungen solcher Steinreihen zeigt John Vincent Bellezza ([www.tcoletribalrugs.com](http://www.tcoletribalrugs.com), Fig. 28-31). Die Steinreihen könnten das Ergebnis einer spielerischen oder künstlerischen Betätigung sein und möglicherweise im Magisch-Rituellen den Aufbau einer Herde symbolisieren, wobei Tierreichtum herbeigewünscht wurde. Vorbild für die Aneinanderreihung von Steinen im Spiel war bei den Nangchen-pa das Anbinden der Nutztiere. Kinder imitierten durch Anreihung von Steinen das Anbinden der Yaks und Schafe, die den Reichtum einer Familie verkörperten.

als schwierig erwiesen, da das Gras die Steine inzwischen überwachsen hatte.

Bei den beliebten Steinfang-Spielen mit der Bezeichnung „**Steinchen**“ (ng. rDi'e, < Di'e, Variante: rDi'u, < Di'u) wurde eine variierende Anzahl von Steinchen unter Beachtung verschiedener Spielregeln in die Luft geworfen und mit einer oder beiden Händen (auf der Handinnenfläche oder dem Handrücken) aufgefangen. Das Ziel bestand im Auf-fangen der höchstmöglichen Anzahl von Steinen.

Ein Spiel mit fünf Steinen wurde als „**Ab rDo**“ (ng. < Ab Do) <sup>649</sup> bezeichnet.

Fünf Steine wurden hochgeworfen und versucht, sie auf dem Handrücken aufzufangen. Es existierten zahlreiche Spielversionen, bei denen bspw. die aufgefangenen oder die nicht gefangenen Steine ausgeschieden wurden, so dass schließlich nur noch ein oder zwei Steine blieben, die hochgeworfen und beim Auffangen gezählt werden durften. Als Gewinner ging der geschickteste Fänger aus dem Spiel hervor.

**Indien [und] China** (tib. ng. rGya dKar Nag, ng. < Gycha Kar Nag)

Dieses Spiel wurde auf einem flachen Stein oder auf der Erde gespielt. Mit spitzen Steinen wurde das Spielfeld eingeritzt oder es wurden angekohlte Stöcke zum Aufzeichnen verwendet. Gespielt wurde mit acht Steinen. Der Spielverlauf wurde nicht mehr erinnert.

Die Sammelbezeichnungen für Spiele mit weißen und schwarzen Steinen lautete:

„**Weißer [und] schwarze Steinchen**“ „rDi'e dKar Nag“ (ng. < Di'e Kar Nag <sup>650</sup>).

„**Steinchen weißer [und] schwarze**“ (ng. rDe'u dKar Nag, < Di-ge dKar Nag <sup>651</sup>)

Zwei Spieler spielten mit der gleichen Anzahl schwarzer und weißer Steinchen. Jedem Spieler war eine Farbe der Steine zugeordnet. Jede Anzahl an Steinen war möglich, sechs bis acht Steine seien üblich gewesen. Zunächst wurde der Spieler ermittelt, der das Spiel beginnen durfte. Dazu wurden sämtliche Steine hochgeworfen. Anfangen durfte, wem es gelang, nach schnellem Drehen der Hand während des Wurfs die meisten Steine auf dem Handrücken aufzufangen. Dann begann das Spiel durch Hochwerfen und Auffangen möglichst vieler Steine, von denen nach jedem Fangen Steine der eigenen Farbe dem Spiel entnommen wurden. Es gab Variationen des Fangens, z. B. auf der Handinnenfläche oder dem Handrücken sowie den nebeneinandergehaltenen Handrücken oder den Handflächen beider Hände. Von Runde zu Runde verringerte sich die Anzahl der Steine im Spiel. Sieger war, wer zuerst sämtliche Steine der eigenen Farbe durch Auffangen erlangte.

---

<sup>649</sup> „Ab rDo rTse-ba“ (ng. < Ab Do Tse-wa) = „Ab rDo spielen“.

<sup>650</sup> „rDi'e/rDe'u“ = ng. Bezeichnungen für „kleine Steine, Steinchen“.

<sup>651</sup> „rDe'u“ = ng. „Steinchen“, „dKar“ = tib. „weiß“, „Nag“ = tib. „schwarz“.

### **20.4.3 Geschicklichkeitsspiele**

Das Üben der Geschicklichkeit galt bei fast allen Spielen als erwünschter Nebeneffekt. Als Geschicklichkeitsspiele verstanden die Informanten die Steinfang-Spiele sowie auch Gemeinschaftsspiele, bei denen die Kinder unter dem Einsatz von Gewandtheit, Klugheit und Körperkraft den Sieg erringen konnten.

### **20.4.4 Imitationsspiele**

Viele Kinderspiele bestanden in der Imitation des Verhaltens der Erwachsenen. Beliebt war die Nachahmung der Welt der Erwachsenen in Form des „Vater-Mutter-Kind-Spiels“, wobei sich die Kinder die Rollen gegenseitig zuteilten. Dann legten sie die Anzahl der Pferde, Yaks, Schafe usw. fest, die jede Familie besitzen sollte.

Nachgespielt wurden auch „Heiraten“. Mädchen fertigten sich dazu Ketten und Kopfschmuck aus den Blüten der freiwachsenden Blumen an.

Bei dem unter der Kategorie „Gruppenspiele“ verzeichneten Spiel „Gast, Hund und Hausherr“ ahmten die Kinder das Verhalten der Eltern nach und imitierten deren Aufgaben und Pflichten, die hier anlässlich eines Besuchs nachempfunden wurde.

„**Lama spielen**“ (tib. Bla-ma Bla-rtse, < La-ma La-tse)

Die Kinder spielten Lamas und Mönche und ahmten das Verhalten der Geistlichen und deren Rituale nach. Einige Kinder saßen erhöht und spielten die Lamas, während andere Kinder sie bedienten wie die Mönche und Bediensteten der Lamas. Die Kinder imitierten rituelle Aktivitäten und das Rezitieren von Gebeten, derweil ihnen ihre „Bediensteten“ imaginären Tee eingossen.

### **20.4.5 Gruppenspiele**

Gruppenspiele setzten die Möglichkeit einer Gruppenbildung voraus. Viele der (Semi-)Nomaden siedelten in beträchtlicher Entfernung von ihren Nachbarn. Um andere Kinder zu treffen, die Zeit zum Spielen hatten (nicht wenige waren mit Arbeitsaufgaben betraut), musste ein Kind zunächst zu Fuß zu den Nachbarn gehen oder dorthin reiten. Es habe daher nicht viele Gruppenspiele gegeben, erklärten die Informanten. Die Benennungen der Spiele variierten mitunter zwischen den Stämmen und Gemeinden. Häufig erkannten die Informanten aber trotz unterschiedlicher Bezeichnungen sofort das gemeinte Spiel.

**Ziegen [und] Ziegenbock Spring-Spiel** (tib. Ra Pha-ra 'Phar rTsed <sup>652</sup>)

Eine Gruppe von Kindern spielte, sie seien Ziegen und Ziegenböcke. Das schnellste Kind unter ihnen imitierte einen Leopard, der versuchte, eine „Ziege“ oder einen „Ziegenbock“ zu ergreifen. Ein weiteres Kind spielte einen Schäfer. Der „Leopard“ rannte in die Kindergruppe, die die Ziegen spielten, und versuchte eine „Ziege“ zu fangen. Der „Schäfer“, der mit seiner Steinschleuder ausgerüstet war, wollte den „Leoparden“ verjagen und beschoss ihn mit kleinen Steinen.

**Kalb-Spiel** (ng. Bis Bis rTsed <sup>653</sup> < Bis Bis Tse)

Die Spielhandlung bestand darin, dass einer Familie ein Kälbchen verloren gegangen sei. Dieses war von Nachbarn eingefangen worden. Das Kind, das das Kalb spielte, wurde dabei von drei bis vier Kindern weggezerrt, die die Nachbarn verkörperten. Die Kinder, die die früheren Eigentümer spielten, gingen daraufhin zu ihren „Nachbarn“ und erkundigten sich, ob diese etwas über den Verbleib des vermissten „Kalbes“ wüssten. Es entspann sich ein Dialog etwa in der folgenden Weise, wobei der Wortlaut nicht festgelegt war: *„Habt Ihr unser wertvolles Kälbchen gesehen?“* „Nein“, antworten darauf die Befragten, *„aber unsere Bedienstete hat ein armes Kalb gesehen, das im Fluss ertrunken ist, der Beschreibung nach aber kann es nicht Euer Kalb sein.“* Indessen versuchte das „Kalb“, sobald es seine vorigen „Eigentümer“ sah oder deren Stimmen hörte, sich loszureißen und wieder zu den ihm vertrauten Menschen zurückzukehren. Die „Nachbarn“, die es in Besitz genommen hatten, aber hielten es fest, und das Kind, das das Kalb spielte, musste sehr kräftig sein, um sich loszureißen.

**Reh-/Hirschspiel** (tib. Sha Sha rTsed <sup>654</sup>)

Jungen und Mädchen formierten einen Kreis und hielten sich an den Händen fest. Ein Kind, das schnell rennen konnte, spielte einen Hund, der ein Reh oder einen Hirsch zu fangen trachtete, wobei der „Hund“ die Absicht hatte, das „Reh“ oder den „Hirsch“ zu fressen. Ein Kind spielte das Reh oder den Hirsch. Das „Reh“ oder der „Hirsch“ befand sich in der Mitte des von den Kindern gebildeten Kreises. Um zu ihm zu gelangen, musste der „Hund“ den Kreis der Kinder durchbrechen, indem er versuchte, zwischen den Händen der Kinder durchzurennen. Das „Reh“ oder der „Hirsch“ aber sollte außen eine Runde um den Kreis herumlaufen, ohne von dem „Hund“ gefangen zu werden und hätte damit

---

<sup>652</sup> Tib. „Ra“ = „Ziege“, tib. „Pha-ra“ = „Ziegenbock“, tib. „Phar“ = „springen“, tib. „rTsed“ = „Spiel“. Nach der Wortklärung anderer Informanten sei „Pha-ra' Phar“ ein Nangchenausdruck für Schneeleopard, und es sei demnach das „Spiel [des Rennens] [des] Schneeleoparden [und der] Ziegen“.

<sup>653</sup> Ng. „Bis“ = „Kalb“, „Bis Bis“ = „Kalb, Kälbchen“, tib. „rTsed“ = „Spiel“, Variante: „Bis rTsed“.

<sup>654</sup> Abkürzung von „Sha-ba“ = „Reh, Hirsch“, tib. rTsed“ = „Spiel“.

Nach Auskunft anderer Informanten soll „Sha Sha“ für „Reh“ stehen und nicht „Hirsch“ bedeuten.

gewonnen. Fing der „Hund“ das „Reh“ oder den „Hirsch“, trug er den Sieg davon. Gelang es dem „Hund“, in den Kreis einzubrechen, dann rannte das „Reh“ oder der „Hirsch“ vom „Hund“ verfolgt aus dem Kreise hinaus. Bei einer Variante des Spiels gewann der „Hund“, wenn er es schaffte, in das Innere des Zirkels zu gelangen, während das „Reh“ oder der „Hirsch“ darinnen war. In diesem Falle sagten die Kinder, dass der „Hund“ nun in der Lage sei, das „Reh“ oder den „Hirsch“ zu fressen und damit Sieger war.

**Fesseln reihum** (tib. bKyig Res sKor<sup>655</sup>, ng. < Jchig Res Kor)

Je eine Gruppe von Jungen und Mädchen versuchte, sich gegenseitig zu fesseln. Dazu verwendeten sie die Schnüre zum Binden der Stiefel, den Gürtel der Chupa, ein Seil oder die Steinschleuder, die aus einem gewebten Band bestand. Häufig wurde das Spiel als ein Wettbewerb zwischen Mädchen und Jungen angelegt. Bei diesem Spiel bestand das Ziel darin, Geschicklichkeit und Kraft zu üben. Es hatte auch einen mentalen Trainingseffekt. Geübt werden sollte, keine Verärgerung zu zeigen. Zusammengebunden wurden Hände oder Zöpfe oder Beine oder Hände von zwei Kindern miteinander. Dieses Spiel sei sehr wild gespielt worden, so dass mitunter Korallen oder Türkise, die die Kinder trugen, zu Schaden kamen und die Eltern aufgrund der Beschädigung oder des Verlustes dieser Wertgegenstände schimpften. Die Chupa sei bei diesem Spiel häufig zerrissen. Auch Hautabschürfungen, aufgerissene Haut über den Handgelenken und sogar gebrochene Rippen seien nach Auskunft der Informanten vorgekommen.

Beliebt waren auch die Spiele „**Wettrennen**“ (tib. Su mGyogs blTa; ng. < Bu Jchog Ta, Variante: tib. Su mGyogs blTa-ba, < ng. Sum Chjog Ta-wa<sup>656</sup>), „**Verstecken**“ (ng. Gab-pa Gab rTsed, < Gab-pa Gab rTse, Varianten: Gab Res Gab rTsed, ng. < Gab Res Gab Tse und Gab Res Gab rGyugs rTsed, ng. < Gab Res Gab Gchjug Tse<sup>657</sup>) sowie „**Fangen**“ (tib. Ded Res bZung Res, < De Res Sung Res<sup>658</sup>).

Spiele mit Titeln wie „**Raub**“ hatten zum Inhalt, dass (ältere) Kinder aus Spaß (kleineren) Kindern etwas wegnahmen. In der Folge kämpften dann alle wild miteinander.

**Kampfspiele** (tib. Shugs g.Yugs, < Shug Yug<sup>659</sup>) waren bei Jungen und Mädchen beliebt.

**Yakhaarbündel-Werfen** (ng. rTsid 'Phen < Tsi Phenn<sup>660</sup>)

Die Kinder standen oder saßen im Kreise. Ein Kind ging herum und ließ ein Fell- oder

---

<sup>655</sup> „bKyig-pa“ = „Fesseln“, „Res sKor“ = „wechselnd, nacheinander“, hier: „reihum“.

<sup>656</sup> Etym. zus. aus „Su“ = „wer“ (Fragepartikel), „mGyogs“ = „rennen“, „blTa-ba“ = „sehen, herausfinden“ (hier im Sinne von: den Gewinner herausfinden).

<sup>657</sup> Etym. zus. aus „Gab“ = „verstecken“, „Res“ = hier: „reihum“, „rGyugs“ = „rennen“, „rTsed“ = „Spiel“.

<sup>658</sup> Etym. zus. aus „Ded“ = „hinterherlaufen“, „Res“ = hier: „einander“, „bZung“ = „ergreifen“.

<sup>659</sup> Etym. zus. aus „Shugs“ = „Kraft“ und „g.Yugs“ = „werfen“.

<sup>660</sup> Ng. „rTsid“ = „[Bündel aus] Yakhaaren“, „'Phen-pa“ = tib. „werfen“.

Yakhaarbündel hinter dem Rücken eines der Kinder im Kreis fallen. Bemerkte das Kind das hinter ihm liegende Haar- oder Fellbündel, sprang es auf und versuchte, das Kind zu fangen, welches dieses hinter ihm abgelegt hatte. Gelang es dem Kind, das das Fellstück oder Haarbündel fallenließ, dem anderen Kind eine Runde lang um den Kreis herum davonzulaufen, hatte es gewonnen. Das unaufmerksame oder langsame Kind, das es nicht schaffte, den Fell- oder Bündelwerfer zu fangen, hatte verloren und wurde geschlagen. War es ihm aber gelungen, den Bündelwerfer zu ergreifen, dann durfte es ein Kind seiner Wahl schlagen. Dieses Spiel sei zur Schulung der Aufmerksamkeit gespielt worden.<sup>661</sup>

**Besucher, Hund und Hausherr** (tib. 'Grul-pa Khyi dang bDag-po, ng. < Drül-pa Khyi dang Dag-po) weitere Bezeichnungen: Khyi 'Grul-pa rTsed = „Hund-Reisender-Spiel“. Khyi 'Grim-pa (tib. < Khyi 'Drimm-pa)<sup>662</sup> = „Hund [und] Reisender/Besucher“.

Einige Kinder blieben im Zelt der Familie und stellten Familienmitglieder dar, andere Kinder spielten Besucher und weitere Kinder verkörperten Wachhunde. Die „Hunde“ bellten und versuchten die „Besucher“ am Betreten des Zeltes zu hindern. Beim Näherkommen wurden die „Besucher“ von den „Hunden“ gejagt, während die „Familienmitglieder“ und der Hausherr versuchten, die „Hunde“ einzufangen. In der Weiterführung des Spiels konnte sich daraus ein Kampf mit den „Hunden“ entwickeln.<sup>663</sup>

Unter der Bezeichnung **Hund-Reisender-Besuchsspiel** (ng. Khyi 'Grul-pa 'Grul rTsed oder Khyi 'Grim-pa 'Grim rTsed (ng. < Khyi 'Drimm-pa 'Drimm Tsä) oder Besuchsspiel (ng. 'Grul rTsed, ng. < Drimm Tsä) wurde eine teilnehmerreduzierte Variante des zuvor genannten Spiels verstanden, die nur dreier Mitspieler bedurfte. Die Handlung des Spiels stellte die typische Situation bei der Ankunft eines Gastes dar. In dieser Variante kam nur ein „Gast“ zu Besuch. Der „Hund“ der Familie versuchte, den „Besucher“ zu verjagen. Der „Gast“ rannte daraufhin vor dem „Hund“ davon. Den „Hund“ wiederum verfolgte der „Hausherr“, der verhindern wollte, dass der „Besucher“ von seinem „Hund“ gebissen würde. Schließlich rannten alle ausgelassen hintereinander her.

---

<sup>661</sup> Dieses Spiel erinnert an das bekannte Spiel „Der Plumpsack geht um.“

Eine Informantin wandte ein, dass es sich dabei um ein nepalesisches Spiel handle, das erst im Exil in Nepal von den Nangchen-pa beobachtet worden sei. Die Erwähnung des Yakhaarbündels weist jedoch auf eine räumliche Verbreitung innerhalb des Hochlandes hin, in dem Yaks gehalten werden. Möglicherweise hatte jene Informantin, die den kritischen Einwand vorbrachte und aus den äußeren Stämmen kam, dieses Spiel ihrerseits zum ersten Mal in Nepal gesehen. Die Auskünfte über dieses Spiel stammten von Informanten der inneren Stämme.

<sup>662</sup> „Khyi“ = „Hund“, „bDag-po“ = „Hausherr“, „'Grul-pa“ = „Reisender“, hier im Sinne von „Besucher, Gast“, „rTsed“ = „Spiel“. Alternativ für „'Grul-pa“ wurde „'Grim-pa“ verwendet.

<sup>663</sup> Eine Informantin zeigte Unverständnis für dieses Spiel. Der Hund sei in ihrer Familie tagsüber immer angebunden gewesen. Zu der im Spiel dargestellten Situation habe es nicht kommen können. Die Angaben aus den Interviews zeigten, dass die Anbindung der Hunde individuell gehandhabt wurde. Mitunter seien nur die gefährlichen Hunde tagsüber angebunden gewesen und die harmlosen Hunde liefen frei umher.



**Vogel im Dornengebüsch** (ng. Bya Tsher sPungs < Chja Tser Pung<sup>664</sup>), weitere Bezeichnungen Byis Tsher sPungs (ng. < Chji Tsher Pung, Kind im Dornengebüsch) oder Byis Tsher Phong (ng. < Chji Tsher Phong, Kind im Dornengebüsch).

Die Kinder bildeten einen Kreis, in dessen Mitte sich ein Kind aufstellte, das einen beliebigen kleinen Vogel spielte. Ein anderes Kind außerhalb des Kreises übernahm den Part eines Falken, der sich auf der Jagd nach dem kleinen „Vogel“ befand. Geling es dem „Falken“, den Kopf des „Vogels“ zu berühren, dann wurde gesagt, dass der kleine „Vogel“ tot sei. Das Kind, das den Vogel spielte, musste um zu gewinnen, eine Runde außerhalb des Kreises zurücklegen, ohne dabei vom „Falken“ am Kopf berührt zu werden. Dazu verließ es den schützenden Kreis und lief so weit um diesen herum, wie es ohne Schutz vorankam; verfolgt in wilder Jagd von jenem Kind, das den Raubvogel spielte. Sobald der „Falke“ zu nah herankam, begab sich der kleine „Vogel“ wieder in den Kreis der Kinder, der den schützenden Dornenbusch symbolisierte.

#### 20.4.6 Sonstige Spiele

Witze und Scherze verorteten die Informanten in den familiären Bereich und weniger in eine Kindergruppe. Unter Kindern habe man sich z. B. zum Spaß mit frischem Rinderdung beworfen oder einander mit Tieren und Menschen verglichen, etwa in der Form: *„Du läufst wie ein Esel!“* oder *„Du bist noch jung, aber läufst wie ein alter Mann.“*

Das Würfelspiel sei Kindern oft verboten gewesen und wurde dann meist heimlich gespielt. Nach Einschätzung der Informanten sei das Würfelspiel mehr im Flachland und nicht so sehr im Hochland verbreitet gewesen. Der Grund für die Ablehnung des Würfelspiels - einige Informanten dehnten dies auf sämtliche Glücksspiele aus - habe in der Befürchtung bestanden, übelgesonnene Geistwesen der Kategorie The'u-rang (tib., ng. < The-rang) anzuziehen. Das Schaf- und Ziegenknöchelspiel Thi-ge sowie Steinspiele wurden nicht als Glücksspiele gewertet, da es bei diesen Spielen nicht üblich war, um Gewinne zu spielen. Durch sämtliche Glücksspiele würden Geistwesen der Kategorie The'u-rang herbeigerufen werden. The'u rang waren gefürchtet. Verbreitet war die Annahme, dass deren Trachten darauf abziele, langfristig den Wohlstand der Spieler zu vermindern. Glücksspiele um Gewinne sollten daher nicht gespielt werden.<sup>665</sup> In Nangchen

---

<sup>664</sup> „Tsher sPungs/Phong“ (ng.) = „dorniger Busch“, „Bya“ (tib.) = „Vogel“; „Byis“ (tib.) = „Kind“.

<sup>665</sup> Drei Spiele seien aus diesem Grunde verboten gewesen. Sie wurden mittels der Kurzform „Sho sBag Phe gSum“ zusammengefasst. Bei den ersten drei Silben handelt es sich um Abkürzungen für je ein Spiel. gSum bedeutet hier „[jene] drei“. „Sho“ = „[das] Würfel[s]piel“; „sBag“ (ng.) = vereinfachte Form des Mahjong-Spiels, „Phe“ (ng. < Phä) = „[das] Kartenspiel“. Die beiden letztgenannten Spiele seien von den Chinesen bereits vor 1950 eingeführt worden. Am weitesten verbreitet sei in Nangchen das Würfelspiel gewesen.

waren drei Unterkategorien von The'u rang bekannt: weiße, schwarze und graue.<sup>666</sup> Ein The'u rang würde zwar zunächst im Spiel Gewinne ermöglichen, aber als tatsächliches Ziel anstreben, langfristig Wohlstand von Menschen fernzuhalten und sie in den wirtschaftlichen Ruin zu treiben. Diese als böse bezeichneten Geistwesen würden Fledermäuse als Medien benutzen, um sich zu den Behausungen der Menschen zu begeben. Der The'u-rang selbst sei aber nicht mit der Fledermaus identisch, sondern komme nur mittels einer Fledermaus ins Zelt oder Haus.<sup>667</sup>

Das Würfelspiel (tib. Sho) wurde als hauptsächliches Gesellschaftsspiel der Erwachsenen bezeichnet. Würfeln war weit verbreitet, sehr beliebt und sehr gefürchtet. Die Furcht rührte von der Vorstellung her, dass das Würfeln Geistwesen der Kategorie The'u-rang anzöge. Den verschiedenen The'u-rang sei gemeinsam, dass sie eine üble Gesinnung hätten mit dem Ziel, Menschen zu schädigen und zu verletzen und zwar insbesondere in deren Zuhause. Ein The'u-rang geselle sich zu den Glücksspielern und greife sie an mit der langfristigen Absicht, sie gänzlich zu ruinieren. Zunächst wende der The'u-rang das Glück im Spiel zugunsten desjenigen, der ihn rief. Es reiche bereits, ihn laut beim Namen zu rufen, dann käme er. Auch die Nennung der Punktzahl auf den Würfeln würde ihn herbeirufen. Passionierte Spieler und Spielerinnen erklärten, die The'u-rang würden nicht erscheinen, wenn nur gelegentlich mit Würfeln gespielt werde, sondern nur bei häufigem Spielen.

Bei der dort üblichen Variante des Würfelspiels handelte es sich um ein Vorrückspiel. Aus beliebigen Gegenständen, wie bspw. Kaurischnecken oder Steinen, wurde ein Kreis mit einem Durchmesser von etwa fünfunddreißig Zentimetern gebildet. Maximal wurden achtzig Kaurischnecken oder beliebige andere Dinge, die nicht gleicher Art sein mussten, verwendet. Die Spielsteine wurden über die Kaurischnecken vorwärtsbewegt und zwischen ihnen abgelegt. Die Spieler rücken ihre neun Spielsteine gemäß der gewürfelten Zahl vor, indem sie die Anzahl der Augen des Würfels an den Kaurischnecken abzählten und ihre Spielsteine hinter die letzte gezählte Kaurischnecke platzierten. Bei den sog. Spielsteinen konnte es sich um beliebige Sachen handeln, die unterscheidbar und den Mitspielern zuzuordnen waren und die zwischen die Kaurischnecken (oder die beliebigen anderen Dinge) gesetzt wurden. Bei zwei Mitspielern wurden z. B. weiße Steine für den einen Spieler und

---

<sup>666</sup> The'u-rang dKar (< Kar, = weiß), The'u-rang Nag (schwarz) und The'u-rang Khra-bo (< Thra-bo, = grau).

<sup>667</sup> Die Haltung gegenüber den als „spatzengroß“ beschriebenen Fledermäusen war ablehnend. Ihnen wurde nachgesagt, dass sie Haarausfall herbeiführen würden, wenn ein Mensch von ihren Schwingen getroffen werde. Beim Laufen entgegen ihrer Flugbahn könne es zu einer Berührung am Kopf des Menschen kommen und in der Folge zu Haarausfall. Die Entstehung von Glatzen wurde auf den Kontakt mit einer Fledermaus zurückgeführt. Vor dem Betreten von Fledermaushöhlen wurde daher gewarnt.

schwarze Steine für den Anderen verwendet, bei drei Spielern konnten es kleine, mittlere und große Steine sein. Gewürfelt wurde mit zwei Würfeln in einer Holzschale. Die Holzschale wurde nach dem Schütteln verkehrt herum auf einen handtellergroßen Lederuntersatz gekippt, der in der Mitte mit einem Stück Teppich bezogen sein konnte. Die Holzschale würde viel Krach verursachen, wenn sie auf eine Holzplatte geknallt werde, erklärten die Gewährsleute. Der Untersetzer dämme den Lärm und schütze die Schale vor Bruch. Derjenige, der gewürfelt hatte, stellte die Schale mit einem Ruck umgedreht auf den Untersetzer; das Hochnehmen der Schale aber übernahm stets ein anderer Mitspieler.

Das Ziel des Spiels bestand darin, mit allen neun Spielsteinen den gesamten Zirkel an ausgelegten Kaurischnecken oder anderen Gegenständen zu durchlaufen. Um dieses Ziel zu erreichen, konnte das Spiel nach Auskunft der Informanten in zwei Weisen gespielt werden. Entweder wurden alle neun Spielsteine einzeln fortbewegt, oder es wurde versucht, zunächst alle Spielsteine oder so viele wie möglich in einer Position zu sammeln, um sie dann gemeinsam vorrücken zu lassen.

Beim ersten Wurf durfte jeder Spieler drei Steine zugleich in die Spielfläche setzen, bei den folgenden Würfeln nur noch je einen weiteren Stein.

Würfelten zwei Spieler in der ersten Runde des Spiels die gleiche Punktzahl, dann warf der nachfolgende Spieler die Spielsteine des vorigen Spielers heraus und erhielt einen zusätzlichen Spielstein. Würfelten drei Spieler in Abfolge am Anfang des Spiels die gleiche Punktzahl, warf der dritte Spieler den Zweiten heraus und erhielt zwei zusätzliche Spielsteine. Hatte der erste Spieler zwei Fünfen gewürfelt, durfte er zehn Einheiten vorrücken und platzierte nach zehn Kaurischnecken drei Spielsteine. Würfelte der zweite Spieler ebenfalls eine Zehn, dann warf er die drei Spielsteine des ersten Spielers raus und erhielt zusätzlich einen weiteren Spielstein, so dass er insgesamt vier Steine setzen durfte. Würde nun der dritte Spieler ebenfalls beim ersten Wurf eine Zehn würfeln, dann warf er die vier Steine des zweiten Spielers heraus und erhielt ebenfalls einen weiteren Stein, so dass er fünf Steine setzen konnte. Im weiteren Spielverlauf wurde reihum gewürfelt und die Steine rückten jeweils der gewürfelten Augenzahl entsprechend einzeln oder, wenn bereits mehrere auf einer Position lagen, zusammen vor. Das Würfelspiel wurde ohne oder mit ausgesetzten materiellen Gewinnen gespielt, wobei es sich bei den Gewinnen um Gegenstände oder Geld, etwa einen bis drei Dayang, handeln konnte, die jeder Spieler in gleicher Höhe einsetzte. Den Hirtenkindern wurde meist untersagt, Sho zu spielen, denn dieses Spiel dauerte sehr lange und währenddessen konnten Wölfe und andere beutegreifende Tiere über die Schafe herfallen. Überwiegend sei dieses Spiel daher heimlich von

den Jungen und den erwachsenen Schäfern gespielt worden, Mädchen sollen tendenziell ein geringeres Interesse am Würfelspiel gezeigt haben.

**„Viele Augen“** (tib. Mig Mang, siehe Abbildung 14 im Anhang)

Die Benennung „Viele Augen“ rühre von den vielen als Augen bezeichneten kleinen Flächen her, in die das Spielfeld aufgeteilt wurde. Mig Mang wurde auf einem Spielfeld gespielt, das dem des später beschriebenen Spiels „Wo geht der siegreiche König hinein?“ glich. Abweichend von Letzterem wurde bei Mig Mang auf die an den beiden Seiten des „König-Spielfeldes“ befindlichen Anhänge verzichtet. Die Form des Mig Mang-Spielfeldes war quadratisch. Spielfelder wurden meist auf den Boden gezeichnet oder eingeritzt. Das Spielfeld bestand aus einem Quadrat, das in vier Quadrate aufgeteilt wurde. Jedes Quadrat war von zwei diagonalen Linien durchzogen. Es existierten Spielfeld-Varianten.

„Mig Mang“ wurde von zwei Spielern mit der gleichen Anzahl schwarzer und weißer Steine gegeneinander gespielt. Jeder Stein konnte auf jeder Linie je einen Schritt von einem Kreuzungspunkt der Linien zum nächsten vorrücken und über einen gegnerischen Stein springen, wenn sich hinter diesem ein freier Kreuzungspunkt befand. Mit jedem Sprung über einen gegnerischen Spielstein galt dieser als verloren und musste aus dem Spiel genommen werden. Als Gewinner ging derjenige aus dem Spiel hervor, dem es gelungen war, die größere Anzahl an Spielsteinen im Spiel zu behalten.<sup>668</sup>

**„Wo geht der siegreiche König hinein?“** (tib. rGyal-po rGyal Gang la Tshud“, ng. < Gchyäl-po Gychäl Gang la Tshü). Weitere Benennungen des Spiels: „Spiel des Setzens des Königs“ (tib. bsGrig rGyal-po rTsed, < Drig Gchyäl-po Tse, Herkunft des Begriffs: ‘Brong-pa Stamm) oder „Den König setzen“ (tib. rGyal-po Zhogs, < Gchyäl-po Schog, Herkunft der Bezeichnung: dGe rGyal sMad-ma, siehe Abbildung 14 im Anhang).

Das Spielfeld entsprach dem von Mig Mang. An zwei gegenüberliegenden Seiten wurde es durch je einen dreieckigen Anhang ergänzt. Die Spitzen der Dreiecke trafen auf die Mitte der Seitenlinien des quadratischen Spielfeldes. Der Aufbau der Dreiecke findet sich bei der später beschriebenen Spielvariante „König Damaru Steinchen“. Je zwei Spieler spielten gegeneinander. Ein Spieler setzte die beiden Könige. Sein Gegner hatte zwölf oder achtzehn Spielsteine, die als Untertanen (tib. Mi-ser, < Mi-ßer) bezeichnet wurden.

Die Spielsteine der beiden Könige starteten in einigen der gezeigten Versionen auf jenen Kreuzungspunkten der Linien, an denen die Spitzen der dreieckigen Anhänge links und

---

<sup>668</sup> Es ist nicht auszuschließen, dass die zweite Variante durch ein in Nepal übliches ähnliches Spiel beeinflusst wurde. Es heißt „Wolf und Schafe“. Bei diesem Spiel „frisst“ der „Wolf“ die „Schafe“, indem er über jene Spielsteine hinwegspringt, die die Schafe darstellen.

rechts auf das Spielfeld stießen. In anderen Versionen befand sich die Ausgangsposition der Könige in der Mitte des Spielfeldes umringt von einem Kreis gegnerischer Steine. Der Gegenspieler behielt acht bis neun Steine in der Hand, die er nach Belieben setzte.<sup>669</sup> Das Ziel des Spiels bestand darin, die Bewegungsfreiheit der beiden Könige durch gegnerische Spielfiguren zu blockieren. Der König und seine Gegner konnten jeweils nur einen Schritt auf einer geraden oder diagonalen Linie vorrücken oder über eine Spielfigur springen, die damit als verloren galt und dem Spiel entnommen wurde. Der König sollte derart umzingelt werden, dass er keinen Zug mehr tun konnte. Der Ausdruck für die Verliererposition des Königs lautete „*Der König wurde in das Eisenhaus gesetzt.*“, wobei das Eisenhaus als Gefängnis zu verstehen ist.<sup>670</sup>

Bei einer Spielvariante aus dem 'Brong gSar-Stamm bestand das Spielfeld aus zwei mit ihren Spitzen aufeinanderstehenden Dreiecken, die an die Form einer Sanduhr erinnerten. Die Spielvariante hieß „König Damaru-Steinchen“ (ng. rGyal-po Da-<sup>671</sup> rDis,<sup>672</sup> < Gchyäl-po Da-Dies, s. Bild 15 im Anhang). Die Bezeichnung bezieht sich auf das Aussehen des Spielfeldes, dessen übereinanderstehende Dreiecke an jene Handtrommel erinnern, die im Sanskrit „Damaru“ heißt und in Übersetzungen oft „Sanduhrtrommel“ genannt wird.

Von der Mitte der längsten Seite des unteren Dreiecks ging eine vertikale Linie durch die beiden aufeinanderstehenden Spitzen bis zur Mitte der oberen Hypotenuse. Die beiden in der Mitte auf ihren Spitzen stehenden Dreiecke wurden so durch eine Mittellinie geteilt. Im rechten Winkel zu dieser Mittellinie war jedes Dreiecks von zwei Linien im gleichen Abstand durchzogen, die die Fläche in drei etwa gleichbreite Drittel teilten. Bei dieser Variante des Spiels wurde nur mit einem König gespielt. Hier platzierte der erste Spieler den König in der Mitte des Spielfeldes und zwar auf jenen Punkt, an dem die beiden

---

<sup>669</sup> Albert Tafel (1914, Bd. II: 181f, Fußnote 2) erwähnt ein solches Spiel. Der Kampf zwischen den Königen und ihren Verfolgern ginge auf ein historisches Ereignis zurück. Bei der Missionierung des Landes Hor zum tibetischen Buddhismus des Gelug-pa- (tib. dGe-lugs-pa) Ordens zur Zeit von Gushri Khan habe sich der alte Adel gegen die Mönche gewehrt. Vorbilder der beiden Könige im Spiel seien zwei Mitglieder der Fürstfamilien Kungsar (oder Kungser) und Mazar (hier in der Schreibweise von Albert Tafel). Darin werden die beiden Könige von dreiundzwanzig oder vierundzwanzig Mönchssoldaten in die Enge getrieben. Die beiden Könige wehren sich mit blutiger Hand, wie Albert Tafel schreibt, während die Mönche als Buddhisten nur durch Winkelzüge die Könige matt zu setzen suchen. Albert Tafel erwähnt, dass der Spielplan in den Sand oder auf einen flachen Stein gemalt wurde und hohe Preise als Gewinn ausgesetzt worden seien. Letzteres bestätigten die von mir befragten Nangchen-pa nicht, während sie zustimmten, dass Spielpläne in der beschriebenen Weise in den Boden oder Untergrund geritzt wurden. Keiner meiner Informanten hatte von einem Zusammenhang zwischen diesen Königsspielen und dem von Albert Tafel erwähnten historischen Ereignis gehört, was nicht ausschließt, dass ein Zusammenhang besteht, der nicht tradiert wurde.

<sup>670</sup> Tib. „rGyal-po lCags-khang Nang La Tsid“. „rGyal-po“ = „König“, „lCags-khang“ = „Eisenhaus“, „Nang la“ = hier: „im, innen“, „Tsid“ = ng. für tib. „bCug“ = „setzen, stellen“.

<sup>671</sup> Die Schreibweisen der Informanten waren „rDa“, „rDar“ und Da und sollen für die erste Silbe des Sanskritwortes „Damaru“ = (Sanduhr-)Trommel stehen und hier als Abkürzung für den Gesamtbegriff dienen.

<sup>672</sup> Etymologisch besteht die Spielbezeichnung aus „rGyal-po“ = „König“ und „rDis“ = „Steinchen“.

Dreiecke aufeinanderstanden. Um den König herum setzte der zweite Spieler sieben Steine, die eine Gruppe von Menschen symbolisierte, die im Spiel den König in die Enge zu treiben versuchten, bis dieser in eine Position geriet, aus der er mit keinem Zug mehr fortbewegt werden konnte. Der König durfte mit jedem Zug über einen der gegnerischen Spielsteine springen, womit dieser als erledigt galt und aus dem Spiel genommen wurde. Der Gegenspieler des Königs versuchte diesen durch schrittweises Vorrücken auf den Linien von einem Kreuzungspunkt der Linien zum nächsten in eine ausweglose Position zu drängen. Dabei musste er abwägen, welchen seiner Spielsteine er opferte, denn sobald der König einen Stein übersprang, schied dieser aus dem weiteren Spielverlauf aus. Entweder gelang es dem König, sämtliche gegnerischen Spielsteine zu überspringen und damit aus dem Spiel zu werfen, womit er gewonnen hatte, oder der Gegner schaffte es, ihn mit den gegnerischen Spielsteinen in eine Position zu bringen, aus der er mit keinem Zug mehr hinausmanövriert werden konnte. Dann hatte der Gegner das Spiel gewonnen.

**Das Schafsknochenpiel** (ng. Thi-ge, s. Abbildung 13 im Anhang)

Ein beliebtes Spiel mit den Fußknochen von Schafen und Ziegen wurde „Thi-ge“ genannt, wobei „Thi-ge“ das Spiel bezeichnete sowie zugleich die verwendeten Fußknochen der Schafe und Ziegen. Die Kinder, die als Hirten auf den Weiden waren, brachten viele Thi-ge in einem Lederbeutel mit und spielten dieses Spiel, wenn sie sich trafen.

Im Folgenden wird eine Überlieferung des Spiels aus dem sDom-pa-Stamm vermittelt. Die Spielregeln wurden nicht abstrakt erläutert, sondern während des Spielablaufs erklärt. Mit großer Wahrscheinlichkeit existieren in Nangchen lokale Varianten und Regeln.

Das Spiel wurde mit einer beliebigen Anzahl von Mitspielern gespielt. Die Menge der im Spiel eingesetzten Knöchelchen war nicht festgelegt. Im Spiel wurden zwei Sorten von Knochen verwendet, deren Ober- und Unterseite sich durch ein eher konvexes oder konkaves Aussehen unterschied. Die unterschiedlich geformten Seiten der Knöchel symbolisierten verschiedene Tiere. Die Knöchelchen wurden in den zusammengelegten Händen geschüttelt und dann auf den Boden geworfen. Die Spieler identifizierten die gewürfelten „Tiere“ anhand der Oberfläche jedes Knochens, die jeweils nach dem Wurf obenauf lag. Jeder Spieler verwendete denselben Satz Thi-ge Knöchelchen, der sich nach jedem Wurf durch Aussortieren der „Pferde“, „Maultiere“ und „Adler“ verringerte und dann an den nächsten Spieler weitergereicht wurde.

Die gewürfelten Spieltiere hatten eine Rangordnung. Es galt, hochwertige „Tiere“ zu sammeln und „Esel“ zu töten. Der Spielverlauf und das Gewinnen basierte auf der Erlangung von „Pferden“ und der „Tötung von Eseln“, wobei die höchste Anzahl gewonnener

Pferde schließlich den Sieg ausmachte. Bei der nach den Angaben der Gesprächspartner ausgeprägt tibetisch-buddhistischen Einstellung der Nangchen-pa, dergemäß das Töten von Tieren, auch von kleinen Tieren wie Insekten, als eine schlechte, rituell befleckende Tat galt, überrascht ein Spiel, dessen Hauptregel in der spielerischen Tötung von Tieren, hier „Eseln“, besteht. Die Gewährsleute brachten die Leidenschaft, mit der sie „Esel“ im Spiel töteten in keinen Zusammenhang zu ihren religiösen Dogmen und erklärten den Grund für das unablässige Töten von „Eseln“ im Spiel damit, dass ein Esel rituell als unterstes, niedrigstes und minderwertigstes Nutztier betrachtet wurde. Dessen tatsächlicher Nutzen für Menschen sei für die herabwürdigende Einstufung ohne Bedeutung.

Beim Spiel Thi-ge wurde eine von der Gesellschaft den „Eseln“ zugeordnete Minderwertigkeit mit dem Tode geahndet, wobei diese Minderwertigkeit auf keiner realen Erfahrungsgrundlage im Hinblick auf die Lebensäußerungen und den Nutzwert von Eseln im zoologischen und tierwirtschaftlichen Sinne basierten.<sup>673</sup>

Es gab zwei Arten von Schafsknöchelchen im Thi-ge Spiel. Einige Informanten vermuteten, dass auch Ziegenknochen darunter gewesen seien.<sup>674</sup>

Im Spiel wurden die Knochen ihrer Form nach in jene geteilt, die in die Position des „Pferdes“ fallen konnten, im Folgenden „Pferdeknochen“ genannt, und jene, die die Position des „Maultiers“ ergeben konnten, im Folgenden als „Maultierknochen“ bezeichnet.

Die sechs Positionen der „Pferdeknochen“:

Die S-förmige, konkave Seite der Knochen wurde, wenn sie nach dem Werfen obenauf lag und somit dem Betrachter zugewandt war, als Pferd (tib. rTa, < Tâ) bezeichnet. Die S-Form des Knochens konnte nach rechts oder links zeigen, also auch ein umgedrehtes „S“ darstellen. Als „Stute“ galt ein Knochen, wenn seine Position nach dem Werfen auf dem Boden liegend wie der lateinische Buchstabe „S“ aussah, und als „Hengst“, wenn die Lage des Knochens einem gespiegelten „S“ ähnelte.

Die dem „Pferd“ gegenüberliegende Seite des Knöchelchens war weniger konkav und

---

<sup>673</sup> Im tibetischen Buddhismus gilt das Töten von Tieren als schlechte Tat. In Nangchen bestand die übliche Reaktion der Gesellschaft in Verachtung und im Ausschluss derer, die das Töten gewerblich ausübten. In dem beliebten Spiel Thi-ge wurden „Esel“ mit Vergnügen getötet. „Esel“ standen hier m. E. symbolisch für rituell unreine und als minderwertig geltende Wesen. Die Einstufung in höher- und minderwertige „Lebewesen“ existierte in der Gesellschaft in Bezug auf Menschen, Geister und Tiere. In diesem Spiel lernten bereits Kinder, dass die von der Gesellschaft ersonnene Geringwertigkeit und Inferiorität eines Wesens zu dessen Tötung führen kann. Im Spiel internalisierten sie Entwürfe über den Umgang mit Wesen infolge ihrer Wertigkeit.

<sup>674</sup> Die Bestimmung der Fußknochen hat freundlicherweise die Tierärztin Mareike Dölken vorgenommen. Der sog. „Pferdeknochen“ ließ sich als der Knochen Talus des Sprunggelenks des Schafs bestimmen. Der sog. „Maultierknochen“ wurde als distales Ende des Metatarsus und Metacarpus beim Schaf identifiziert. Die typische Maultierknochenform weist auf ein junges Tier mit noch nicht geschlossener Wachstumsfuge hin, da der distale Teil des Metatarsus oder Metacarpus noch als einzelner Knochen erhältlich war.

wirkte fast plan und wurde als „Esel“ (tib. Bong-bu, ng. < Pun-go) bezeichnet. Die zwei Breitseiten eines „Pferdeknochens“ wurden, wenn sie nach dem Werfen obenauf lagen, folgendermaßen benannt: Die konvexe Seite des Knochens symbolisierte ein „Schaf“ (tib. Lug) und die konkave Längsseite eine „Ziege“ (tib. Ra).

Auf dem natürlichen, unebenen Untergrund, auf dem Thi-ge in Nangchen meist gespielt wurde, konnte es vorkommen, dass die Knochen nach dem Werfen in eine aufrechte Position gerieten. Befand sich die tiefer eingeschnittene Seite des aufrecht stehenden Knochens oben (an der Spitze der S-Form des „Pferdes“), dann wurde diese Position als Hinterteil oder Po (ng. Ub rTsig, < Ub Tsig<sup>675</sup>) oder Hundehinterteil/Hundepo (tib. Khyi rKub, ng. < Khyi Kûb) bezeichnet. Beim „Hinterteil“ ist das Knochenende größer und viel tiefer eingeschnitten als auf der entgegengesetzten Seite, die „Adler“ oder „Garuda“ (skr., mythischer Vogel, tib. Khyung, < Chyung) genannt wurde.

Die drei Positionen der „Maultierknochen“ (Maultier, tib. Drel, ng. < Ti): Die Knochen, die hier als „Maultierknochen“ bezeichnet werden, weisen oben zwei Rundbögen auf, zwischen denen sich ein tiefer Einschnitt befindet. Fiel ein solches Knöchelchen auf die relativ plane Fläche, so dass die Seite mit den beiden Rundbögen nach oben zeigte, dann wurde diese Position „Maultier“ genannt.

Aufrecht stehend, wenn die größere Rundung oben lag, hieß diese Position Hinterteil (ng. Ub rTsig, < Ub Tsig) und wenn die Seite mit dem kleineren oberen Abschluss nach oben zeigte, wurde die Position Adler oder Garuda (tib. Khyung, < Chung) genannt.

Landete der Knochen nach dem Werfen so, dass eine der unbenannten Flächen nach oben zeigte, dann wurde er nicht gezählt und fand keine Berücksichtigung. Der Knochen blieb im Spiel und wurde zusammen mit den weiteren nicht entnommenen Knochen an den nächsten Mitspieler weitergereicht.

Knochen in der Ziegen- und Schafposition besaßen im Spiel keinen Wert. Nur „Pferde“, „Maultiere“, „(Hunde-)Hinterteile“ und „Adler“ wurden von den Spielern aus dem Spielsatz der Knochen herausgenommen. „Esel“ zählten als negativer Wert und wurden im Spiel vernichtet, indem der Mitspieler den erhaltenen „Esel“ mit einem Knochen scharf bewarf, der ein „Pferd“, ein „Maultier“, einen „Adler“ oder ein „Hinterteil“ darstellte, so dass dieser aus seiner Eselsposition fiel. Dies wurde „Töten des Esels“ genannt. Der „Esel“ galt nach dem Bewurf mit einem anderen Knochen als tot, wenn der „Knochen“ danach nicht mehr in der Eselsposition lag.

---

<sup>675</sup> Die Silbe „Ub“ aus dem Nangchenidiom soll dem tibetischen „rKub“ = „Hinterteil“ entsprechen. „rTsig“ entspräche dem tibetischen „gCig“ = „eins“. In Nangchen sei hier mit „Ub“ der Po eines Hundes gemeint.



Mit einem „Pferd“ konnte ein „Esel“ getötet werden, und danach musste der Spieler das „Pferd“ wieder ins Spiel geben. Wenn der „Esel“ nach dem Bewurf mit dem „Pferd“ in eine aufrechte Lage geriet und damit seinerseits die Pferdeposition einnahm, dann erhielt der Spieler zwei Pferde, die er als seinen Besitz behalten durfte.

Knochen, deren Oberfläche nach dem Hochwerfen sämtlicher Spielsteine „Pferde“ und „Maultiere“ darstellten, wurden dem Spielsatz als persönliche Besitztümer entnommen und als Gewinne gezählt. Die dem Spiel entnommenen „Pferde“ und „Maultiere“ reichten die Spieler auf. Das Aufreihen sei aus ästhetischen Gründen erfolgt. Knochen, die nach dem Wurf in Positionen gerieten, die als „Schafe“ und „Ziegen“ galten, blieben im Spiel. Zur Ermittlung des Spielers, der beginnen durfte, wurden die „Pferdeknochen“ in die Luft geworfen, und jener Mitspieler, der die meisten „Pferde“ nach dem Wurf hatte, begann das Spiel. Danach wurde das Spiel im Uhrzeigersinn fortgesetzt.

Während ein Spieler die Knochen in der Hand schüttelte, riefen die anderen Mitspieler mitunter *„Esel, Esel“*, womit sie den als schlecht geltenden Wurf eines „Esels“ herbeirufen wollten. Der Spieler selbst hingegen rief während des Werfens möglicherweise *„Pferd fall herunter!“*, um das Glück herbeizurufen. Ausrufe zur Beeinflussung seien erlaubt gewesen, handgreiflich aber durften die Spieler nicht werden.

Mit einem „Maultier“ konnte ein Spieler zwei „Esel“ töten, indem er einen Knochen in der Eselsposition damit bewarf, bis dieser seine Position veränderte. Die Zweiwertigkeit des „Maultiers“ bedeutete, dass es zwei „Pferde“ wert war, und im Hinblick auf die Tötung von „Eseln“ wurde dessen Zweiwertigkeit in der Weise berücksichtigt, dass ein „Maultier“, das nur einen „Esel“ getötet hatte, aus dem Spiel genommen wurde, so dass der Spieler auf die zweite Chance, einen „Esel“ zu töten, zu einem späteren Zeitpunkt zurückgreifen konnte. Es bestand aber auch die Möglichkeit, auf die zweite „Tötungschance“ des „Maultiers“ zu verzichten und ein „Pferd“ zu behalten. Ein Spieler erhielt zwei Pferde, wenn der „Esel-Knochen“ nach dem ersten Bewurf zur „Tötung des Esels“ in die Pferde-Position fiel. Gelang die „Eselstötung“ erst nach dem zweiten Wurf mit dem „Maultier“ und der Knochen fiel aus der Esel-Position in die Pferdeposition, dann bekam der Spieler ein „Pferd“.

Wurde die Position „Hinterteil“ beim Bewurf durch einen „Pferdeknochen“ erlangt, dann durfte der Spieler die Knochen drei Male hintereinander werfen. Dazu konnte der folgende Spruch nach Erklärung der Informanten rezitiert werden:

*„[Eine] Pobacke ist das Erbe des Vaters.“* Im Sinne von „Ich werfe es als das Erbe meines

Vaters.“<sup>676</sup> „[Die] zweite Pobacke ist das Erbe der Mutter.“ Im Sinne von „Ich werfe es als das Erbe meiner Mutter.“ Zum Dritten (wörtlich: „Drei Pobacken): „Was immer Lamas [und] Könige anzuordnen geruhen[, tun wir oder tue ich.]“<sup>677</sup>

Das dreimalige Werfen bedeutete für den Spieler drei Chancen, brachte ihm jedoch bereits das erste Werfen ein „Pferd“ ein, dann entfielen die zwei weiteren Chancen. Ergab der erste Wurf einen „Esel“, so musste dieser getötet werden und die beiden weiteren Chancen entfielen. Auch beim zweiten und dritten Wurf wurde in gleicher Weise verfahren, ein „Pferd“ wurde jeweils behalten und ein „Esel“ getötet. Trat während des dreimaligen Werfens erneut die (Hunde-)Hinterteil-Position bei einem „Pferdeknochen“ auf, dann durfte erneut drei Male geworfen werden. Fiel aber ein „Maultierknochen“ in die Hinterteilposition, dann war nur ein „Maultier“ gewonnen, weil, so die Erklärung der Informanten, ein „Maultierknochen“ nicht in die Pferd- oder Eselposition fallen kann.

Ein „Adler“ aus den „Pferdeknochen“ besaß die Wertigkeit, drei „Esel“ töten zu können, und hatte den Wert von drei „Pferden“. Ein „Adler“ aus den „Maultierknochen“ konnte vier „Esel“ töten und war vier „Pferde“ wert. Wer einen „Esel“ warf, aber noch keinen Knochen besaß, mit dem er einen „Esel“ hätte töten können, musste in der nächsten Runde einen „Esel“ töten, sobald er dazu in der Lage war.

Fiel ein Knochen, der in der Eselsposition lag, nach dem Bewerfen mit einem anderen Knochen - beim sogenannten „Töten des Esels“ - erneut in die Eselsposition, so musste der neuentstandene „Esel“ wieder getötet werden.

Ein Knochen, der in die Position des Adlers fiel und in dieser Position allein und ungestützt auf andere Knochen oder anderes Material aufrecht stand, galt als dreiwertig und besaß damit den Wert von drei „Pferden“. Ein „Adler“, dessen aufrechte Position durch Stützung auf einen anderen Knochen erzielt wurde, zählte als ein „Pferd“.

Das Spiel musste nicht beendet werden, wenn es kaum noch Knochen im Spiel gab oder wenn ein Mitspieler eine deutlich geringere Anzahl als die anderen Spieler an Besitz in Form von „Pferden“ ansammeln konnte. Mitunter wurde das Spiel in folgender Weise

---

<sup>676</sup> Im Spruch bedeutet „Ub rTsig“ jeweils nur eine vom Vater oder der Mutter ererbte Gesäßhälfte.

Ng. Ub rTsig Pha yi sKal-ba/ Ub rTsig = Hinterteil. Pha yi = Vater im Genitiv (yi). sKal-ba = Erbe.

Ub rTsig gNyis Ma yi sKal-ba/ Ub rTsig = Hinterteil. gNyis = Abk. von gNyis-pa = zweite.

Ma yi = Mutter im Genitiv (yi). sKal-ba = Erbe.

Ub gSum Bla-ma rGyal-pos bKa' Ci rTsal/ Ub = Hinterteil. gSum = Abk. von gSum-pa „drittes“, Bla-ma = Lama [und] rGyal-pos = Könige (Lamas [und] Könige im Instrumental, hier: „s“). bKa' = Anordnungen, Weisungen. Ci = „was (auch) immer“. rTsal = „erlassen“, „zum Ausdruck bringen“.

<sup>677</sup> Der Sinngehalt des Spruchs wurde so erklärt, dass je eine Gesäßhälfte für die väterliche und die mütterliche Lineage und die durch diese ererbten und tradierten Qualitäten stehe, die hier figurativ die Sitzfläche des Menschen bilden. Dazu kommen Anweisungen der Lamas und Herrscher, die gern befolgt werden.

fortgesetzt: Der Besitz sämtlicher Mitspieler wurde gezählt. Der Besitz desjenigen, der die geringste Menge an „Pferden“ ansammeln konnte, wurde ihm weggenommen und in das Spiel gegeben, und alle anderen Mitspieler gaben von ihren im Spiel erlangten „Pferden“ so viele in das Spiel, wie der „Ärmste“ besessen hatte. Dann wurde das Spiel exakt an der Stelle, an der es unterbrochen wurde, die vormalige Reihenfolge des Spielverlaufs fortsetzend, wiederaufgenommen.

Das Spiel endete, wenn ein Mitspieler vollkommen „arm“ war, das hieß, dass er kein einziges „Pferd“ besaß. In diesem Falle fand keine Fortsetzung des Spieles statt, da es nach der Erklärung der Gewährsleute keinen geringsten Besitz gab, den die Spieler gemeinsam dem Spiel wieder hätten zuführen können. Das Spiel wurde auch beendet, wenn Gleichstand im Besitz erreicht war und keine Knochen mehr übrig waren. Da immerfort während des Spiels Knochen aus dem Spielsatz entnommen wurden, waren irgendwann keine Knochen mehr zum Spielen vorhanden. Die Spieler zählten dann ihre „Tiere“ und derjenige mit den meisten „Pferden“ war der Gewinner. „Tiere“, die keine „Pferde“ waren, wurden ihrer Wertigkeit gemäß in „Pferde“ umgerechnet, so zählten zehn „Maultiere“ als zwanzig „Pferde“. Der Verlierer wurde Bettler (tib. Phrang-po, < Thrang-po) genannt. Um Geld oder andere Gewinne sei das Spiel Thi-ge üblicherweise nicht gespielt worden. Vor 1959 seien die Knochen mitunter mit pflanzlichen Farben eingefärbt gewesen.

Mit drei „Pferdeknöchelchen“ des Thi-ge-Spiels seien auch Zukunftsvoraussagen getroffen worden, deren Bezeichnung Thi-ge'i Mo lautete. Über die Durchführung des Thi-ge'i Mo und die Bedeutungen konnten die Informanten keine Auskünfte mehr geben.<sup>678</sup>

---

<sup>678</sup> Eine übersetzte kurze Version eines mongolischen Voraussagetextes mit vier „Pferdeknöchelchen“ liegt mir vor. Diese Anleitung half aber nicht, Erinnerungen der befragten Nangchen-pa an die einstige in Nangchen verwendete Voraussagetechnik wieder herzustellen.

## 20.5 Jugend

*„Ich dachte, ich bin der glücklichste Mensch. Ich kann überall hingehen, und als künftiger Becang bin ich überall willkommen. Ich habe gute Waffen und ein gutes Pferd. Als Becang bin ich ein „besonderer“ Mensch und genieße dieses Lebensgefühl.“*  
Ein Becang von den Inneren Stämmen über seine Jugend

Jugendliche wurden als „junge Leute, junge Frauen und Männer“ (ng. Bo-gsar-ma, < Bo ʒar-ma oder Pho gSar, < Pho ʒar) bezeichnet. Beide Begriffe sollen nach Auskunft der Gewährsleute in Nangchen für beide Geschlechter verwendet worden sein.<sup>679</sup>

Nach Darstellung der Informanten bestand die Lebensphase der Jugend in einem allmählichen Hineinwachsen in die Aufgaben und Pflichten der Erwachsenen. In der Zeitspanne zwischen der Kindheit und dem Erwachsensein durfte ein Jugendlicher nahezu sämtliche Tätigkeiten seiner künftigen Erwachsenenrolle ausüben, zu deren Ausführung er in der Lage war. Ausnahmen bestanden in jenen Arbeiten, die in der Familie arbeitsteilig geregelt waren, sowie in sexuellen Aktivitäten. Eine Trennung zwischen der Jugend und dem Erwachsenenstatus stellte die Heirat dar. In sämtlichen anderen Bereichen berichteten die Informanten von einer langsamen Statusveränderung, die mit keinerlei „Rites de passage“ verbunden gewesen sei. Heranwachsende, die nicht aus sehr reichen oder dPon-Familien stammten, wurden in ihrer Jugend zunehmend mit Pflichten konfrontiert. Kinder ab etwa acht Jahren begleiteten die Schafe und Ziegen, und als Jugendliche führten sie diese Hüteaufgaben fort und kümmerten sich nach Bedarf und ihren Fähigkeiten um größere Tiere, wie um die Yaks und ‘Bri (tib. < Dri = weibliche Grunzochsen) sowie um Pferde. Von den Älteren wurden sie ermahnt, sich nicht von anderen Hirten oder durch Naturphänomene ablenken zu lassen, denn beim Hüten trugen sie Verantwortung für die Tiere und damit für wertvollen Besitz der Familie. Die Jungen im Alter von etwa zwölf bis sechzehn Jahren betreuten meist die Yaks und Pferde. Die Mädchen waren als Schäferinnen unterwegs oder übernahmen gemeinsam mit der Schwieger-/Mutter und den in ihrer Geburtsfamilie verbliebenen Töchtern und unverheirateten Schwestern des Vaters und ggf. mit Bediensteten die Aufgaben im Zelt oder Haus, das Melken und die Versorgung der Tiere in der Nähe des Lagerplatzes sowie das Sammeln von Dung als Brennmaterial.

Adoleszenzprobleme seien nach Auskunft der Informanten selten aufgetreten. Nach der Auswertung der Angaben aus den Interviews beruhte dies zumindest zum Teil auf der

---

<sup>679</sup> Die Informanten betonten, beide Begriffe seien in Nangchen für Mädchen und Jungen verwendet worden. Der Aufbau der Ausdrücke lässt eine einstige geschlechtsspezifische Anwendung möglich erscheinen: Bo = Mädchen, gsar = jung, ma = grammatikalische Partikel: Nominalisator und Femininbilder. Pho = Mann, gsar = jung. In Nangchen soll „Pho gSar“ auch die Bedeutung „Jungfrau“ gehabt haben.

unverzöglichen Statusgewährung, bei der den Jugendlichen ein Status zugebilligt wurde, der sich als ein „Teil-Erwachsen-Sein“ bezeichnen ließe. Dies erfolgte, sobald ein Heranwachsender eine Leistung erbracht hatte, die qualitativ und quantitativ der eines Erwachsenen entsprach. Auf diese Weise wurden Jugendliche teilweise in die Welt der Erwachsenen mit den Rechten und Pflichten aufgenommen, die ein erwachsener Sohn oder eine erwachsene Tochter besaßen. Die Integrationsbereitschaft der Erwachsenen gegenüber den Heranwachsenden erleichterte Kindern und Jugendlichen die Identifikation mit dem Erwachsenenstatus. Während des Heranwachsens gerieten Jugendliche und Kinder kaum vollständig in Opposition zu Erwachsenen, da sie sich selbst bereits in bestimmten Bereichen als erwachsen empfanden. Erwachsene übten durch Reglementierung der Heranwachsenden Macht aus, sie räumten Kindern und Jugendlichen aber auch partiell einen Erwachsenenstatus ein, so dass zwischen Heranwachsenden und Erwachsenen keine schwer überbrückbare Kluft entstand. Das Erwachsenwerden der Jugendlichen wurde von den Erziehungsberechtigten meist ausdrücklich gewünscht. Nach ihren Erklärungen benötigten sie (möglichst vollwertige) Arbeitskräfte. Zudem habe die Gesellschaft im Laiensegment die natürliche Kompetenz von Menschen - gleich welchen Alters - berücksichtigt, wenn daraus Vorteile erkennbar waren. Die umgehende Anerkennung von Leistungen und die sofortige Teil-Integration in den Kreis der Erwachsenen förderte die Entwicklung der Jugendlichen hinsichtlich des Erwachsenwerdens. Für Jugendliche bestand Heranwachsen aus zahlreichen Teil-Integrationen, die ihnen immer dann gewährt wurden, wenn sie eine Leistung vollbrachten, die qualitativ und quantitativ der eines Erwachsenen entsprach. Während der guten Ausführung von Leistungen und danach erlebten sie das Gefühl, den Erwartungen gewachsen zu sein und erfreuten sich der Zustimmung der Gesellschaft und der Aufnahme in die Gemeinschaft der Erwachsenen. Die Jugendlichen wurden in jenen Bereichen, in denen sie als Erwachsene agierten, umgehend mit den üblichen Rechten und Pflichten der Älteren konfrontiert. In den Gesprächen mit den Nangchen-pa kam in hohem Maße das Bewusstsein der Vor- und Nachteile zum Ausdruck, die es bedeutete ein Kind, ein Jugendlicher oder ein Erwachsener zu sein.

Die Mitarbeit der Kinder und Jugendlichen im Familienbetrieb war für viele Familien unverzichtbar. Dazu gehörten auch jene dPon-Familien, die nicht so wohlhabend waren, dass sie Mitarbeiter anstellen konnten. Die baldige Besetzung der Rollen der Erwachsenen durch die Jugendlichen wurde von den Familien gewünscht und erwartet und utilitaristisch begründet. Erwachsene förderten die Arbeitsfähigkeit ihrer Kinder und Jugendlichen und gewährten ihnen einen Status, der auf deren Leistungskompetenz beruhte. Dies

sei auch in den gemeinschaftlichen Überlegungen innerhalb der Familien hinsichtlich tier- und landwirtschaftlicher Planungen zum Ausdruck gekommen. Die Ansichten der Kinder und Jugendlichen seien ernsthaft berücksichtigt worden, sobald diese in ihren Tätigkeitsbereichen eine natürliche Kompetenz erlangt hatten, bspw. aufgrund ihrer Hüteaufgaben und den damit verbundenen Beobachtungen der gehaltenen Tiere. Der Erwachsenenstatus war auf jene Bereiche beschränkt, die ein Jugendlicher wie ein Erwachsener beherrschte, und wurde nicht auf Lebensbereiche ausgedehnt, in denen es dem Jugendlichen noch an Kompetenz fehlte. Ein partiell erreichter Erwachsenenstatus hielt Heranwachsende nicht davon ab, nach einer erfolgreich auf Erwachseneniveau erbrachten Leistung im Spiel mit Gleichaltrigen wieder den Status eines Jugendlichen einzunehmen. Mit etwa zehn bis elf Jahren wurden Jugendliche nicht mehr von ihren Eltern geschlagen. Die Begründung lautete, dass sie bereits teilweise als Erwachsene gegolten hätten.

Bei der Sozialisierung bedienten sich die Nangchen-pa u. a. einer auf Lob basierenden Strategie des Einfügens von Individuen in die geschlechtsspezifischen Rollenerwartungen, der sich der Einzelne kaum entziehen konnte (vgl. „rufbildendes Loben“ unter 31.7). Zudem verfügte die Gesellschaft über eine Anzahl etablierter Positionen, wie sie die Tätigkeiten als Hirte oder für die Söhne der dPon die Position als Mitarbeiter des amtierenden Behu oder Becang darstellten. Bei entsprechender Leistung konnten die Jugendlichen eine solche Stellung sofort einnehmen und das damit verbundene Sozialprestige erfahren. Heranwachsenden wurde dadurch die Identifizierung mit den Rollen der Erwachsenen erleichtert. Sie erfuhren unkompliziert und ohne Zeitverzögerung eine Aufnahme in die Erwachsenenwelt und Anerkennung, sobald ihr Verhalten den Erwartungen der Älteren entsprach. Die Ernsthaftigkeit dieser Strategie kam unter anderem bei Entscheidungsfindungen in der Familie zum Ausdruck. Bei den abendlichen Gesprächen der Familienmitglieder, z. B. über die Auswahl der Tiere, die geschlachtet werden sollten, wurden Kinder und Jugendliche als vollwertige Gesprächsteilnehmer betrachtet im Hinblick auf ihre natürliche Kompetenz als Hirten, die sie aufgrund ihrer Kenntnisse über den Zustand der Tiere besaßen. Spielerische Beschäftigungen wurden in der Phase der Jugend anspruchsvoller, was sich bspw. im Rätselraten ausdrückte, einem Zeitvertreib, dem auch Erwachsene gern nachgingen. Abends saßen Jugendliche und Erwachsene im Zelt zusammen und gaben sich wechselseitig zur Unterhaltung Rätselaufgaben nach Art der Folgenden auf:

*“In der Mitte des Winters inmitten etwas Eisernen  
ging der kleine Vogel A-ra-kha-si in den Schlamm.*

*Der Vogel ist nicht gestorben, zum Fliegen [hat es aber auch] nicht gereicht.*

*Jener Schlamm war nicht gefroren, er war nicht [ganz] fest und nicht [ganz] flüssig.*“<sup>680</sup>

Lösung: Es ist das flackernde Licht einer Butterlampe, der Vogel ist der Docht, der sich im „Schlamm“, nämlich der halbfesten ausgelassenen Butter, gerade noch aufrecht hält.

*„Es gibt nichts Längeres als mich, über einen Pass, [der so dünn ist wie eine] Messerschneide, kann ich nicht gehen.*“<sup>681</sup> Lösung: Es ist das Wasser.

Ein weiteres Rätsel lautete: *„[Es ist beim] Gehen auf [einem] Sitz aus Fleisch, [beim] Stehen [ist es] auf [einem] Holzsitz [und] jetzt [ist es] Raum.*“<sup>682</sup>

Lösung: Es ist das Zelt der Nomaden. Den Sitz aus Fleisch bildeten die Lasttiere, die das Zelt auf Wanderungen trugen. Als Holzsitz wurden im Rätsel jene Holzstangen umschrieben, über die die Zeltleinen gespannt waren.

Zu den spielerischen Beschäftigungen der Jugendlichen gehörte das Üben des Umgangs mit der Steinschleuder, die auch zum Vorwärtstreiben der Tiere<sup>683</sup> und zum Schutz der Herde gegen Beutegreifer, insbesondere Wölfe, Leoparden und Bären eingesetzt wurde.

Manche Kinder und Jugendliche hatten am Morgen etwa eine Stunde Unterricht bei einem Hauslehrer, mit dem sie religiöse Texte lasen, die sie dann auswendiglernen mussten.

Die Söhne der dPon erwarben sich durch Mitarbeit in Form der Unterstützung ihres Vaters allmählich das Wissen, die Fertigkeiten, die Wertvorstellungen und die soziale Kompetenz, die zur Ausübung des Amtes eines Behu und Becang benötigt wurden.

Der Entwicklungsprozess des Sohns eines dPon während seiner Jugend wurde von seiner Geburtsfamilie, seinem Patriklan sowie der Stammesgesellschaft aufmerksam beobachtet. Für den amtierenden dPon und dessen Familie war es wichtig, bei der künftigen Besetzung der Position des Behu oder Becang die öffentliche Meinung mitzubersichtigen

---

<sup>680</sup> Tib., ng. dGun dKyil lCags gi dKyil Khug la/  
dGun = Winter. dKyil = Mitte. lCags gi = eisernes. Khug = Behältnis. la = grammatikalische Partikel, hier: in. Byi'u A-ra-kha-si 'Dam la Song/  
Byi'u = Vögelchen. A-ra-kha-si = Eigenname. 'Dam = Schlamm. la = gram. Partikel, hier: in. Song = gegangen. Byi'u De ma Shi 'Phur ma sLeb/ De = jenes/r. ma = Negationspartikel. Shi = sterben. 'Phur = fliegen. sLeb = hier: etwas bewerkstelligen können.

'Dam De Ma Kheng Nyer ma Nyur/ Kheng = gefroren. Nyer = fest. Nyur = flüssig. Ma = nicht, weder noch.

<sup>681</sup> Ring Nga las Ring-se (ng. se = tib. ba) Med/  
Ring = Länge, lang. Nga = ich. las = gram. Partikel, hier: als. Ring-se = länger. Med = nicht vorhanden. La Gri-so Ngas Me Phog (ng. me Phog = tib. 'Gro Mi Thub).  
La = Pass, Gri-so = Schneide. Ngas = ich, im Instrumental. Me Phog = nicht können.

<sup>682</sup> 'Gro Sha Khri Kha/ 'Gro = Gehen. Sha = Fleisch. Khri = Sitz. Kha = auf.

'Dug Shing Khri Kha/ 'Dug = sich befinden, hier: stehen. Shing = Holz.

Da-lta He-ru-kha/ Da-lta = jetzt. He-ru-kha = ng. „leerer Raum“. „Kha“ stehe im Nangchen-Idiom für tib. Ga (verkürztes „Gang“) = „auf“. „Khri Kha“ und „Khri“ bedeuten „Sitz“, „Thron“, Sitzgelegenheit.

<sup>683</sup> Mit dem Schwirrgeräusch verknüpften Tiere das schmerzende Auftreffen eines Steins.

und einen oder mehrere Nachfolger auszuwählen, der oder die auch von der Stammesgesellschaft akzeptiert werden würden. Viele Nangchen-pa glaubten zwar an eine Kraft, die den adligen Lineages innewohne, dennoch wäre es eine unglückliche Entscheidung gewesen, hätte der amtierende dPon einem Sohn das Amt allein anvertraut, der bei den von ihm betreuten Leuten unbeliebt war. Mit zunehmendem Alter konnten die Söhne der dPon ihre Väter bei deren amtlicher Tätigkeit unterstützen und sich bei der Durchführung der ihnen übertragenen Aufgaben bewähren. Der Sohn eines Behu berichtete, er habe mit achtzehn Jahren für seinen Vater gearbeitet.

Von dem Sohn eines dPon, der die für die Amtsführung erwünschten Eigenschaften zunächst nicht aufwies, wurde allgemein erwartet, dass er sich nach einiger Zeit doch noch positiv im Sinne der gesellschaftlichen Werte entwickeln würde. Diese Annahme beruhte auf der Vorstellung, dass in den dPon-Abstammungslinien eine von den Ahnen erzeugte Kraft wirke, deren Qualitäten auch in zeitweilig auf Abwege geratenen Nachkommen eines Tages durchbreche und die ehrenwerten Charakterzüge hervortreten ließe.

Manche der Jungen und Mädchen aus den dPon-Lineages waren bereits als Kinder in ein Kloster eingetreten. Die überwiegende Anzahl der Jugendlichen, die diesen Schritt auf eigenen oder den Wunsch Eltern unternahmen, taten dies im Alter von zwölf bis fünfzehn Jahren. Die Aufnahme in ein Kloster konnte jedoch auch schon früher erfolgen, wie bspw. im Alter von acht Jahren. Kinder, die als Wiedergeburten hoher Lamas galten, wurden nicht selten bereits im Kleinkindalter in ein Kloster verbracht. Mit dem geistlichen Stand war der höchste erreichbare gesellschaftliche Status verbunden und dieser nutzte nach allgemeinem Dafürhalten einem künftigen dPon, auch wenn er nur eine gewisse Zeit im Kloster verbracht hatte.

Lamas, Mönchen und Nonnen gebühre Achtung, lernten bereits Kinder. Mit dem geistlichen Stand wurden Wissen, Weisheit und auch eine garantierte Versorgung mit Nahrung und Kleidung assoziiert (s. 10.8). In der Theorie kamen die Klöster für Mönche und Nonnen auf, die keine Förderung durch ihre Familie oder Sponsoren erhielten. Nicht jede Familie hatte Verwandte in einem Kloster, und nicht jeder Geistliche hatte einen Sponsor zur Deckung seines persönlichen Bedarfs. Im Einzelfalle soll das Auskommen im Hinblick auf Lebensmittel usw. nicht immer gewährleistet gewesen sein. Mittellose Mönche seien vom Kloster für hauswirtschaftliche und handwerkliche Tätigkeiten herangezogen worden. Während ärmere Konventmitglieder durch praktische Tätigkeiten im Kloster zu ihrem Auskommen beitragen mussten, blieben den Wohlhabenden und Hochrangigen solche Dienste erspart. Sie konnten ihre Zeit religiösen Studien widmen und wurden in



vieler Hinsicht gefördert. Im Gegensatz zu der nicht selten sehr anstrengenden Arbeit der Hirten, die auch die Notwendigkeit miteinschloss, bei schweren Wettern versprengten Tieren zu folgen und diese wieder zur Herde zu treiben, war das Leben im Kloster verhältnismäßig leicht. Solche Gründe, religiöses Empfinden und weltanschauliche Vorstellungen motivierten bereits Kinder und Jugendliche, in ein Kloster einzutreten. Für Mitglieder der dPon-Lineages gestaltete sich der Aufenthalt im Kloster meist in angenehmer Weise. Die Kinder und Jugendlichen der „außergewöhnlichen“ Abstammungslinien wurden als „besondere“ Menschen empfunden und rücksichtsvoll und mit Hochachtung behandelt.

Über seine Lebensphase im Kloster berichtete ein Behu, sie sei die schönste Zeit seines Lebens gewesen. Für ihn habe sich das sonst strenge Klosterleben sehr annehmlich gestaltet. Er hatte einen Rinpoché und hohe Lamas in seiner Verwandtschaft, die bereits in jenem Kloster lebten, dem auch er beitrug. Zudem sei er als eine „besondere“ Person geachtet und äußerst zuvorkommend behandelt worden.<sup>684</sup> Ein Jugendlicher aus einer dPon-Deszendenzlinie erhielt als Mönch im Kloster Unterricht im Lesen, Schreiben und übte sich im Memorieren tibetisch-buddhistischer Texte.

Enge verwandtschaftliche Beziehungen verbanden die einflussreichen Personen in den Klöstern mit denen, die die politisch relevanten Ämter der dPon besetzten. Nicht selten inkarnierten sich hohe Rinpochés in wohlhabenden Familien der altehrwürdigen Abstammungslinien. Innerhalb einer Gemeinde oder eines Stammesgebietes konnte der Abt des hauptsächlich frequentierten Klosters der Bruder oder ein Bruder des Vaters oder der Mutter des amtierenden Behu oder Becang sein. Kinder oder Jugendliche, die als Inkarnationen Heiliger galten, erhielten ihre Ausbildung für das geistliche Amt im Kloster und übernahmen mitunter zusätzlich das weltliche Amt eines dPon in Personalunion.

Ob bei der Unterrichtung im Kloster, durch einen Hauslehrer oder durch Verwandte, in jedem Falle bewirkte die Vorstellung von der in einer adligen Deszendenzlinie befindlichen Kraft, dass Lehrer und Mentoren viel eher als bei „einfachen“ Gleichaltrigen geneigt waren, besondere Fähigkeiten bei Jugendlichen aus den dPon-Linien zu erkennen

---

<sup>684</sup> Sein Aufenthalt im Kloster endete nach seinen Angaben aufgrund eines Zwischenfalls: Eines der Pferde des Klosters wurde gestohlen. Er und einige Mönche wurden in den Kampf mit den Räufern verwickelt. Während der kämpferischen Auseinandersetzung trugen die Räuber vermutlich schwere Verletzungen davon oder wurden getötet. Der sehr gläubige Informant sagte dies nicht ausdrücklich, erklärte jedoch, dass Mönche nicht töten dürften und ihre Gelübde halten müssten, und fuhr fort, er habe aufgrund dieses Ereignisses den geistlichen Stand aufgegeben und sei wieder Laie geworden. Im Kampf mit den Räufern sei eine Kugel nicht in seinen Körper eingedrungen, berichtete der spätere Behu. Für das Phänomen von Kugeln, die nicht in den Körper eindringen, wurden stets zwei Erklärungen genannt. Dies werde durch ein Schutzamulett bewirkt oder sei ein Indiz für die reine Gesinnung eines Menschen. Hier war Letzteres gemeint. Der dPon wollte mit dem Hinweis auf die Kugel, die nicht in seinen Körper eingedrungen sei, sondern sich im Obergewand finden ließ, betonen, dass ihn seine reine Gesinnung geschützt habe (s.14.1.2).

und lobend hervorzuheben. Jegliche Auszeichnung „besonderer“ Menschen wurde von der gläubigen Bevölkerung<sup>685</sup> als Bestätigung betrachtet, dass es „einfache“ und „besondere“ Menschen gebe sowie als Beweis des Karmas und der Kraft in den dPon-Lineages. Die Kinder der dPon, die nicht in ein Kloster gingen, wurden zuhause von ihren Eltern, älteren Geschwistern, weiteren Verwandten und/oder einem Privatlehrer unterrichtet. Im Alter zwischen zwölf bis fünfzehn Jahren befassten sich die künftigen dPon mit dem Erlernen des Abfassens offizieller Briefe.

Die Hinzuziehung eines Hauslehrers zur Ausbildung der Jugendlichen soll in den Familien der Behu häufiger vorgekommen sein als in den Familien der Becang. Die Ursache wurde in der ökonomischen Situation vermutet. Die Wissensvermittlung um die Tätigkeit eines Behu oder Becang übernahm der amtierende dPon, der einen Sohn oder mehrere Söhne als Nachfolger schulte. Eine Ausbildung in der Amtsführung für die Positionen des Behu oder Becang durch externe Lehrkräfte war nicht erforderlich. Ein Becang beschrieb, dass er vor allem von seinen Eltern im Lesen und Schreiben unterrichtet worden war. Verwandte aus dem Patriklan vermittelten ihm Kenntnisse, die sie zum Teil während eines Aufenthaltes im Kloster erlangt hatten. Unter den erworbenen Fähigkeiten stufte jener Becang das Reiten als besonders wichtig für seine Tätigkeit ein. Die meisten Fertigkeiten habe er nur durch Beobachtung und Nachahmung erlernt. Viele Nangchen-pa erzählten, dass sie sich als Kinder und Jugendliche die Handhabung von Gegenständen, den Umgang mit Tieren sowie Verhaltensweisen überwiegend von Älteren abschauten und dass es kaum Anleitungen oder Erklärungen gegeben habe. Lesen und Schreiben brachten sich die Jugendlichen oft wechselseitig bei. Als Hirten tätige Heranwachsende tauschten ihre Kenntnisse aus, wenn sie einander auf den Weiden begegneten.

Die Behu und Becang beschrieben ihre Jugend oft als glücklichste Phase ihres Lebens. Die männlichen Kinder eines dPon führten häufig ein relativ freies Leben. Die Jugend sei eine Zeit der Unbeschwertheit und relativen Ungebundenheit gewesen. Aus dieser Zeit stammten Beschreibungen der Informanten von Momenten größten Glücksempfindens.

Ein dPon erzählte, wie er aus Vergnügen und Wissensdrang zusammen mit dem Pferdeknecht ausritt und ihn zu den Pferden auf den Weiden begleitete.

Im Winter wurden die Tiere am Wintersiedlungsplatz von jungen Mädchen und Frauen versorgt. Ein Informant erinnerte sich, dass für ihn in seiner Jugend der Herbst eine sehr schöne Zeit gewesen sei. Nach der Ernte gab es reichlich zu essen, das Klima war mild,

---

<sup>685</sup> Nicht alle Nangchen-pa hielten das dPon-System für notwendig, und jene, die ihm kritisch gegenüberstanden, beeindruckten auch die Fähigkeiten der dPon nicht sonderlich.

er freute sich des Lebens und musste nicht viele religiöse Texte lesen, was sein religiös gesonnener Vater andernfalls von ihm verlangte. Im Winter hingegen durfte er nicht draußen spielen, sondern musste im Raum heilige Texte lesen und auswendig lernen.

Bei den Jugendlichen waren gemeinsame Picknicks sehr beliebt. Diese Veranstaltung hatte ihren Ursprung in den Treffen der meist jugendlichen Schäferinnen und Hirten, die sich an bestimmten Orten begegneten, wo sie gemeinsam pausierten. Diese Picknicks wurden „Kochen, was es zum Kochen gibt“ genannt.<sup>686</sup> Alle Teilnehmer hatten Proviant dabei, wobei Jugendliche aus wohlhabenden Familien eine größere Menge Nahrungsmittel mitbrachten.<sup>687</sup> Während dieser Picknicks herrschte eine heitere Stimmung, die auch auf Kinder und (meist) männliche Jugendliche,<sup>688</sup> die keine Hirten waren, sehr anziehend wirkte, so dass sie sich gern den Hütungen und Hirtenmädchen anschlossen. Neben der heiteren Stimmung wurde auch das gemeinsame Kochen und das gute Essen als attraktiv beschrieben. Eine typische Picknickgruppe bestand aus etwa fünf bis neun Jungen und Mädchen, die Tee und Lebensmittel mitbrachten und gemeinsam ein Essen zubereiteten. Jedes Kind und jeder Jugendliche hatte seine Eltern gebeten, ihm irgendetwas für das gemeinsame Essen mitzugeben. Dabei konnte es sich um rTsam-pa, Butter, weiße Rüben, getrocknete Gro-ma-Wurzeln und Fleisch handeln. Getrocknete Nahrungsmittel waren auch ungekocht genießbar. Das Essen bereiteten sie in einem Tontopf zu. Dazu errichteten die Jugendlichen einen „Drei-[Steine-]Ofen“ (ng. gSum Thab bCa'-ba, < ßum Thab Cha-wa), der aus drei zu einem Dreieck zusammengelegten Steinen bestand. Dung als Brennmaterial habe aufgrund der Nutztierhaltung überall herumgelegen.

Beim Hirten-Picknick aßen die Jugendlichen zusammen und tranken Tee und freundeten sich miteinander an. Mitunter sollen diese Begegnungen auch später zu Eheschließungen geführt haben. Nach dem gemeinsamen Essen rannten die Kinder und Jugendlichen oft in fröhlicher Stimmung ausgelassen umher.

Ältere Jungen (und Männer) besaßen ein Feuerzeug als typisch männliches Attribut. Von Informanten aus sKyo Brag wurde die Annahme berichtet, dass Frauen und junge Mädchen nicht wüssten, wie das traditionelle Steinschlag-Feuerzeug, bei dem die Stahlklinge auf einen Feuerstein geschlagen wird, gehandhabt werde. Um sich dennoch auf

---

<sup>686</sup> Auch „Kochen, was zu kochen ist“ oder „Zu Kochendes kochen.“, tib. „bsKol rGyu bsKol“.

<sup>687</sup> Die jugendlichen Hirten nahmen ihr Mittagessen in einem Proviantbeutel mit. Dieser Beutel habe nach Auskunft der Informanten aus einer natürlichen Tasche bestanden, die aus der äußeren Haut des Herzens eines Yaks gefertigt worden sei und die sNe-me (ng. < Ne-me) genannt wurde. Diese Haut sei getrocknet und weich gerieben worden (Angabe aus dGe rGgyal sMad-ma).

<sup>688</sup> Mädchen, die nicht Hirtinnen waren, arbeiteten meist im Haushalt und versorgten die Tiere in der Nähe des Zeltens oder Hauses. Ihre Pflichten hinderten sie oft daran, an den beliebten Picknicks teilzunehmen.

den Almen ein Feuer anzuzünden, hätten die Mädchen vom häuslichen Feuer etwas glimmenden Dung mitgenommen und die Glut unterwegs immer wieder etwas angeblasen und in der Hand transportiert. Wenn das Dung-Stückchen herunterzubrennen drohte, entzündeten sie ein weiteres Stück Dung daran und auf diese Weise trugen sie das Feuer bis zu ihrem Lagerplatz. Ein solches glimmendes Dungstückchen wurde wörtlich als „Feuer-Schnabel“ (tib. Me mChu, ng. < Mem Chu) im Sinne von „Feuer-Ecke“ bezeichnet.

Unter Hirten sollen Feuerzeuge nicht derart weit verbreitet gewesen sein, dass jeder Hirte eines besaß, daher hätten sich mitunter auch Männer dieser Vorgehensweise des Transportierens glimmenden Dungs bedient.

Während ihrer Wanderungen mit den Tieren suchten die Schäferinnen und Hirten natürliche Deckungen auf, wie Felswände und schützende Steinformationen sowie künstlich errichtete Felssteinmauern oder Felssteineinfriedungen, die allesamt als brDzi-ra (ng. < Sie-ra) bezeichnet wurden. Die brDzi-ra schützten vor scharfem Wind und schwierigen Wetterlagen. Ohne einen Windschutz sei es auf den Hochalmen nicht möglich gewesen, ein Feuer zu entfachen, da der Wind es sofort ausgeblasen hätte. An einem geschützten Ort entzündeten die Hirten ihr Feuer. Zum Entfachen des Feuers in trockenem Dung wurde ein Blasebalg benötigt, den es in zwei Ausführungen gab: Der größere aus Ziegenhaut hieß Shen rGyab-pa (ng. < Shen Gchyab-pa): Aus ihm wurde die Luft durch Zusammendrücken der Ziegenhaut mit dem Ellenbogen herausgepresst. Die Bezeichnung des kleinen Blasebalgs war Khu-mo 'Bud (ng. < Khu-mo Bü). Fleisch wurde am Lagerfeuer gekocht; Gro-ma-Wurzeln wurden bereits zuvor gekocht, da der Kochvorgang sehr lange dauerte. Manche der jugendlichen Hirten seien gern mit den Tieren unterwegs gewesen. Die höchste Konzentration benötigten die jugendlichen Schäferinnen und Hirten auf dem Weg zu den Weidegründen, um beim Aufwärtstreiben kein Tier zu verlieren. Sobald sie die Weiden erreicht hatten und die Tiere ruhig grasten, konnten sich die Jugendlichen entspannen, sich einige Zeit ins Gras legen und schlafen. Besaß eine Familie viele Milchschafe, dann begannen die jungen Mädchen schon früh mit dem Melken (als früheste Melkzeit wurde ein Uhr nachts genannt), so dass sie auf den Almen oft die Müdigkeit überkam.

Auf den Almen wurden die Tierherden von beutegreifenden Tieren wie Leoparden und Wölfen bedroht. Zum ihrem Schutz und dem der Nutztiere verwendeten die Schäferinnen, Schäfer und Hirten keine Hunde, sondern Stock und Steinschleuder. Sie achteten noch auf weitere sehr gefürchtete Tiere, gegen die sie die Steinschleuder jedoch nicht einzusetzen wagten, nämlich auf Bären (tib. Dred-mong, < Dre-mong). Die Bären überfielen Schafe, und selten griffen sie auch Menschen an. Sobald sie einen Dred-mong sahen, schrien die

Jugendlichen laut und trieben ihre Tiere sofort zurück zum Siedlungsplatz. Bei den Dred-mong handelte es sich um eine Tierkategorie, die nach regional variierender Definition den Himalaya Schwarzbären (lat. *Ursus thibetanus*) und den Himalaya Braunbären (lat. *Ursus arctos isabellinos*) umfasst. Manche Informanten erklärten, beide Bärenarten seien in Nangchen vor 1959 Dred-mong genannt worden; andere bezeichneten nur den Braunbären als Dred-mong, und sie verwendeten für den Himalaya Schwarzbären den Begriff Dom (tib. < Domm, = Bär). Der Status der Dred-mong wurde von allen Informanten als außergewöhnlich beschrieben. Diese Tiere stünden in einer besonders innigen Beziehung zum Ortsgeist Yul-lha/gZhi-bdag; gelegentlich wurden sie auch als Tiere dieses mächtigen Geistwesens bezeichnet. Nach Auffassung der Nangchen-pa vermochten Geister auf Tiere und Menschen zuzugreifen. Übelgesonnene Geistwesen manipulierten ihre Opfer, um ihnen ihren Willen aufzuzwingen. Unter jenen zahlreichen Arten von Geistern, die andere Lebewesen zu beherrschen versuchten, gab es die Kategorie der 'Dre (tib. < Dre). Wenn ein 'Dre-Dämon sich eines Bären bemächtigt, äußere sich dies nach Auskunft der Nangchen-pa in außergewöhnlichen Verhaltensweisen, indem ein solcher Bär bspw. Menschen angriff oder sich ihnen näherte. Aufgrund solchen Verhaltens wurde der Dred-mong zu einem 'Dre-mong erklärt,<sup>689</sup> jenem Wesen, das nepalesisch als Yeti bezeichnet wird. Erfahrene, ältere Nangchen-pa, denen Dred-mong auf den Weiden begegnet waren, erklärten, dass die Kategorie der Yeti, also der durch das Geistwesen der Kategorie 'Dre beeinflussten Bären, sich deutlich in ihrem Habitus von anderen Bären unterschieden habe und zwar hätten sich diese oft vitaler, affenartiger und angriffslustiger verhalten. Bei den 'Dre-mong handelte es sich nicht um mystische Tiere oder Wesen, sondern um Bären, die nach Auskunft der Informanten dadurch charakterisiert waren, dass sie nicht gleichmäßig vor sich hin trotteten, sondern einen aufgeweckten Eindruck machten und mitunter auch auf Menschen losgingen. Befragte Nangchen-pa berichteten, dass sie zunächst meist nur vermuteten, dass ein bestimmter Bär ein 'Dre-mong sei; letzte Gewissheit erlangten sie dann durch die Befragung eines Lamas.<sup>690</sup>

Die Aufgabe des Führens einer Herde war für jugendliche Hirten mit einigem Leistungseinsatz verbunden. Ein Hirte umkreiste die Herde und achtete darauf, dass sich nicht einzelne Tiere verliefen und zum Opfer von Beutegreifern wurden. Auf den Verlust eines Schafes wurden Hirten oft erst dadurch aufmerksam, dass die Schafherde aufgeschreckt

---

<sup>689</sup> Die Aussprache beider Begriffe klingt mitunter annähernd homophon, das „e“ in Dred-mong wird meist offen gesprochen, während das „e“ in 'Dre-mong geschlossener prononciert wird.

<sup>690</sup> Informanten, die die 'Dre-mong gesehen hatten, zeigte ich Bilder von Bären, auf denen sie den 'Dre-mong häufiger als Braunbären und seltener als Himalaya Schwarzbären identifizierten.

durch die Gegend lief. Plötzliche, schnelle Richtungswechsel der Herde erfolgten häufig als Reaktion auf den Angriff eines Beutegreifers. Nach einiger Zeit zeigten sich dann Geier am Himmel über dem von einem Wolf oder Leoparden gerissenen Tier.

Zwei Hirtenjungen hatten zwei große kräftige Ziegenböcke, einen weißen und einen grauen, die sie wie Pferde ritten. Eines Tages stellten sie fest, dass der weiße Ziegenbock fehlte. Geier am Himmel zeigten ihnen die Stelle des von einem Leoparden gerissenen Tieres. Als sie bei dem getöteten Ziegenbock ankamen, war ein Leopard dabei, das Blut des Ziegenbocks aufzulecken. Die beiden Jungen warfen Felsbrocken auf den Leopard, bis er tot war. Den Körper des Ziegenbocks holte später die Familie der Jungen ab.

### 20.5.1 Vermittelte Wertvorstellungen und Ideale

*„Aktivitäten sind unwichtig; wichtig sind glückverheißende Beziehungen zwischen Ereignissen.“<sup>691</sup>*

Schon Kinder und Jugendliche internalisierten jene Einstellung, nach der Aktivitäten nur in Verbindung mit glückverheißenden Beziehungen gelingen könnten. Jeglicher Einsatz von Willenskraft und Leistungsbereitschaft sei überflüssig, wenn nicht glückbringende karmische Verbindungen die Grundlage des Erfolgs bildeten.

Die Existenz glückverheißender Zusammenhänge zwischen Geschehen und Handlungen wurde bei einem Lama erfragt, der mantische Verfahren zur Ermittlung anwandte. Nicht selten suchten die Nangchen-pa auch selbst nach Zeichen, die anzeigen sollten, ob eine Unternehmung voraussichtlich erfolgreich sein werde. Diese konnten in als günstig interpretierten Naturphänomenen oder in als außergewöhnlich empfundenen Fügungen von Ereignissen bestehen. Das gesamte Dasein wurde als karmisch bedingt begriffen. Böswillige Geister jedoch seien in der Lage, durch Intervention den Ablauf des Karmas zu stören, und wurden als allgegenwärtige Gefahr empfunden (13.4.6). Wollte ein Nangchen-pa vor

---

<sup>691</sup> Tib. Bya-ba la Mi gTso/ rTen-'brel La gTso/

„Bya-ba“ = „Tun, Aktivitäten“. „la“ = gram. Partikel: hier „im Hinblick auf“, „hinsichtlich“. „Mi“ = „nicht“. „gTso“ = „hauptsächlich“. „rTen-'brel“ = „glückverheißende Interdependenz, Fügung“.

Dieser Spruch bringt nach Auskunft interviewter Nangchen-pa ihr grundsätzliches Verständnis im Hinblick auf sämtliche Aktivitäten zum Ausdruck. Sie betonten: „Wir glauben nicht, dass Handeln [an sich] etwas bringt, an glückverheißende Beziehungen glauben wir.“ „rTen-'brel“ bezeichnet glückbringende Beziehungen, die zwischen Tätigkeiten und deren Ergebnissen aufgrund karmischer Vorbedingungen bestünden. Nicht Wunsch, Absicht, Wille, Tatkraft und Unterstützung werden als die im eigentlichen Sinne erfolgsbringenden Einflüsse verstanden, sondern die wesentliche Wirkkomponente sei der Karma genannte tibetisch-buddhistisch interpretierte Kausalnexus, der eine unsichtbare Verflechtung zwischen Geschehnissen bewirke. Nach Auffassung der Nangchen-pa gelte es vor wichtigen Unternehmungen mittels mantischer Techniken herauszufinden, ob glückbringende Beziehungen bestehen. Nur bei deren Vorhandensein führe Handeln zum Erfolg. Ein gebräuchliches Verfahren stellten die „Mo“ genannten und mit Würfeln durchgeführten Zukunftsvoraussagen dar, die meist von einem Wahrsager auf der Grundlage eines Textes gedeutet wurden.

1959 andere von einem Vorhaben überzeugen, führte er auch Vorzeichen an, deren Deutungen auf ein Gelingen hinzuweisen schienen. Die Herkunft der Vorstellung, dass sich aus natürlichen Phänomenen, wie Wolkenformationen, Wetterveränderungen oder dem plötzlichen Erscheinen von Tieren oder Begegnungen mit Menschen, der künftige Verlauf einer Unternehmung voraussagen ließe, stammt vermutlich aus vorbuddhistischer Zeit. Auch im Gesar-Epos treten Tiere in symbolträchtiger Funktion auf und bestimmte Tiere stehen in Verbindung zum Geisterreich oder entstammen diesem.

Erfolg beruhte nach der Weltvorstellung der Nangchen-pa nicht primär auf dem Einsatz von Entschlusskraft, Beharrlichkeit oder Leistungen. Der individuelle Aufwand, dessen es bedurfte, ein Ziel zu erreichen, galt als Resultat des Karmas. Willensstärke und Ausdauer wurden nicht als hauptsächliche Trainingsziele während der Erziehung betrachtet. Dies bedeutete nicht, dass die Notwendigkeit persönlichen Leistungseinsatzes bei der Bewältigung von Aufgaben nicht beachtet wurde. Anstrengungen und Bemühungen, sofern sie nicht auf Freude und Interesse beruhten, wurden entweder als notwendiges Übel in dem grundsätzlich als leidvoll betrachteten Daseinskreislauf verstanden oder, wenn sie als mühsam und anstrengend erlebt wurden, als selbstverdientes, schlechtes Karma begriffen, das durch Erleben desselben abgetragen werde. Zu diesem Vorstellungskomplex gehörte auch die Annahme, dass Menschen mit gutem Karma kaum Beschwerden erleiden würden. Charakteristisch für Lebensumstände, die auf gutem Karma beruhen, sei müheloses Gelingen von Unternehmungen. In Nangchen vor 1959 stieg das Sozialprestige, wenn der Eindruck entstand, Erwünschtes sei mühelos erlangt worden. Aufgrund der Vorstellung, dass jedem Erfolg gutes Karma zugrunde liegen müsse, wurden günstige Umstände als vertrauensschaffend empfunden, denn ein Mensch (oder ein Tier), bei dem sich Dinge leicht und annehmlich zusammenfügten, musste sich nach der dortigen Karmalehre in irgendeiner Weise einst gut verhalten haben. Aus diesen Schlussfolgerungen entstand die Neigung, dem eigenen Leben und dem verehrter Personen in der Außenrepräsentation den Anschein von Leichtigkeit zu geben und Mühsale als typische Übel des Samsâra abzutun, die dem Kreislauf der Wiedergeburten allgemein immanent wären und die daher dem persönlichen Karma nicht zuzurechnen seien. Auch beim Eingeständnis leidvoller Erfahrungen wurde versucht, in der Darstellung des Unglücks eine gewisse Souveränität zum Ausdruck zu bringen, die den Eindruck erwecken sollte, dass der von seinem un-guten Karma Eingeholte nunmehr in seinen tibetisch-buddhistischen Erkenntnissen derart gefestigt sei, dass er die Zusammenhänge aus einer gewissen inneren Läuterung und Befreiung heraus überblicke. Damit sollte demonstriert werden, dass der Betroffene sich

nicht nur als Opfer der Resultate früherer Verfehlungen fühle, sondern in dem vertrauens-erweckenden Einklang mit tibetisch-buddhistischen Lehren seine Entwicklung meistere. Als erstrebenswert wurden daher auch Tätigkeiten betrachtet, die mit geringstmöglichem Leistungseinsatz höchstmöglichen Gewinn brachten, denn solche Zusammenhänge galten als Beweis guten Karmas. Beschäftigungen, die nicht als Vergnügen oder im weitesten Sinne als religiöse Praxis darstellbar waren, erhielten wenig Anerkennung und wurden als Hinweis auf einst verursachtes schlechtes Karma gedeutet.<sup>692</sup>

Die Tätigkeiten der dPon für ihre Gemeinden und für den Stamm nahmen eine Sonderstellung ein, da es sich bei den Behu und Becang nach dem Verständnis der Nangchen-pa um „besondere“ Menschen (s. 13.8) handelte, deren gutes Karma vorausgesetzt wurde. „Besonderen“ Menschen wurde eine gütige und edle Gesinnung zugetraut, ein Handeln zum Wohle der von ihnen Betreuten, ein außergewöhnliches Leistungsvermögen sowie überdurchschnittliche Fähigkeiten. Ihr Dienst zum Wohle ihrer Gemeinschaft berührte nach dem Empfinden ihrer Anhänger den Bereich des Numinosen und hatte etwas von dem Nimbus des Helden Gesar, der im Epos aufgrund der flehentlichen Bitten von Stammesleuten als Führungsperson zu jenen Menschen gesandt wurde. Dem Reich der Gottheiten und Geister entstammend, inkarniert sich Gesar in der Menschenwelt in einer hohen dPon-Familie. Viele dPon wurden als umgeben von einer quasi-heiligen Ausstrahlung beschrieben, die ihnen bei ihrer Arbeit für die Gemeinde(n) und dem Stamm zugutekam, so dass sie auch für die Durchsetzung ihrer Anweisungen keiner Exekutive bedurften.

Bei sämtlichen amtlichen und nichtamtlichen Tätigkeiten der Behu und Becang gingen die Nangchen-pa davon aus, dass die dPon zusätzlich aufgrund der Kraft, die den adligen Lineages innewohne, Qualitäten in besonderer Ausprägung besäßen. Dazu zählte Güte, die mit der von Eltern ihren Kindern gegenüber gleichzusetzen sei. Ein dPon wurde gelobt, wenn er mit Wohlwollen und Zuneigung gehandelt hatte, wenn er Schutz gewährte und sich um die Sorgen und Probleme der Menschen in seiner Gemeinschaft kümmerte, aber ohne die Stammesleute zu stören oder zu beaufsichtigen. Als Störungen wurde das Einziehen von Steuern betrachtet sowie Forderungen nach unentgeltlicher Gestellung von Transporttieren (31.9.2) sowie weitere Pflichtdienste. Auch jeglicher Korruptionsversuch, sei es im Hinblick auf materielle Vorteile oder Dienstleistungen, minderten den Ruf eines dPon. Die dPon wussten, welche Eigenschaften ihnen einen guten Ruf auch noch lange nach ihrem Tode eintragen würden und wie sehr der Ruf ihrer Abstammungslinie von

---

<sup>692</sup> Im Exil dienten Tätigkeiten, in denen tibetische Buddhisten als Kapitalgeber agierten, aber nicht körperlich arbeiteten, oft zur Demonstration jener Leichtigkeit des Geldverdienens als Beweis guten Karmas.



Verhaltensweisen abhing, die den Erwartungen der Stammesleute entsprachen. Der von Informanten in diesem Kontext oft verwendete Begriff für eine schutzgewährende und hilfsbereite Einstellung der dPon auf der Grundlage einer wohlwollenden Gesinnung lautete „Sems rGyud.“ (ng. < Bämm Gchyü). „Sems“ ist hier als „geistige Haltung“ zu verstehen und „rGyud“ ist die Abkürzung von „rGyud-pa“ mit der Bedeutung Abstammungslinie. In diesem Begriff kommt die Bedeutung zum Ausdruck, die die Nangchenpa der Kraft der Lineage zuschrieben. Eine gute „geistige Einstellung“ im Einklang mit der fördernden Kraft der Ahnen im Verhalten zum Ausdruck zu bringen, wurde von den Informanten als optimal bezeichnet, wobei insbesondere eine noble Gesinnung als charakteristisch für eine adlige Deszendenzlinie galt. Zu den genannten edlen Eigenschaften zählte insbesondere „Byams sKyong“ (tib. < Chyamm Kyong) - eine Haltung aus liebevoller Güte (hier: Byams) und Schutzgewährung (hier: sKyong). Des Weiteren gehörten Unbestechlichkeit und Gerechtigkeitsstreben zu den erwünschten und erwarteten Qualitäten, die dPon-Lineages auszeichnen sollten. In den Familien der Behu und Becang wurde das Wissen um die von den Stammesleuten erhofften Eigenschaften der Mitglieder der adligen Lineages tradiert sowie verbale Darstellungsweisen, mittels derer die dPon ihre guten Absichten in einer akzeptablen Weise vermitteln konnten. Bei vielen Stammesleuten habe das Verständnis existiert, dass schlechte geistige Einstellungen eines Menschen sich letztlich zum Schaden sämtlicher Mitglieder einer Gemeinschaft auswirken könnten.

Für die dPon war es wichtig, ihre Absichten in einer verständlichen Weise zu vermitteln, auch um der Entstehung des Verdachts vorzubauen, ein Behu oder Becang missbrauche seine Position zur Vorteilsnahme oder zur Unterdrückung seiner Stammesleute.

Die Bedeutung, die dem vorausgesetzten Karma als umständebedingender Kraft beigegeben wurde, zeigte sich auch in der allgemeinen Bewertung medizinischer und pädagogischer Berufe. Die Arbeitsleistungen seien nützlich für die Allgemeinheit und insofern sei der Ausübende ein wertvollerer Mensch (dies auch ausdrücklich im monetären Sinne bei einer Ausgleichszahlung im Falle seiner Tötung). Handelte es sich aber nicht um einen „besonderen“ Menschen, wurde der Leistung kein sehr hohes Sozialprestige zuerkannt, da dem (nach Schilderung der Interviewten) die Annahme zugrunde lag, dass jene Berufe vor allem zur Verbesserung des persönlichen Karmas ausgeübt worden seien. Arbeit und Leistung, sobald sie in Anstrengung ausarteten, gaben keinen Anlass zur Wertschätzung eines Menschen, sondern wurden als karmische Notwendigkeit begriffen, von der sehr gute Menschen erst gar nicht betroffen werden würden.

Die Gesellschaft förderte durch die Strategie des „rufbildenden Lobens“ (s. 31.7), dass

sich die Mitglieder der dPon-Familien nicht nur aus innerer Verpflichtung sowie in Verantwortung ihrer Lineage und den mit dieser assoziierten Geistwesen gegenüber, sondern zusätzlich aufgrund einer durch den Einsatz jenes rufbildenden Lobens bedingten gesellschaftlichen Einflussnahme mitunter bemühten, ihr Bestes zu geben.

Verhaltensempfehlungen allgemeiner Art seitens der Älteren, insbesondere der sozialen Eltern, älterer Geschwister und weiterer Verwandter gegenüber Kindern und Jugendlichen sollen vor allem in der Aufforderung bestanden haben, sich dem Dharma gemäß zu verhalten, anderen Menschen freundlich zu begegnen und sie nicht zu schädigen, nicht grundlos zu töten und zu stehlen,<sup>693</sup> Tiere gut zu behandeln, nicht zu lügen, in Harmonie mit Anderen zu leben, religiöse Praktiken auszuüben und die Institutionen des tibetischen Buddhismus und die Geistlichen zu ehren. Bereits bei Kindern wurde zur gewünschten Verhaltensbeeinflussung die Strategie des „rufbildenden Lobens“ (s. 31.7) eingesetzt.

Die Weisung, andere nicht zu schädigen, wurde vor allem im Zusammenhang der Vermeidung eines Kampfes angeführt. Komme es zu einem Kampf, sei das Resultat meist auf Dauer unbefriedigend. Der Sieger musste mit Racheaktionen rechnen und der Verlierer sei auch unzufrieden, erläuterten die Informanten. Zudem beinhaltete eine kämpferische Auseinandersetzung immer das Risiko, verletzt, versehrt oder getötet zu werden. Pragmatische Begründungen dieser Art wurden für die Präferenz des friedlichen Zusammenlebens angegeben. Überwiegend sei ein harmonischer Umgang mit anderen Familien der Siedlungsgemeinschaft und des Stammes angestrebt worden, auch weil dies ein Gefühl von Sicherheit hervorrief. Mitunter war es erforderlich, dass sämtliche Gemeinde- oder Stammesmitglieder in der Abwehr eines Angriffes zusammenhielten. Feindschaften hätten sich in solchem Falle für alle Familien existentiell schädigend auswirken können. Eine häufige Ursache vieler Streitigkeiten stellte das Abhandenkommen von Tieren dar. Viele Verhaltensempfehlungen für die Jugendlichen und Kinder bezogen sich auf diesen neuralgischen Punkt im Zusammenleben der Mitglieder der Gemeinden und des Stammes. Beim Zusammentreffen zweier Tierherden vermischten sich häufig die Tiere. Den Jugendlichen wurde geraten, fremde Tiere sofort an den Besitzer zurückzugeben, sonst könne es zum Kampf kommen. Anderen Hirten gegenüber sollten sie sich hilfsbereit erweisen, indem sie aufgefundene Yaks, Schafe, Ziegen und Pferde zurückbrachten. Wurde ein Tier am Abend aufgefunden, dann sollte es am nächsten Tag dem Besitzer gebracht werden.

---

<sup>693</sup> Im Erwachsenenalter wurde erfolgreichem Rauben und bewaffnetem Diebstahl von Teilen der Gesellschaft große Anerkennung gezollt. Es galt als wichtig zu wissen, dass Raub gegen die buddhistische Lehre verstieß, auch wenn den mit Raub und bewaffnetem Diebstahl assoziierten Merkmalen wie Kampfbereitschaft, kämpferischem Können, Mut und Geschicklichkeit ein hohes Sozialprestige zuerkannt wurde.

Ein fremdes Nutztier wurde stets mitgenommen, damit es über Nacht nicht draußen das Opfer von Wölfen oder Dieben würde. Ein Hirte, der das Tier eines anderen mitnahm, sprach über den Fund des Tieres mit Leuten, denen er begegnete, und zeigte damit, dass er das Tier nicht zu stehlen beabsichtigte. Bestand aber eine Aneignungsabsicht, dann erwähnte der Finder das gefundene Tier in keiner Weise.

Die Empfehlung von Freundlichkeit im Umgang mit anderen Menschen basierte auf den zuvor genannten Überlegungen sowie auch auf der Möglichkeit, durch Hilfsbereitschaft gutes Karma anzusammeln. Ein wohltätiger Mensch schaffe sich nach Vorstellung der Nangchen-pa nicht nur selbst eine gute Zukunft, sondern zugleich einen guten Ruf, der auch auf die Menschen ausstrahle, die sich in seinem sozialen Umfeld aufhielten. Als verdienstvolle Handlungen wurden genannt: Blinden zu helfen und exakte Wegauskünfte zu geben, damit jeder ohne Schaden sein Ziel erreiche. Aufrichtigkeit und Zuverlässigkeit im sozialen Umgang wurden als Werte geschätzt und mit pragmatischen Vorteilen des sozialen Friedens und eines harmonischen Zusammenlebens begründet.

Die Empfehlung, nicht zu töten, bezog sich vor allem auf Tiere, die nicht zum Zweck der Fleisch und Fellgewinnung gehalten wurden. Tibetisch-buddhistischen Darlegungen gemäß sei das Leben jedes Tieres zu achten. In karmischer Hinsicht sei es weniger schädlich, wenn Tiere schon zu Nutzzwecken getötet würden, eher ein großes Tier, wie bspw. einen Yak zu töten, als zahlreichen kleineren Tieren das Leben zu nehmen. Auf der Grundlage dieser Anschauung wurden Kinder und Jugendliche angehalten, Insekten und kleine Tiere nicht zu töten. Ein Informant berichtete, dass er als Kind die Schafe seiner Familie hütete. Seine Eltern hatten ihn angeleitet, das Töten von Insekten im Gras zu vermeiden, allgemein gut zu Tieren zu sein und sie insbesondere nicht mit Steinen zu bewerfen. Allen Lebewesen sollte er mit Zuneigung begegnen. Beim Schafhüten sollte er Gebete rezitieren und rituelle Verbeugungen machen. Der Informant erinnerte sich, wie er als etwa Achtjähriger beim Hüten der Schafe religiöse Niederwerfungen durchführte. Da ihn die dicke Schaffell-Chupa behinderte, vollführte er die Niederwerfungen nackt.

Vom Aufstehen bis zum Schlafengehen empfahlen die Geistlichen das Sprechen von Gebeten und Mantras als eine stets passende Beschäftigung. Demonstrativer Religiosität wurde soziale Anerkennung zuteil. Immer solle der Mensch sich der Unterweisungen der Lamas erinnern, diese befolgen und zu den „drei Kostbarkeiten“ - Buddha, Dharma und Sangha - beten, dann gestalte sich sein Leben erfolgreich.

Normen und Ideale, die Kindern und Jugendlichen als korrektes Verhalten vermittelt wurden, um für sich selbst sowie für ihre Familien und Freunde ein hohes Sozialprestige zu

erlangen, unabhängig davon, ob es sich um Laien oder Geistliche, Männer oder Frauen handelte, bestanden in: Freundlichkeit, einem liebevollen und mitfühlenden Umgang, einem auf soziale Harmonie abzielenden Verhalten, Ehrlichkeit, Hilfsbereitschaft, Zuverlässigkeit, Bescheidenheit und Demut.

### **„Mut“ als Wert**

Die Nangchen-pa bezeichneten sich als Kham-pa. Die Männer aus der Großregion Kham galten als kämpferisch und mutig und zwar nach eigener Auffassung sowie auch nach der Vorstellung tibetischstämmiger Menschen aus den anderen beiden Großregionen auf dem tibetischen Plateau, nämlich dBus/gTsang und Amdo. Mut bedeutete Kampfbereitschaft und wurde ausdrücklich nicht im Sinne von Zivilcourage verwendet.

Mut galt den Kham-pa als Kardinaltugend und als Charakteristikum ihrer Lebensart, wobei die Nangchen-pa die Selbsteinschätzung ihres Mutes im Allgemeinen so beschrieben, dass sie keineswegs draufgängerisch seien, sondern eher ruhige Charaktere. Mut wurde von ihnen als ein Wert tradiert und von den Männern im Laienstand erwartet. Zu den wesentlichsten Aufgaben der Männer gehörte die Verteidigung der Familie und des Familieneigentums. Bei Diebstählen und Raub konnte es leicht zum Kampf kommen. Keine Kampfbereitschaft zu zeigen, wurde als entsetzliche Schande betrachtet. Frauen hielten den Haushalt aufrecht und verrichteten einen großen Teil der täglichen Arbeiten. Männer verließen den Haushalt, um Pferde und Yaks zu versorgen, sie übernahmen den Handel mit den erzeugten Produkten und sie waren zuständig für den Kampf. Feigheit wurde als Unfähigkeit zu kämpfen definiert: Ein feiger Mann würde im Kampf weiß im Gesicht werden, er beginne zu zittern und sei auf Grund dessen unfähig, die Waffen effektiv zu führen. Mut wurde mit Kampfbereitschaft gleichgesetzt und umfasste ausdrücklich keine Vorgehensweisen, wie etwa das Eintreten für Werte, für das Gemeinwohl, für die Unversehrtheit und die Rechte Anderer oder für eigene Anschauungen. All dies wurde nicht als mutig empfunden. Nach Vorstellung der Nangchen-pa sei ein normaler Mensch ohnehin nicht in der Lage, übergeordnete Zusammenhänge zu erfassen, und es obliege einzig den „besonderen“ Menschen, Wertvorstellungen auf reales Geschehen zu projizieren. Aus diesem Grunde steht der Begriff „Mut“ eingangs in Anführungszeichen, denn die Informanten sprachen von Mut in der Definition von Kampfbereitschaft in Form der ständigen Bereitschaft, eine bewaffnete Auseinandersetzung zu führen. Einem Feigling sei nur die Möglichkeit geblieben, Mönch zu werden und sich somit vor der Verachtung der Gesellschaft in die sakrale Sphäre tibetisch-buddhistischer Institutionen zu flüchten. Von den

Mönchen sei allgemein angenommen worden, dass sie eher feige Charaktere seien.<sup>694</sup>

### **Das Ideal der Aufrichtigkeit und Rechtschaffenheit**

Ein direktes, gradliniges Auftreten, offene und freimütige Rede<sup>695</sup> und ein redliches, aufrichtiges und gerechtes Gebaren stellten Verhaltensweisen dar, die dem Ideal der Nangchen-pa entsprachen und die vielfach zur Selbst-Charakterisierung angeführt wurden. Die Freimütigkeit der Rede bezog sich auf die Interessen der Familie bzw. des Patriklans, wenn es bspw. darum ging, erbetene oder (vom rGan-po oder dPon) geforderte Leistungen abzulehnen, die mit den Interessen der Familie oder des Klans kollidierten. Im Hinblick auf den tibetischen Buddhismus und dessen Institutionen war die freimütige Rede auf positive Äußerungen begrenzt. Zweifel oder Kritik durften nicht geäußert werden und wurden von der Gesellschaft mit Herabwürdigung und Meidung sanktioniert. Mönche und Lamas fügten dem herabsetzenden und ausgrenzenden Verhalten noch religiöse Erklärungen hinzu, nach denen ein Mensch, der wagte, die Religion, ihre Institutionen und Funktionäre zu kritisieren, nach dem Tode in eine der tibetisch-buddhistischen Höllen gerate. Hochrangigen Personen, wie den Behu und Becang gegenüber, die sich gemäß tibetisch-buddhistischer Anschauung ihren Rang aufgrund guten Karmas in früheren Inkarnationen verdient hätten, wurde seitens der Gesellschaft verbale Zurückhaltung gefordert und keineswegs ehrliches Äußern von Kritik. In anderen Zusammenhängen aber galt Aufrichtigkeit als vorbildlich. Redliches und ehrliches Durchführen überschaubarer Projekte und Geschäfte gehörte zu den vermittelten Litorientierungen für ein als gelungen betrachtetes Leben in Nangchen vor 1959. Die aufgeführten Werte ließen sich allerdings mit der sozialprestigeträchtigen Tätigkeit des mutigen und kampfbereiten Räubers schwer vereinbaren. Rauben galt nach tibetisch-buddhistischem Dogma als unredlich, es verlor

---

<sup>694</sup> Bei Geistlichen, wobei es sich meist um Mönche handelte, wurden im Hinblick auf „Mut“ und Kampfbereitschaft verschiedene Motivationen angenommen: Selten vermuteten die Interviewten, dass ein Geistlicher aufgrund von Mitgefühl den Kampf und damit das Verletzen und Töten verweigert habe. Häufiger angegeben wurde der Wunsch, das eigene Karma nicht durch einen Tötungsakt zu belasten. Am häufigsten wurde Feigheit als Grund für die Verweigerung der Teilnahme an einem bewaffneten Kampf genannt. Manche Mönche kämpften jedoch mit Begeisterung. Dabei nutzten sie ihre Ordenstracht, die als sakrales Objekt galt und die bei ihren Gegnern meist eine gewisse Angriffshemmung auslöste, während sie selbst verletzten und töteten. Nach tibetisch-buddhistischer Auffassung ist die Tötung eines Geistlichen ein besonders schweres Delikt, mit dem schlimme karmische Konsequenzen verbunden seien. Den Mönchsroben wurde im Alltag große Achtung entgegengebracht. Tibetischen Buddhisten fiel es schwer, Mönche anzugreifen. Ihr Zögern im Kampf machten sich die Mönche zunutze, um ihrerseits Gegner zu töten.

<sup>695</sup> Ausnahmen bestanden in der Kritik an religiösen Personen, der tibetisch-buddhistischen Religion sowie in abwertenden Äußerungen über sakrale Objekte. Zurückhaltung galt es auch bei fragwürdigem Verhalten säkularer Personen mit hohem Rang zu üben. Begründet wurden diese Ausnahmen damit, dass die Religion das höchste Gut und über jeden Zweifel erhaben sei. Die geforderte Achtung gesellschaftlich hochrangiger Personen wurde religiös begründet; sie sei ein Beweis der Anerkennung ihres guten Karmas und eine Missachtung ihrer Position käme dem Bezweifeln der tibetisch-buddhistischen Karma-Vorstellung gleich.

jedoch aus Sicht der befragten Nangchen-pa durch die Weitergabe eines Teils des Raubgutes an Geistliche und arme Menschen teilweise seinen negativen Charakter (s. 13.4.2).

### **Ideal der Demut und Bescheidenheit**

Bescheidenheit empfanden die Nangchen-pa als typisch für ihr Auftreten und zugleich als ein Ideal. Gemeint war ein einfaches Leben im Sinne einer Anspruchslosigkeit, die es ermöglichte, sich ohne Klagen und innerem Aufruhr mit den vorhandenen Möglichkeiten zu arrangieren. Bescheidenheit beinhaltete den Aspekt der Demut, die vor allem den Numina sowie den Höherrangigen gegenüber zum Ausdruck gebracht werden sollte.

Die Vorstellung von Bescheidenheit umfasste auch den Aspekt der Umgänglichkeit und der unkomplizierten Ansprechbarkeit in dem Sinne, dass ein bescheidener Mensch kein großes Aufsehen um seine Person mache. Leute, die sich in besonderer Weise hervorhoben durch auffallende Bekleidung, Ausstattung und einem überheblichen Habitus, wurden der Kategorie der Angeber zugeordnet, denen allgemein nachgesagt wurde, dass sie Unfähigkeiten durch Äußerlichkeiten zu bemänteln versuchten. Aufgrund dieser allgemein bekannten Annahme sei es Männern durch Angeberei selten gelungen, Frauen als Gattinnen zu gewinnen, erläuterten ältere Informanten. Hingegen hätten sich Freundlichkeit, Aufmerksamkeit und ein guter Ruf sowie Erfolg bei der Arbeit als geeignet erwiesen, um Interesse bei potentiellen Heiratspartnern zu wecken.

Viele befragte Nangchen-pa schätzten aufwendiges Zeremoniell anlässlich des Besuchs bei einem Behu oder Becang als ein Vorgehen ein, das Besuchern Respekt einflößen sollte. Imponiergehabe löste bei vielen Stammesleuten das Gegenteil des Beabsichtigten aus. Oft waren es Mönche, die die Behu-Rinpoché bedienten sowie manche Angestellten eines dPon, die mit Hofzeremoniell dem Besucher die Wichtigkeit und den Rang ihres Behu oder Becang vermitteln wollten. Auch die Ausstattung des Raumes, insbesondere Art und Höhe der Sitzkissen sowie die Verwendung eines Tisches wurden von Informanten u. a. als Mittel betrachtet, mit denen Gäste beeindruckt werden sollten. Die Sitzhöhe symbolisierte den sozialen Rang. Bescheidene dPon, die auf gleicher Höhe mit ihren Besuchern saßen (mitunter ohne Sitzunterlage direkt auf dem Boden), wurden häufig sehr bewundert. Die Bescheidenheit eines „besonderen“ Menschen bewiese seine hohe und gute Gesinnung. Jene dPon, die um ihre Person wenig Getue machten und für unkomplizierte Ansprechbarkeit bekannt waren, wurden von den Nangchen-pa nicht geringer geschätzt als solche, die sich prestigeträchtig in Szene setzten. Unabhängig von ihrem Habitus wurden die dPon meist als „besondere“ Menschen begriffen und gutes Benehmen als ihr „Schmuck“ bezeichnet.

### 20.5.2 Die Jugend der dPon im Vergleich zur Jugend der übrigen Bevölkerung

Die Jugendlichen aus „normalen“ Familien wuchsen während ihrer Jugend in einen sich stetig vergrößernden Verantwortungsbereich hinein. Für die Söhne und Töchter der dPon konnte die Jugend, sofern ihre Familie nicht auf ihre Mitarbeit angewiesen war, eine Lebensphase darstellen, aus der sie überwiegend schöne Erlebnisse an ein relativ freies Leben erinnerten. Rückblickend erzählten sie von Empfindungen der Freiheit, Sorglosigkeit, Freude und Wohlstand. Reichtumbewusstsein sei u. a. beim Anblick der weiten Grasflächen entstanden in dem Wissen um deren Bedeutung für die Tierwirtschaft der Familie. Eine der wenigen Verpflichtungen für Söhne wohlhabender Behu und Becang habe in der Teilnahme am Unterricht bestanden, der von Familienmitgliedern oder einem Privatlehrer für sie abgehalten wurde. Vor allem die Jungen aus dPon-Familien hoben hervor, dass sie überall stets willkommen waren und freundlich aufgenommen wurden. Befragte Nangchen-pa erklärten dazu, dass sich die Stammesleute im Kontakt mit den Knaben bewusst waren, dass diese einst die Position des dPon einnehmen würden. Wenn die Vermögensverhältnisse der Familie dies zuließen, konnten die Nachfahren der Behu und Becang im jugendlichen Alter vielen Tätigkeiten aus Neigung und Interesse nachgehen und waren kaum gezwungen, ihren Alltag mit Arbeitspflichten zu verbringen. Die Schilderung besonders schöner Momente und glücklicher Erinnerungen bezogen sich bei den dPon oft auf die Jugendzeit, wobei von relativer „Ungebundenheit“ und „Freiheit in der Gestaltung des Tages“ berichtet wurde. Bei vielen „einfachen“ Menschen stammten die schönsten Erinnerungen, in denen ebenfalls von einem Lebensgefühl relativer Freiheit, Freude und Sorglosigkeit erzählt wurde,<sup>696</sup> aus der Kindheit, bevor sie als Hirten und Hirtinnen Verantwortung übernehmen mussten. Die Lebensphase, in der den Jugendlichen größere Freiheiten gewährt wurde, verlängerte sich bei den dPon oft bis in die späte Jugend und verkürzte sich bei Familien, die Arbeitskräfte benötigten, auf die frühe Kindheit.

Entschieden sich die Jugendlichen aus einer dPon-Familie für den Eintritt in ein Kloster, so waren sie auch dort in einer privilegierten Position. Sie wurden geachtet und mit Wohlwollen und Nachsicht ausgebildet. Dies scheint umso ausgeprägter gewesen zu sein, je höher die Macht und je größer der Einfluss der Familien war. Während ihres Aufenthalts im Kloster erwiesen sich familiäre Beziehungen als bedeutend. Mitglieder vieler dPon-Familien hatten hohe Ämter in Klöstern inne. Auch Wohlstand fand bei den Geistlichen Beachtung, und zwar in Form von Aufmerksamkeit und Freundlichkeit, die den Söhnen

---

<sup>696</sup> Personen aus armen Familien erinnerten aus ihrer Kindheit allerdings Sorgen um die tägliche Nahrung.

und Töchtern spendenfreudiger Familien entgegengebracht wurde. Kinder und Jugendliche aus gering bemittelten Familien waren in den Klöstern der Willkür älterer Mönche und Nonnen ausgesetzt und wurden auch zu schweren und riskanten Arbeiten herangezogen. Zusammengefasst war die Jugend der Nachkommen aus wohlhabenden dPon-Familien eine Phase, in der sie ihr Leben relativ frei und unbeschwert genießen konnten, während die Jugend für die übrige Bevölkerung eine Lebensphase des Abschieds von der Freiheit und Sorglosigkeit der Kindheit darstellte und sie mit Pflichten, Verantwortung und den Anforderungen des Arbeitslebens konfrontierte. Die Wertschätzung und die Freundlichkeit, die viele Stammesleute den Jugendlichen aus dPon-Familien entgegenbrachten, wirkte sich in deren Persönlichkeitsentwicklung in Form von Selbstvertrauen, Selbstwertgefühl und Zuversicht aus und förderte die Fähigkeit, Sozialkontakte aufzubauen. Die Behu- und Becang-Familien als die weltlichen Machtzentren waren eng mit den führenden Personen in den Klöstern verbunden, so dass sich die Jugendlichen aus dPon-Familien des Wohlwollens und der Protektion der weltlichen und religiösen Führungselite erfreuten. Reiche dPon-Familien übergaben oft hohe Spenden an Klöster. Die Geistlichen brachten Kindern und Jugendlichen aus großzügigen Familien besondere Aufmerksamkeit entgegen, und dies auch, weil sie in ihnen ihre künftigen Gönner erkannten.

## **21. Das Erwachsensein**

Der Erwachsenenstatus wurde einem Nangchen-pa in Nangchen vor 1959 durch sein soziales Umfeld zuerkannt, sobald er oder sie in der Lage war, die allgemein üblichen Aufgaben dauerhaft selbständig und wiederholbar auf dem Niveau der vorigen Generation auszuführen. Ein offizieller Wechsel in den Status des Erwachsenen habe nicht stattgefunden. Ein definitiver Zeitpunkt, der formal den Beginn des Erwachsenseins kennzeichnete, war den Interviewten nicht bekannt. Während des langsamen Übergangs zwischen der Jugend und dem Erwachsensein erfolgten keine „Rites de passage“. Stattdessen beschrieben die Informanten eine langsame Entwicklung, während der Jugendliche zunehmend die Kompetenzen der Erwachsenen in den verschiedenen Tätigkeitsbereichen erwarben.

Die Heranwachsenden wurden nicht immer in sämtliche Tätigkeitsbereiche eingeführt. Söhne, die in der Geschwisterkonstellation des jüngsten Bruders von einem oder mehreren älteren Brüdern aufwuchsen, berichteten bspw., dass der Kontakt zum Behu oder Becang in Form der Respektsbekundungsbesuche oft nur vom Vater gemeinsam mit dem ältesten Sohn unternommen wurden. Jüngere Brüder kümmerten sich währenddessen um die Tiere und erlangten somit kaum Kenntnisse über das Besuchszeremoniell beim dPon.

Eine frühe Verheiratung zeigte zwar die Nähe zum Erwachsenenstatus an, bei sehr jungen



patrilokal siedelnden Eheleuten aber führten meist die Eltern des Ehemannes die Familie. Viele dPon beschrieben die Phase des Erwachsenseins als glückliche Zeit, auch wenn sie Vorsichtsmaßnahmen gegenüber Räubern und Feinden in ihre Überlegungen einbeziehen mussten. Der amtierende Behu oder Becang betraute seine erwachsenen Söhne zunehmend mit anspruchsvolleren Aufgaben und gab ihnen die Gelegenheit, ihre Zuverlässigkeit und ihr Geschick bei der Durchführung amtlicher Tätigkeiten zu zeigen.

## 21.1 Normen und Verhaltensmuster

*„Auch [wenn der] Mensch unter [die] Erde gegangen ist, bleiben [seine] Worte über [der] Erde erhalten.“ Nangchen-Spruchwort<sup>697</sup>*

Die Normen, die aus tibetisch-buddhistischen Werten abgeleitet wurden, sollen nach Auskunft der interviewten Nangchen-pa einst die hauptsächliche Orientierung für die Lebensgestaltung und den sozialen Umgang gebildet haben, auch wenn das reale Verhalten, wie sie von sich aus hinzufügten, von den Normen oft abwich, wie bspw. bei der Durchführung von Raubzügen und bewaffneten Diebstählen. Über die religiöse Ausrichtung hinaus gab es weitere Vorstellungen, die als Vorbilder für die Verhaltenserwartungen der Gesellschaft dienten und von denen im Folgenden einige vorgestellt werden. Die Behu und Becang legten bei der Beurteilung von Rechtsfällen jene Normen und Sitten zugrunde, die in Nangchen allgemein und in der Gesellschaft ihres Stammes und ihrer Gemeinde im Besonderen als üblich und richtig betrachtet wurden.

Der eingangs zitierte Spruch sollte unbedachte Rede und harte Worte stoppen, zu denen auch gesellschafts- und religionskritische Äußerungen zählten. Vor 1959 sei in Nangchen im Allgemeinen nicht derart viel miteinander besprochen worden, wie dies im Exil üblich wurde. Vor allem Männer sollen wenig geredet haben. Zurückhaltung minderte das Risiko, etwas zu sagen oder unerwünschte Emotionen zu zeigen, die nachteilig ausgelegt werden konnten. Diese Vermeidungstaktik schützte den guten Ruf des Sprechers und den seiner Familie und verhinderte auch, dass das Ansehen seiner Lineage Schaden nehmen könnte. Die Verwendung von Sprichwörtern war sehr beliebt, und demjenigen, der sie einzusetzen wusste, wurde Respekt gezollt. Manchem dPon gelang es, seine Gesprächspartner durch die geschickte Verwendung von Spruchweisheiten zu beeindrucken und damit seine Gelehrsamkeit sowie auch seine Erfahrung und Weisheit zum Ausdruck zu bringen.

---

<sup>697</sup> Mi Sa 'Og la Song Yang/ gTam Sa sTeng la lHag/ „Mi“ = „Mensch“, „Sa“ = „Erde“, „'Og“ = „unter“, „la“ = hier: Lokativpartikel, „Song“ = „gegangen“, „Yang“ = „auch“/ „gTam“ = „Rede, Worte“, „sTeng“ = „über“. Statt „lHag“ = „bleiben“ könne auch „Lus“ = „zurückbleiben“ stehen.

Ein wesentlicher Grund für die große Wertschätzung von Sprüchen bestand darin, dass es möglich war, persönliche Auffassungen hinter ihnen zu verbergen und Meinungen scheinbar neutral auszudrücken. Der Sprecher bezog nicht direkt Stellung und trat weder als Kritiker noch Exponent einer Meinung in Erscheinung, sondern präsentierte in Form der Spruchweisheit eine allgemein akzeptierte Anschauung und überließ es dem Zuhörer, ob dieser den Inhalt des Bonmots auf sich oder sein Anliegen beziehen oder ob er es nur als allgemeine Redensart zur Kenntnis nehmen wollte.

Die Vermeidung von Disharmonie und Konflikten war eine weit verbreitete und hochrangige Norm, wobei Normbrüche durch Meidungsverhalten und Ausgrenzung seitens der Gesellschaft sanktioniert wurden.

Für die dPon stellte die strikte Ablehnung von Korruption eine wesentliche Norm dar, bei der bereits der Verdacht einer Normabweichung gesellschaftliche Verachtung und die Aberkennung des guten Rufs nach sich zog. Als wichtigen Grund für die Wertschätzung des dPon-Systems führten viele Nangchen-pa die vermutete Unbestechlichkeit ihrer dPon an. Mutiges Verhalten im Kampf wurde bei Männern als eine Kardinaltugend betrachtet, die im Denken der Kham-pa allgemein eine zentrale Bedeutung einnahm und als normatives Verhalten galt, das bereits Kindern und Jugendlichen nahegebracht wurde.<sup>698</sup> Die Gesellschaft erwartete von einem Mann, dass er stets kampfbereit sei, auch wenn die Vermeidung von Streitigkeiten und Kämpfen ebenfalls normativ gestützt wurde. Das Bedeutungsspektrum des Begriffs „Mut“ (überwiegend verwendeter Ausdruck „Blo-khog“, tib. < Lokhog) umfasste nicht Zivilcourage und auch nicht das Vertreten eigener Ansichten und Erkenntnisse, die aus dem Empfinden vieler Nangchen-pa im schlimmsten Falle zu einer kritischen Betrachtung der Geistlichkeit oder klerikaler Institutionen hätte führen können. Mut bedeutete Kampfbereitschaft und diese konnte bereits durch äußere Merkmale signalisiert werden, wie durch ein gutes Gewehr, ein gutes Schwert und ein gutes Pferd.

Zu den allgemein erwarteten Verhaltensweisen, die der Qualität „Mut“ von Informanten zugeordnet wurden, gehörte, eine Herausforderung zum Kampf anzunehmen. Streitigkeiten konnten in Nangchen vor 1959 mit Aufforderungen zum Einzelkampf enden. „*Komme morgen um die Zeit dorthin zum Kampf.*“, sagte einer der Kontrahenten. Wer sich einem Zweikampf durch Abwesenheit zu entziehen versuchte, hatte seinen Ruf in der Gesellschaft ruiniert. Feigheit definierten die befragten Nangchen-pa als psychische Unfähigkeit, sich auf einen Kampf einzulassen und stattdessen zu zittern und von Angst überwältigt

---

<sup>698</sup> So auch Uryen 2005: 169.

zu werden. Da feige Menschen sehr verachtet wurden, habe es wenige Feiglinge gegeben. Feigheit wirkte gesellschaftlich desintegrierend. Viele Gesprächspartner erklärten, dass Menschen, die sich nicht zu kämpfen trauten, häufig Mönche geworden seien.

Zu den Eigenschaften, die von den Nangchen-pa mit Mut assoziiert wurden, gehörten Überheblichkeit, Kühnheit, Hartnäckigkeit und Eigensinn (tib. mGo mKhregs-po, < Go Threg-po). Die beschriebene Überheblichkeit und Kühnheit umfasste ein Bedeutungsspektrum, das der Erläuterung bedarf: In der mit dem Ausdruck „mKhregs-po“ bezeichneten Überheblichkeit steckten Aspekte von Arroganz, Kühnheit, Unbezwingbarkeit sowie Stärke, Festigkeit, Beständigkeit, konkretes Handeln, Härte, Robustheit, Sturheit, Eigensinn und Selbstbewusstsein, nicht aber Angeberei. Die Nangchen-pa erläuterten, dass Kühnheit nicht zwingend, aber oft im Zusammenhang zu jener Art von Mut gestanden habe, dessen es bedurfte, eine eigenständige Lebensart zu verteidigen. Der Mutlose sei angepasst und bringe sich nicht in eine exponierte Position, die möglicherweise kämpferisch verteidigt werden müsse. Der Bedeutungsumfang des Begriffs „mKhregs-po“ für Eigenschaften wie Kühnheit, so wie er vor 1959 verstanden wurde, stand aus dem Empfinden der Informanten in einer logischen, wenn auch nicht notwendigen Beziehung zur Qualität Mut, da sich ein Mensch Kühnheit leisten können müsse, wofür dieser innere und äußere Stärke, geistige Klarheit und Kampfbereitschaft benötige. Der Kampfbereitschaft kam in diesem Vorstellungsgefüge eine Schlüsselposition zu. Kampf bedurfte des Mutes und implizierte das Hinnehmen von Schmerz, Verletzung und Tötung sowie deren Zufügung. Die unter dem Sammelbegriff „mKhregs-po“ bezeichneten Eigenschaften wurden von vielen Mitgliedern der Nangchen-Stammesgesellschaften positiv bewertet und als hochwertig eingestuft.

Kühnheit wurde von der Gesellschaft aber auch gefürchtet, denn der Mutige und Selbstbewusste setzte sich bisweilen über Normen und Regeln hinweg und konnte die grundsätzlichen gesellschaftlichen Übereinkünfte in Frage stellen, indem er neue Verhaltensoptionen und eigene Lebensentwürfe präsentierte. Die gefürchtete Wirkung neuer Vorbilder bestand vor allem in einer möglichen Lockerung der auf Angst beruhenden Bindung der Bevölkerung an den tibetischen Buddhismus, die zu einem großen Teil auf der Furcht vor Geistwesen und der Macht der Lamas beruhte. In Liedern der Khram-pa (s. 10.10), die Margret Causemann (1981) sammelte, kommt eine Weltbetrachtung zum Ausdruck, bei der die Natur nicht mehr nur als bedrohlicher Aufenthaltsort gefährlicher Geister gesehen wird, sondern Naturphänomene auch intensive Glücksgefühle auszulösen vermögen. Manche Khram-pa verwirklichten allein oder in Gruppen einen individuellen Lebensstil, der eine Herausforderung für die tibetisch-buddhistisch orientierte Gesellschaft darstellte, wobei

der allgemein gefürchtete und zugleich bewunderte Mut und die Kampfbereitschaft der Khram-pa jene Eigenschaften darstellten, die dieser marginalen Kategorie von Männern die Reintegration in die Gesellschaft und dies mitunter in guter Position, z. B. als Mitarbeiter eines dPon, ermöglichten.

Ein kühner oder arroganter Mann wurde mitunter vom dPon bei Fehlverhalten nicht ermahnt, sondern bei nächster Gelegenheit im Kampf an vorderster Front eingesetzt<sup>699</sup> und zwar nicht nur, weil die Vorstellung bestand, dass Überheblichkeit oft mit Kampfkraft gepaart auftritt und nach Meinung einiger Informanten aus dieser möglicherweise sogar herrühre, sondern auch, weil sich die Gemeinde durch die Verwendung im Kampf auf bequeme Weise eines unbequemen Menschens entledigen konnte, ohne dass der dPon befürchten musste, sich dessen Feindschaft oder die der Verwandten und Freunde zuzuziehen.

Zu den Verhaltensweisen, die die Integration in die Gesellschaft sicherten, förderten und dem Individuum, seiner Familie, seinem Klan sowie seiner Lineage Achtung einbrachten, gehörte ein religiöser, aufrichtiger, zuverlässiger, hilfsbereiter und freundlicher Umgang mit den Leuten der eigenen Gemeinde und des Stammes. Ein erfolgreicher Räuber stellte ebenfalls ein bewundertes Lebensmodell dar: Sein Lebenswandel widersprach zwar dem buddhistischen Gebot, sich des Stehlens zu enthalten, aber nicht den zuvor beschriebenen Werten. In seiner Gemeinde konnte ein Räuber ein anerkanntes und aufgrund der genannten Qualitäten auch beliebtes Mitglied der Gesellschaft sein und nur, wenn er sich mit der Absicht des Raubens zu Außenstehenden begab, trat er als Räuber oder bewaffneter Dieb in Erscheinung. Es habe viele Räuber gegeben, die in ihren heimatlichen Gemeinden ein Leben innerhalb der Normen führten. Anders als manche durch die Stammesgebiete streifenden Khram-pa, die nach eigenen Wertvorstellungen lebten, verhielten sich viele Räuber in ihren Gemeinden normgetreu und hielten sich an den Moralkodex.

Ein weiteres gesellschaftlich akzeptiertes Vorbild, das auch als Topos in der Literatur, der Oral History und in Biographien erscheint, stellte einen trickreichen Menschen dar,

---

<sup>699</sup> In einer Schilderung wurde von einem solchen überheblichen Mann berichtet: Dieser missachtete stets die Weidelandgrenzen seiner Nachbarn, indem er seine Herde in gute, benachbarte Weidegründe trieb. Die Proteste der Eigentümer kümmerten ihn nicht. Auf Grund dessen beschwerte sich ein Nachbar beim dPon und verlangte, dass dieser den anmaßenden Nachbarn zur Einhaltung der Gebietsgrenzen und zu einer Kompensationsleistung verurteile. Der dPon lehnte dies mit der Begründung ab, dass sich der Überhebliche durch die unrechtmäßige Weidelandnutzung gegenüber seinen Nachbarn ins Unrecht gesetzt habe und dass er aufgrund dessen seiner Gemeinde etwas schulde. Da er ein guter Kämpfer sei, müsse er bei künftigen Streitigkeiten diese Schuld ableisten, indem er in vorderster Linie für seine Gemeinde kämpfe. Der dPon versprach, ihn bei der nächsten kämpferischen Auseinandersetzung so einzusetzen, dass er sich für die Gemeinde verdient machen könne. Dem Geschädigten legte der dPon nahe, dem überheblichen Nachbarn die Gesetzesbrüche nachzusehen und auf eine Kompensation zu verzichten und sich mit dessen künftiger Verwendung im Kampf zugunsten der Gemeinde zu trösten.

der die anderen durch Intelligenz überlistete.<sup>700</sup> Der Unterlegene siegte durch Täuschung. Er bewies damit aus Sicht der Nangchen-pa, dass er den an Kraft oder Materiellem Überlegenen aufgrund seiner Schlaueit übertreffen könne. Irreführung wurde hier zur Kompensation eines Mangels eingesetzt. Der Listige ist dabei zunächst oder grundsätzlich in einer inferioren Position, gewinnt aber durch einen Trick die Oberhand. Die folgende Erzählung über die Erlangung eines selbstladenden Gewehrs stellt ein typisches Beispiel für dieses Verhaltensmuster dar, das Anerkennung für den Trickster hervorrief.

Ein reicher Händler, ein Khampa aus Hor, kam in das Gebiet des rDza gSeb-Stammes und hatte ein selbstladendes Gewehr bei sich. Ein Mann aus dem Stamm wollte das Gewehr gern erlangen. Er ging zu dem Händler und bestaunte es. Alles ließ er sich erklären und stellte sich dumm und fragte unablässig: „*Was ist [denn] das?*“ Voller Bewunderung ließ er sich die Funktionsweise erläutern. Schließlich bat er, es nur ein einziges Mal berühren zu dürfen. Als er es in den Händen hielt, richtete er das Gewehr sofort auf den Besitzer. Der Händler musste ihm, um zu überleben, das Gewehr überlassen. Der Mann des rDza gSeb-Stammes erwarb sich damit hohe gesellschaftliche Anerkennung und Ruhm und er behielt das Gewehr bis zu seinem Tode.

Das verbreitete Motiv eines Menschen, der aus einer unterlegenen Position durch Gerissenheit einen Mangel kompensiert, spiegelt auch einen Aspekt der allgemeinen Selbsteinschätzung (vgl. 21.2) der Nangchen-pa wieder. Viele Nangchen-pa fühlten sich vor ca. 1959 im Hinblick auf ihre Bildung, ihr strategisches Denken und ihre materielle Ausstattung den Mitgliedern anderer Ethnien gegenüber unterlegen. Die Kompensation eines Mangels durch Trickreichtum, sei es in Erzählungen oder in der Realität, wurde mit großer Bewunderung belohnt. Aus dem Empfinden der Nangchen-pa bewies der Trickreiche, dass er trotz geringerer Bildung oder geringerer Mittel einem Höherrangigen oder umfangreicher Bemittelten überlegen sei. Hier besteht eine Parallele zur politischen Situation der Nangchen-pa vor 1959. Die Nangchen-dPon versuchten, durch geschicktes Taktieren und Trickreichtum gegenüber Tibet (im engeren Sinne) und China den höchstmöglichen Nutzen aus der ungewollten Suzeränität zu ziehen. Aus ihrer Sicht belegte ein von Erfolg gekröntes trickreiches Verhalten nicht Gleichwertigkeit, sondern (zumindest partielle) Überlegenheit, die aber vor allem aufgrund des Karmas nicht immer vollends zur Geltung kommen könne. Hinterlisten seitens eines Nangchen-pa erwiesen sich in den Interviews als ein emotional

---

<sup>700</sup> Auch bei Urgyen (2005: 150, 155) taucht dieses Motiv auf, wenn er rückblickend zugibt, mitunter wie ein Scharlatan gehandelt zu haben, wobei es hier um den Effekt geht, durch die Offenheit des Eingeständnisses die bei ihm angenommene Ehrlichkeit sowie besondere mentale Befähigungen zu bestätigen.

sehr positiv besetztes Thema, auch oder vielleicht gerade weil die Nangchen-pa von sich meinten, sie seien offen und direkt und eher naiv als gerissen und etwas schwerfällig im Durchschauen niederträchtiger Strategien. Heimtückischen Vorgehensweisen wurde nicht selten Bewunderung entgegengebracht, wobei sich die begeisterten Zuhörer offenbar mit dem listigen Landsmann identifizierten und dessen gelungene Täuschungsmanöver wie einen persönlichen Sieg empfanden. Zur gesellschaftlichen Akzeptanz von Hinterlist trug auch das Vorbild des Helden Gesar bei, dessen Trickreichtum aus Erzählungen und der Literatur allgemein bekannt war und der ein sehr hohes Identifikationspotential besaß.

Das Gefühl, sich in einer unterlegenen Position zu befinden, war den Nangchen-pa aus ihrer Geschichte aufgrund ihrer geopolitischen Lage zwischen den beiden großen und militärisch weitaus stärkeren Ländern China und Tibet (im engeren Sinne) vertraut. Die politische Situation, in der sich die Nangchen-Stammeskonföderation befand, war durch Unterlegenheit gekennzeichnet. Gelang es den Behu und Becang mittels geschicktem Taktieren und Täuschungen in Verhandlungen mit China und Tibet (im engeren Sinne) Vorteile zugunsten ihrer Stammesmitglieder zu erreichen, dann erfüllte dies viele Nangchen-pa mit großer Befriedigung und amüsierte sie außerordentlich. Ein dPon zeigte sich höchst erfreut und sehr belustigt, als er strahlend vor Begeisterung die Angaben von Albert Tafel<sup>701</sup> bestätigte, nach denen vor 1950 immer mehr Nangchen-Stämme versuchten, die Tributforderungen (Albert Tafel übersetzt „Steuern“) der Chinesen zu vermindern, indem sie Verarmung, Überbevölkerung und geringe Ernteerträge als Hinderungsgründe anführten.

In einer Legende, die sich im Werk des Kultur-Komitees rDza-stod rDzong (1999: 10f) sowie beim Behu 'Od gSal (2000: 33f) findet, ist der Sohn des dGe rGyal dPon gerissener als der Königssohn und erreicht durch List sein Ziel. Der statusniedrigere Sohn des dPon begibt sich der Legende nach zusammen mit dem Prinzen zum Karmapa, dem Oberhaupt des tibetisch-buddhistischen Kar-ma bKa'-brgyud- (< Kar-ma Ka-gchyu) Ordens, der den beiden je einen religiösen Namen gibt. Dem Sohn des dPon jedoch gefällt der Name besser, den der Karmapa für den Königssohn ausersehen hatte. Als sich der Prinz beim Sohn des dPon nach den Namen erkundigt, die der Karmapa für sie aussuchte, überlistet

---

<sup>701</sup> Albert Tafel (1914, Bd. II: 143) beschreibt Strategien, durch die jene Tributforderungen der chinesischen Kommission, die alle drei Jahre zur Eintreibung der Tribute nach Yushu gesandt wurden, erheblich von den Nangchen-pa heruntergehandelt wurden: „Das Resultat dieser anstrengenden Reisen war außer der moralischen Erinnerung an die chinesische Oberhoheit ein Betrag von 2000 Tael, der in den letzten Jahren jedoch nie ganz zusammengekommen, sondern auf 600 Tael zusammengeschmolzen war, weil immer mehr Stämme sich von der Abgabe zu drücken suchten und sich für außerstande erklärten, die Summe aufzubringen. Sie begründeten dies mit fortschreitender Verarmung, die durch Überbevölkerung und durch zunehmende Trockenheit im Sommer eingetreten sein sollte.“ (Angaben zur Höhe der geforderten Abgaben finden sich bei Albert Tafel 1914: 143, Fußnote 1.)

ihn der Sohn des dPon, indem er die Namen vertauscht. Der Prinz nimmt es so hin. Der Sohn des dPon hat auf diese Weise den Königssohn ausgetrickst und gezeigt, dass er von seinen kognitiven Fähigkeiten her dem Prinzen ebenbürtig ist. Zugleich setzt er sich über den berühmten spirituellen Weitblick des Karmapa hinweg. Der Sohn des Behu erweist sich als fähig, den Höherrangigen bei Bedarf auszumanövrieren, womit er als Symbolfigur die Lebenstüchtigkeit und das geistige Potential der Behu und Becang verkörpert und Überlegenheit zum Ausdruck bringt. Ein Vertreter der dPon-Lineages übertrifft einen Vertreter der königlichen Lineage. Dies stellt nach Auffassung der Nangchen-pa trotz großer Achtung vor dem König einen Beweis für die hohen Führungsqualitäten ihrer dPon dar.

### **Scheu** (tib. Ngo-tshar, < Ngo-zar)

In bestimmten Bereichen erwartete die Gesellschaft, dass eine demonstrative Scheu zum Ausdruck gebracht werde. Das Bekenntnis, sich zu scheuen etwas zu tun, wurde ebenso häufig von Frauen wie von Männern zur Abwehr eines Handelns abgegeben, von dem vermutet wurde, es könnte zu sozialer Degradierung führen. Eine Rufminderung, die den Einzelnen traf, konnte auch die Reputation der Familie, des Klans sowie der Abstammungslinie in Mitleidenschaft ziehen. Der Ruf einer Familie war u. a. im Hinblick auf den Erfolg des Familienbetriebs von erheblicher Bedeutung. Von der gesellschaftlichen Einschätzung der Qualitäten der Abstammungslinie, des Klans sowie des ökonomischen Gebarens einer Familie hingen Qualität und Quantität der Wirtschaftskontakte ab, wobei auch der Vertrauensvorschuss, den andere bereit waren, bei Geschäften zu gewähren, einen wesentlichen Aspekt für wirtschaftliches Gedeihen darstellte. Wer keine Scheu bekundete und nicht bereit war, sich wenigstens verbal von dem allgemein als scheuenswert eingestuften Tun zu distanzieren, erfuhr Meidung als gesellschaftliche Sanktion.

Scheu bekundeten Männer und Frauen beim Thema Sexualität, vor allem wenn es in Anwesenheit von Personen des anderen Geschlechts in der Öffentlichkeit aufzukommen drohte. Auch unter Personen gleichen Geschlechts, unabhängig von deren Alter, wurden solche Themen häufig als schambesetzt und peinlich bezeichnet. Männer unterhielten sich ausschließlich untereinander und Frauen nur unter sich über sexuelle Themen. Brüder, die in fraternaler Polyandrie gemeinsam eine Ehefrau geheiratet hatten, sollen untereinander Erörterungen sexueller Fragen meist vermieden haben.<sup>702</sup> Nach Einschätzung der Nangchen-pa habe ein Sohn grundsätzlich nie seine soziale Mutter zu sexuellen Themen befragt oder

---

<sup>702</sup> Wenn die Brüder miteinander besprachen, welcher Ehemann der gemeinsamen Ehefrau beiwohnen sollte, verwendeten sie Andeutungen und Umschreibungen wie etwa, wer von ihnen am Abend zu ihr gehen solle.

die Tochter ihren Vater. Schwestern und Brüder vermieden dieses Thema ebenfalls. Männer empfanden weibliche Körperteile, die in Verbindung zur Sexualität standen sowie insbesondere das Thema Menstruation, als äußerst peinlich. Im Idealfalle sollte eine Frau vor 1959 eine Chupa tragen, die Arme und Beine bedeckte, um Männer sexuell nicht zu reizen und deren Schamgefühl nicht zu verletzen. Vor allem die jungen Frauen sollen sich bemüht haben, Schultern, Arme und Beine möglichst nicht zu entblößen. In Anwesenheit Anderer, unabhängig davon, ob es sich um Verwandte, Bekannte oder Fremde handelte, wurde jegliches Verhalten, das sexuelle Assoziationen auszulösen vermochte, unterlassen. Eheleute gingen in der Öffentlichkeit nicht Hand in Hand und berührten sich in keiner Weise, die Anlass zu erotischen Vorstellungen geben könnte. Auch Prostitution habe aufgrund des Schamgefühls im Hinblick auf die Scheu vor dem Thema Sexualität nicht existiert. Wenn zwei Menschen in einer Weise zusammentrafen, die formal als Prostitution bezeichnet werden könnte, so wurde dies von den Beteiligten und der Gesellschaft nicht zwangsläufig in dieser Weise gedeutet. Karmische Ursachen mussten nach tibetisch-buddhistischer Vorstellung auch spontanen und kurzfristigen sexuellen Verbindungen zugrundeliegen. Ein „Liebeslohn“ musste nicht vorab in einer festen Höhe vereinbart werden, sondern konnte nachträglich und nach dem Ermessen des Mannes erfolgen. Das zuvor nicht unbedingt exakt definierte Geschenk für die erwünschte Vereinigung wurde nach dem Verständnis der Beteiligten aufgrund der Zuneigung oder gegenseitigen Anziehungskraft gegeben. Gemeinsames Karma habe die Beteiligten zusammengeführt und es erschöpfte sich möglicherweise mit dieser Begegnung. Eine nachträgliche Gabe musste daher nicht als „Liebeslohn“ verstanden werden, auch wenn das Zusammensein aufgrund der Zusage eines Geschenks erfolgt war, sondern vielmehr als eine Gabe an einen Menschen, dem gegenüber eine karmische Beziehung empfunden wurde. Ging ein Kind aus einer nichtehelichen Verbindung hervor, so konnte sich daraus für die Frau eine sehr belastende Situation ergeben, denn unregelmäßige Sexualität bedeutete einen gesellschaftlichen Normbruch. War das Erlebnis der Vereinigung nur noch Erinnerung, konnten Erinnerungen mit Phantasien und Wunschträumen verschmelzen. Wie unter 13.10 dargestellt, wurden innere und äußere Phänomene nicht vollständig voneinander getrennt angenommen. Der Schwangeren in der Erwartung des unehelichen Kindes drängten sich mitunter Gedanken auf, ob es wirklich ein Mensch gewesen sei, mit dem die Vereinigung stattgefunden hatte, oder vielleicht ein Geistwesen in Menschengestalt. Der Genitor des Kindes könnte der Yul-lha/gZhi-bdag gewesen sein und damit wäre das Kind etwas Besonderes und trotz des fehlenden Vaters gesellschaftlich akzeptiert. Empfund die Frau



während der Schwangerschaft das Bedürfnis, in die Berge zu gehen, kam es mitunter vor, dass sie erklärte, sie wolle mit dem Berggott, dem Yul-lha/gZhi-bdag, dem Vater ihres Kindes in Kontakt treten. Geschichten dieser Art waren viele im Umlauf und sie wurden mit tiefer Ergriffenheit weitererzählt. Eine derartige Erklärung für eine Schwangerschaft wurde von der Gesellschaft akzeptiert und es bestand die Annahme, dass sich eines Tages im Leben des Kindes eine Situation ergeben würde, in der dessen besondere Fähigkeiten in Erscheinung träten. Dabei konnte es sich um Eigenschaften handeln, die auf die Abstammung vom Yul-lha/gZhi-bdag zurückgeführt wurden wie Kampfgeist, körperliche Kraft, beeindruckende Leistungen oder Verhandlungsgeschick. Von vielen Nangchen-pa wurde eine solche Erklärung nicht als eine geschickte Strategie zur Legitimierung einer ungewollten Schwangerschaft oder als Verschleierung betrachtet, insbesondere, da die allgemein sehr hohe Ehrfurcht vor dem mächtigen Geistwesen Yul-lha/gZhi-bdag den Verdacht einer bewussten Manipulation kaum nahe legte. Zwischen Empfindungen und Bildern des inneren Erlebens und den Ereignissen in der Außenwelt sei nicht unbedingt zu trennen. Eine Vision wurde insofern bereits als Realität betrachtet, weil sie sich tatsächlich innerlich ereignet hatte.<sup>703</sup>

Während der Hochzeitszeremonie wurde die öffentliche Demonstration des Empfindens von Scheu von den Brautleuten erwartet. Dem Hochzeitspaar sei bewusst gewesen, dass die Hochzeit sexuelle Beziehungen legalisiert, wodurch diese jedoch nach Auskunft der Nangchen-pa nicht den Aspekt des Schamvollen verlieren. Da den Brautleuten bewusst war, dass Sexualität einen Teil der ehelichen Verbindung ausmacht, sollten sie nach Ansicht der befragten Nangchen-pa während der Eheschließung zum Ausdruck bringen, dass sie dies als schamerfüllend empfinden. Aus diesem Grunde sollten Bräutigam und Braut bescheiden und mit leicht gesenktem Kopf während der Hochzeitszeremonie nebeneinander gesessen haben. Eine fröhliche Miene, ein heiterer Habitus oder ein Verhalten, das auf Zuneigung zwischen den Brautleuten hindeuten könnte, sei verpönt gewesen und als Ausdruck von Schamlosigkeit interpretiert worden mit dem Resultat der Rufschädigung. Scheu überkam die Nangchen-pa insbesondere, wenn sie Tätigkeiten verrichten sollten, die nicht dem traditionellen Rollenverständnis oder ihrem Rang entsprachen.

Der Umgang mit Menschen, die wegen ihrer niedrigen sozialen Stellung oder Deszendenz

---

<sup>703</sup> Kein befragter älterer Nangchen-pa brachte Zweifel an der Darstellung einer auf den Yul-lha/gZhi-bdag zurückgeführten Schwangerschaft verbal, gestisch oder mimisch zum Ausdruck. Hierbei kommt der Auffassung von der Untrennbarkeit des Erlebens innerer und äußerer Phänomene eine große Bedeutung zu (s. 13.10).

sowie aufgrund ritueller Unreinheit den Ruf eines höherrangigen Menschen hätten mindern können, wurde als sehr unangenehm empfunden. Eine Rufschädigung ließ sich nur abwenden, indem die (Ab-)Scheu vor dem Kontakt in Mimik, Körpersprache und Wortwahl deutlich zum Ausdruck gebracht wurde. Dies erfolgte, indem die Interaktion aus einer überlegenen Position heraus geführt wurde, die als herablassender und distanzierter Umgang mit dem sozial Niedrigerstehenden bezeichnet werden kann.

Gelangte ein Einzelner oder eine Familie, deren Lineage einen guten Ruf hatte, in eine Situation der Hilfsbedürftigkeit, so wirkte sich die Scheu, die auch gegenüber Armen und Elenden aufgrund der Furcht vor der Übertragung<sup>704</sup> dieses Zustandes existierte, nicht so gravierend aus, weil die Nangchen-pa auf die Kraft der Lineage vertrauten und erwarteten, dass die Ansammlung der guten Qualitäten der Ahnen schließlich trotz des akuten Reifwerden schlechten Karmas durchschlage. Als Beleg für die Richtigkeit dieser Vorstellung wiesen Gesprächspartner darauf hin, dass einst wohlhabende Familien, die in Armut geraten waren, sobald sie wieder die Mittel zur Berufsausübung erhalten hatten auch erneut erfolgreich waren. Das gleiche Argument wurde auch für den entgegengesetzten Fall angeführt: Beim Fehlen guten Karmas würden auch die besten Mittel zu keiner Verbesserung der Situation führen. Da die Wiedergeburt in einer guten Lineage nach Vorstellung der Nangchen-pa ebenfalls ein Produkt des Karmas sei, sind die beiden Argumentationsstränge auf der Basis des Wirkens des Karmas sowie des Wirkens der Kraft einer guten Lineage miteinander verwoben. Der neuerliche Erfolg in der Tier- und Landwirtschaft oder im Handel vorübergehend in Armut geratener Familien beruhte im Sichtbaren wesentlich auf den beruflichen Kenntnissen, auf dem ihnen vertrauten unternehmerischen Wagemut, auf dem Wissen um die Umgangsformen unter Geschäftsleuten und auf der Aktivierung ehemaliger Beziehungen und Geschäftskontakte. Die Unbeholfenheit im Geschäftsgebaren unerfahrener, armer Leute, denen es an beruflichem Wissen, wirtschaftlichen Kontakten und ökonomischen Ressourcen fehlte, wurde von den Nangchen-pa als Indikator gedeutet, dass sie einer schwachen Lineage entstammten, durch die sie nie jenes Geschick gepaart mit Leichtigkeit hervorbringen würden, das die Mitglieder der alt ehrwürdigen und wohlhabenden Lineages im Idealfalle auszeichne.

---

<sup>704</sup> Armut konnte nach Anschauung der Nangchen-pa verschiedene Ursachen haben, nämlich karmisch bedingt oder durch böse Geistwesen hervorgerufen worden sein. Die Angst vor der Übertragbarkeit von Armut und Elend beruhte auf der Vorstellung einer möglichen „Infizierung“ durch rituelle Unreinheit, die ebenfalls mit Armut in Verbindung gebracht wurde. Eine solche „Infektion“ sei erfahrbar in der Weise, wie auch Emotionen und Stimmungen zwischen Menschen übertragbar seien. Verarmung könne auch auf dem Wirken übler Geister beruhen, die darauf bedacht seien, sich Menschen zu bemächtigen. Auch die Angst vor bösen Geistern legte aus Sicht der Nangchen-pa nahe, sich von Armen und Leidenden fernzuhalten.

## Systemimmanente Superiorität

*„Was für uns Nangchen-pa typisch ist ... nun ja, wir sind die besten Menschen und ziemlich perfekt. Das mag für andere enttäuschend sein, ist aber nun mal so.“* Frau K., ca. fünfundvierzig-jährig und in den Exilländern Indien und Nepal aufgewachsen.

Das Gefühl eigener Superiorität gegenüber Menschen anderer Religionen, anderer gesellschaftlicher und politischer Systeme wurde aus der angenommenen Überlegenheit des tibetischen Buddhismus und des mit diesem verbundenen gesellschaftspolitischen Systems abgeleitet. Manche Informanten schienen es fast als Pflicht zu empfinden, zumindest aber als gute Tat, wenn sie Belege aufführten, mit denen sie die Superiorität ihrer Religion gegenüber anderen Glaubensbekenntnissen zu beweisen versuchten. In Nangchen bestand die Vorstellung, dass sich der Einfluss des tibetischen Buddhismus, der als eine alles überragende Religion empfunden wurde, sowie das von dieser beeinflusste soziale und politische System derart auf die Menschen auswirke, dass diese als natürliche Folge ihre angenommene Überlegenheit auch im Gebaren, der Lebensweise und im beruflichen Erfolg zum Ausdruck bringen müssten. Jeglicher Erfolg, unabhängig davon, welche wahrnehmbaren Komponenten dazu beigetragen hatten, wurde nicht nur auf das Karma und auf wohlwollende Aktivitäten der Geistwesen sowie die Kraft der Lineage zurückgeführt, sondern auch der vermuteten Höherwertigkeit des eigenen religiösen und des mit dieser Religion verbundenen gesellschaftspolitischen Systems zugeschrieben. Das ehemalige politische System war vom tibetischen Buddhismus beeinflusst und musste aus Sicht der Nangchen-pa Anteil an dessen angenommener Segenskraft haben. In den Positionen des Königs und der dPon kulminierten verschiedene Anschauungen der Hochwertigkeit: Der König und die meisten dPon entstammten altehrwürdigen Lineages, in denen die Kraft der Ahnen wirke und sie würden beschützt und gefördert durch die mit ihren Abstammungslinien verbundenen Geistwesen. Der König, die Behu und die Becang huldigten dem tibetischen Buddhismus als der besten Religion. Befragte Nangchen-pa erklärten oft, sie seien ausgezeichnete Menschen, weil sie im Segen der unübertroffensten Religion lebten und dies bedeute auch, sehr gutes Karma zu haben.<sup>705</sup> In diesem Zusammenhang wurde auch der

---

<sup>705</sup> Die historische Entwicklung in den Jahrzehnten nach 1950, die von vielen befragten Nangchen-pa im Exil überwiegend als grausam erinnert wurde, insbesondere die Kulturrevolution, kann nach der Karma-vorstellung nicht als Resultat guten Karmas interpretiert werden. Dieser Aspekt karmischer Bedingtheit der Phänomene wurde jedoch bei der Vergangenheitsverarbeitung kaum erwogen und von den meisten Gewährsleuten ausgeblendet. Ein Becang erklärte, dass der Sieg der Chinesen darauf zurückzuführen sei, dass die örtlichen Geistwesen der Nangchen-pa von den Geistwesen der Chinesen im Kampf besiegt worden seien. Diese Erklärung jedoch bewegte sich ausschließlich auf der Ebene gegeneinander antretender Geister und ließ die Karma-Vorstellung mit Ausnahme eines möglichen implizierten karmischen Aspektes unberührt.

Begriff „sGom bDe Nang-chen“ („Frommes [und] gesegnetes Nangchen“) verwendet und in diesem Kontext interpretierten die Interviewten ihn so, dass die Nangchen-pa aufgrund ihrer Frömmigkeit hinsichtlich der alles übertreffenden Religion unter dem Einfluss einer intensiven Segenskraft stünden und sich ihrer Höherwertigkeit bewusst sein sollten.

‘Od gSal (2000: 25) erwähnt in seinem Buch die Verschmelzung des geistig-psychischen Potentials einer kriegerischen Schutzgottheit der Kategorie dGra-lha (ng. < Drab-lha) mit seiner Lineage und erläutert die innige Verbundenheit der Behu des sMug-po gDong-Stammes mit dem sie schützenden Geistwesen. Die Vorstellung einer quasi überpersönlichen Besonderheit der Nangchen-pa, die diese auf das Wirken der Numina und des tibetischen Buddhismus zurückführten, wurde u. a. durch Stolz und Herablassung Anderen gegenüber zum Ausdruck gebracht, wobei gebildete Informanten darin auch den Aspekt der Ehrung jener übersinnlichen Mächte sehen wollten.

Harmonie in der Familie galt in Nangchen vor 1959 als einer der beiden höchsten Werte. Von den Exilanten wurde oft Freiheit als höchster Wert bezeichnet. Einige Gesprächspartner kommentierten das Werte-Ranking in der Weise, dass nach ihrer Auffassung eine Umstellung der Werte-Hierarchie nach dem Eintreffen der Chinesen der VR China in Nangchen stattgefunden habe. Ihrer Meinung nach sei familiäre Harmonie vor 1950 allgemein als höchster Wert empfunden worden. Freiheit hätten die Nangchen-pa bis dahin nicht vermisst und daher sei dieser Wert erst an zweiter Stelle genannt worden. Dieser Annahme lässt sich die Lebenseinstellung mancher Khram-pa vor 1959 gegenüberstellen. Zumindest einige Khram-pa bewerteten familiäre Harmonie als weniger bedeutsam als die Freiheit ihres weitgehend selbstbestimmten Lebens,<sup>706</sup> wie aus Khram-pa-Liedern hervorgeht (z. B. Margret Causemann 1981: Lied 3, S.12f), in denen eine Abkehr vom Familienleben zugunsten einer freien und selbstbestimmten Lebensweise besungen wird.

Verhaltensweisen, die geeignet waren, soziale Harmonie herzustellen oder zu bewahren, brachten die Nangchen-pa eine hohe Wertschätzung entgegen. Während der Sozialisierung wurde auf die Vermittlung von Verhaltensmustern großen Wert gelegt, die zum sozialen Frieden beitrugen. Kinder und Jugendliche nahmen bei der Beobachtung Älterer wahr, dass zur Aufrechterhaltung der Harmonie auf kritisches und aggressives Verhalten verzichtet werden sollte. Um den Zusammenhalt der Gemeinschaft nicht zu gefährden, wurde potentieller Konfliktstoff oft schweigend übergangen. Normverstöße wurden mit

---

<sup>706</sup> Nicht jeder Khram-pa hatte willentlich familiäre Harmonie gegen die Freiheit des Khram-pa-Daseins eingetauscht. Jugendliche und junge Männer aus in Auflösung befindlichen Familien (bspw. aufgrund des Todes der Eltern) entschlossen sich mitunter, Khram-pa zu werden, wobei die Gruppe der Khram-pa auch einen familienähnlichen Zusammenhalt bieten konnte.

Ablehnung und Meidung geahndet. Das Verbreiten von Harmonie in der Familie wurde vor allem von den Frauen erwartet, insbesondere von den Ehefrauen. Streitigkeiten in der Familie fielen als ein Makel auf die Ehefrau zurück und verschafften ihr sowie auch ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie einen schlechten Ruf. Bei Scheidungen trat dieser Aspekt in den Vordergrund, denn der geschiedenen Frau wurde oft unterstellt, dass sie ein unverträgliches Wesen und Eigenschaften habe, die einem harmonischen Familienleben entgegenstünden, und sie somit nicht in der Lage sei, die familiäre Harmonie zu bewahren (vgl. auch 25.6) und damit den Zusammenhalt der Familie zu sichern.

## 21.2 Die Selbsteinschätzung der Nangchen-pa

*„Wir richten kaum Schaden an, sind nicht reich, schlecht gebildet, tendieren zu einem ruhigen Gemüt und sind nicht so aufbrausend, dass wir uns allzu oft auf Kämpfe einlassen.“* Herr P., Indien

Die nach ihrer Selbsteinschätzung befragten Informanten erklärten, dass sie die Nangchen-pa im Allgemeinen für ehrlich und rechtschaffen hielten. Sie seien geschickt, würden ihre Fähigkeiten aber meist in kleinen Aktionen zeigen. Es sei für die meisten Nangchen-pa nicht typisch, Großes im Sinne großer Unternehmungen zu leisten, sondern überschaubare Projekte durchzuführen. Die Nangchen-pa schätzten sich selbst, bezogen auf die Zeit vor 1959, hinsichtlich des allgemeinen Bildungsstands als relativ unwissend ein. Sie seien egoistisch und auf das Wohl ihrer Familien bedacht und dies in solchem Maße, dass es ihnen nicht schwer falle, die Anliegen Anderer aus ihrer Wahrnehmung auszublenzen. Ein Nangchen-pa berichtete, er habe einmal vergnügt zu einer Frau aus Nangchen gesagt: *„Da mag in der Welt geschehen was will, uns [Nangchen-pa] interessiert nur unsere Familie.“* Und diese habe ihm darauf geantwortet, dies sei eine zutreffende Charakterisierung, Außenstehenden gegenüber aber solle er dies besser nicht sagen.

Häufig erklärten die Befragten, dass die Nangchen-pa allgemein nicht so aggressiv gewesen seien wie es dem Ruf vieler Kham-pa entsprach. Als Gegensatz wurde häufig auf die Leute aus Derge (tib. sDe-dge) verwiesen, denen nach Auskunft vieler Gewährsleute Draufgängertum nachgesagt wurde.<sup>707</sup> Die Leute aus Derge, einem benachbarten Königreich in Kham mit tibetischstämmiger Bevölkerung, repräsentierten für die Nangchen-pa

---

<sup>707</sup> Albert Tafel (1923:335f) beschreibt, wie die Erwähnung des Verhaltens der Leute aus Derge den knapp achtzehnjährigen Sohn des Behu von Tschendu derart in Rage bringt, dass er einen aus Derge stammenden Sänger mit dem Schwert angreift. Albert Tafel erläutert, dass die Derge-Leute durch Übergriffe, widerrechtliche Wegnahme und Besteuerung von Äckern die Tschendu-Leute (tib. Tendu) demütigten. Der Behu habe schließlich für seine Ländereien eine jährliche Pachtsumme angeboten und die chinesische Regierung um Schutz gebeten. (Die Schreibweisen der Eigennamen stammen hier von A. Tafel.) Auf der Karte (Route Map from Hsi-Ning to Ta-Chien-Lu, Facing page 1) von W. W. Rockhill ist Tendu östlich von Jyekundo verzeichnet.

vor 1950 im Hinblick auf verschiedene Verhaltensweisen die negativen Gegenteile ihrer eigenen Verhaltensideale. Vielfach nahmen die Interviewten auf die Derge-Leute Bezug, indem sie den Eigenschaften, die sie als typisch für die Nangchen-pa bezeichneten, jene Eigenschaften gegenüberstellten, die sie mit den Bewohnern von Derge assoziierten. Ein Sprichwort aus Nangchen über den Charakter der Leute aus Derge lautet: „[Im Auftreten] majestätisch - [im Innern] hohl!“<sup>708</sup> Im Innern, wo die Nangchen-pa bei den Derge-Leuten Leere vermuteten, fanden sie bei sich selbst im Allgemeinen eine aufrichtige, religiöse, zuverlässige und freundliche Wesensart. Vor allem sei ihr Auftreten bescheiden und demütig (vgl. 21.1) gewesen. Als Ursache ihrer inneren Fülle nannten sie von sich aus den König von Nangchen, der eine Inkarnation von Chenresig gewesen sei und der zusammen mit dem dPon-System die Überlegenheit der Nangchen-pa aus Sicht vieler Befragter mindestens mitbedinge, wenn nicht sogar erst schaffe (vgl. dazu 21.1).

In der Beschreibung ihrer Mentalität berichteten viele Informanten auch von Eigensinn und Hartnäckigkeit; nicht selten hätten die Nangchen-pa früher halsstarrig an Entscheidungen festgehalten, auch wenn ihnen die Vorteile gegenteiligen Verhaltens vermittelt wurden. In diesem Zusammenhang wurde nicht von selbständigem Denken oder Vertrauen in die eigene Urteilsfähigkeit berichtet, sondern von einem Durchhaltevermögen, persönliche Anschauungen gegenüber den Vorstellungen Anderer aufrechtzuerhalten. In diesen Schilderungen war ausdrücklich der Aspekt des unsinnigen Beharrens miteingeschlossen.

Hinterhältigkeiten wurden gefürchtet und auch bewundert und nicht wenige Informanten meinten, dass viele Nangchen-pa einer durchtriebenen Denkungsart nicht gewachsen gewesen seien. Trickreichtum zugunsten der eigenen Leute, unabhängig davon, um welche soziale Einheit es sich dabei handelte, wurde mit Bewunderung bestaunt.

Die Nangchen-pa zählten sich kulturell zur Region Kham und waren stolz auf ihre Identität als Kham-pa. Edward A. Parmee (1972: 104) befragte Kham-pa im Rahmen seiner cross-cultural-study nach deren Selbsteinschätzung hinsichtlich schlechter Eigenschaften: *“What did the Khambas think were their bad characteristics?”*, fragte er seine Informanten. *“Weaknesses mentioned were gullible, vengeful, not shrewd enough to cope with cunning outsiders, stubborn, will risk their lives in tenacious pursuit of some goal they believe in even though it is sometimes unreal, impractical, or poorly planned.”*

Die Länder im Großraum Kham wiesen unterschiedliche politische und soziale Organisationsformen sowie eigenständige kulturelle Entwicklungen auf. In den Antworten, die Edward A. Parmee erhielt, zeigten sich Übereinstimmungen mit den Auskünften meiner

---

<sup>708</sup> Gegenübergestellt werden „gZi-brjid“ = „majestätisch“, „prächtig“ und „Khog-stong“ = „leer“, „hohl“.

Informanten und ich setzte diese in der Folge als Gesprächsgrundlage ein. Die interviewten Nangchen-pa empfanden eine gewisse Leichtgläubigkeit und einen gewissen Mangel an Scharfsinn als zutreffende allgemeine Beschreibung ihrer Mentalität vor 1959. Sie führten aus, dass selbst Schlaue oft nicht ausreichte, um die Absichten listiger Fremder zu durchschauen. Auch Rachsucht bestätigten Gewährsleute, wobei sie auf zweckmäßigen Begründungen beruhende Einschränkungen nannten. Pragmatische Gründe wurden häufig zur Erklärung von Verhaltensweisen angeführt. Das hartnäckige Verfolgen eines Ziels, an das sie glaubten, selbst wenn dieses manchmal unrealistisch, unpraktisch oder noch unangereift war, kommentierten sie als eine ihnen sehr vertraute Eigenschaft und erläuterten, dass nicht selten die Sorge um das Wohlergehen ihrer Familien den Ausschlag gegeben habe, riskante Unternehmungen abubrechen. Die Eigenschaften Sturheit und Hartnäckigkeit bestätigten die befragten Nangchen-pa und definierten sie als Beharren auf der eigenen Vorstellung und zwar mitunter selbst dann noch, wenn ihnen neue und überzeugende Ansichten und Verhaltensalternativen nähergebracht worden seien.

Die Kham-pa hatten allgemein den Ruf, mutig und kämpferisch zu sein.<sup>709</sup> Mut und Kampfbereitschaft beschrieben auch meine Gesprächspartner als hochbewertete Ideale in den Nangchen-Stammesgesellschaften. Sie erläuterten, dass für sie die Kampfbereitschaft im Vordergrund gestanden habe und nicht eine den Kham-pa allgemein nachgesagte Leidenschaft zum Kämpfen. Tendenziell sei ihre Gemütsverfassung friedfertig gewesen. Auf kämpferische Auseinandersetzungen hätten es viele Nangchen-pa nicht angelegt.

Bei Befragungen zur Mentalität der Nangchen-pa aus deren eigener Perspektive fanden sehr häufig die Antonyme „Mut und Feigheit“ Erwähnung (vgl. 21.1), wobei Mut eine von Männern geforderte Eigenschaft darstellte.<sup>710</sup> Introvertierte Menschen, die Kämpfe scheuten, seien meist Mönche geworden, erklärten die Informanten. Feigheit wurde als eine der peinlichsten Eigenschaften beschrieben. Wer im Gefecht erbleichte, zitterte und den Kampf verweigerte, wurde öffentlich der Lächerlichkeit preisgegeben und verlor die Achtung der Gesellschaft. Die Verhängung von Strafen für Feigheit oder der Ausschluss aus der Gemeinschaft seien nicht praktiziert worden.

---

<sup>709</sup> Eine Charakterisierung von Michel Peissel (2000: 233) lautet “ ... *aggressive and arrogant as the nomads of Nangchen.* ”

<sup>710</sup> Edward A. Parmee (1972: 146) fragte seine Informanten: “*Was it all right for a man to run away to save his own life in a fight or battle?*” “*No. He could save his life in battle by being a skilled fighter, by being in good physical condition, by faithfully relying upon religious advice and articles provided by the lama. Tibetan men carried such sacred [sic] articles on their person in a holy box strapped at their side.*” “*What actions in war were regarded as cowardly?*” “*Showing fear and running from battle, being disloyal and abandoning one’s comrades.*” “*How was cowardice in war punished?*” “*Cowards were not punished but were rebuked publicly and exiled socially.*”

Selbst sehr tapfere Männer seien bestrebt gewesen, sich als religiös zu präsentieren. Qualitäten wie Mut wurden nach Auskunft der Informanten nur als wertvoll eingestuft, wenn sie in Bezug zu tibetisch-buddhistischen Lehren gebracht wurden, womit insbesondere der Kausalnexus buddhistischer Interpretation gemeint war. Mut ohne Relation zum tibetischen Buddhismus bezeichneten die Gewährsleute als relativ wertlos. Nach ihrem Selbstverständnis waren die Nangchen-pa sehr religiös. Nangchen hatte den Beinamen „Frommes [und] gesegnetes Nangchen“ (tib. „sGom bDe Nang-chen“) erhalten aufgrund der religiösen Einstellung der Bevölkerung. Die Bekundung unbedingten Vertrauens in die tibetisch-buddhistischen Lehren, in deren religiöse Funktionäre und Institutionen wurde sämtlichen Mitgliedern der Gesellschaft abverlangt. Informanten erklärten, die Lehren der Lamas habe jeder geachtet. Tibetisch-buddhistische Verhaltensempfehlungen wurden theoretisch von jedem Nangchen-pa tibetisch-buddhistischen Glaubens anerkannt, auch wenn sie in der Lebenspraxis häufig unbeachtet blieben. Die Demonstration dieser Anerkennung schaffte Vertrauen und suggerierte unter den Nangchen-pa gleichen Glaubens, dass eine Begegnung auf der Grundlage gleicher Wertvorstellungen stattfinde. Die demonstrative Akzeptanz des tibetisch-buddhistischen Dharmas bedeutete, dass auch das Verhalten des Individuums auf der Grundlage tibetisch-buddhistischer Ethik bewertet werden konnte. Vor 1959 habe es unter den Nangchen-pa Zuverlässigkeit und Vertrauenswürdigkeit in einem gegenwärtig kaum noch vorstellbaren Ausmaße gegeben, betonten die älteren Gesprächspartner. Ohne Verträge und ohne Beisein von Zeugen seien große Geldsummen oder geldwerte Gegenstände verliehen worden und es habe allgemein die Erwartung des verlässlichen Begleichens der Schulden bestanden. Die Schilderungen der Informanten verdeutlichten, dass sich diese Eigenschaften bei den im Exil sozialisierten Generationen bereits verloren hatten. Jüngeren Exilanten erschien solche Gutgläubigkeit ziemlich naiv und die entsprechenden Erzählungen über die Vergangenheit wirkten befremdend auf sie. Zum besseren Verständnis dieser Auskünfte ist hinzuzufügen, dass sich die Aussagen über die Verlässlichkeit meist auf Mitglieder des Klans, des Stammes, der Siedlungsgemeinschaft, der Gemeinde, des Stammes oder auf Shag-po-Beziehungen und Freunde bezogen. Der Bruch einer Vereinbarung konnte die Verachtung der Gesellschaft nach sich ziehen und dies wirkte abschreckend. Für Männer und Familien bestand notfalls die Möglichkeit, die vertraute Gemeinschaft zu verlassen und in eine andere Gemeinde oder eine andere Stammesgesellschaft umzuziehen. Ein schlechter Ruf konnte Menschen aber auch über die Stammesgrenzen hinaus verfolgen. Der Aufbau einer Existenz an einem anderen Ort war riskant, so dass eine Neuansiedlung meist gründlich erwogen wurde. Für Männer bestand



keine zwingende Notwendigkeit, sich mit den Mitgliedern ihrer Geburts-, Herkunfts- oder angeheirateten Familie oder den Klan- oder Gemeindemitgliedern zu arrangieren. Umzüge stellten keine unübliche Praxis dar. Wie hoch die Fluktuation zwischen den Gemeinden und Stämmen war, ließ sich nicht mehr feststellen. Aus den Interviews ging hervor, dass viele Familien bestrebt gewesen seien, auf ihrem ererbten Landeigentum zu bleiben und mit Verwandten des Patriklans starke Familienverbände aufzubauen. Aus verschiedenen Gründen aber siedelten einzelne Familien temporär oder permanent in ein anderes Gemeinde- oder Stammesgebiet über.

Nach den Weltvorstellungen der Nangchen-pa wirkte nicht nur die Gesellschaft auf das Verhalten des Einzelnen ein, sondern auch allgegenwärtig angenommene Numina, der tibetisch-buddhistische Klerus sowie die internalisierte Annahme des Wirkens des Karmas.

Bei als schlecht bewerteten Handlungen könnten verstimmte Geistwesen augenblicklich direkt Einfluss auf Menschen und Situationen nehmen und ad hoc ihren Schutz und ihre Hilfe zurückziehen. Langfristig stellten sich die Nangchen-pa das Wirken des tibetisch-buddhistisch interpretierten Kausalnexus vor. Höllenqualen im Jenseits und unglückliche Daseinszustände im Diesseits und/oder in künftigen Inkarnationen wurden von gläubigen Nangchen-pa als Sanktionen bei üblem Handeln erwartet. Rinpochés, Lamas und Mönche jeder Rangstufe nutzten ihre übergeordnete Position in der Gesellschaft zur Manipulation von Laien. Mit der Androhung von Rufschädigung, der Aussicht auf einen Aufenthalt in einer der Höllen, des Verlustes guten Karmas sowie der möglichen Aktivierung von Geistwesen zum Nachteil der Laien versuchten Kleriker diese zu manipulieren.

Zu den sozialen Normen zählten Respektsbezeugungen gegenüber tibetisch-buddhistischen Geistlichen, den sozialen Eltern, älteren Verwandten und Höherrangigen, wie den dPon. Das Unterlassen von Ausdrucksformen des Respekts gegenüber jenen Kategorien von Personen wurde von der Gesellschaft sanktioniert, indem demjenigen, der es an Ehrerbietung fehlen ließ, ein schlechter Charakter unterstellt wurde, was zur Folge hatte, dass sich viele Leute von einem derart schlecht Beleumundeten fernhielten.

Die Interviewten erläuterten die Eigenschaften, die sie als typisch für die Nangchen-pa vor 1959 hielten, nicht selten durch eine Gegenüberstellung, indem sie auch das jeweilige Gegenteil beschrieben. Gegenteilige Eigenschaften und Verhaltensweisen berichteten sie als typisch für die Leute aus dBus/gTsang und aus Derge. Die Qualitäten des ehemaligen gesellschaftspolitischen Systems in Nangchen wurden oft dem kommunistischen System gegenübergestellt, und zwar jenem der Art, wie es die Chinesen der VR China einst nach

Nangchen brachten.<sup>711</sup> Dabei wurde vor allem die Freiheit der Inanspruchnahme der Hilfe eines dPon und die Möglichkeit, Konflikte selbständig zu lösen, lobend hervorgehoben, und das beinhaltete auch, eine Angelegenheit, die von den Behu und Becang behandelt wurde, zu jeder Zeit wieder zurücknehmen zu dürfen und eigenständig zu klären.

Die interviewten Nangchen-pa beschrieben sehr direkte Umgangsformen in ihren sozialen Interaktionen. Es sei nicht üblich gewesen, Anliegen in einen sehr höflichen Rahmen einzubinden, sondern der Sprecher sei sogleich auf jene Sache zu sprechen gekommen, die ihm wichtig war. Der Kommunikationsform in schlichten Worten und unter „einfachen“ Menschen ohne Anwendung sprachlicher Höflichkeitsformen wurden die Höflichkeitssprachstufe sowie der elaborierte Höflichkeitscode der Bevölkerung von dBus/gTsang oft humorvoll gegenübergestellt.

Aus Sicht der Nangchen-pa war dBus/gTsang ein „armer“ Ort, da sich viele der unter dem Dalai Lama oder seinem Regenten tätigen rDzong-dpon auf Kosten der Bevölkerung bereicherten und für ihre Korruptierbarkeit bekannt waren, während die von ihnen verwaltete Bevölkerung unterwürfig und hilflos wirkte. In Nangchen seien die Unterschiede zwischen reichen Leuten und den dPon-Familien nicht so groß gewesen und auch darin sahen die Informanten einen Grund für das Selbstbewusstsein der Nangchen-pa.

Als negativen Gegensatz zu ihrer Direktheit und ihrem oft pragmatisch begründeten Vorgehen empfanden die Nangchen-pa die manierten Höflichkeitsbekundungen der Leute aus dBus/gTsang. Sie amüsierten sich über die Unterwürfigkeitsgesten der dortigen Bevölkerung und den elaborierten Höflichkeitscode, den sie einst häufig und gern karikierten. Bei diesen Nachahmungen zum Zweck der Unterhaltung kam auch der Aspekt der herablassend belächelten Schwäche zum Ausdruck. Wer sich tief gebeugt mit vor Ehrfurcht herausgestreckter Zunge und dem schlürfenden Geräusch eingezogener Luft einem rDzong-dpon oder einem anderen Hochrangigen im ehemaligen Lande des Dalai Lama näherte, sei vermutlich kaum ein starker Mensch, so die Annahme vieler Nangchen-pa.

---

<sup>711</sup> So auch Emily Ting Yeh (2002: 230), die auf eine Art der Selbstdarstellung hinweist, die auf dem Sich-Abgrenzen von negativen Gegenbeispielen beruht: „ ... in the highly polarised context of exile in which all things ‘Chinese’ become the ‘Other’ against which (at least some) Tibetan self-presentations are made.”

### 21.3 Nichteheliche Liebesbeziehungen

Nichteheliche Liebesbeziehungen wurden von der Gesellschaft als eine Schande betrachtet, sie minderten den Ruf der beteiligten Familien, sie waren nicht erlaubt<sup>712</sup> und galten als extrem peinlich. Meist seien sie verschwiegen worden. Oft habe eine Frau erst kurz vor ihrer Niederkunft darüber gesprochen, bzw. dann, wenn sich eine Schwangerschaft nicht mehr leugnen ließ. In der Erläuterung (vgl. 21.1) des unter bestimmten Umständen erwarteten Verhaltens des Zeigens von „Scheu“ ist die Scham beschrieben, die mit Sexualität allgemein verbunden wurde und insbesondere mit sexuellen Handlungen außerhalb einer ehelichen Beziehung. Da es allgemein unüblich war, dass eheliche oder uneheliche Liebespaare in der Öffentlichkeit in irgendeiner Form Zuneigung füreinander bekundeten, sei es für das soziale Umfeld eines Liebespaares nicht unbedingt ersichtlich gewesen, dass eine Liebesbeziehung bestand. Die Nangchen-pa erklärten, dass das Verhalten zwischen einem Mann und einer Frau in der Öffentlichkeit keinen Aufschluss über ihre Beziehung gegeben habe. Der Schmuck, den eine Frau trug, konnte allenfalls darauf hinweisen, ob sie eine verheiratete oder unverheiratete Frau war, aber ob ein Mann, mit dem sie in der Öffentlichkeit unterwegs war, ihr Ehemann, ihr Bruder, ein weiterer Verwandter oder ein Freund oder Bekannter war, ließ sich, wenn sich beide den Normen der Nangchen-pa gemäß verhielten, nicht erkennen. Gegenseitige Berührungen, es sei denn deren praktischer Anlass war offenkundig, galten in Anwesenheit anderer Personen als unschicklich. Küsse wurden als eine Intimität betrachtet, bei der es keine Zuschauer geben durfte. Nur wenn es den Liebenden nicht gelang, ihre Zuneigung zu verbergen und sie sich durch Blicke und ihren Habitus verrieten, konnten Mutmaßungen über das Vorhandensein einer Liebesbeziehung aufkommen. Eine uneheliche Liebschaft hatte nicht nur unangenehme Konsequenzen für den Ruf der Beteiligten und ihrer Familien, auch der Ruf der Lineage konnte darunter leiden, denn eine Familie galt als Glied in der Kette der aufeinanderfolgenden Generationen, wobei jedes Individuum und jede Familie Einfluss auf den Ruf der patrilinealen Abstammungslinie nehmen konnte. Nichteheliche Liebesbeziehungen hatten mitunter auch juristische Konsequenzen. Handelte es sich bei einem der Liebenden um eine verheiratete oder für die Eheschließung versprochene Person, konnte das uneheliche Verhältnis zu Kompensationsforderungen führen oder sich im Falle einer Scheidung als ungünstig für die Ehebrecher/in erweisen. Gelang es den beteiligten Familien oder Klanen nicht, in Verhandlungen miteinander eine Einigung zu finden, zu

---

<sup>712</sup> Dem lag eine ungeschriebene Übereinkunft der Gesellschaft zugrunde.

der auch die Leistung einer Kompensation gehören konnte, dann wurde der Fall nicht selten einem dPon vorgetragen. Auch wenn Liebende heimlich geflohen waren, wandten sich die Familien mitunter an den dPon. Von dessen Ausstrahlungskraft und wohlwollendem Bemühen in seiner Eigenschaft als „besonderem“ Menschen erhofften sie eine allseits zufriedenstellende Lösung. Auch wenn dessen Entscheidung nicht die Erwartungen aller Seiten erfüllte, so konnten sein Charisma und seine Autorität, die in hohem Maße auf dem Glauben an die Kraft seiner Lineage und der mit dieser verbundenen guten Geisteswesen beruhte, bewirken, dass die Liebenden von wenigstens einer der beiden Familien akzeptiert wurden. Der Schiedsspruch des dPon besaß hier auch einen gesellschaftlich-integrativen Aspekt: Mit dem Urteilsspruch oder den Empfehlungen des dPon wurde norm- und regelwidriges Verhalten in eine Form überführt, die die auf dem Regel- oder Normbruch basierende Situation entweder legalisierte oder eine Legalisierung in Aussicht stellte, sofern die Beteiligten dem Rat des dPon Folge leisten würden. Den Norm- und Regelbrüchigen wurde ein erneuter Einstieg in die Gesellschaft angeboten und der Stammesgesellschaft vorgeführt, dass das System der Regeln und Normen durch deren gelegentliche Übertretung nicht gefährdet sei. Der Glaube an die „besonderen“ Fähigkeiten des dPon und das Vertrauen ihm gegenüber weckten bei den Beteiligten auch die Bereitschaft, ein Problem als Resultat des persönlichen Karmas zu verarbeiten. Verhielten sich die Betroffenen gemäß den Weisungen des dPon, konnten auch Regel- und Normbrüchige aus Sicht der Nangchen-pa sofort wieder zu akzeptablen Mitgliedern der Gesellschaft werden. Die Anbahnung einer nichtehelichen Liebesbeziehung erfolgte zunächst durch intensiven Blickkontakt und wurde durch Singen von Liebesliedern fortgesetzt. Jene Liebeslieder (tib. mDza' Glu, < Dza Lu) gehörten überwiegend zur Lied-Kategorie der Glu gZhas (tib. < Lu Schä), bei der es sich um Wechselgesänge handelte, die oft auf der Grundlage bekannten Liedgutes erfolgten. Die gesanglichen Erwidierungen wurden spontan kreiert. In der folgenden Übersetzung eines solchen Liebeslieds ist die Silbenzahl der Originalverse nicht berücksichtigt: „*Als ich mit einem Auge [auf jemandem] dort schaute/ erschien ein Auge, das zu mir blickte. [Durch die] Blicke, [die] unter [ihrem] Augenlid [hervorschossen] /trat [der] Knoten des noch verbliebenen Karmas in Erscheinung.*“<sup>713</sup>

---

<sup>713</sup> Auf sich bezogen verwendet der Sänger die Umgangssprache, für die Geliebte die Höflichkeitssprache. tib. Phar la Mig gCig blTas-pas/ Tshur la sPyan gCig gZigs Byung/ sPyan Mig-lpags gi 'Og nas/ Las 'Phro'i mDud-pa Thebs Song/ Phar la = nach dort, Mig = Auge, gCig = eins, blTas-pas = schaute (im Instrumental), Tshur la = hierher, zu sich, sPyan = Auge, gZigs = blicken, Byung = erscheinen. Mig-lpags = Augenlid, gi = Genitivpartikel, 'Og = unter, nas = grammatikalische Partikel, hier: ausgehend von. Las = Karma, 'Phro = verblieben, 'i = Genitivpartikel, mDud-pa = Knoten, Thebs Song = kam heraus, trat in Erscheinung.

Nach Vorstellung der Nangchen-pa liegt einer Liebesbeziehung ein gemeinsames Karma aus einem vergangenen Leben zugrunde. Entstanden Gefühle der Zuneigung, bedeutete dies aus ihrem Verständnis, dass die Vertrautheit einer Beziehung aus einer ehemaligen Inkarnation reaktiviert wurde. Die Auslegungen der Lamas über die Qualität jener angenommenen früheren Verbindung differierten. Das vermutete gemeinsame Karma, das zu jenem Empfinden der Vertrautheit führe, sei demnach nicht zwingend als Resultat einer einst auf Sympathie beruhenden Beziehung zu deuten. Das Auftreten des Gefühls von Vertrautheit gegenüber einem oder einer Unbekannten suggeriere nach tibetisch-buddhistischer Vorstellung zunächst meist ein als positiv bewertetes Gefühl der Verbundenheit. Diese positive Einschätzung beim Auftreten von Vertrautheit könne sich nach Auskunft der Lamas als trügerisch erweisen, denn bei der Person, die das Empfinden von Vertrautheit auslöst, könne es sich auch um jemanden handeln, der in einer früheren Inkarnation als Feind und Schadensverursacher in Erscheinung getreten sei.

Zu unehelichen Liebesbeziehungen kam es oft auf den Hochalmen, wo sich die Schäfer und Schäferinnen, Hirten und Hirtinnen begegneten. Das Verheimlichen einer unehelichen Liebschaft war für Frauen nicht nur aufgrund einer möglichen Schwangerschaft sehr viel schwerer als für Männer; auch ihre größere Ortsgebundenheit schränkte ihren Aktionsradius ein. Männer hatten mehr Gründe für häusliche Abwesenheit als Frauen, wie z. B. die Betreuung der Herden, das Aufsuchen von Märkten, Handelsreisen und Jagdausflüge.

Führte eine Schwangerschaft zur Entlarvung einer geheimgehaltenen Liebesbeziehung, bestand die Möglichkeit, die Zeugung des Kindes einem Geistwesen zuzuschreiben (s. 21.1). Die Behandlung von Ehebruch durch den dPon ist unter 31.8.6 dargestellt; die Zeugung eines unehelichen Kindes unter 31.8.7.

Die Rufschädigung aufgrund einer Liebschaft bedeutete nach Auskunft der befragten Nangchen-pa meist für die Frauen größere Nachteile als für die Männer. Mit einer Frau, die eine uneheliche Liebesbeziehung eingegangen war, assoziierten die Nangchen-pa Unzuverlässigkeit und Triebhaftigkeit. Wurde eine Liebesbeziehung von den Beteiligten nicht in eine dauerhafte eheliche Beziehung umgewandelt, sank der Ruf der Frau erneut und erschwerte ihr, standesgemäß zu heiraten. Die Rufminderung bewirkte, dass nunmehr auch Familien, deren Abstammungslinie und deren ökonomische Situation als geringer galten, wagen konnten, eine Frau mit angeschlagenem Ruf aus einer höherrangigen Familie als Schwiegertochter von den sozialen Eltern oder dem Vormund zu erbitten.

## 22. Religionsausübung

Die Religionsausübung habe im Leben der gesamten Bevölkerung ein wesentliches Anliegen dargestellt mit dem Ziel, für künftige Leben vorzusorgen und Verdienst für eine gute Wiedergeburt anzusammeln.<sup>714</sup> Die religiösen Praktiken der dPon richteten sich nach individuellen Vorlieben. Häufig genannt wurden Lesungen religiöser Texte, Gebete und Meditationen, die an Chenresig gerichtet waren, an den Medizin-Buddha, an Guru-Rinpoché, an die weiße und grüne Târâ und an den Karmapa.

Die Deszendenz der dPon galt als Beweis ihrer in vorherigen Existenzen akkumulierten guten Taten. Das Karma als das Resultat der Absichten und Handlungen wurde als veränderlich betrachtet und auch die meisten Behu und Becang empfanden es als wichtig, durch verdienstvolle und fromme Handlungen gutes Karma aufzubauen, das in folgenden Inkarnationen zu Wohlstand, Gesundheit, körperlichen und geistigen Qualitäten und zu einer Wiedergeburt in einer reichen Familie aus guter Abstammungslinie führen sollte.

Die Religionsausübung der dPon bestand in tibetisch-buddhistischen Praktiken sowie in der Teilnahme an öffentlichen regionalen Kulturen, die auf Gemeinde- und Stammesebene in Form öffentlicher Zeremonien abgehalten wurden, wie das Rauchopfer anlässlich des sPyi-rim Festes (s. 32.). Die dPon führten auch im privaten Rahmen Rauchopfer sowie Speise- und Trankopfer zur Verehrung der Geistwesen ihrer Region durch. Die Nangchenpa pflegten individuelle Beziehungen zu den regional residierenden Geistwesen der Yul Chos und des tibetischen Buddhismus, von denen sie Schutz und Förderung erhofften.

Zu den allgemein verbreiteten tibetisch-buddhistischen Praktiken in Nangchen gehörten Mantra-Rezitationen, Puja-Lesungen,<sup>715</sup> Gebete, Meditationen, religiöse Fastenveranstaltungen, das Umrunden heiliger Stätten,<sup>716</sup> Niederwerfungen vor Buddhas, Bodhisattvas sowie lebenden und verstorbenen Heiligen. Auch Freigiebigkeit galt als religiöse Praxis, die zur Verbesserung des Karmas führen sollte, insbesondere Spenden an Klöster und an

---

<sup>714</sup> Aus tibetisch-buddhistischer Sicht beten die Gläubigen stets zum Wohle aller Lebewesen. In die Widmung „zum Wohle aller Lebewesen“ sei die Erfüllung der persönlichen Wünsche des Sprechers mit eingeschlossen. Das Ansammeln von Verdienst, das sich gut auf das eigene Karma auswirke, und die Angst vor der Wiedergeburt in einer der Höllen wurden als Hauptmotivation religiöser Praxis genannt. Manche Informanten äußerten eine Abneigung gegen die Vermischung individueller Wünsche mit religiösen Anliegen. Sie erläuterten, dass die Nangchenpa für die Erfüllung „weltlicher“ Wünsche eher den Yul-lha/gZhi-bdag um Hilfe gebeten hätten. Als Beispiele solcher Wünsche wurden angeführt: gute Waffen, insbesondere ein Gewehr, Yaks, Vermehrung des Vermögens, Männer wünschten sich eine Braut und Frauen einen guten, tapferen Mann. Nach dem Empfinden einiger Informanten gehören solche Wünsche nicht in ein tibetisch-buddhistisches Gebet. Beim rituellen Umrunden von Heiligtümern habe sich nach Auskunft der Gewährsleute jeder etwas gewünscht, und dies konnte auch individuellen und materiellen Charakter haben.

<sup>715</sup> Puja (skr.) = hier: Sammelbegriff für religiöse Verehrungspraktiken auf einer Textgrundlage.

<sup>716</sup> Das Umschreiten heiliger Stätten, skr. Pradakshina - geschrieben mit zerebralem „n“.

religiöse Personen zur Unterstützung von Dharma-Aktivitäten sowie mildtätige Gaben an Bedürftige. Die Spendenbereitschaft der Nangchen-pa war nach eigenen Auskünften hoch. Große Mengen an Produkten, insbesondere Naturalien, wurden von der Bevölkerung an Klöster und für religiöse Handlungen gespendet. Von zentraler Bedeutung war dabei die Vorstellung, dass sich die Spenden in diesem Leben und in künftigen Existenzen in Form günstigen Karmas auswirken würden.

Die Schilderungen der Informanten erweckten den Eindruck, dass die Behu tendenziell umfangreichere religiöse Praktiken ausübten als die Becang. Möglicherweise entsprach dies den Erwartungen ihrer Stammesmitglieder, so dass diese Angaben auf einer selektiven Wahrnehmung beruhen könnten. Mit Sicherheit lässt sich aufgrund der Auskünfte der Gewährspersonen feststellen, dass die Behu eine größere Vorbildfunktion in der Gesellschaft hatten als die Becang. Jene Behu, die zugleich Rinpoché waren, näherten sich damit von ihrer Position her dem Ideal einer Führungsperson, die weltliche und geistliche Qualitäten in sich vereine, so wie dies bei der Heldenfigur Gesar beschrieben wurde.

Manche Behu und Becang führten sehr früh am Morgen, noch bevor ihre Mitarbeiter erwachten, ihre religiöse Praxis durch, z. B. in Form des Rezitierens eines Verehrungs- und Gebetstextes beim Schein einer Butterlampe. Je nachdem, wieweit sie in der Frühe im Text voran gekommen waren, nahmen sie die Rezitation am Abend wieder an der Stelle auf, bei der sie am Morgen abgebrochen hatten, und führten oft abends ihre tägliche Praxis zu Ende.<sup>717</sup> Von einem Behu der inneren Stämme wurde berichtet, dass er frühmorgens mit der Rezitation seiner Texte begann. Seine Mitarbeiter stellten ihm zu diesem Zweck am Vorabend Butterlampen auf, die er am frühen Morgen entzündete. Bedienstete und Mitarbeiter mussten am Abend warten, bis der Behu seinen Puja-Text absolviert hatte. Da dessen religiöse Praxis meist gegen 22 Uhr beendet war, hatte es sich eingeschpielt, dass die müden Mitarbeiter schon sehnsüchtig auf das Ende der Rezitation warteten und den Behu um ca. 22 Uhr daran erinnerten, dass es bereits etwa zehn Uhr abends sei, womit sie ihm signalisierten, dass sie sich zum Schlafen niederlegen wollten. Der Behu habe sich dann aus Mitgefühl bemüht, seine religiöse Praxis bald zu beenden.

Zu den täglichen Praktiken, die auch in den dPon-Familien durchgeführt wurden, gehörte das morgendliche Tee-Opfer, das oft die Hausfrau darbrachte. Dabei handelte es sich um eine Opferung, die sowohl an tibetisch-buddhistische Gottheiten, an den Yul-lha/gZhi-bdag und an weitere verehrte Geistwesen gerichtet sein konnte. Geopfert wurde eine Schale

---

<sup>717</sup> In vielen Familien sei es in Nangchen vor 1959 üblich gewesen, täglich ca. eine Stunde lang Puja-Texte zu rezitieren und Gebete zu sprechen.

des ersten frühmorgens zubereiteten Tees. Der geopfert Tee wurde auf den Altar gestellt und am späten Nachmittag in einer Libation in Form einfacher Ausgießung vor dem Zelt ins Gras geschüttet. Würde der erste Tee nicht geopfert werden, erklärte ein Becang, gebe es in der Folge weniger Grass, weniger Wasser und weniger Blumen.<sup>718</sup>

Eine weitere religiöse Praxis fand vor den Mahlzeiten statt. Meist sprach die höchstrangigste Person unter den Anwesenden, ein Geistlicher oder der älteste Mann in der Familie, ein Gebet und opferte die Nahrungsmittel symbolisch Buddha, Dharma und Sangha.

Am Abend wurde eine Butterlampe entzündet: Sie war eine Opfergabe an sämtliche von der jeweiligen Familie oder Person verehrten Gottheiten und Buddhas, sie verringerte die Angst vor der Dunkelheit und sollte Dämonen verscheuchen. Bei einem nächtlichen Überfall verbesserte ihr schwacher Lichtschein die Orientierung, so dass Waffen und Wertsachen schnell ergriffen werden konnten.

Religiöse Aktivitäten wurden verstärkt an glückverheißenden Tagen des Mondkalenders vorgenommen: Dazu zählten vor allem der Vollmondtag und der Neumondtag (s. 32.). Diese als besonders wirkkünftig geltenden Tage seien von der gesamten Bevölkerung beachtet worden. An diesen Tagen wurden vermehrt Mantras rezitiert, Gebete gesprochen, Gebetsmühlen gedreht und religiöse Niederwerfungen durchgeführt. Schlachten sowie Fleischverzehr seien an glückbringenden Tagen vermieden worden.

Wohlhabende Nangchen-pa, so auch manche dPon, beauftragten mitunter andere Leute an ihrer statt, gelegentlich oder in Festanstellung religiöse Handlungen durchzuführen, wie das Drehen von Gebetsmühlen, das Rezitieren von Gebeten und Mantras oder das Durchführen von Niederwerfungen. Mitunter handelte es sich bei den religiösen Dienstleistern um Menschen, die in irgendeiner Form behindert waren: Ein Blinder konnte den Auftrag haben, eine große Gebetsmühle in Bewegung zu halten und Mantras und Gebete zu rezitieren. Das religiöse Verdienst solcher Tätigkeiten sollte vor allem der Verbesserung des Karmas des Auftraggebers dienen und dem Wohlergehen seiner Familie, seines Klans und seiner Gemeinde zugutekommen. Honorierte religiöse Dienstleistungen zur Karma-Verbesserung der Auftraggeber stellten Einnahmequellen vor allem für ärmere, versehrte, schwache und behinderte Menschen dar. Aus Sicht der Nangchen-pa profitierten auch die Beauftragten ihrerseits von solchen Dienstleistungen, da die Ausübung religiöser Praktiken grundsätzlich als sehr wertvoll und karmaverbessernd betrachtet wurde. Die dPon traten, ebenso wie andere Gläubige, als Spender in Klöstern auf und verteilten

---

<sup>718</sup> Er führte den Gedanken weiter, indem er erklärte, dass solche Zustände des Mangels in Nangchen eingetreten seien, seit die Chinesen dorthin kamen und das Land übernahmen.



Gaben an Lamas und Mönche und nahmen deren Dienstleistungen (Zukunftsvoraussagen und die Abhaltung von Zeremonien) auf erwarteter Spendenbasis in Anspruch.

Eine Behu-Familie, deren Stammesgebiet innerhalb der achtzehn Provinzen lag, hatte eine geräumige Halle für die tibetisch-buddhistische sMyung gNas (tib. < Nyung Ney) Fasten-Praxis bauen lassen. In der Haupthalle befand sich eine Chenresig Statue, die nach Auskunft der Gewährsleute drei Stockwerke einnahm. Etwa zweihundert Personen sollen an solch einer Fastenveranstaltung teilgenommen haben. Diese religiöse Praxis sei dort sehr verbreitet gewesen. Die Behu-Familie habe großen Einfluss auf ihre Leute ausgeübt und veranlasst, dass aus jeder Familie mindestens eine Person zum sMyung gNas kommen sollte; von manchen Familien seien aber auch zwei Personen gekommen. Eine solche Fastenmeditation sei ein- oder zweimal im Jahr durchgeführt worden. Alle Familienmitglieder der Behu-Familie sollen daran teilgenommen haben. Diese mehrtägige Veranstaltung richtete sich an den Bodhisattva Avalokiteshvara. Während der gesamten Zeit sollte wenig oder besser kein Fleisch gegessen werden; die Verwendung von Parfüm und das Sitzen auf erhöhten Plätzen sowie Gesang waren untersagt. Es wurden religiöse Texte gelesen, Gebete gesprochen, Niederwerfungen und Meditationen durchgeführt. Teilnehmer, die nicht lesen konnten, beschäftigten sich morgens, mittags und abends vor allem mit Niederwerfungen, Mantra-Rezitationen und Gebeten, die sie auswendig kannten.

Am ersten Tag des sNyung gNas-Fastens habe es zur Mittagszeit keine Mahlzeit, sondern nur etwas zum Trinken gegeben. Der zweite Tag war ein Schweigetag. An einem solchen Tag wurden aus einem Buch religiöse Texte vorgelesen. Ein- bis dreimal täglich (etwa morgens, mittags und abends) führten die Teilnehmer um die hundert Niederwerfungen vor tibetisch-buddhistischen Geistwesen und Heiligen durch. Am dritten Tag gab es am Morgen die sog. Srin-bu-Suppe (tib. < Bin-bu, = Würmer), mit der die Würmer, die nach Vorstellung der Nangchen-pa im menschlichen Magen das Hungergefühl auslösen, beruhigt werden sollten. Pro Person seien zwischen einer Schale bis zu drei Schalen Suppe verzehrt worden. Zum Mittagessen durfte jeder alle Nahrungsmittel außer Fleisch essen und zwar in beliebigen Mengen. Danach wurde an diesem Tage nichts mehr verzehrt. Im Laufe des Tages wurde eine Puja gelesen, Mani-Mantras rezitiert und Niederwerfungen durchgeführt. Am vierten Tag wurde nichts gegessen. Am fünften Tag gab es am frühen Morgen eine Srin-bu-Suppe zur Beruhigung der „Magenwürmer“. Gegen neun bis zehn Uhr waren die Gebete und die Puja beendet. Danach gingen die Teilnehmer nachhause. Manche der sehr religiösen Teilnehmer sollen diese Praxis um die hundertmal durchgeführt haben, dies entspräche nach Zählung der Nangchen-pa zweihundert Tagen, da nur die

Tage des vollständigen Fastens mit je zwei Tagen pro sNyung gNas gerechnet wurden. Zu den an die Lokalgottheiten gerichteten Praktiken gehörte die Verehrung des Yul-lha/gZhi-bdag, jenem Geistwesen, das als Eigentümer des Landes betrachtet wurde. Das gesamte Land Nangchen war in Gebiete geteilt, die jeweils als Eigentum eines Yul-lha oder gZhi-bdag galten. Diese Gebiete standen in einer kaum mehr einwandfrei rekonstruierbaren Beziehung zum Land eines Stammes sowie zu den Klanen einer Gemeinde. Kein Informant wusste auch nur annähernd, wie viele Yul-lha/gZhi-bdag im Königreich Nangchen verehrt worden waren. Die Auskunft der Informanten lautete, es habe „*sehr viele Yul-lha/gZhi-bdag*“ gegeben. Das tradierte Erscheinungsbild des Yul-lha/gZhi-bdag jedes Gebietes war einzigartig. Oft ähnelten die Yul-lha/gZhi-bdag in ihrem Aussehen und ihrer Ausstattung dem Helden Gesar und trugen eine Rüstung, Harnisch, Pfeil und Bogen. Die Erscheinung nicht aller Yul-lha/gZhi-bdag war anthropomorph, manche hatten einen Tierkörper, wie bspw. den eines Adlers. Hohe Lamas und Rinpoché s erklärten, den Yul-lha oder gZhi-bdag gesehen zu haben.<sup>719</sup> Oft handelte es sich um eine Berggottheit, die mit einem Berg identifiziert wurde und zugleich auf jenem Berg residiere und die in einer besonders innigen Beziehung zur Lineage eines Behu oder Becang stünde.

Jede Familie habe für ihren Yul-lha/gZhi-bdag täglich eine morgendliche Opferung des ersten Tees durchgeführt. Dabei wurde zugleich eine variierende Anzahl verschiedener weiterer Geistwesen verehrt und mit jenem ersten Tee beopfert. Am Nachmittag vor Eintritt der Dunkelheit etwa gegen 17-18 Uhr wurde der Tee vor dem Zelt oder Haus ausgegossen. Ein Yul-lha/gZhi-bdag sollte theoretisch nur auf der Sprachstufe der Höflichkeitsformen angesprochen werden; die Kenntnisse der Höflichkeitssprache aber waren bei der bildungsfernen Bevölkerung begrenzt. Die Informanten erklärten, dass die Yul-lha/gZhi-bdag seit Einführung des tibetischen Buddhismus in Nangchen unter Aufsicht der Lamas tätig seien. Immer wenn ein Yul-lha/gZhi-bdag in der Vergangenheit zu mächtig geworden sei, kam ein tibetisch-buddhistischer Lama und habe ihn unterworfen.

Die Wünsche, die den Yul-lha/gZhi-bdag nachgesagt wurden, variierten in jedem Gebiet. Auf deren Grundlage wurden Handlungsmaxime und Unterlassungsregeln formuliert.

---

<sup>719</sup> Ein Behu erzählte, er selbst habe keinen gZhi-bdag gesehen, aber seine Brüder, die Rinpoché s waren. Bei solchen Sichtungen handelte es sich oft um Visionen oder Traumerscheinungen. Manchen Nangchen-pa sei ihr Yul-lha/gZhi-bdag im Traum erschienen und habe mit ihnen gesprochen. In einem berichteten Fall, der sich in Kham ereignete, sollen viele Männer eines Dorfes gemeinsam einen Yul-lha/gZhi-bdag gesehen haben. Der Informant berichtete von einem Lager aus blauen Zelten, das die Dorfbewohner aus weiter Entfernung erkennen konnten. Am nächsten Tag seien alle Zelte verschwunden gewesen. Die Zeitzeugen waren fest davon überzeugt, dass die Zelte dem Yul-lha/gZhi-bdag und seiner Entourage gehörten. Sie seien daher auch nicht näher herangeritten, um die mächtigen Geistwesen nicht zu stören und zu verärgern.

Übereinstimmend erklärten sämtliche Informanten, der Yul-lha/gZhi-bdag wolle nicht, dass in der Nähe seines Residenzbereichs freilebende Tiere gejagt und die dort wachsenden Pflanzen ausgerissen werden. Auch möge er wegen des schlechten Geruchs nicht, wenn Fleisch im Feuer verbrenne. Nangchen-pa aus dGe rGyal Bar-ma berichteten bspw., dass es den Yul-lha/gZhi-bdag sehr störe, wenn Leute schreien. Auch wünsche er nicht, dass weiße Sachen auf den Erdboden gelangten, womit Milch und Milchprodukte wie Joghurt gemeint waren. Beim Melken oder Tragen des Melkeimers sollte keine Milch verspritzt werden. Verschüttete Milch sei sofort bedeckt worden.

Bei Vollmond veranstaltete mancher dPon ein großes Gebet für den Yul-lha/gZhi-bdag. Rauchopfer (tib. bSangs-gsol, < ßang-ßöll) wurden von einzelnen Männern im Laienstand abgehalten, es gab gemeinschaftliche Rauchopfer einer Gruppe befreundeter Männer sowie öffentliche Rauchopfer, die in der Gemeinde oder innerhalb des Stammes stattfanden. Bei der Abhaltung von Rauchopfern<sup>720</sup> waren Frauen nicht anwesend und durften allenfalls aus der Entfernung zusehen, um das Opfer nicht rituell zu verunreinigen.<sup>721</sup> Als Begründung, weshalb Frauen die Teilnahme am Rauchopfer verweigert wurde, gaben die Informanten an, dass der Yul-lha/gZhi-bdag während des Rauchopfers anwesend sei. Bei Rauchopfern sei rituelle Reinheit in hohem Maße als unverzichtbar betrachtet worden. Allgemein habe die Vorstellung bestanden, dass Männer grundsätzlich rituell reiner seien als Frauen. Nur Männer galten in ritueller Hinsicht als rein genug, um an einem Rauchopfer teilzunehmen. Die Tätigkeiten, die mit der Opferzeremonie zusammenhingen, durften ausschließlich rituell sehr reine Männer verrichten und als solche galten u. a. Mönche. Selbst Mönche und Lamas hätten Mund und Nase beim Rauchopfer mit ihrem Schal bedeckt, um die rituelle Reinheit zu wahren und nicht durch ihre Expirationsluft zu belasten. Rauchopfer für den Yul-lha/gZhi-bdag stellten eine allgemein übliche religiöse Praxis in Nangchen dar. Die Häufigkeit der Veranstaltung richtete sich nach persönlichen Vorlieben und empfundenem Bedarf.<sup>722</sup> Private Rauchopfer seien von Einzelnen etwa vier- bis fünfmal im Sommer durchgeführt worden, aber seltener im Winter, weil da, so die Annahme einiger Informanten, die Gottheiten ruhten und nicht gestört zu werden wünschten. Manche dPon erklärten, etwa einmal im Monat unabhängig von der Jahreszeit, ein Rauchopfer dargebracht zu haben. Die Abhaltung eines Rauchopfers sei an keinen bestimmten Tag

---

<sup>720</sup> Unter 32. findet sich eine Beschreibung des Rauchopfers anlässlich des sPyi-rim Festes.

<sup>721</sup> Nur ein Informant erklärte, Frauen hätten der Veranstaltung in einiger Entfernung vom Rauchopferplatz beiwohnen dürfen. Möglicherweise basiert diese Auskunft auf Erinnerungen aus der Zeit im Exil. Frauen durften nach Auskunft sämtlicher anderen Informanten nicht zum Rauchopferplatz.

<sup>722</sup> Bedarf bestand bspw., wenn die Unterstützung beruflicher Unternehmungen erbeten werden sollte.

gebunden gewesen. Ein Rauchopfer konnte an den Yul-lha/gZhi-bdag gerichtet werden und zugleich an weitere lokale Geistwesen sowie an tibetisch-buddhistische Gottheiten, Buddhas und Bodhisattvas. Zerkleinerte Wachholderzweige und getrocknete Teile weiterer Pflanzen bildeten die Hauptkomponente des Rauchopfers;<sup>723</sup> dazu wurden kleine Mengen Milch, Butter und rTsampa als Opferung in das brennende Gemenge gegeben. Alle Opfergaben sollten rituell rein sein und das bedeutete nach Auskunft der Informanten, dass sie möglichst nicht von Frauen berührt worden waren. Der Feuerplatz für das Rauchopfer bestand aus einer Umfriedung aus Steinen und Lehm mit einer Vertiefung in der Mitte. Stöcke, die an den Seiten vieler Opferplätze in anderen Gebieten des tibetischen Plateaus aus dem Boden aufragten, habe es in Nangchen nicht gegeben. Als Begründung wurde genannt, dass Bäume in vielen Gebieten Nangchens sehr rar gewesen seien.

Permanente Opferstätten für Rauchopfer bestanden aus Steinen. Aus Holz wurden transportierbare Ständer für Rauchopfer errichtet. Ein mobiles Gestell für die Darbringung eines Rauchopfers wurde aus drei zusammengestellten Holzstöcken hergestellt. In der Mitte hielt ein Band aus Yakhaar das Dreibein zusammen. Darauf stand die Schale, in der das Feuer entzündet und die Zutaten des Räucherwerks verbrannt wurden.

Zwischen dem vierten bis zum sechsten Mondmonat seien viele Nangchen-pa zu schönen Orten in den Bergen gegangen, um ihren Yul-lha/gZhi-bdag durch Rauchopfer zu erfreuen. Dieser Anlass sei oft mit einem gemeinsamen Picknick unter Freunden kombiniert worden. Männer baten den Yul-lha/gZhi-bdag vor allem um beruflichen Erfolg. Nach Auskunft der Informanten helfe ein Yul-lha oder gZhi-bdag nicht nur jenen Menschen, die auf seinem Gebiet leben, sondern jedem, der ihn um Hilfe bittet. Das wichtigste sei der starke Glaube und die Hingabe an ihn. Zuvor sollte ein Mann, der nicht zum Gebiet des jeweiligen Yul-lha/gZhi-bdag gehört, den Segen eines Lamas erbitten. Dann würde der Yul-lha/gZhi-bdag auch eine Opfergabe von jemandem akzeptieren, der nicht Mitglied jenes Stammes oder Klans ist, der traditionell auf dem Land des Yul-lha oder gZhi-bdag siedelt. Bei einem an den Yul-lha/gZhi-bdag gerichteten Rauchopfer mit mehreren Teilnehmern umrundeten die Männer oft den Rauchopferplatz mit ihren Waffen. Auch Privatleute rezitierten bei Rauchopfern mitunter einen Puja-Text.

---

<sup>723</sup> Pflanzliche Räucherwerkbestandteile wurden auch zur Vertreibung böser Geister eingesetzt. Dazu habe es des Segens eines Lama bedurft. Ein Mönch brachte das Räucherwerk der Gläubigen zum Lama und erbat dessen Segnung, die in Form des Behauchens durch den Heiligen erfolgte.

### 23. Berufliche Tätigkeiten vor und neben der Amtszeit

Vor ihrer Amtszeit, in jener Lebensphase, in der ein designierter Nachfolger des dPon<sup>724</sup> seinem Vater bei der Erledigung der Amtsgeschäfte half, übte er mitunter bereits eine berufliche Tätigkeit aus. Neben der Amtszeit waren die meisten dPon, ebenso wie der überwiegende Teil ihrer Stammesmitglieder, Tier- oder Landwirte im Familienbetrieb.

Weitere berufliche Tätigkeiten wurden von ihnen mitunter nicht nur zum Zweck der Vermögensvermehrung ausgeübt. Vor ihrer Amtszeit sei der Wunsch, das eigene Glück und die Tüchtigkeit zu beweisen, eine wesentliche Motivation für die Ausübung eines Berufs gewesen. Erfolg galt in Nangchen vor 1959 nicht nur als Beweis von Leistungsfähigkeit, sondern wurde in weit größerem Maße dem individuellen Karma zugeschrieben sowie dem Einfluss wohlwollender Geistwesen. Der Erfolg beruflicher Tätigkeiten vor der Amtszeit trug erheblich zur Bildung des Rufs des künftigen Amtsinhabers bei. Beruflicher Erfolg wirkte sich für die Tätigkeit als dPon vertrauensschaffend aus. Die von einem Behu oder Becang betreute Bevölkerung schloss aus Erfolgen ihres dPon, dass dieser in gutem Einvernehmen mit Geistern und Gottheiten lebte und deren Schutz sowie deren Hilfe erhalte. Bei einem Kampf für ihre gemeinsamen Interessen vertrauten die Stammesleute der Führung ihres dPon ihr Leben an und aus ihrer Sicht war ein Sieg sowie auch der Erfolg jeglicher Arbeit nur im Zusammenwirken mit wohlwollenden Geistwesen erreichbar sowie aufgrund guten Karmas. Das Vertrauen der Nangchen-pa, dass die Leistungen eines Behu oder Becang sich als vorteilhaft für das Gemeinwohl des Stammes oder der Gemeinde erweisen würden, hing maßgeblich von der Annahme ab, dass ihm die Geistwesen der regionalen Religion (tib. Yul Chos, s. 14.1) sowie Buddhas, Bodhisattvas und tibetisch-buddhistische Gottheiten zur Seite stünden. Der Leistungsbereitschaft sowie der Leistungsfähigkeit eines dPon wurde nicht die hauptsächliche Bedeutung beigemessen, sondern vielmehr seinem Erfolg bei jeglicher Unternehmung, der aus Sicht seiner Stammesleute auch ein Indikator für die Qualität seiner Beziehung zu den Numina war.

Einem erfolgreichen dPon wurde von seinen Stammesleuten oder Gemeindemitgliedern bereitwillig ein guter Ruf ausgestellt, denn dieser trug wesentlich dazu bei, dass Räuber und Diebe dessen Gebiet mieden.

Misserfolg bedeutete einen gewissen Vertrauensschwund, der jedoch nicht unbedingt zur Ablehnung eines dPon führte. Die Nangchen-pa vertrauten auf die Kraft in der Lineage,

---

<sup>724</sup> Mit Ausnahme des Rag Shul-Stammes habe in den anderen Stämmen die Möglichkeit bestanden, dass bedarfsorientiert mehrere Brüder gemeinsam das Amt des dPon-po ausübten.

die möglicherweise erst in einer späteren Lebensphase durchbreche und den bis dahin Erfolglosen begünstige. Auch wurden störende und übelgesonnene Geister für Misserfolge verantwortlich gemacht, so dass es möglich war, Fehlleistungen nicht in einen direkten Zusammenhang zum Verhalten oder dem Charakter des (künftigen) dPon zu bringen. Das positive Vorurteil gegenüber der „Besonderheit“ des Behu oder Becang und seiner Abstammungslinie bewirkte eine gewisse Unwilligkeit, negative Einschätzungen seiner Person vorzunehmen. Die Nangchen-pa waren sich auch bewusst, dass ein dPon, der als erfolglos und schwach galt, eine Gefahr für seine Leute darstellte. Wenn sich sein Ruf als Versager herumsprach, dann war mit vermehrtem Auftreten von bewaffneten Dieben und Räubern und mit Angriffen anderer Stämme zu rechnen.

Die Behu und Becang betrieben Tier- und Landwirtschaft, so wie auch die meisten ihrer Stammesmitglieder. Wenn sie ausreichend Personal besaßen, beschränkte sich ihre Tätigkeit häufig auf die Kontrolle des Zustands ihrer Tiere. Die Beaufsichtigung des Personals im Haus übernahm die Ehefrau des dPon, dessen Mutter oder einer seiner engsten Mitarbeiter. Wurden die Tiere am späten Nachmittag von den Hirten zurück zum Haus oder Siedlungsplatz gebracht, dann kontrollierte der dPon bspw. das Befinden der Muttertiere und gab Anweisungen, wie z. B. die Kälber ausreichend trinken zu lassen. Manche dPon, die kein Personal hatten (häufiger sollen dies dPon im Range des Becang gewesen sein), verrichteten die üblichen Tätigkeiten in der Land- und Tierwirtschaft auch selbst.

Einige Behu und Becang hatten Land an landlose Familien verpachtet. Die Pächter-Familien führten einen Teil ihrer Erträge als Pachtzins ab und halfen der dPon-Familie bei der Bewältigung arbeitsintensiver land- und tierwirtschaftlicher Tätigkeiten, wie bei der Schafschur und der Einbringung der Ernte. Dies geschah in Form eines konzentrierten Arbeitsinsatzes von mehreren Tagen. Informanten beschrieben die Beziehung zwischen einer dPon-Familie und ihren Pächter-Familien als eine wechselseitige Abhängigkeit. Die wohlhabenden Behu und Becang-Familien benötigten während der Hauptarbeitszeiten zuverlässige Mitarbeiter und die von ihnen abhängigen Familien benötigten nutzbares Land zur Bestellung oder Beweidung, das ihnen gegen einen Anteil an der Ernte und für ihre gelegentliche Mitarbeit überlassen wurde.

Ein Behu aus den äußeren Stämmen berichtete, er habe vor seiner Amtszeit ein Handelsgeschäft für seine Familie begonnen. Aus seinem Gebiet brachte er tierwirtschaftliche Erzeugnisse und gesammelte Pflanzen, die als Stärkungsmittel und für medizinische Anwendungen verkauft wurden, zum Markt nach Jyekundo. Aus Jyekundo nahm er Teeziegel zurück in sein Gebiet, die er wiederum mit Gewinn eintauschte.

Ein Behu aus den inneren Stämmen war während seiner Amtstätigkeit zugleich Arzt und er stellte auch selbst Medikamente her. Er sei jeden Tag stark von Besuchern frequentiert worden, so dass die amtliche und die medizinische Arbeit ihn vollkommen ausfüllten.

Auch die Tätigkeit als Räuber konnte als Beweis der „Besonderheit“ eines dPon-Nachfolgers dienen. Erfolg bei der Beschäftigung des Raubens oder bei bewaffnetem Diebstahl wurde als geeignet betrachtet, um Stammesleuten zu vermitteln, dass ein angehender Behu oder Becang unter dem Schutz von Geistwesen stand, die ihm ihre Hilfe nicht versagten. Raub und bewaffneter Diebstahl seien häufig sowohl aus Abenteuerlust als auch zur Vermögensvermehrung unternommen worden und auch um festzustellen, wie es um die persönlichen Glücksfaktoren - das eigene Karma sowie die individuelle Beziehung zu den verehrten Numina - bestellt sei. Erfolg jeder Art stellte für die Gefolgsleute eines dPon einen vertrauensbildenden Aspekt dar. Räuberische Aktivitäten wurden nach Auskunft von Gewährspersonen überwiegend von jungen Männern durchgeführt.

Pjotr K. Koslow (1948: 245) schreibt von einem dPon, der aufgrund seiner Leidenschaft für Raubzüge vom König seines Amtes enthoben worden sei, es aber nach erfolgreichen Feldzügen zugunsten des Nangchen-Königs wiedergewann.

## 24. Shag-po-Beziehungen

*„[Wir] sind [nun] Shag-po geworden.  
Selbst wenn [es uns] das Leben kostet,  
lassen wir einander nicht im Stich.“*  
Formel des Shag-po-Eides <sup>725</sup>

Shag-po (tib. < Shag-po) bedeutet „Eid-Freund“. Shag-po-Beziehungen sind rituell besiegelte Treue-Bündnisse zwischen zwei Männern.<sup>726</sup> Die Bezeichnung „Shag-po“ wurde wechselseitig verwendet, so wie die Bezeichnung „Freund“. Soziale Abstufungen bei Shag-po-Beziehungen soll es nicht gegeben haben. Hinsichtlich der Anzahl persönlicher Shag-po-Beziehungen gab es keine Beschränkung. Shag-po-Beziehungen seien etwa ab dem fünfundzwanzigsten Lebensjahr eingegangen worden. Begründet wurde dies mit der für diese Entscheidung notwendigen Ernsthaftigkeit und Reife. Bei einem Mann etwa um die fünfundzwanzig Jahre wurde eine altersbedingte Erfahrung angenommen, die dazu beitrage, die Verpflichtungen aus dem Treuebündnis einzuhalten.

Theoretisch war der Treue-Eid unauflöslich und wurde auf nachfolgende Generationen übertragen. Einige Informanten erklärten, Shag-po-Beziehungen bestünden für immer und die Shag-po könnten sich sogar in einer der tibetisch-buddhistischen Höllen wiederbegegnen. In der Rangfolge wichtiger Verpflichtungen habe der Shag-po-Eid für Laien den höchsten Rang eingenommen und dessen Einhaltung sei als wichtiger betrachtet worden als sämtliche familiären Verpflichtungen. Zwei Shag-po seien nach Auskunft der Informanten überwiegend entweder beide Mönche oder Laien gewesen.<sup>727</sup> Mit religiösen Gelübden sei der Shag-po-Eid kaum kollidiert. Laien hatten oft nicht solche Gelübde abgelegt, die der Erfüllung des Shag-po-Eides entgegenstanden. Hätte jedoch bspw. einer der Shag-po die Laiengelübde abgegeben, zu denen auch das Gelübde des „Nichttötens“ zählt, dann hätte ein Bruch desselben wieder gesühnt werden können - abhängig von der Auffassung des Lamas, der ihm das Gelübde abgenommen hatte. Ein Mann, der durch den Treueeid zum Shag-po eines anderen geworden war, habe im Bedarfsfall seine Frau, seine Kinder und seine Eltern zurückgelassen, sobald er erfuhr, dass sein Shag-po ihn brauchte. Unabhängig davon, wie die Umsetzung des Treuegelöbnisses realiter erfolgte,

---

<sup>725</sup> Der Eid: tib. Shag-po`i Dam-tshig (< Shag-pö Dam-tsig, = Shag-po-Versprechen) oder Shag-po`i mNa` (< Shag-pö Nâ, = Shag-po-Schwur, Eid). Eidesformel: Shag-po rGyab-pa Yin/ `Chi-ba la Thug Kyang gCig gis gCig Mi sKyung/ Variante: Shag-po rGyab-pa Yin/ `Chi-ba la Thub Kyang gCig gis gCig Mi sKyur/ Shag-po rGyab-pa yin = Shag-po „gemacht“. Thub = würden. `Chi-ba = Sterben. la = gram. Partikel. Thug = erreichen. Kyang = selbst wenn. gCig gis gCig = einander. Mi = nicht. sKyur oder sKyung = verlassen.

<sup>726</sup> Landfrauen im Süden Nangchens sollen enge Freundschaften etabliert haben, zu deren Besiegelung sie einander je einen (Halb-)Edelstein schenkten. Der Brauch war befragten (Semi-)Nomaden-Frauen unbekannt.

<sup>727</sup> Ein gelegentlicher Aufenthalt im Kloster stand dem nicht entgegen.



berichteten sämtliche Informanten, dass sie unmittelbar, nachdem sie Kenntnis erlangten, dass ihr Shag-po ihrer Hilfe bedurfte, sofort jegliche Tätigkeit unterbrachen, ihr Pferd sattelten, die Waffen ergriffen und zum Shag-po eilten. Allen Informanten war es wichtig, die Unmittelbarkeit des Handelns in einem solchen Falle zu betonen. Die Kenntnis über die Notsituation eines Shag-po wurde dem anderen Shag-po oft durch einen berittenen Boten überbracht. Das sofortige Zurückstellen sämtlicher persönlicher und häuslicher Belange, auch der Interessen der nächsten Verwandten, und der schnellstmögliche Aufbruch, um dem Shag-po zur Hilfe zu kommen, gehörten zu den charakteristischen Elementen in den Beschreibungen der Shag-po-Beziehungen.

Der Shag-po-Schwur bestand aus zwei Teilen: dem gesprochenen Eid und einer Handgeste. Das bloße Aussprechen des Treueeides sei nicht als so ernsthaft empfunden worden wie der mit der Handgeste kombinierte Schwur. Die Handbewegung entspricht formal dem in Bayern bekannten „Fingerhakeln“; wird aber ohne Zugkraft ausgeführt. Die Zeigefinger werden umeinander gelegt und die leicht gekrümmten Finger locker miteinander verhakt. Erst durch das Zusammenführen der Finger habe die Treueverpflichtung den Aspekt der Unauflöslichkeit erhalten. Wurde die Eidesformel gesprochen und dazu eine Handgeste ausgeführt, so galt der Eid als besiegelt.

Die Shag-po halfen einander und unterstützten sich in sämtlichen Notlagen. Die Shag-po-Treueverpflichtung wurde allgemein nicht leichtfertig eingegangen und es bestand die Präferenz, den Treueeid unter Gleichrangigen zu leisten, hier im Sinne eines annähernd gleichen gesellschaftlichen und ökonomischen Niveaus. Die Verpflichtung, alles für den Shag-po zu tun, galt bis zum Tode und, wie einige Informanten betonten, auch darüber hinaus im Jenseits. Es hieß auch, ein Shag-po dürfe niemals schlecht von seinem Eidfreund denken. In Notfällen sollte ein Mann zuerst dem Shag-po und dann dem eigenen Bruder helfen und danach in der Rangfolge seiner Ehefrau und weiteren Familienmitgliedern, unabhängig davon, ob es sich um seine durch Eheschließung gegründete oder um seine Geburts- oder Herkunftsfamilie handle.

Einige Shag-po hätten ihr Zelt oder ihr Haus (hier als Pars pro Toto im Sinne ihres gesamten Besitzes zu verstehen) und auch ihre Ehefrauen miteinander geteilt. Die Frauen sollen sich in einem solchen Falle meist gefügt haben.

Shag-po-Beziehungen wurden auch von Mitgliedern unterschiedlicher Stämme miteinander eingegangen. Die daraus resultierende gegenseitige Hilfe erwies sich auch beim Raub von Tieren von großer Bedeutung. Gestohlene Tiere wurden oft an felsigen Orten versteckt. Die plötzliche Zunahme der Herde fiel Nachbarn allerdings meist dennoch auf.

Waren Nachbarn einander wohlgesonnen, wurde die plötzliche Vergrößerung der Herde eines Nachbarn kommentarlos hingenommen. Waren Nachbarn aber Shag-po der Bestohlenen oder Shag-po von deren Shag-po, so würden sich die Shag-po über den Verlust geraubter Tiere informieren und auch über die Beobachtung der plötzlichen Zunahme einer nachbarlichen Tierherde in Kenntnis setzen. Überwiegend war bekannt, zwischen welchen Personen eine Shag-po-Beziehung bestand. Dieses Wissen war auch erwünscht, denn die Kenntnis, dass ein Mann starke Bündnispartner besaß, hatte eine abschreckende Wirkung auf diejenigen, die beabsichtigten, ihn herauszufordern oder zu berauben. Erlangte ein dPon den Ruf, tapfer zu sein, dann wollten Männer gern den Shag-po-Eid mit ihm schließen. In schwierigen Konfliktfällen konnte ein dPon zur Befriedung von Gegnern versuchen, zwei Männer zur Ableistung des Shag-po-Eides zu veranlassen. Bei einer solchen Erzwingung einer Shag-po-Beziehung durch einen Dritten handelte es sich bei diesem meist um einen Lama oder einen Behu oder Becang, der auf diese Weise zwei Männer zu Versöhnung zwang oder ihnen aus anderen Gründen diese gegenseitige Verpflichtung auferlegte (s. 10.6). Erzwungene Shag-po-Beziehungen stützten die Mystik des Eides. Dieser gelte und wirke selbst bei dessen Erzwingung. Der Shag-po-Schwur besaß magisches Gepräge und verwies auf Kräfte, die zum Gelingen der Shag-po-Verpflichtung auch jenseits menschlichen Willens wirkten. Ein Shag-po-Eid konnte erzwungen werden, indem einer der Beteiligten die Durchführung des Schwures forcierte oder indem ein Dritter zwei Männer dazu veranlasste, auch gegen deren Wunsch, den Eid gemeinsam zu leisten. Im ersten Falle ging der Wunsch, eine Shag-po-Beziehung einzugehen, von nur einem Mann aus, während der andere diese Verbindung nicht wünschte. Es war üblich, zunächst mündlich zu erfragen, ob ein Mann bereit sei, die Shag-po-Freundschaft einzugehen. Wurde das Angebot abgelehnt, dann konnte es vorkommen, dass der andere das Treuebündnis zu erzwingen versuchte. In einem berichteten Fall war ein Räuber nach der Tat gefasst worden. Der Behu hatte zunächst befohlen, ihm die Hände auf den Rücken zu fesseln und diese mit einem Strick nach oben zu ziehen. Der Räuber litt sehr unter der Inhaftierung. Er war mit einem Mann bekannt, der oft für den Behu arbeitete. Während er noch in Gefangenschaft war, ließ der Räuber ihn zu sich rufen. Als der gelegentliche Mitarbeiter des Behu den Räuber besuchte, bat ihn dieser, die Shag-po-Verbindung mit ihm einzugehen. Der Räuber ging davon aus, dass der Mitarbeiter des Behu versuchen würde, zu Gunsten eines Eidfreundes auf den dPon einzuwirken, und setzte alles daran, ihn als Shag-po zu gewinnen. Der Mitarbeiter erklärte seine Bereitschaft, sich für den Räuber beim Behu einzusetzen, die Ableistung des Shag-po-Schwurs aber lehnte er ab, denn er wünschte sich den Räuber nicht als Shag-po.

Um den Treue-Eid zu erzwingen, machte der Räuber daraufhin eine Geste mit der Hand, ähnlich jener, bei der die flache Hand von rechts nach links waagrecht an der Kehle vorbeigeführt wird, um damit zu verdeutlichen, dass, wenn dieser nicht sein Shag-po werde, es so sei, als würde er ihn töten. Der Herbeigerufene fühlte sich dadurch erpresst, wollte aber den Tod des Mannes nicht zu verantworten haben und erklärte sich schließlich bereit, den Shag-po-Eid zu leisten.<sup>728</sup> Wie es der Räuber erhofft hatte, suchte der neugewonnene Shag-po den Behu auf und bat ihn um eine günstige Lösung für den Eidfreund. Der Behu befragte seinen gelegentlichen Mitarbeiter, wie er dazu käme, mit einem solchen Mann eine Shag-po-Beziehung einzugehen. Dieser antwortete, er habe vage in Erinnerung, dass es schon einmal - wohl zur Zeit seines Großvaters - eine Shag-po-Verbindung zwischen zwei Mitgliedern der beiden Lineages gegeben habe. Der Behu entließ daraufhin den Räuber, nahm ihm aber das Versprechen ab, er solle nie mehr Leute seines Stammes schädigen. Es war nicht nur die Achtung gegenüber dem verdienten Mitarbeiter, die den Behu zu dieser milden Reaktion veranlasste, sondern die allgemeine gesellschaftliche Anerkennung der Shag-po-Beziehungen sowie das Wissen darum, dass die Shag-po nicht ruhen durften, bis sie einander wirklich geholfen hatten. Der Räuber habe das Versprechen, den betreffenden Stamm nie mehr zu schädigen, sinngemäß mit folgenden Worten abgeleistet: *„Auch wenn ich in dieses Stammesgebiet käme und großen Hunger hätte, würde ich die Stammesmitglieder nicht bestehlen, sondern als Bettler hierher kommen.“*

Der Shag-po-Eid wurde als eine tiefgreifende Verpflichtung begriffen und nicht nur als ein Vertrag auf Gegenseitigkeit. Der Bruch des Treueschwurs bedeutete für den Eidbrüchigen den Verlust seiner Selbstachtung und gemäß der Bewertung der Gesellschaft verlor er auch seine Ehre. Zugleich belastete er mit einem Eidbruch seine persönliche Beziehung zu den allgegenwärtigen Numina. Die Gesellschaft sanktionierte den Treuebruch durch Verachtung und Zufügung eines schlechten Rufs, der sich auch auf gewerbliche Verbindungen auswirkte. Theoretisch durfte der Shag-po-Schwur unter keinen Umständen gebrochen werden, auch wenn der Eid nicht freiwillig geleistet worden war. Nicht der Wille zur Einhaltung des Schwurs wurde als hauptsächliche Komponente der Verpflichtung begriffen, sondern die Wirkmächtigkeit des Rituals, das die Beteiligten aneinander band. Die Nangchen-Stammesgesellschaften waren von einem Netzwerk solcher Shag-po-Beziehungen durchzogen, durch die auf zahlreiche unterschiedliche Angelegenheiten Einfluss genommen werden konnte.

---

<sup>728</sup> Jahre später erklärte er seiner Familie, dieser Shag-po habe ihm manche Beschwernis bereitet.

## 25. Eheformen und Eheschließung

*„Nimm die Braut zu Dir, die [zur Heirat] erhältlich ist, auch wenn sie ein reicher Hund ist.  
Gib die Tochter, die [zur Heirat] weggegeben wird, auch einem haarlosen Tiger.“<sup>729</sup> Sprichwort aus Nangchen*

Mit Eheschließungen waren in Nangchen vor 1959 Vorstellungen einer wechselseitigen Unterstützung zwischen zwei Familien verbunden. Dabei wurden Statusgleichheit und ein annähernd gleiches wirtschaftliches Vermögen zwischen den Familien angestrebt und als Garant für einen angemessenen gegenseitigen Beistand im Notfall betrachtet.

Bei den Eheschließungen der dPon-Familien war zudem die Auffassung von Bedeutung, dass sich die Kraft der Lineage verstärkte, wenn eine Frau aus einer vom gesellschaftlichen Status her ähnlich hohen, d. h. hier (alten) adligen Lineage, geheiratet wurde. Es bestand eine hohe Tendenz zur Hypergamie. Sowohl die adlige Abstammung als auch der Wohlstand einer Familie galten als statushebende Merkmale. Die Präferenz der Heirat zwischen adligen Familien hatte zur Folge, dass viele dPon-Familien miteinander verwandt waren. Einen geregelten Frauentausch zwischen den dPon-Familien gab es nach Auskunft der befragten Nangchen-pa nicht. Wenn Frauen zwischen zwei Familien innerhalb einer Generation zur Eheschließung in die jeweils andere Familie gegeben wurden, dann handelte es sich um eine individuelle Vorgehensweise, der keine Regel oder Tradition zugrunde lag. Die Mitglieder vieler Behu- und Becang-Familien sollen einander gekannt haben, so dass sich auch die Brautleute vor der Eheschließung nicht fremd waren. Die Töchter verließen bei der Heirat in der Regel ihre Geburts- oder Herkunftsfamilie bei patrilokaler Wohnfolgeregelung.<sup>730</sup> Mit ihrer Einheirat in eine andere Familie schafften sie für ihre Geburts- oder Herkunftsfamilie soziale Verbindungen, mit denen die Hoffnung verknüpft war, dass sich diese in der Zukunft zu tragfähigen Beziehungen wechselseitiger Unterstützung entwickeln würden.

Von den Laien erwartete die Gesellschaft das Fortführen der Geburtsfamilie oder eine

---

<sup>729</sup> Tib. mNa'-ma Tshur Len la Khyi Phyug-po Yin Yang Longs/ Bu-mo Phar sByin la sTag sPu Med 'Dra Yang Byin. Im Sprichwort besteht eine Opposition zwischen „Tshur“ (dem hiesigen Ort, hier frei übersetzt mit „zu Dir“) und „Phar“ (einem außen gelegenen, entfernten Ort, hier übersetzt mit „weg“ in „weggeben“). mNa'-ma = Braut. Len = nehmen. la = gram. Partikel. Khyi = Hund. Phyug-po = reich. Yin = sein. Bu-mo = Tochter. sByin = geben. la = gram. Partikel. sTag = Tiger. sPu Med = haarlos. 'Dra = ähneln, sein wie.

Die Braut ist reich (dies impliziert gutes Karma sowie eine gute Familie), ihr Charakter aber wird mit einem Hund verglichen. Für die Nangchen-pa steht der Hund für schlechte und minderwertige innere Eigenschaften. Der Rat, die Frau dennoch zu heiraten, wurde mit dem Reichtum begründet, den die Braut mit in die Ehe bringt. Ein Mann, der mit einem Tiger verglichen wird, ist mutig und intelligent. Die „Haarlosigkeit“ symbolisiert seine Mittellosigkeit. Hier rät der Sinnspruch, auf die Fähigkeiten des Bräutigams zu vertrauen, durch dessen Qualitäten sich die Vermögenssituation langfristig zum Besseren wenden werde.

<sup>730</sup> Bei den Mag-pa-Ehen siedelte der Bräutigam matriloal.

Familienneugründung. Personen, die daran kein Interesse hatten, waren nach allgemeiner Vorstellung am besten im Kloster aufgehoben. Insbesondere Frauen, die sich einer Eheschließung verweigerten, wurde seitens ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie sowie der Verwandtschaft der Beitritt zum geistlichen Stand nahegelegt. Eine Frau, die etwa über fünfundzwanzig Jahre alt und noch nicht verheiratet war, habe jeden Tag mit ihrer überraschenden Verheiratung rechnen müssen. Wollte sie der Verheiratung entgehen, musste sie sich die Haare abschneiden und ihren Kopfschmuck ablegen, womit sie ihrer Neigung zu einem geistlich orientierten Leben öffentlich Ausdruck verlieh.

Die meisten Nangchen-pa betrieben Tier- und/oder Landwirtschaft, wobei die Bedingungen in ihrem Habitat selbst beim Betreiben von Subsistenzwirtschaft meist der Zusammenarbeit mehrerer Personen bedurften. Die Informanten betonten, es sei in Nangchen vor 1959 auf sich allein gestellt und ohne den Zusammenhalt einer Familie schwierig gewesen zu überleben. Ausnahmen konnten sich durch die Ausübung spezialisierter Berufe ergeben, wie z. B. dem eines Thangka-Malers. Ein solcher Experte aber bedurfte möglicherweise auch einer Versorgung bei Erkrankung oder im Alter, für die aus Sicht der Nangchen-pa die Familienangehörigen - vor allem die Nachkommen - zuständig waren.

Die Informanten führten von sich aus pragmatische Gründe als Erklärung für die in Nangchen vor 1959 üblichen Formen der Ehe an. Diese bestanden nach ihrer Darstellung in der Notwendigkeit gemeinschaftlichen Arbeitens und der Schaffung großer und kampffähiger Familien(-verbände). Die Aufrechterhaltung oder Neugründung einer Familie stellten die Gewährsleute als die einzige Möglichkeit langfristiger Existenzsicherung für die Laienbevölkerung dar. Diese Begründung wurde auch zur Erläuterung angeführt, weshalb Zuneigung in Nangchen nicht als wesentlich für eine Heirat empfunden wurde, sondern vielmehr der Wille, gemeinsam zu wirtschaften und einander zu unterstützen. Für die Altersversorgung der Eltern waren die Kinder zuständig. Nicht selten wurden Ehe und Kinderwunsch als Notwendigkeit beschrieben. In der Gesellschaft bestand die Auffassung, dass es sich günstig auf die Ehe auswirke, wenn die Braut einige Jahre jünger als ihr Bräutigam sei. Ein Behu berichtete, er sei zum Zeitpunkt der Heirat sechzehn Jahre alt gewesen und seine Frau etwa zwölf bis vierzehn Jahre. Zwei hauptsächliche Aspekte hoben die Gewährsleute als Vorteile früher Heiraten hervor: Die baldige Absicherung der Elterngeneration bei Arbeitsunfähigkeit durch die erste Filialgeneration sowie die Hoffnung auf eine schnelle Verbesserung des Lebensstandards durch die Mitarbeit der Kinder. Die Versorgung, insbesondere der sozialen Eltern, sowie weiterer arbeitsunfähiger Verwandter wurde mit hoher gesellschaftlicher Anerkennung belohnt.

Frauen sollen idealiter mit etwa sechzehn bis siebzehn Jahren und Männer mit etwa einundzwanzig bis zweiundzwanzig Jahren geheiratet haben. Diese Altersangaben wurden jedoch häufig untertroffen. In Erzählungen wurde deutlich, dass vor allem Mädchen oft bereits viel früher, nämlich etwa ab dem zwölften Lebensjahr, verheiratet wurden.

Das Alter bis etwa zum vierundzwanzigsten oder fünfundzwanzigsten Lebensjahr habe allgemein als normales Heiratsalter gegolten. Je älter ein unverheirateter Mensch wurde, desto mehr argwöhnte die Gesellschaft, dass dessen Charakter möglicherweise zur Führung einer harmonischen Ehe nicht taue.

Als häufigste Eheform wurde Monogynie genannt. An zweiter Stelle stand die fraternal Polyandrie. Bis zu sieben Brüder als Ehepartner der Ehefrau und als gemeinsame Väter ihrer Kinder sollen nicht unüblich gewesen sein. Interviewte Nangchen-pa erläuterten, dass der Ehetypus der fraternalen Polyandrie gewählt worden sei, um mächtige, patrilineale Familien(-verbände) zu schaffen, bei denen die Kampfkraft der Brüder einen bedeutenden Machtfaktor darstellte. Bei den Nangchen-Stämmen bestand die Präferenz, das Land und das weitere Eigentum der Familie nicht zu teilen und starke, wehrhafte Großfamilien sowie Familienverbände zu schaffen.<sup>731</sup> Erwachsene Brüder seien bevorzugt zusammengeblieben, und wenn der Zusammenhalt in der Familie nicht durch fraternal Polyandrie gestützt werden konnte, hätten sie sich nach Gründung einer neuen Familie bevorzugt neolokal und in der Nähe ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie angesiedelt. Lehnte eine Ehefrau, die in fraternaler Polyandrie lebte, einen ihrer Ehemänner ab, habe sich dieser oft eine andere Partnerin gesucht, sei aus der Ehe ausgeschieden und habe neolokal (bevorzugt in der Nähe) eine neue Familie und einen eigenen Haushalt gegründet.<sup>732</sup>

Die Eheform der sororalen Polygynie sei in Nangchen vor 1959 seltener vorgekommen. Die befragten Nangchen-pa erklärten, dass mehrere Ehefrauen in einer Familie leicht zu Disharmonien führen könnten. Unter Schwestern aber habe es bereits eine auf Seniorität beruhende Rangordnung gegeben, nach der die älteste Schwester die höchste und die weisungsbefugte Position einnahm. Die Heirat eines Mannes mit mehreren Frauen, die nicht Schwestern waren, sei nicht vorgekommen, da in Nangchen die Überzeugung bestanden habe, dass Ehefrauen verschiedener Herkunft in Rivalität zueinander geraten könnten und sich dies für die Schaffung mächtiger Familien kontraproduktiv auswirke. Als Gründe für die Wahl der Eheform der sororalen Polygynie wurden oft die Unfruchtbarkeit der Ehefrau

---

<sup>731</sup> So auch Albert Tafel (1914, Bd. II: 124), der beschreibt, dass Polyandrie in Kham immer an Besitz geknüpft sei und damit die Zerstückelung des Grundbesitzes verhindert werde.

<sup>732</sup> Zur Stellung der Frau in der fraternalen Polyandrie vgl. 26.

sowie das Ausbleiben eines zur Fortführung der Lineage tauglichen Sohnes genannt. Oft habe zunächst eine monogame Ehe bestanden, aus der kein zur Fortführung der Lineage geeigneter Sohn hervorgegangen sei. Durch späteres Hinzuheiraten einer Schwester sei der Versuch unternommen worden, den Fortbestand der Abstammungslinie zu sichern, wobei auch die nachträglich hinzugeheiratete Schwester patrilokal zum Wohnort ihres Ehemannes bzw. seiner Geburts- oder Herkunftsfamilie übersiedelte.

Die sororale Polygynie konnte auch beim Typus der „Mag-pa-Ehe“ auftreten, bei der der Schwiegersohn (tib. Mag-pa) permanent zur Geburts- oder Herkunftsfamilie seiner Ehefrau zog und den dortigen Familienbetrieb weiterführte. Diese Eheform wurde von den Nangchen-pa als Ausnahme betrachtet, die nur gewählt wurde, wenn es in der Geburts- oder Herkunftsfamilie der Ehefrau keinen männlichen Nachfolger gab. Ein Mag-pa habe in Nangchen vor 1959 meist nur eine Tochter geheiratet. Hatte die Familie noch weitere Töchter, so sollen diese ihre Geburtsfamilie anlässlich ihrer Eheschließung meist verlassen haben. Die Verheiratung eines Mag-pa mit mehreren Schwestern zur selben Zeit hielten die Informanten für möglich, aber nicht für sehr wahrscheinlich.

Gab es in einer Familie keinen Sohn, aber mindestens eine Tochter, dann wurde oft eine Mag-pa-Ehe<sup>733</sup> geschlossen. Der Ehemann begab sich zum Wohnort der Ehefrau und führte deren Familienbetrieb weiter.<sup>734</sup> Dies entsprach dem Typus der matrilocalen Residenz. Bei den Zeltbewohnern wohnte der Ehemann meist im Zelt der sozialen Eltern seiner Ehefrau, sehr viel seltener kam es vor, dass er mit seiner Ehefrau einen separaten Haushalt in unmittelbarer Nähe seiner Schwiegereltern führte, während er zugleich im gemeinsamen Familienbetrieb seiner Schwiegereltern tätig war.

Für den Ehemann war die Position des Mag-pa mit gesellschaftlicher Statusminderung verbunden. Ein Ehemann, dessen Ehefrau nach allgemein üblicher patrilokaler Wohnfolgeordnung zu dessen Geburts- oder Herkunftsfamilie übersiedelte oder der mit seiner Ehefrau neolokal residierte, wurde nur während seiner Hochzeitszeremonie als Mag-pa in der Wortbedeutung von „Bräutigam/Schwiegersohn“ bezeichnet. Anders verhielt es sich bei Männern, die eine Mag-pa-Ehe eingingen; sie wurden ihr Leben lang und auch noch nach dem Tode der Schwiegereltern als Mag-pa bezeichnet. Der Mag-pa-Ehemann fungierte als Ersatz für den ausgebliebenen Sohn in einer Familie; deren Patrilineage aber und deren

---

<sup>733</sup> Mag-pa = tib. Schwiegersohn, Bräutigam.

<sup>734</sup> Albert Tafel (1914, Bd. II: 124) erwähnt die Eheform der sororalen Polygynie, wenn mehrere Töchter in ihrer Geburtsfamilie blieben. Der Mann, der die Mag-pa-Ehe einging, wurde zum Ehemann sämtlicher Schwestern. Albert Tafel schreibt, dass auch zwei Schwiegersöhne in einer Familie, in der es Töchter, aber keine Söhne gab, wohnten. Von mir befragte Informanten hatten von einem solchen Fall nicht gehört und schätzten die Häufigkeit des Vorkommens als sehr selten ein.

Klan-Namen konnte ein Mag-pa nicht weiterführen. Der Mag-pa vermochte lediglich, den Familienbetrieb aufrechtzuerhalten, den Fortbestand der Lineage aber konnte weder er noch seine Ehefrau sichern. Für die Nangchen-pa bestand der wichtigste Aspekt für die Fortsetzung einer Abstammungslinie in patrilinealer Vererbung, bei der ein männliches Mitglied der Patrilineage als Genitor fungieren musste. Der Schwiegersohn konnte nach Auffassung der Nangchen-pa daher die Lineage seiner Frau nicht weiterführen. Diese kam beim Ausbleiben eines männlichen Nachkommens zum Erliegen. Den Familiennamen des Vaters der Ehefrau führten die Kinder des Mag-pa weiter, er selbst übernahm den Namen der angeheirateten Familie nicht. Musste ein Mag-pa den Namen seiner durch Heirat entstandenen Familie angeben, dann sagte er: „*Der Name meiner Frau ist soundso.*“ Die Mag-pa-Ehe galt nach Auskunft der befragten Nangchen-pa als eine etwas peinliche Eheform. Auf Mag-pa-Ehemänner habe die Gesellschaft ein wenig herabgeblickt. Allgemein sei vermutet worden, dass die Motivation eines Mannes, eine Mag-pa-Ehe einzugehen, im Verlangen nach dem Wohlstand der oft reicheren Familie der Ehefrau und/oder in der Absicht bestanden habe, Sozialprestige durch Einheirat in eine ranghöhere Familie zu gewinnen. Ein Mag-pa sei häufig von niedrigerem sozialen Rang gewesen als die Geburts- oder Herkunftsfamilie seiner Gattin und er hatte oft vor allem die Funktion, die Arbeitskraft des fehlenden Sohnes in der statushöheren Familie zu ersetzen. Dafür musste er auf die Fortführung seiner Lineage verzichten. Die Nangchen-pa betrachteten die Qualität der Deszendenzlinie als bedeutende Quelle der Kraft und des Glücks für das Individuum. Eine Lineage gebe den aus ihr hervorgegangenen Individuen Rückhalt und verleihe die Befähigung, erfolgreich zu sein. Diese Vorstellung der Nangchen-pa bezog sich auf eine Kraft und Qualität, die einer Deszendenzlinie innewohne. Der Mag-pa blieb Mitglied seiner Lineage, er führte sie aber nicht fort. Ein Mann, der über eine Mag-pa-Ehe in eine dPon-Familie eingehiratet hatte, konnte nach den Erbfolgeregeln nicht das Amt eines Behu oder Becang übernehmen. Die Informanten erklärten ausdrücklich, dass dies einen Verstoß gegen das System und seine Regeln dargestellt hätte. Gänzlich wurde jedoch nicht ausgeschlossen, dass es Ausnahmefälle gegeben haben könnte. Ein Mag-pa, der beliebt gewesen sei, erfolgreich, mutig und altruistisch, habe möglicherweise das Amt de facto ausüben dürfen. (Bei dieser Angabe handelte es sich um eine Vermutung mit der Implikation eines dringenden Bedarfs.) Mitglieder alter adliger Deszendenzlinien schlossen eine solche Möglichkeit kategorisch aus. Das Amt eines dPon konnte zwar bei akutem Bedarf nicht nur über Deszendenz, sondern auch aufgrund von Kampf- und Führungsfähigkeiten erlangt werden, dann aber wurde eine neue dPon-Lineage gegründet.



Die Heiratsregeln zum Schutz der Abstammungslinien (tib. gDung-rabs, < Dung-rab<sup>735</sup>) vor Inzest besagten, dass die patrilinealen Mitglieder eines Klans, aus der eine geheiratete Frau stammte, sieben Generationen (gezählt ab Egos Eltern-Generation) als Verwandte zu gelten hätten, die nicht geheiratet werden durften.<sup>736</sup> Kam es aber zu einer Eheschließung zwischen Mitgliedern von Klanen, die während dieses Sieben-Generationen-Zeitraums eine Heiratsbeziehung eingegangen waren, dann wurde dies als extreme Form ritueller Verunreinigung (vgl. 13.6) betrachtet, auf die die Gesellschaft mit Meidung der Eheleute und deren Geburtsfamilien reagierte. Kommensalitätsregeln besagten, dass gemeinsames Speisen mit Mitgliedern einer solchen Familie eine Quelle intensiver ritueller Beschmutzung darstelle.

Es gab verschiedene Formen der Eheschließung: formlose Heiraten sowie Ehen, die mittels einer Hochzeitszeremonie geschlossen wurden. Die formlose Heirat stellte eine weit verbreitete Form der Eheschließung dar, die auch dPon-Familien vornahmen. Selten beruhte eine Ehe auf Brautraub mit oder ohne Einverständnis der Braut (vgl. 30). Sämtliche Formen der Eheschließung seien von der Gesellschaft in jeder Hinsicht als gleichwertig betrachtet und auch in juristischer Hinsicht von den dPon gleich behandelt worden.

Die Heiraten der dPon-Familien wurden von vielen Nangchen-pa mit Interesse verfolgt. Affinale Allianzen konnten sich vorteilhaft für den Stamm oder die Gemeinde auswirken. Bei Eheschließungen zwischen dPon-Familien stellte die Vorstellung der Reinerhaltung und der Verstärkung der Kraft und der Qualitäten der Lineage einen wesentlichen Aspekt dar, der bei einer Eheschließung mit einer dPon-Familie auch von den Stammesleuten erwogen und besprochen wurde. Kennzeichnend für die Nangchen-pa sei nach deren eigenen Angaben ihr Vertrauen in die Kraft und die Qualität der Deszendenzlinie gewesen.<sup>737</sup> Heiratsallianzen seien daher bevorzugt mit statusgleichen oder statushöheren Familien eingegangen worden. Als wichtig für die Wahl des Ehepartners wurden insbesondere die geistigen und psychischen Qualitäten bezeichnet, wie Mut, Religiosität und Klugheit beim Bräutigam und bei der Braut die Fähigkeit, Harmonie in der Familie zu schaffen, ihre Religiosität und Arbeitsbereitschaft. Wurden die Töchter aus dPon-Familien zur Eheschließung nicht in eine Behu- oder Becang-Familie gegeben, dann bestand ihre nächstbeste Heiratsoption in einer nichtadligen, aber wohlhabenden Familie, die einen

---

<sup>735</sup> Etym. zus. aus „gDung“ = „Knochen, Abstammung, Körper“ und „Rabs“ = „Abstammungslinie“.

<sup>736</sup> Da sich die meisten Informanten im Gegensatz zu den dPon-Familien nur zwei bis drei aufsteigender Generationen erinnerten, erwies sich die Identifikation der Verwandten mitunter als schwierig oder unmöglich, wenn es nicht noch ältere Leute gab, die sich überlieferter Kenntnisse entsinnen konnten.

<sup>737</sup> Die Qualitäten der Abstammungslinie kämen stets im Leben des Individuums zum Ausdruck.

guten Ruf besaß. Mit Ausnahme rituell unreiner Personen habe theoretisch jeder in eine Behu- oder Becang-Familie einheiraten können, erklärten viele Informanten. Ehen, bei denen ein großer Unterschied zwischen dem gesellschaftlichen Status und/oder dem Vermögen der beteiligten Familien deutlich war, seien von der Gesellschaft negativ kommentiert worden. Beabsichtigte der Sohn einer reichen Familie, eine Frau aus statusniedrigerer und/oder bedeutend weniger wohlhabenden Familie zu heiraten, dann rieten ihm seine Verwandten ab und wiesen darauf hin, dass sie eine Heirat mit einer Frau aus einer statushöheren und reicheren Familie für ihn arrangieren könnten. Gehörte die Braut einer gut beleumundeten und religiösen Familie an, dann bestand für den Sohn eine gewisse Chance, das Einverständnis seiner Eltern für die Heirat zu erhalten. Verliebte sich ein Mann in eine Frau von weitaus niedrigerem Status und/oder schlechtem Ruf, bemühten sich Mitglieder seiner Geburts- oder Herkunftsfamilie (und des Klans) ihn umzustimmen. Schlug dies fehl, musste er mitunter seine Geburts- oder Herkunftsfamilie ohne Erbteil verlassen. Gegen eine solche Entscheidung, die von den ältesten und einflussreichsten Familienmitgliedern getroffen wurde, gab es keine Möglichkeit, juristisch vorzugehen.

Selten habe sich ein Ehepaar zur neolokalen Residenzform entschlossen. Mitunter verließ ein Sohn seine Geburts- oder Herkunftsfamilie und siedelte mit seiner Ehefrau neolokal. Ein in fraternaler Polyandrie lebender Bruder trennte sich mitunter von der gemeinsamen Ehefrau, heiratete erneut und gründete mit seiner neuen Ehefrau neolokal einen eigenen Haushalt. Liebesheiraten spielten nur eine untergeordnete Rolle und wurden seitens der Gesellschaft nicht positiv beurteilt, da sie als instabil galten. Oft sei es die fehlende Akzeptanz der Eltern der Eheleute gewesen, die ein Liebespaar veranlasste, ihre Geburts- oder Herkunftsfamilien zu verlassen und neolokal zu siedeln. Liebende gründeten mitunter in einer anderen Gemeinde oder in einem anderen Stamm einen neuen Haushalt,<sup>738</sup> nachdem sie sich vom dPon Land hatten zuweisen lassen.<sup>739</sup> Ein solcher neugegründeter Haushalt wurde „Dud gSar“ (tib. < Dü ßar, wörtlich „Neuer Rauch“) genannt. Die Ausstattung für den Haushalt sowie Tiere für den Start einer Tierwirtschaft erhielt das Paar von patri- und matrilinealen Verwandten und Freunden.

Sämtliche Familien, die nicht zu den rituell Unreinen gehörten, vermieden Heiraten mit rituell unreinen Menschen. Eine solche Eheschließung wurde als eine permanente rituelle Verunreinigung betrachtet (s.13.6). Drei Merkmale kennzeichneten nach Auskunft meiner

---

<sup>738</sup> Mitunter wurde die neolokale Residenz nur vorübergehend aufrecht gehalten, nämlich so lange, bis eine der Geburts- oder Herkunftsfamilien der Neuvermählten nachgab und die Ehe akzeptierte, woraufhin die Eheleute zu eben jener Familie zogen und dort wohnhaft blieben.

<sup>739</sup> Freies Land habe es noch genügend gegeben, aber nicht unbedingt solches von hervorragender Qualität.

Gesprächspartner den denkbar schlechtesten Ehegatten und wiesen diesen als rituell unrein aus: 1. Die Bejagung des Murmeltiers 2. Die Tätigkeit als Schlachter und 3. Das Durchführen von Kastrationen. Als rituell unrein geltende Familien heirateten endogam. Zeltbewohnende Familien besaßen meist nur ein Zelt und erwarteten von den einheiratenden Schwiegertöchtern oder den Schwiegersöhnen im Falle der Mag-pa-Ehe, dass diese im Zelt der Eltern des Ehepartners lebten, bei denen das Paar wohnen sollte.

Bei den verschiedenen Nangchen-Stämmen, den Gemeinden und Klanen war mitunter voneinander abweichendes Brauchtum entstanden. Während einer Hochzeit wurde dem Symbolgehalt jeder Handlung eine zukunftsweisende Bedeutung beigemessen. Um während der Hochzeitszeremonie unerwünschte Interpretationen der Rituale sowie unbeabsichtigte Kränkungen und Provokationen zu vermeiden, erläuterten Ritual-Erklärer den Hochzeitsgästen die Bedeutung der Zeremonien, insbesondere, wenn die an der Heirat beteiligten Familien aus verschiedenen Stämmen oder Gemeinden kamen.

Die Hochzeitsbräuche konnten nicht nur zwischen den Stämmen, Gemeinden und Klanen variieren, es gab auch einen beträchtlichen individuellen Spielraum für die Gestaltung der Eheanbahnung und der Ausrichtung der Hochzeit. Hochzeiten wurden auch nach individuellen Bedürfnissen und Wünschen gestaltet. Die genannten Praktiken sind nicht als festgefügte Regeln zu verstehen, sondern als Optionen, die jeweils an die aktuellen Erfordernisse angepasst wurden. Die Informanten bezeichneten den Wohlstand der Familien als ausschlaggebend für den Aufwand, der für die Ausrichtung einer Hochzeitsfeier betrieben wurde sowie auch Bequemlichkeit. Häufig sei pragmatischen Gründen Vorrang gegenüber traditionellen Vorgehensweisen eingeräumt worden.

### **25.1 Die Eheanbahnung**

Heiraten wurden i. d. R. von den Eltern arrangiert. Wünsche in Bezug auf Liebesheiraten seien mitunter trotz des negativen Vorurteils der Gesellschaft berücksichtigt worden. Von den Informanten wurden sie als Ausnahmen bezeichnet. Allgemein bestand in der Gesellschaft die Annahme, dass die Stabilität einer Ehe vor allem von der annähernden Gleichheit im Hinblick auf den gesellschaftlichen Status und die Wirtschaftskraft der beteiligten Familien abhinge. Der gesellschaftliche Status wurde in erheblichem Maße von der Deszendenzlinie bestimmt. Unterschieden wurde zwischen adligen Lineages und der königlichen Deszendenzlinie sowie nichtadligen Familien. Die dPon heirateten bevorzugt unter adligen Familien; sehr begehrt war eine Heiratsallianz mit der königlichen Familie. Der Grund für die Präferenz der dPon-Familien, Heiraten zwischen dPon-Lineages sowie

mit der königlichen Abstammungslinie einzugehen, habe auf der Vorstellung beruht, dass es „einfache“ und „besondere“ Menschen gebe (s. 13.8), wobei die „Besonderheit“ innerhalb der Patrilineage weitergegeben werde. Entstammten beide Eheleute einer „besonderen“ Deszendenzlinie, dann wurde von der Heirat eine Verstärkung der Kraft der Patrilineage erwartet. Nichtadlige Familien, die Heiratsallianzen mit adligen Familien eingingen, zeichneten sich vor allem durch Reichtum aus, der von den Nangchen-pa als Indikator für gutes Karma begriffen wurde.

Aufgrund ihrer Lebenserfahrung wurden Eltern allgemein für befähigter zur Auswahl des künftigen Ehepartners gehalten als ihre heiratsfähigen und mehr oder weniger heiratswilligen Söhne und Töchter. Die soziale Bedeutung der Ehe wurde nicht hauptsächlich als eine Beziehung zwischen zwei Individuen aufgefasst, sondern vielmehr als eine Verbindung zwischen Familien bzw. Klanen. Mit der Eheschließung war die Vorstellung ökonomischer Vorteile verbunden, sei dies in Form engeren Zusammenwirkens, bspw. bei Handelsgeschäften oder in Form der Unterstützung in Notsituationen. Bei den dPon-Familien war auch der politische Aspekt von Bedeutung, insbesondere, wenn die Familien des Brautpaares verschiedenen Stämmen angehörten. Bei Streitigkeiten zwischen Mitgliedern unterschiedlicher Stämme, deren dPon-Familien Affinalverwandte waren, bestand die Hoffnung und Erwartung, dass die Mitglieder der dPon-Familien als Vermittler zugunsten der Interessen ihrer eigenen Stammesmitglieder fungieren würden.

In Nangchen vor 1959 war das Verheimlichen eines Ehearrangements seitens der Eltern vor ihren heiratsfähigen Kindern eine allgemeine und weitverbreitete Vorgehensweise. Die Eltern informierten ihre Kinder oft erst wenige Tage vor deren Hochzeit über die Hochzeitsvorbereitungen und den künftigen Ehepartner. Die Erklärung der Nangchen-pa für das Verschweigen einer geplanten Verheiratung vor den künftigen Eheleuten lautete, dass ein Mädchen sehr traurig werde, wenn es erfährt, dass es seine Eltern verlassen und zu einer fremden Familie gehen muss. Es ließ sich nicht mehr rekonstruieren, wie hoch der Prozentsatz der Ehen war, bei denen das Brautpaar oder einer der beiden erst kurz vor dem Hochzeitstag erfuhr, dass seine oder ihre Verheiratung geplant war und wer der/die zukünftige(n) Ehe-Partner/in sein würde(n). Fast alle Gewährsleute erklärten, beim Verbergen der Hochzeitsvorbereitungen seitens der Eltern vor dem Hochzeitspaar habe es sich um eine gebräuchliche Strategie in Nangchen gehandelt; nur wenige Informanten schätzten die Häufigkeit dieser Vorgehensweise als eher selten ein. Hinsichtlich der Verheimlichung der geplanten Eheschließung gegenüber den künftigen Brautleuten bezogen sich die meisten Gesprächspartner zunächst auf die Braut. Erst auf Nachfragen erklärten

dann einige von ihnen, es habe keinen Unterschied gegeben, ob die von den Eltern geplante Ehe den Töchtern oder Söhnen verschwiegen worden sei. Ich neige zu der Annahme, dass das Verdecken der geplanten Verheiratung eher gegenüber Töchtern praktiziert wurde, da die Informanten stets zunächst auf die psychische Belastung für die Braut hinwiesen. Die meisten Frauen schilderten, dass sie den Zwang, ihre Geburts- oder Herkunftsfamilie verlassen zu müssen, als große Belastung erlebt hatten, insbesondere, wenn sie ihren Ehemann und dessen Familie nicht mochten oder nicht kannten. Für die im Elternhaus verbleibenden Söhne bedeutete die Heirat zwar auch eine Veränderung in ihrem Leben, aber sie führte zu keinen derart weitreichenden Konsequenzen wie einem Umzug zu einer anderen Familie. Von den Söhnen wurde auch nicht erwartet, die Ehe nach der Verheiratung sofort zu vollziehen.

Im Hinblick auf die Notwendigkeit, sich in eine andere Familie einfügen zu müssen, ging es jenen Männern, die als Schwiegersöhne eine Mag-pa-Ehe mit matrilocaler Wohnfolge eingingen ähnlich wie den Ehefrauen, die bei patrilokaler Wohnfolge zu ihren Ehemännern zogen. Mag-pa-Ehemänner mussten sich den Geflogenheiten der Geburts- oder Herkunftsfamilie ihrer Ehefrauen anpassen. Das Arrangieren einer Ehe seitens der sozialen Eltern und die Verheimlichung der geplanten Hochzeit vor der Braut wurden von den dazu befragten Frauen als ein hochgradig angstbesetztes Thema beschrieben. Je nach familiärer Situation konnte sich dies zu einem intensiven Stress für ein heranwachsendes Mädchen steigern. Viele Frauen gaben an, es habe sie sehr belastet, als Jugendliche mit der plötzlichen Nachricht ihrer geplanten Verheiratung rechnen zu müssen. Einige Frauen meinten, ihre Eltern oder Erziehungsberechtigten hätten nicht gänzlich über ihren Kopf hinweg entschieden und vermuteten, dass auf ihre Meinung Rücksicht genommen worden wäre. Manche Frauen erklärten, sie hätten so viel Rückhalt im Elternhaus gehabt, dass ihre Eltern sie nicht zu einer Ehe gegen ihren Willen gezwungen hätten. Es galt als ungehörig, Eltern über etwaige Verheiratsabsichten zu befragen. Viele junge Frauen lebten vor 1959 in ständiger Furcht, in eine fremde Familie gegeben zu werden und zu einem Mann, der ihnen unsympathisch sein könnte. Manche der jungen Mädchen hatten sich rationale Gründe zurechtgelegt, um ihre Befürchtungen vor einer unerwünschten Verheiratung abzumildern. Als Beispiel wurde die Annahme genannt, Schwiegereltern würden ihre Schwiegertochter wahrscheinlich nicht schlecht behandeln, da sie Interesse haben müssten, deren Arbeitskraft zu erhalten. Damit war die Hoffnung verknüpft, dass sich die Geburts- oder Herkunftsfamilie des künftigen Gatten bewusst sei, dass die Arbeitsleistung der Schwiegertochter nachlassen könnte, wenn sie großem Kummer ausgesetzt wäre. Zur Verminderung

ihrer Sorgen stellten manche Mädchen Überlegungen an, wie etwa die, dass sie, wenn der Bräutigam der einzige oder der Lieblingssohn in seiner Geburts- oder Herkunftsfamilie sei, als dessen Ehefrau vermutlich gut behandelt werden würden. Manche Frauen berichteten, dass sie sich gedanklich eine Liste von Merkmalen zurecht gelegt hatten, nach denen sie bei einer überraschenden Mitteilung über ihre geplante Hochzeit entscheiden wollten, ob sie der Ehe mit einem Unbekannten zustimmen oder sie verweigern wollten. Dazu zählte u. a., welchen Ruf die Familie hatte, ob sie reich war und wie viele Söhne es insgesamt gab.

Unter jungen Mädchen bestand eine Form des scherzhaften Aufziehens darin, dass gegenüber einer Freundin behauptet wurde, von der Planung ihrer Hochzeit gehört zu haben. Das Opfer eines solchen Scherzes habe sich meist zutiefst erschrocken und wollte sofort alles über die angeblich geplante Heirat erfahren. Nicht selten waren es tatsächlich Freundinnen, von denen ein junges Mädchen erste Informationen über ihre Verheiratung erhielt. Hatten Eltern eine Heiratsvereinbarung getroffen und sie ihrer Tochter verheimlicht, konnte es zu einem Konflikt kommen, wenn die Tochter die Eheschließung verweigerte. Meist sollen sich Töchter dem Wunsch ihrer Eltern gefügt haben; dies wurde auch als gutes, gesellschaftskonformes Verhalten betrachtet. Begehrten die Töchter oder Söhne aber gegen die geplante Ehe auf, verwiesen die Eltern auf ihre Lebenserfahrung, die sie befähige, bessere Entscheidungen für die Zukunft ihrer Kinder zu treffen, als diese es selbst könnten. Eine allgemein übliche Praxis der Töchter, um Eltern im Hinblick auf eine bereits getroffene Ehe-Vereinbarung umzustimmen, bestand darin, einen Tag lang nur zu weinen und das Essen zu verweigern. Manche unfreiwillige Braut tröstete sich mit der Möglichkeit, notfalls in ihr Elternhaus zurückzukehren, worunter jedoch ihr Status sowie der ihrer Familie sehr gelitten hätte.kehrte eine Frau nach ihrer Verheiratung zu ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie zurück, dann wurde oft seitens der Gesellschaft der Verdacht geäußert, sie besäße vielleicht nicht in ausreichendem Maße die charakterliche Eignung, ein harmonisches Familienleben zu führen, und Frauen, denen diese Fähigkeit abgesprochen wurde, waren als Ehefrauen nicht begehrt. Die sozialen Eltern sowie weitere Mitglieder der Geburts- oder Herkunftsfamilie machten den Töchtern oft bereits vor der Eheschließung klar, dass sie deren permanente Rückkehr im Falle einer Scheidung nicht wünschten. Im folgenden Bericht erzählt eine Informantin, wie sie als junge Frau mit der Angst umging, ihre Eltern könnten sie mit einer arrangierten Ehe überraschen. Als junges Mädchen dachte sie nur an ihre Arbeit und verspürte keinen Wunsch, ihre Geburtsfamilie zu verlassen. Sie lebte ständig in der Furcht, ihre Eltern könnten sie eines Tages mit der Nachricht von einer geplanten Verheiratung überrumpeln, insbesondere da es ihr bereits

gelingen war, ein Heiratsangebot abzulehnen. Wäre ihr der künftige Ehemann nicht bekannt,<sup>740</sup> hatte sie sich vorgenommen, ihren Eltern zu entgegnen, dass sie nicht aus ihrer Geburtsfamilie fortgehen würde, selbst wenn sie sterben müsste. Den ganzen Tag lang wollte sie dann weinen und nichts essen, um nicht heiraten zu müssen. Sie überlegte sich: *„Wenn ich zu einer reichen Familie gegeben werde, die nur einen Sohn hat, werde ich vermutlich gut behandelt.“* Große Sorgen bereitete ihr die Vorstellung, die Familie, in die sie einheiraten müsste, könnte arm sein oder einen schlechten Ruf haben, dann nämlich hielt sie es für wahrscheinlicher, dass diese nicht gut zu ihrer Schwiegertochter sein würde.

Die Gewährsleute erklärten, das Denken der Menschen in den Nangchen-Stammesgesellschaften sei vor allem auf das Wohlergehen ihrer Familien ausgerichtet gewesen. Der Einzelne habe seine individuelle Situation oft erst zweitrangig bedacht und selten separat von den Verhältnissen in seiner Familie und denen seines Patriklans. Aus diesem Grunde seien die Töchter und Söhne allgemein davon ausgegangen, dass ihre sozialen Eltern günstige Heiratsbeziehungen knüpften, die sich auch für sie persönlich als vorteilhaft erweisen würden. Allgemein habe die Vorstellung bestanden, dass Eltern nur das Beste für ihre Kinder wollten und daher gute Ehepartner für sie auswählen würden. Die meisten Frauen, die eine Ehe ablehnten, traten in ein Nonnenkloster ein. Beabsichtigte ein Mädchen zur Abwehr einer arrangierten Heirat, Nonne zu werden, dann konnten die Eltern dagegen nichts einwenden. Nur selten sollen unverheiratete Frauen permanent in ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie verblieben sein.

Ein einfaches und unkompliziert aufgebautes Eheanbahnungsgespräch schilderte eine Frau aus einer Nomadenfamilie, die zu den äußeren Stämmen gehörte, folgendermaßen: Eines Tages kam überraschend ein Junge aus ihrer Gemeinde, der früher mit ihrem Bruder gespielt hatte, auf sie zu und sagte: *„Ich werde meine Eltern fragen, damit sie Deine Eltern bitten, Dich uns zu geben.“* Bestürzt und erschüttert entgegnete sie *„Weiß nicht, weiß nicht.“* Bald darauf erschienen die Eltern des Jungen bei ihren Eltern, um sie als Schwiegertochter zu erbitten. Sie war während des Gespräches anwesend. Aus ihrer Wahrnehmung habe es zuvor seitens der Eltern des jungen Mannes keinerlei Anzeichen im Verhalten gegeben, die auf eine Eheschließungsabsicht hindeuteten. Die Eltern des Jungen sagten zu ihr: *„Unser Sohn mag Dich. Wir würden Dich gern als Schwiegertochter haben.“* In der Absicht, die Vermählung so weit wie möglich hinauszuzögern, entgegnete sie: *„Lasst uns später sehen.“* Die Eltern des Jungen waren wohlhabende Leute, aber sie mochte den jungen Mann nicht und wollte nicht mit ihm zusammenleben. Die

---

<sup>740</sup> Zu nicht verwandten Jungen hätten Mädchen kaum Kontakte gehabt - zumindest wurde dies erwartet.

Schwiegereltern hatten keine Gaben mitgebracht, die üblicherweise übergeben wurden, um eine Zusage bindend zu festigen. Ihre Eltern erklärten, die Heirat könne nicht so bald stattfinden, da es viel Arbeit gebe und sie die Arbeitskraft ihrer Tochter benötigten. Sie stellten die Hochzeit nach Ablauf eines Jahres in Aussicht. Nach einem Jahr verliebte sich das junge Mädchen in den Jungen einer anderen Familie und heiratete ihn.

Der Aufwand, der für die Anbahnung der Ehe und die Hochzeitszeremonie betrieben wurde, spiegelte oft den Wohlstand und den sozialen Rang der beteiligten Familien wider. Nicht nur in den unteren und mittleren Gesellschaftsschichten (bezogen auf den sozialen Status und die wirtschaftlichen Mittel), sondern auch unter den dPon-Familien kam es vor, dass der Bräutigam seine Braut ohne jegliches Zeremoniell zu sich holte, womit die Ehe als geschlossen galt. Bei den sehr viel selteneren Mag-pa-Ehen soll eine Tendenz zu informellen Eheanbahnungs- und Hochzeitsverfahren bestanden haben.

Bei der offiziellen Eheanbahnungszeremonie wurden Rituale eingesetzt, um verschiedene Aspekte des Glücks für die Brautleute sowie für die beteiligten Familien symbolisch vorwegzunehmen und damit zu sichern. Die offizielle Eheanbahnung begann mit einem Gespräch, das i. d. R. von den sozialen Eltern des Bräutigams in spe ausging. Bei hochrangigen und/oder wohlhabenden Familien seien die sozialen Eltern, die für ihren Sohn eine Frau als Ehefrau erbat, nicht persönlich zu den sozialen Eltern der erwünschten Schwiegertochter gekommen. Statusbewusste und reiche Familien, die auf das als glückbringend geltende Zeremoniell Wert legten, sandten einen klugen und geachteten Mann als Vermittler, der zusätzlich von einer Gruppe umsichtiger Männer begleitet werden konnte. Jene Männer, die die Eheanbahnung als Vermittler bewerkstelligen sollten, wurden während der Durchführung der auf die Eheschließung bezogenen Zeremonien als gNyen-po (tib. < Nyen-po, = Freund/e, Helfer) bezeichnet. Bei den dPon, insbesondere unter den Behu-Familien, wurden diese Abgesandten der Familie des Bräutigams mitunter auch „Innenminister“ (tib. Nang-blon, < Nang-lönn) genannt. Diese Benennung hatte keine offizielle Bedeutung, sondern wurde nur familienintern gebraucht. Dabei musste es sich um kluge und gewandte Männer handeln, denen die sozialen Eltern des Bräutigams in spe vertrauten. gNyen-po waren oft Verwandte, z. B. Brüder des sozialen Vaters, gute Freunde oder wortgewandte Männer mit gutem Ruf und hervorragenden Umgangsformen. Sie hatten das Recht, die Bräutigamseite hinsichtlich der Ehevereinbarungen rechtlich zu vertreten. Ihrem Verhandlungsgeschick und ihrer Vermittlungsfähigkeit wurde große Bedeutung beigemessen. Mitunter wurden Zusagen nicht so erfüllt, wie es sich die Familien vorgestellt hatten. Nicht eingehaltene Heiratsvereinbarungen



konnten zum Anlass einer Fehde zwischen Familien werden. Die sorgfältige Auswahl der Abgesandten war den Familien sehr wichtig. Die gNyen-po sollten die um die Tochter bittende Familie günstig repräsentieren und im Eheanbahnungsgespräch die Würde der Familie zum Ausdruck bringen und klug und geschickt verhandeln. Bei einer Hochzeit zwischen Familien desselben Stammes seien die kognitiven und rhetorischen Fähigkeiten der Abgesandten wichtig gewesen; wenn die gNyen-po aber zu einer Familie eines anderen Stammes gesandt wurden, galten ihre Manieren und ihr Einfühlungsvermögen als noch wichtiger; sie mussten sich dann gewählt auszudrücken wissen, umsichtig sein und beeindruckende Umgangsformen besitzen. Ihre Tätigkeit galt als sehr verantwortungsvoll, da Missverständnisse oder der Bruch von Vereinbarungen zu Kämpfen zwischen den beteiligten Familien und Klänen führen konnten. War die Familie, die um die Tochter als Braut für ihren Sohn bat, von niedrigerem Rang als die Frauengeberseite, so musste die rangniedrigere Familie der ranghöheren Familie einen weißen Zeremonialschal zur Respektsbekundung überreichen. Unter gleichrangigen Familien wurde lediglich die Anfrage gestellt. Die Bitte um die Tochter als Braut sei in einfachen Worten und ohne Elemente der Höflichkeitssprache geäußert worden, sinngemäß etwa: „*Unsere Familie (oder die Familie x) mag Deine/Ihre Tochter. Bitte geben [Sie sie].*“ Kannten sich die Familien bereits gut, dann erfolgte mitunter umgehend die Zustimmung des Vaters. Sehr häufig aber habe der Vater auf die Anfrage geantwortet, dass er zunächst mit den Familienmitgliedern sprechen wolle und die Anfragenden benachrichtigen werde, sobald sich die Familie entschieden habe. Die maßgeblichen Personen bei der Entscheidungsfindung seien (aufgeführt in der Rangfolge ihrer Autorität beim Entscheidungsfindungsprozess) der leibliche Vater gewesen, dann die Brüder des Vaters, dann die Brüder der Mutter, dann die Mutter selbst und schließlich die weiteren Verwandten, insbesondere die Mitglieder des Patriklans. Informanten, die überwiegend der Oberschicht angehörten, erläuterten, dass bei der Entscheidung über die Heirat an erster Stelle der Wohlstand der anfragenden Familie von Bedeutung gewesen sei und an zweiter Stelle der Ruf ihrer Abstammungslinie und an dritter Stelle der Charakter des Bräutigams. Gewährspersonen aus der Mittelschicht zeigten in den Gesprächen die Tendenz, dem Charakter und Ruf des Bräutigams eine größere Bedeutung einzuräumen. Die Betrachtung der Charakterzüge und des Rufs eines potentiellen Heiratspartners ließen sich aus Sicht der Nangchen-pa kaum gänzlich vom Ansehen seiner Geburts- oder Herkunftsfamilie sowie seiner Lineage trennen. Entstand Interesse an einem Heiratspartner, wurde der sozialen Stellung und dem Ruf seiner Familie große Aufmerksamkeit entgegengebracht. Galt die Deszendenzlinie der

Frauennehmer als niedriger als die der Frauengeber, dann konnte dieser Makel oft durch Reichtum und einen guten Ruf ausgeglichen werden. Ein guter Ruf ließ sich durch die Unterstützung von Klöstern, Heiligen und Bedürftigen aufbauen.

Die Geburts- oder Herkunftsfamilie der Tochter begründete eine Absage an die um die Tochter bittende Familie häufig mit dringendem Bedarf an Arbeitskräften.<sup>741</sup>

Vor der Entscheidung zur Eheschließung wurden oft die Horoskope der Braut und des Bräutigams in spe auf ihre Kompatibilität von einem Rinpoché, einem Lama oder einem Mönch mit Astrologieausbildung verglichen. Der Astrologe überprüfte die Horoskope auf Übereinstimmungen von Merkmalen, die als relevant für das Führen einer Ehe galten. Die Bezeichnung dieser astrologischen Überprüfung lautete Lo-dus sPar-kha (tib. < Lo-dü Par-kha<sup>742</sup>). Auf der Grundlage der Horoskope erstellte der Astrologe Zukunftsprognosen über den Verlauf der geplanten Ehe. Meist legten beide beteiligten Familien vor der Entscheidung zur Eheschließung großen Wert auf eine Zukunftsvoraussage. War die astrologische Voraussage für die Ehe überwiegend ungünstig, dann sei auf die Eheschließung verzichtet worden. Eine ungünstige astrologische Konstellation bot den Eltern der Braut die beste Möglichkeit, die Anfrage nach der Tochter mit größtem Bedauern und für beide Seiten ohne Verlust von Würde und Ehre abzulehnen.

Waren die Eltern der erbetenen Tochter mit der Heirat einverstanden, so übergaben ihnen die Abgesandten der Familie des Sohnes ein Geschenk, um deren Zustimmung auch langfristig zu sichern.<sup>743</sup> Diese Gabe war nicht obligatorisch. Ihr Sinn bestand darin, die Eltern der Braut mittels dieses Geschenks symbolisch zu verpflichten, die gegebene Zusage auch über eine nicht in jedem Falle definierte längere Zeitspanne hinweg aufrechtzuerhalten. Wenn auf die Übergabe eines solchen Geschenks verzichtet wurde, hätte sich deren Meinung in Bezug auf die Wahl des Gatten jederzeit ändern dürfen, erklärten die Gewährsleute, bspw. wenn ein anderer Bewerber um die Braut in Erscheinung getreten sei und insbesondere, wenn zwischen der Zusage, die Tochter als Braut zu geben, bis zum Hochzeitstermin ein längerer Zeitraum verstrichen sei. Es handelte sich dabei um eine Gabe, wie sie Marcel Mauss (1994: 83) beschrieben hat, mit einem logisch implizierten Fristbegriff, wobei die Erwidmung im Einlösen des gegebenen Versprechens bestand.

---

<sup>741</sup> Beim Einsatz von Arbeitskräften war die Vorstellung vom Wirken der lokalen Geistwesen von Bedeutung. Diese könnten sich durch fremde Menschen gestört fühlen und in der Folge zum Schaden der Familien reagieren. Aufgrund dieser Annahme wurden bevorzugt Familien- und Klanangehörige beschäftigt.

<sup>742</sup> Etym. zus. aus tib. „Lo-dus“ = „Periode von Jahren“ und „sPar-kha“ = „astrologisches System“.

<sup>743</sup> In anderen (im weiteren Sinne) tibetischen Gesellschaften gibt es den Begriff „sLong Chang“ (< Long Chang, tib. „Bier des Erbittens“), ein Bier, das beim Erbitten der Tochter mitgebracht wurde. Vor 1959 sei Bier in Nangchen sehr rar gewesen und zu einem Eheanbahnungsgespräch nicht mitgebracht worden.

Die Gabe der Familie des künftigen Bräutigams an die Familie der künftigen Braut wurde „Rin-ched bTags“ (ng. < Rin-che Tag, mit kurzem ‘a‘) oder „Rin-chen rTags“ (ng. < Rin-chen Tag)<sup>744</sup> genannt. Hinsichtlich des Wertes des „Rin-ched bTags“ habe es weder Regeln noch vorherige Absprachen gegeben. Andere Informanten bezeichneten die Gabe zur langfristigen Festigung des Heiratsversprechens als ’Gyur-rten (tib. < Dchur-tenn<sup>745</sup>) oder als Bu-mo sLong-rten (ng. < Bu-mo Long-tenn).<sup>746</sup> Manche Informanten wiesen darauf hin, dass für sie der Begriff ’Gyur-rten das Einhalten einer beliebigen Zusage beinhalte. Den Ausdruck Bu-mo sLong-rten verorteten einige Befragte nach dBus/gTsang; in Nangchen sei nach ihrer Erinnerung dessen Verwendung vor 1959 kaum vorgekommen. Das Rin-ched rTags konnte unterschiedliche Kategorien von Dingen umfassen, z. B. Esswaren, wie Butter und Tee, Nutztiere, wie Schafe und Yaks, Stoffe, darunter auch Brokat sowie Juwelen, Korallenstücke, Perlen, Silber, Gold und Geld. Mitglieder von Familien der Mittel- und Unterschicht zählten vor allem Lebensmittel auf. Reiche Familien gaben z. B. dreihundert bis vierhundert Dayang, eine arme Familie nur etwas Butter oder Tee.

Die Eheanbahnung konnte auch ausschließlich aus der Absprache zwischen den beiden Heiratswilligen bestehen, die sich entschlossen, ohne Zeremonie zusammenzuleben, wodurch eine Ehe de facto und de jure als geschlossen galt. Mindestens die sozialen Eltern, bei denen das Brautpaar künftig gemeinsam leben wollte - und das waren meist die Eltern des Ehemannes - mussten bereit sein, die Ehe zu akzeptieren. Andernfalls bestand für die Brautleute nur die Möglichkeit, sich mit ihren Eltern zu überwerfen und neolokal zu siedeln. Es habe in großem Maße von der Haltung des Bräutigams in spe abgehungen sowie auch von der Erfolgseinschätzung der beiden Heiratswilligen, ob die Brauteltern im Falle einer Liebesheirat offiziell von den Eltern des Bräutigams um die Tochter gebeten wurden. Formlose Eheschließungen seien häufig vorgekommen. Im Folgenden schildert eine Informantin aus einer Nomadenfamilie vom Stamm sMug-po gDong die seltene Liebesheirat: Die beiden Liebenden hatten die Heirat heimlich unter sich ausgemacht,

---

<sup>744</sup> Etym. zus. aus „Rin-ched“ = „Preis, Wert, Kosten“ und „bTags“ = „anbinden, befestigen“. Der Sinngehalt sei der, dass [materielle] Werte an die Zusage gebunden werden, damit diese unabänderlich werde. Rin-chen rTags: „Rin-chen“ = „Wertgegenstände, Edelsteine“ und „rTags“ = „(Kenn-)Zeichen“.

Es wäre möglich, dass beide Begriffe im Gebrauch waren oder einer auf einem Hör- oder Verständnisfehler beruht. Die Aussprache beider Ausdrücke ist annähernd identisch: Das „d“ von Rin-ched wird hier im Nangchenidiom nicht gesprochen. Ein „n“ wird oft in umgangssprachlicher Verschleifung als Bindelaut eingefügt. Viele Informanten konnten nicht schreiben oder lesen, und selbst wenn sie Lese- oder Schreibkenntnisse besaßen, erklärten sie häufig, sie hätten diesen Begriff noch nie verschriftlicht gesehen.

<sup>745</sup> „’Gyur“ = „ändern, werden“; hier in der Bedeutung von „unveränderlich“. „rTen“ = „Basis, Grundlage“, auf der etwas beruht, nämlich hier die Unveränderlichkeit der von den Eltern gegebenen Heiratszusage.

<sup>746</sup> „Bu-mo“ = „Tochter, Mädchen“, „sLong“ = „(er-)bitten“, „rTen“ = „Basis, Grundlage“, auf der etwas beruht, nämlich das Erbitten der Braut.

indem sie vereinbarten, dass sich das Mädchen zu dem einige Kilometer entfernten Siedlungsplatz ihres künftigen Gatten begeben sollte. Als die Situation dafür günstig war, ging sie allein zur Familie des jungen Mannes und indem er sie aufnahm, akzeptierte er sie als seine Frau. Sie brachte nichts Materielles mit außer der Kleidung, die sie trug. Als sie zu ihm ging, war sie mit einer alten Schaffell-Chupa und ihren Langstiefeln bekleidet. Einen tragbaren Reliquienbehälter hatte sie nicht dabei, und ob sie eine Gebetskette mitgenommen hatte, daran konnte sie sich nicht mehr erinnern. Ihre Eltern suchten sie nicht, denn sie ahnten, dass sie nur dorthin gegangen sein konnte. Bei den Schwiegereltern habe es keine Feier gegeben, aber sie sei gut aufgenommen worden. Die Eltern des jungen Mannes wussten bereits, dass eine Liebesbeziehung zwischen ihr und ihrem Sohn entstanden war. Der tägliche Arbeitsablauf sei in der Familie ihres Ehemannes genauso wie in ihrer Geburtsfamilie gewesen, so dass sie sich, ohne etwas hinzulernen zu müssen, in den Arbeitsalltag einfügen konnte. Die Frauen kümmerten sich, wie auch in ihrer Geburtsfamilie, um die Tiere. Sie half ihrer Schwiegermutter beim Kochen, beim Melken, beim Säubern und beim Sammeln von Rinderdung. Die Integration der Frau in die Familie des Ehemannes in Form der Mitarbeit zeigte für die Gesellschaft an, dass die Frau als Ehefrau des Sohnes akzeptiert worden war, denn zum Schutz vor üblen Geistern war nur nahen Verwandten (und Bediensteten, bei denen es sich oft um Verwandte handelte) die Übernahme von Arbeiten im Haushalt und mit den Nutztieren einer Familie gestattet.

## **25.2 Die Vereinbarung des Hochzeitstermins**

Mitunter blieben die gNyen-po anlässlich des Eheanbahnungsgesprächs drei bis vier Tage bei den künftigen Brauteltern und vereinbarten unter Zuhilfenahme der Dienste eines Astrologen den Hochzeitstermin. Der Termin für die Heirat konnte bereits bei der ersten Anfrage besprochen werden oder auch bei einem erneuten Besuch des oder der Abgesandten der Bräutigamfamilie. War eine Terminvereinbarung für die Hochzeitsfeier nicht beim ersten Gespräch möglich, dann kam der hauptsächliche Vermittler erneut allein oder in Begleitung sämtlicher gNyen-po oder Nang-blon mit einem Terminvorschlag zu den Brauteltern. Manchmal hatten aber auch die Brauteltern zuvor einen Termin angeboten und der oder die gNyen-po überbrachten ihnen bei einem erneuten Besuch die Terminzusage der Familie des Bräutigams oder einen Gegenvorschlag. Die Informanten waren sich nicht sicher, ob anlässlich eines weiteren Besuchs der gNyen-po zur Besprechung des Hochzeitstermins in Nangchen vor 1959 zwischen dPon-Familien möglicherweise erneut ein Geschenk, vermutet wurde Geld zusammen mit einem weißen Zeremonialschal,

von der Familie des Bräutigams an die Familie der Braut mitgegeben wurde. Die Eltern des Bräutigams hatten manchmal nur eine grob gefasste Zeitvorstellung hinsichtlich des Hochzeitstermins. Manche der Brauteltern mochten sich auch noch nicht festlegen, weil sie die Vermählung noch hinauszögern wollten. Oft ging es beim zweiten Gespräch auch darum festzustellen, ob die Zeitdauer, die eine der Familien bis zur Heirat verstreichen lassen wollte, von der anderen Familie akzeptiert werden würde. In solchen Fällen musste auch kein konkretes Datum genannt werden, da ein glückbringender Tag für den Hochzeitstermin meist ohnehin von einem Astrologen ermittelt wurde. Zudem gab es allgemeine Vorstellungen über die Tauglichkeit der Wochentage für eine Heirat sowie über die Eignung der Tage für weitere Unternehmungen; diese wurden als Sprichwörter tradiert.

[Wird] an [einem der] beiden [Tage] Montag [oder] Mittwoch [geheiratet, dann] werden viele Söhne geboren und [man ist] begleitet von Herrlichkeit.<sup>747</sup>

[Wird] nun aber [an einem] Dienstag geheiratet, [dann] wird [man] kinderlos sein.<sup>748</sup>

[Wird] an den beiden [Tagen] Donnerstag [und] Freitag [geheiratet], [wird man ein] langes Leben [haben], [einander in einer] harmonischen Gemütsverfassung [zugewandt sein und] immerwährend vereint.<sup>749</sup>

Freitag [ist] günstig für alle Tätigkeiten, wenn [aber an dem Tage] eine Braut genommen [wird, so wird] kein Sohn geboren. Zur Geburtszeit werden nur viele Mädchen geboren.<sup>750</sup>

Was den Samstag angeht, [so ergeben sich] viele schlechte Lebensumstände.<sup>751</sup>

[Wird] [an einem] Sonntag [geheiratet], [dann wird es] wieder und wieder ein Fortziehen vom Zuhause aus [geben] (Trennungen verbunden mit der Rückkehr der Ehefrau zu ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie und erneutes Zusammenfinden mit ihrem Ehemann).<sup>752</sup>

In „Yushu“ (Bod-pa Tshang-pa dBang-phyug 1991: 81) heißt es, Yushu-Leute würden gewöhnlich am Samstag und Montag heiraten. Dies ließ sich als ein Brauch nicht bestätigen.

---

<sup>747</sup> Tib. Zla-ba lHag-pa gNyas-po la/ Bu Mang sKye zhing dPal Dang lDan/ Zla-ba = Montag. lHag-pa = Mittwoch. gNyas-po = beide. la = gram. Partikel. Bu = Söhne. Mang = viele. sKye = geboren. zhing = und (Verbindungspartikel). dPal = Herrlichkeit. Dang lDan = versehen mit, assoziiert mit.

<sup>748</sup> Tib. Mig-dmar la ni Rabs Chad Yin/ Mig-dmar = Dienstag. la = gram. Partikel. ni = was ... angeht (Isolationspartikel). Rabs Chad = kinderlos, unfruchtbar. Yin = sein.

<sup>749</sup> Tib. Phur-bu Pa-sangs gNyas-po la/ Tshe Ring Sems mThun rTag-tu 'Gros/ Phur-bu = Donnerstag. Pa-sangs = Freitag. gNyas-po = beide. la = gram. Partikel. Tshe = Leben. Ring = lang. Sems = Geist(eshaltung). mThun = harmonisch. rTag-tu = immer. 'Gros = vereint sein.

<sup>750</sup> Tib. Pa-sangs Bya-ba Kun la Legs/ Bag-ma Len Na Bu Mi sKye/ Skyes Dus Bu-mo Mang-ba Tsam/ Pa-sangs = Freitag. Bya-ba = Aktivitäten. Kun = alle. la = gram. Partikel. Legs = gut. Bag-ma = Braut. Len = nehmen. Na = wenn. Bu = Söhne. Mi = nicht. sKye = geboren. sKyes Dus = bei der Geburt(zeit). Bu-mo = Mädchen. Mang-ba = viele. Tsam = nur.

<sup>751</sup> Tib. sPen-pa la ni Go rKyen Mang/ sPen-pa = Samstag. la = gram. Partikel. ni = was ... angeht (Isolationspartikel). Go rKyen = schlechte Umstände (rKyen entspreche tib. rKyen Nag = Unglück). Mang = viele.

<sup>752</sup> Tib. Nyi-ma Khyim nas Yang Yang 'Pho/ Nyi-ma = Sonntag. Khyim = Zuhause. nas = von (Ablativ). Yang Yang = wieder und wieder. 'Pho = umziehen, wechseln.

### 25.3 Die Hochzeitszeremonie

Bei den Angaben zu Hochzeitszeremonien ist zu berücksichtigen, dass nur wenige Informanten eine traditionelle Hochzeitsfeier miterlebt hatten, während der sämtliche der beschriebenen Hochzeitsrituale durchgeführt wurden. Und selbst wenn sie in Nangchen vor 1959 an Hochzeitsfeiern teilgenommen hatten, dann waren sie mitunter noch sehr jung und hatten keinerlei Verantwortung für die Gestaltung der Zeremonien. Sie nahmen die Ereignisse oft hin, ohne deren Bedeutung zu hinterfragen, und achteten auch nicht auf den genauen Ablauf. Auch gerieten viele Einzelheiten im Laufe der Zeit in Vergessenheit.

Nach Auffassung der Nangchen-pa sei mit der Zusage der Brauteltern, ihre Tochter zur Eheschließung an die Bräutigamfamilie zu geben, ein Eheversprechen erfolgt, das durch die Vereinbarung des Hochzeitstermins besiegelt wurde. Die Besprechung des Termins der Heirat bewies die Ernsthaftigkeit der Bereitschaft, die Heiratszusage wahr werden zu lassen. Nach dem Verständnis der Nangchen-pa vor 1959 sei damit eine Ehe gestiftet worden. Zusätzlicher Hochzeitszeremonien habe es nicht bedurft; die beteiligten Familien hätten nach Auskunft der Informanten von diesem Zeitpunkt an auch auf jegliche glückverheißenden Rituale und Feiern verzichten können.

Die Eheschließung ist eine auf die Zukunft ausgerichtete Institution. Die Zukunft aber ist unbekannt, und jenen Zustand der Ungewissheit versuchten die Nangchen-pa durch Rituale zu beeinflussen. Symbolische Darstellungen erwünschter Ereignisse im Ritual sollten die künftigen Entwicklungen vorwegnehmen, wobei die Vorstellung bestand, dass sich die Realität gemäß der vorweggenommenen Darstellung der Zukunft entwickeln würde. Das Ritual sollte ein symbolisches Abbild künftigen Geschehens in die Gegenwart holen und damit manipulierbar werden lassen. In seiner stellvertretenden Funktion umfasst das Ritual zwei Zeitstufen, die Gegenwart, in der es vollzogen wird, und die Zukunft, die es darstellt. Aus dieser Doppelfunktion leiteten die Nangchen-pa die Annahme ab, dass das Ritual nicht nur gegenwärtig beeinflussbar sei, sondern zugleich als Auskunftgeber über die tatsächliche künftige Entwicklung dienen könne. Gelingen das Ritual störungsfrei, verwirkliche sich auch das darin ausgedrückte Geschehen problemlos in der Zukunft. Träten hingegen Störungen, Missgeschicke und Fehler während des Ablaufs des Rituals auf, dann müsse auch mit Hindernissen in der Zukunft bei der Verwirklichung des Angestrebten gerechnet werden. Die Teilnehmer an Hochzeitszeremonien verhielten sich sehr kontrolliert und umsichtig und versuchten, Fehlleistungen zu vermeiden.

Die Hochzeitszeremonien waren in den Stämmen ähnlich, aber nicht einheitlich. Auch in den Gemeinden und unter den Klanen waren Eigenentwicklungen entstanden. Oft galt es,

traditionelles Brauchtum mit ökonomischen Möglichkeiten und individuellen Bedürfnissen zu verbinden, was Flexibilität und eine gewisse Modifikationsbereitschaft voraussetzte. Die Informanten betonten, dass es keine Pflicht zur Durchführung oder Einhaltung bestimmter Zeremonien oder deren Abfolge gegeben habe. Bei der Hochzeitszeremonie folgten idealiter die folgenden Phasen aufeinander: Auf der Basis der Einigung über die Eheschließung und der Vereinbarung des Hochzeitstermins wurden von der Frauenseite der Brautpreis und der Preis für die Muttermilch an die Frauengeberseite gesendet. Dann begutachten die gNyen-po die Hochzeitstauschgaben der Brautfamilie. Die Aussteuer der Tochter wurde zusammengestellt. Für den Hochzeitstag wurde die Braut vorbereitet. Nach einer Feier im Haus der Braut verabschiedeten sich die Mitglieder der Geburts- oder Herkunftsfamilie der Braut von dieser. Die gNyen-po holten die Braut ab und brachten sie in einem Geleitzug zum Bräutigam. Beim Wohnort der Geburts- oder Herkunftsfamilie des Bräutigams wurde die Ankunft der Braut von glückverheißenden Ritualen flankiert. Der Eintritt der Braut in das Zelt oder Haus der Geburts- oder Herkunftsfamilie des Bräutigams war als eine Eintrittszeremonie gestaltet, aus deren Gelingen auf eine entsprechend glückende Integration der Braut geschlossen wurde. Vor der Hochzeitsfeier führte die Braut eine Opferung durch. Bei der Khata-Übergabe der Hochzeitsgäste an das Brautpaar agierten Braut und Bräutigam erstmalig gemeinsam als Ehepaar. Am Ende der Feier verabschiedeten sich die Verwandten aus der Geburts- oder Herkunftsfamilie der Braut von der Neuvermählten. Die Braut blieb mit ihrer Brauthelferin in der Familie ihres Ehemannes zurück und wurde in die Familie ihres Gatten integriert.

Einen definitiven Moment der Eheschließung im Sinne einer formellen Besiegelung der Ehe, wie etwa in Form einer Willensbekundung, habe es nicht gegeben. Grundsätzlich bedurfte eine Heirat keiner Zeremonie. Akzeptierten ein Mann und eine Frau einander als Ehemann und Ehefrau, dann galt eine Ehe de facto und de jure als geschlossen.

Hochzeiten seien von den Nangchen-pa, die keiner dPon-Familie angehörten, nicht als Anlass einer öffentlichen Repräsentation verstanden worden, sondern als Familienfest, an dem außer den Familienangehörigen und engen Freunden niemand teilnahm. Demgegenüber veranstalteten die Familien der Behu und Becang oft aufwendige Hochzeitsfeste, zu denen auch Bekannte geladen wurden und die den Gästen einen Eindruck der wirtschaftlichen Potenz der Familie des Bräutigams vermitteln sollten. Die Hochzeitszeremonien seien bei adligen dPon-Familien in gleicher Weise wie bei den nichtadligen Stammesmitgliedern erfolgt, nur die Ausstattung der Hochzeit und die Gaben anlässlich der Heirat seien bei reichen und adligen Familien meist sehr viel umfangreicher und reichhaltiger ausgefallen.

### 25.3.1 Der Brautpreis

Der Brautpreis wurde Bu-mo Rin (ng. Bu-mo'i Rin)<sup>753</sup> genannt. Die Familie des Bräutigams zahlte einen Brautpreis an die Geburts- oder Herkunftsfamilie der Braut. Einige Nangchen-pa gaben an, dass die Höhe und Art des Brautpreises zwischen den Familien verhandelt worden sei. Mitglieder und Nachkommen wohlhabender Familien tendierten zu der Auskunft, der Brautpreis sei nicht besprochen worden mit der Begründung, dass es früher in Nangchen als peinlich gegolten habe, den Wert der Tochter zu besprechen und diesen dabei in materieller Form zu bemessen. Unter reichen Familien mit gutem Benehmen soll es bei Heiratsverhandlungen keine Diskussion über den Brautpreis gegeben haben. Der soziale Vater habe es auch als unwürdig empfunden, die Tochter durch Aufzählung von Eigenschaften anzupreisen, wie bspw. Arbeitswilligkeit, Anständigkeit, Charakterstärken und Schönheit, die geeignet gewesen wären, den Brautpreis in die Höhe zu treiben. Die wirtschaftlichen Mittel der beiden an der Eheschließung beteiligten Familien waren bereits vor den Hochzeitsverhandlungen allgemein bekannt. Reichtum bestand vor allem in den auf den Weiden befindlichen Tieren und den Feldern. Es sei daher kaum möglich gewesen, andere über die ökonomische Situation einer Familie zu täuschen. Die Informanten erläuterten, dass die Stammesleute in der Nachbarschaft und der Gemeinde den Wohlstand der Familien gut einschätzen konnten. Für eine Familie sei es sehr beschämend gewesen, wenn der Wert ihrer anlässlich einer Hochzeitszeremonie zusammengestellten Gaben unter den üblichen Erwartungen geblieben wäre. Sei der Brautpreis nach dem Dafürhalten der Familie der Braut zu gering ausgefallen, hätten das lediglich die Mitglieder des Patriklans miteinander besprochen. Es war unüblich, sich bei der Familie des Bräutigams oder öffentlich zu beklagen. Im Umgang der an einer Eheschließung beteiligten Familien untereinander wurde zumindest in der Oberschicht Wert auf untadliges Benehmen gelegt.

Bei sehr wohlhabenden Familien konnte der Brautpreis nach Einschätzung der Gewährsleute aus Pferden, Bekleidung und Geld bestehen. Eine reiche Familie habe um die hundert Dayang als Brautpreis gezahlt, Familien der Mittelschicht fünfzig Dayang, wenig begüterte Familien etwa zehn Dayang und ärmere Familien gaben Gebrauchsgegenstände. Der Brautpreis wurde kurz nach dessen Vereinbarung entrichtet und bevor die sozialen Eltern der Braut die Hochzeitstauschgaben zur Begutachtung präsentierten.

---

<sup>753</sup> Etym. zus. aus „Bu-mo“ = „Tochter, Mädchen“ und „Rin“ = „Wert, Preis“. Vollständige Form: „Bu-mo'i Rin“, wobei zwischen „Bu-mo“ und „Rin“ der Genitiv, hier 'i, eingefügt ist.



### 25.3.2 Der Preis für die Muttermilch

Die leibliche Mutter der Braut konnte von der Familie des Bräutigams als symbolische Gabe für die Muttermilch, mit der sie ihre Tochter aufgezogen hatte, eine Gabe erhalten, die als Nu-zho (ng. < Nu-scho, = [Preis für die] Muttermilch) bezeichnet wurde.

Es bestand keine Pflicht, eine Kompensationsgabe für die Muttermilch zu geben. Auch sei deren Höhe nicht festgelegt gewesen und es seien auch keine Vereinbarungen über deren Gegenwert getroffen worden. War die Familie des Bräutigams bedeutend wohlhabender als die Familie der Braut, dann sei Nu-zho oft auch als eine Form materiellen Ausgleichs betrachtet worden. Der Termin der Übergabe des Nu-zho sei an keinen bestimmten Zeitpunkt gebunden gewesen. Üblicherweise wurde das Nu-zho überbracht, sobald die Zusage zur Heirat von der Familie der Braut gegeben wurde und vor dem Ausstellen der Hochzeitstauschgaben.

Das Nu-zho konnte aus Bekleidungsstoff sowie zwei bis drei Dayang-Münzen bestehen. Unter den reichen Behu-Familien sei mitunter ein Pferd gegeben worden, das einen sehr hohen Wert repräsentierte. Es sei nach Auskunft der Informanten vorgekommen, dass eine arme kinderreiche Familie nach der Einheirat ihrer Tochter in eine weitaus reichere Familie aufgrund ihrer Bedürftigkeit eine milchgebende Kuh und ein Kälbchen als „Milchgabe“ erhielt. Eine arme Familie konnte möglicherweise nur einen Dayang zahlen oder gab als Nu-zho irgendetwas, das sie erübrigen konnte.

### 25.3.3 Die Begutachtung der „Hochzeitstauschgaben“

Mit dem Ausdruck „Hochzeitstauschgaben“ habe ich den Begriff sTon-mo bZhag-pa (ng. < Do-mo Schag-pa oder Tönn-mo Schag-pa<sup>754</sup>) übersetzt. Die Bezeichnung sTon-mo bZhag-pa verwendeten die interviewten Nangchen-pa sowohl für die Hochzeitstauschgaben als auch für den gesamten Brauch dieses Gabentausches. Das sTon-mo bZhag-pa wurde vom sozialen Vater der Braut in Form von Nutztieren und verschiedenen Dingen zusammengestellt und musste von der Geburts- oder Herkunftsfamilie des Bräutigams qualitativ gleichwertig und quantitativ verdoppelt an die Geburts- oder Herkunftsfamilie der Braut gesendet werden.

Dieser Brauch sei nur von sehr traditionsbewussten Familien, insbesondere von adligen und reichen Familien, aufrechterhalten worden. Auch die Familien der Behu und Becang verzichteten nicht selten auf ein sTon-mo bZhag-pa, so dass es nur wenige Informanten

---

<sup>754</sup> Tib. „sTon-mo“ = „Fest, Ausstellung“, „bZhag-pa“ = „präsentieren, etablieren, Arrangement“.

gab, die den Ablauf noch aufgrund eigener Erinnerungen oder Erzählungen beschreiben konnten. Bei Eheschließungen in der Mittelschicht und unter Familien der Unterschicht sei das Verdopplungssystem der Hochzeitstauschgaben kaum von Bedeutung gewesen.

Wenn zwei wohlhabende Familien eine Hochzeit planten, dann entschlossen sie sich miteinander, diese aufwendig zu feiern, und entschieden sich für ein umfangreiches sTon-mo bZhag-pa, das in ausgedehnter Form als sTon-mo rGyas-pa (ng., rGyas-pa, < Gchyä-pa, = ausgedehnt) bezeichnet wurde. Ein sTon-mo rGyas-pa sei insbesondere dann veranstaltet worden, wenn zwei wohlhabende Familien verschiedenen Stämmen angehörten.

Das sTon-mo bZhag-pa stellte nach Auskunft der Informanten keine Mitgift dar, sondern aufgelistete Tauschgüter des Gabentausches zwischen den beiden an der Eheschließung beteiligten Familien. Ältere Nangchen-pa erklärten, der Gabentausch bedeute das Schaffen einer Grundlage für eine Beziehung zwischen Familien und Klanen über mehrere Generationen. Heirat und der Tausch von Gaben bildeten den sozialen Rahmen für ein mögliches aber nicht verpflichtendes gemeinschaftliches Handeln und gegenseitige Hilfe. Das sTon-mo bZhag-pa sei das wichtigste Tauschgut innerhalb des Gabentausches der beiden an einer Hochzeit beteiligten Familien gewesen und habe erheblich zur Festigung der Verbundenheit zwischen den Affinen beigetragen.

Das sTon-mo bZhag-pa konnte aus Juwelen, Gegenständen des persönlichen Bedarfs, Bekleidung, Stoffen, Wolle und Nutztieren sowie aus Lebensmitteln bestehen. Nur reiche und adlige Familien gaben als Bestandteil des sTon-mo bZhag-pa ein dGu Tshan (tib. < Gu tsänn, = hier: neun wertvolle Geschenke<sup>755</sup>). Dabei handelte es sich um sehr teure Dinge wie Edelsteine, Tiger-, Leoparden- und Otterfelle, Seide und kostspielige Stoffsorten.

Etwa zwei bis drei Tage vor der Hochzeit kamen die gNyen-po oder Nang-blon als Abgesandte der Familie des Bräutigams erneut zur Familie der Braut. Der Vater der Braut zeigte ihnen das sTon-mo bZhag-pa, das er seinen Vermögensverhältnissen entsprechend zusammengestellt hatte. Unterschiedlich waren die Auskünfte hinsichtlich des Ortes und der Zeit der Auflistung des sTon-mo bZhag-pa: Die meisten befragten Nangchen-pa erklärten, die Niederschrift der Hochzeitstauschgaben sei während des Besuchs der gNyen-po in der Familie der Braut erfolgt, andere meinten, die schriftliche Auflistung sei später in der Familie des Bräutigams vorgenommen worden. Selten wurde angegeben, die Aufstellung sei erst nach dem Eintreffen der Braut beim Bräutigam angefertigt worden. Möglicherweise handelte es sich bei den geschilderten unterschiedlichen Vorgehensweisen um

---

<sup>755</sup> Etym. zus. aus „dGu“ = „neun“ und „Tshan“ = „Teile“, hier „verschiedene Arten von Dingen“. Der gleiche Begriff wurde mit anderer Bedeutung in der Rechtsprechung verwendet (vgl. dazu 31.8.16).

lokale Traditionen oder individuelle Vereinbarungen, die an der von den Informanten immer wieder hervorgehobenen erwünschten Bequemlichkeit orientiert wurden. Sämtliche Hochzeitstauschgaben, die der Brautvater als sTon-mo bZhag-pa aufgebaut hatte, wurden von den gNyen-po oder Nang-blon oder von einem vertrauenswürdigen und schriftkundigen Freund der Brautfamilie notiert. Der Auflistung gemäß mussten die Gaben von der Geburts- oder Herkunftsfamilie des Bräutigams wertmäßig verdoppelt an die Familie der Braut gegeben werden. Nach dem Eintreffen der Gaben von der Brautfamilie bei der Familie des Bräutigams sandte diese die exakt verdoppelten Gaben an die Familie der Braut. Als gNyen-po agierten meist immer dieselben Personen während einer Hochzeit. Bei den Hochzeitsverhandlungen mussten aber nicht stets dieselben Personen sämtliche Verhandlungen führen. In der Funktion eines gNyen-po konnten auch verschiedene Personen von der Bräutigamseite zur Brautfamilie geschickt werden. Die gNyen-po, die von der Familie des Bräutigams zur Familie der Braut kamen, erhielten nach Auskunft der Informanten keine Geschenke, sondern lediglich eine sehr gute Mahlzeit, z. B. große Fleischstücke, Butter, Joghurt, rTsam-pa, in Butter gebratene Gro-ma-Wurzeln bester Qualität und in großer Menge. Das hochwertige Essen wurde serviert, weil dieses Ereignis nach Auskunft der Informanten als hervorragend betrachtet wurde und der Tag auch in besonderer Weise begangen werden sollte. Nur wenn die als gNyen-po gesandten Männer der Familie der Braut persönlich bekannt waren, dann konnte es vorkommen, dass auch sie mit Geschenken bedacht wurden. Dies stellte aber keinen Brauch dar, sondern eine individuelle Würdigung freundschaftlicher oder bekanntschaftlicher Beziehungen in Form von Geschenken, die ausschließlich als Ausdruck persönlicher Sympathie gewertet wurden. Bei den Präsenten konnte es sich um Tee, Butter, Käse, Seide oder um eine rote Troddel handeln, die als Zierde zum Einbinden in das Ende des Zopfes verwendet wurde, den Männer um den Kopf geschlungen trugen. Die persönlichen Geschenke an die gNyen-po oder Nang-blon wurden auch nicht dem Wert des sTon-mo bZhag-pa zugerechnet. Zwischen den an einer Eheschließung beteiligten Familien waren detaillierte Absprachen über Art und Umfang der Hochzeitstauschgaben sehr wichtig, denn die geforderte Verdopplung hätte den Vater des Bräutigams ruinieren können. Der Vater der Braut durfte das sTon-mo bZhag-pa nicht in einer Höhe anbieten, die der Vater des Bräutigams nicht hätte (verdoppelt) erwidern können. Ältere Nangchen-pa erläuterten, dass sich die Familie der Braut die Gaben für das sTon-mo bZhag-pa auch borgen konnte, falls sie diese nicht oder nicht im gewünschten Umfange besaßen. Die Gefahr absichtlicher übermäßiger Forderungen seitens der Brautfamilie betrachteten die meisten Informanten als ein geringes

Risiko, denn die beiden Familien hätten sich seit der Vereinbarung zur Eheschließung bereits als Affine gefühlt und sich daher kaum zu hintergehen versucht, da ihnen meist an einem dauerhaft guten Verhältnis zueinander gelegen gewesen sei.

Das sTon-mo bZhag-pa wurde von der Familie der Braut oft nur zum Zwecke der Ausstellung aufgebaut. Die Hochzeitstauschgaben der Brautfamilie seien aus Gründen der Bequemlichkeit häufig überhaupt nicht transferiert worden, sondern lediglich die von der Bräutigamfamilie „verdoppelte“ Menge wurde an die Geburts- oder Herkunftsfamilie der Braut gesendet. Das sTon-mo bZhag-pa, das die Brautfamilie aufgestellt hatte, bildete somit die Rechengrundlage für die Verdopplung des Wertes. Wären bspw. drei Yak-Lasten mit unterschiedlichen Hochzeitstauschgaben von den sozialen Eltern der Braut als sTon-mo bZhag-pa an die Geburts- oder Herkunftsfamilie des Bräutigams gesendet worden, dann hätten die sozialen Eltern des Bräutigams sechs Yak-Tragelasten mit der verdoppelten Menge jener Gaben an die Geburts- oder Herkunftsfamilie der Brauteltern zurückschicken müssen. Die Informanten nannten Bequemlichkeit als den Grund für die Vereinfachung des Gabentausches, indem auf unnötiges Hin- und Hertreiben der Tiere verzichtet wurde und nur der notierte Wert des ausgestellten sTon-mo bZhag-pa in Form einer Liste von der Familie der Braut an die Familie des Bräutigams gesendet wurde. In einem angeführten Beispiel bot die Brautfamilie ein sTon-mo bZhag-pa bestehend aus unterschiedlichen Sachen an, das insgesamt vierzig Yaklasten ausmachte. Da die Familie des Bräutigams die vierzig Yaks ohnehin verdoppeln musste, wurde die Prozedur vereinfacht und die Familien ersparten sich das überflüssige Hin- und Hertransportieren des zu verdoppelnden Grundwertes. Die gNyen-po fertigten eine Liste der Gaben des Vaters der Braut an und überbrachten diese den Eltern des Bräutigams. Sie verzichteten somit auf den Transport der Gaben zum Ort der Familie des Bräutigams und überbrachten der Brautfamilie später lediglich den von der Familie des Bräutigams verdoppelten Wert in Form von vierzig Yaklasten, die aus den aufgelisteten Gegenständen bestanden. Wäre diese Vereinfachung nicht gewählt worden, hätten die gNyen-po die vierzig beladenen Yaks zur Familie des Bräutigams treiben müssen und hätten dann achtzig Yaks mit den exakt verdoppelten Hochzeitstauschgaben zur Familie der Braut zurückzubringen gehabt.

Kein Informant konnte Vorstellungen nennen, die als Begründungen oder Erklärungen für diesen Brauch hätten dienen können. Zwei Erklärungen wurden mir angeboten, wobei die erste das Ergebnis spontaner spekulativer Erwägungen zu sein schien. Diese lautete, dass das sTon-mo bZhag-pa als Gegengabe für das Erbitten eines Menschen aufzufassen sei, da die Tochter in ihrer Geburtsfamilie künftig fehle. Diese Erklärung wäre m. E. eher

in Bezug auf den Brautpreis zu erwarten gewesen, bei dem es auch um die Kompensation für die Tochter und den Wegfall ihrer Arbeitskraft ging. Die zweite Erklärung besagte, die Hochzeitstauschgaben seien ein materieller Beitrag der Brautfamilie für die künftigen Eheleute. Dem lässt sich entgegnen, dass die Neuvermählten überwiegend patrilokal siedelten, so dass sich deren Eigentum, das mit dem der Geburts- oder Herkunftsfamilie des Ehemannes identisch war, um eben jenen verdoppelten Wert des sTon-mo bZhag-pa, den die Brautgeberfamilie erhielt, verringerte. Selbst wenn der Vater der Braut zunächst Gaben an die Brautnehmerfamilie sandte, bekam er deren doppelte Menge aus dem Eigentum der Geburts- oder Herkunftsfamilie des Bräutigams, so dass das neuvermählte Ehepaar dadurch keine materiellen Vorteile hatte. Nach Auskunft der Gewährsleute sei die Kenntnis um den Grund für die Verdopplung verloren gegangen; der Brauch sei aber beibehalten worden, da die Annahme bestand, dass die Aufrechterhaltung alter Bräuche grundsätzlich Glück brächte (s. 13.11).

Der Umfang und die Art des sTon-mo bZhag-pa sei nach der Erinnerung der Gewährspersonen kaum Gegenstand des öffentlichen Gesprächs gewesen. In der Gemeinde sei aber über die Mitgift der Braut, über ihren Schmuck und ihre Kleidung gesprochen worden.

Bei Scheidungsverhandlungen war das sTon-mo bZhag-pa ohne Bedeutung.

Die Beschreibungen des Umfangs der Gaben beim sTon-mo bZhag-pa unter den dPon ergab, dass der Wert und die Menge der Gegenstände, die zwischen den Becang-Familien getauscht wurden, tendenziell geringer war als die Qualität und Quantität der Hochzeitstauschgaben bei den oft wohlhabenderen Behu-Familien.

### 25.3.4 Die Vorbereitung der Braut für die Hochzeit

*„Die Braut soll nicht vom Vater fortgebracht werden,  
[die Frisur] soll nicht von der Mutter hergerichtet werden.“<sup>756</sup>*

Vor dem Hochzeitstag wusch sich die Braut die Haare. Eine Braut aus wohlhabender Familie erhielt dabei Hilfe von einer Frau, die als „Brauthelferin“ (tib. Bag-rogs, < Bag-rog) bezeichnet wurde. Die Bag-rogs sollte aus einer guten Familie stammen, womit eine gute Deszendenzlinie und ein guter Ruf gemeint waren. Bei der Bag-rogs konnte es sich um eine verheiratete oder unverheiratete Frau handeln; oft habe eine Verwandte oder eine Freundin als Brauthelferin fungiert. Der Einsatz einer Bag-rogs war nicht obligatorisch, und ihr Einsatz verwies auf eine reiche Familie. Bei der Eheschließung einer Tochter aus einer dPon-Lineage wurde bevorzugt eine Frau als Helferin gewählt, die ebenfalls einer dPon-Deszendenzlinie entstammte. Die Brauthelferin half der Braut beim Frisieren und begleitete die Braut zum Bräutigam und blieb einige Tage oder längstens einen Monat bei ihr und kehrte dann in ihr Zuhause zurück. Für das Frisieren der Braut erhielt sie als traditionelle Gabe von der Braut Tee, Butter und den Frisierkamm.<sup>757</sup> Für das Frisieren nach dem Haarewaschen vor der Hochzeit wurde ein neuer, unbenutzter Kamm verwendet, und diesen nur einmal benutzten Kamm erhielt die Bag-rogs als Geschenk. Das Frisieren der Braut habe einen Tag lang gedauert. Dabei wurden wertvolle Steine in die Haare eingeflochten. Etwa einen Tag vor dem Frisieren der Braut brachte der soziale Vater des Bräutigams - nach Angaben der Informanten persönlich - einen Teller mit Tee, Butter und einen Kamm. Während des Frisierens der Braut tranken alle Anwesenden von dem zu diesem Zweck vom Vater des Bräutigams geschenkten Tee.

War die Familie des Bräutigams wohlhabend, dann stellte sie mitunter das Pferd zur Verfügung, auf dem die Braut zur Familie des Bräutigams ritt. Während der Hochzeit wurde das Pferd als „Braut-Pferd“ (tib. Bag rTa, < Bag Ta) bezeichnet.

---

<sup>756</sup> Tib. Bag bsKyel Pha yis Ma bsKyel/ Bag mGo Ma yis Ma bSla/ Bag bsKyel = Wegbringen der Braut, Pha yis = durch den Vater. Ma bsKyel = nicht begleiten, wegbringen. Bag = Braut. mGo = Kopf (hier für „Frisur“). Ma yis = durch die Mutter. Ma = nicht. „bSla“ (ng.) „zusammenlegen“ (hier: der Haare). Der Spruch und die Sitte waren allgemein bekannt, den Sinn kannten die Informanten nicht. Sie vertrauten auf die glückbringende Wirkung alten Brauchtums aufgrund des positiven Vorurteils hinsichtlich der Vergangenheit (s. 13.11). Der einzige Erklärungsversuch lautete, dass die Gottheit des mütterlichen Bruders am Tage der Hochzeit den mächtigsten Schutz für die Braut darstelle und bei der Hochzeit die führende Schutzgottheit sei. Die Eltern der Braut seien auch Träger von Geistwesen. Vorstellungen darüber, weshalb das Auftreten der Geistwesen der Eltern möglicherweise störend wirke, ließen sich nicht in Erfahrung bringen. Das Verhalten zwischen Mutter und Sohn sowie Vater und Tochter war distanziert, um keinen Eindruck sexueller Intimität aufkommen zu lassen. Eine Vermutung der Informanten lautete, der soziale Vater begleite seine Tochter nicht zur Hochzeit, weil Hochzeit das Zusammenbringen verschiedener Geschlechter zum Zwecke der Vereinigung bedeute und insofern peinlich für Vater und Tochter gewesen sein könnte.

<sup>757</sup> Die Bezeichnung für den Kamm lautete So-mang (tib. < ʃo-mang).

### 25.3.5 Die Mitgift

*Wenn zwei Töchter [nach der Verheiratung]  
gleichwertigen Besitz [hier im Sinne der Aussteuer] haben,  
dann sind sie [zueinander] Schwestern.  
Wenn zwei [nach der Verheiratung] nicht gleichwertigen  
[Besitz, hier im Sinne der Aussteuer] haben, [dann sind]  
Töchter [zueinander wie] Herrin und Dienerin.<sup>758</sup>  
Sprichwort aus den Achtzehn Provinzen Nangchens*

Die Mitgift der Braut wurde als Ke-ya (ng. < Ki-ya<sup>759</sup>) bezeichnet. Die Aussteuer einer Frau stellte ihren Erbteil dar. Der Bedeutungsumfang des Begriffs Ke-ya umfasste die Aussteuer als Erbe sowie auch allgemein ein Erbe oder Erbteile. Die Mitgift der Braut verstanden manche Informanten als Ausdruck der Zuneigung der sozialen Eltern gegenüber ihren heiratenden weiblichen Kindern. Art und Umfang der Mitgift wurden nicht schriftlich festgehalten. Die Braut wusste, was sie in die Ehe eingebracht hatte, und diese Dinge durfte sie als ihr persönliches Eigentum betrachten. Die Aussteuer sei nicht Teil der Heiratsvereinbarungen zwischen den an der Eheschließung beteiligten Familien gewesen. Stattete eine wohlhabende Familie ihre Tochter nur mit einer geringen Mitgift aus, dann habe das die Familie des Bräutigams vielleicht geärgert, aber sie hätten sich nicht beschwert.<sup>760</sup>

Die Mitgift der Braut stellte einen Gesprächsgegenstand bei den Nachbarn und weiteren Stammesleuten der Gemeinde des Bräutigams dar, die mit Interesse die Schönheit der Braut, ihre persönlichen Gegenstände, den Schmuck, die Kleidung und auch die mögliche Anzahl und Qualität der Pferde und Yaks sowie mitunter auch der Gewehre, die die Braut als Aussteuer mitbrachte, betrachteten und besprachen. Auf der Brautfamilie habe ein gewisser Druck der Öffentlichkeit gelastet, dahingehend, dass sie sich nicht mit einer im Verhältnis zu ihrem Eigentum zu geringen Mitgift blamieren wollten.

Unabhängig davon, ob die Braut aus guten oder ärmlichen Verhältnissen kam, und unabhängig davon, ob sie in eine reiche oder arme Familie einheiratete, auf ihrem Ritt von ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie zur Geburts- oder Herkunftsfamilie des Bräutigams trug sie all ihren Schmuck, der ihr persönliches Eigentum darstellte. Während die Braut zu Pferde zum Wohnort oder Siedlungsplatz der Geburts- oder Herkunftsfamilie ihres

---

<sup>758</sup> Tib. rGyu Yon Na Bu-mo sPun gNis/ rGyu Med Na Bu-mo dPon g.Yog/ Im zweiten Satz ist die Nominalpartikel „mo“ als Femininbilder ausgefallen, um die gleiche Silbenanzahl zu erhalten; in Langform müsste es „dPon-mo“ = „Herrin“ und „g.Yog-mo“ = „Dienerin“ lauten. rGyu = gleichwertig. Yon = Gabe(n). na = wenn. Bu-mo = Töchter. sPun = Schwestern. gNis = zwei. rGyu Med = nicht gleichwertig. Das Sprichwort betont die Bedeutung einer gleichwertigen Aussteuer für sämtliche Töchter einer Familie.

<sup>759</sup> Der Begriff Ke-ya (Schreibvariante Ki-ya) aus dem Nangchen-Idiom sei möglicherweise von dem tibetischen sKal-ba (< Käl-wa, = An-/Teil, Erbe) abgeleitet worden.

<sup>760</sup> Abweichend erklärten wenige Informanten, es habe mitunter Vereinbarungen im Hinblick auf den Umfang der Mitgift gegeben. Wurden diese nicht eingehalten, dann konnte die Mitgift zurückgesendet werden.

Bräutigams geleitet wurde, führte sie fast immer sehr große Werte mit sich, woraus die befragten Nangchen-pa ein besonderes Schutzbedürfnis ableiteten. Ihre Aussteuer konnte auch Esswaren und Nutztiere umfassen, wobei sie Letztere nach Auskunft der Gewährsleute auch noch einige Zeit nach der Hochzeit bei ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie lassen und später nachholen konnte. Eine verheiratete Frau ließ sich mitunter erst nach einiger Zeit ihre Sachen und Tiere bringen oder nahm sie mit, wenn sie ihre sozialen Eltern besuchte. Die Aussteuer konnte aus Juwelen, Perlen, Pferden und weiteren Nutztieren bestehen, dazu Esswaren wie Butter, Fleisch und Käse. Nahrungsmittel, die die Braut mitbrachte, wurden bald verzehrt und waren somit von ihrem Wert her verloren. Nicht verbrauchte Dinge der Mitgift, Tiere sowie Hochzeitsgeschenke ihrer Verwandten, nahm sie im Falle einer Scheidung oft mit.<sup>761</sup> Manche Ehefrau musste bei der Scheidung kämpfen, um ihre Mitgift und Geschenke ihrer Verwandten, die sie anlässlich der Heirat erhalten hatte, zu behalten oder wiederzubekommen. Wurde ihr die Mitgift oder ein Teil davon vorenthalten, suchte sie mitunter einen dPon auf und erbat von ihm eine Entscheidung (vgl. 25.6). Verließ ein Ehepaar gemeinsam die Geburts- oder Herkunftsfamilie des Ehemannes oder der Ehefrau, bei der sie bis dahin gelebt hatten, und ließen sie die sozialen Eltern des Ehemannes oder der Ehefrau unversorgt zurück, dann konnten sie weder ein Erbe für sich noch für ihre Kinder beanspruchen. Auch auf die einst von der Braut eingebrachte Aussteuer hatten sie keinen Anspruch. Anders war der Fall bei der Eheform der fraternalen Polyandrie oder der sororalen Polygynie: Solange noch Söhne oder Töchter und deren Gatten zur Versorgung der sozialen Eltern in der Geburts- oder Herkunftsfamilie blieben, konnte ein Paar, das aus einer polygamen Ehe ausscheiden wollte, ein Erbe für sich und jene Kinder, die noch während des Aufenthalts in der Geburts- oder Herkunftsfamilie des Ehemannes oder der Ehefrau geboren worden waren, fordern. Dies habe für männliche oder weibliche Kinder gleichermaßen gegolten. Ein Erbe konnten die Eheleute von ihren leiblichen Eltern für ihre leiblichen Kinder nur fordern, wenn sie die Kinder beim Auszug mitnahmen. Ließen sie die Kinder bei ihren Eltern und Schwiegereltern, würden die zurückgelassenen Kinder später von ihren Großeltern ein Erbe erhalten.

---

<sup>761</sup> Die Einschränkung hinsichtlich der Rücknahme des Ke-ya sowie der Hochzeitsgeschenke der Verwandten der Ehefrau bezieht sich auf die Möglichkeit, dass diese aus Sicht der Geburts- oder Herkunftsfamilie des Ehemannes die Scheidung schuldhaft verursacht habe. In solchen Fällen kam es oft zu Verhandlungen zwischen den an der Eheschließung beteiligten Familien. Bei einem Ehebruch konnte es vorkommen, dass die Schwiegertochter aus dem Zelt oder Haus vertrieben wurde und zwar ausgestattet nur mit dem, was sie als Bekleidung trug. War die Frau der Ansicht, dass ihr die Rückgabe ihres persönlichen Eigentums zu Unrecht verweigert wurde, erbat sie die Hilfe ihrer sozialen Eltern oder sie wendete sich an einen dPon.



### 25.3.6 Die Feier in der Geburts- oder Herkunftsfamilie der Braut

Von den Frauen in Nangchen vor 1959 wurde seitens der Gesellschaft erwartet, dass sie sich bei der Heirat in eine andere Familie einfügten (Ausnahme: die Mag-pa-Ehe, bei der sich der Bräutigam in die Geburts- oder Herkunftsfamilie der Braut integrieren sollte) oder bei Verweigerung der Ehe in den Nonnenstand eintreten würden. Die Feier, die anlässlich ihrer Hochzeit in ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie veranstaltet wurde, war auch eine Abschiedsfeier, während der - sowie auch später bei der offiziellen Verabschiedung - der Tochter klargemacht wurde, dass sie nun in ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie nicht mehr gern gesehen sein würde, falls sie permanent zurückkehren und dort bleiben wolle. Abhängig von den materiellen Möglichkeiten und den Neigungen der Familienmitglieder der Braut wurde vor der Heiratszeremonie, die am Wohnort des Bräutigams stattfand, eine Hochzeitsfeier in der Geburts- oder Herkunftsfamilie der Braut abgehalten, an der niemand von den Affinalverwandten teilnahm. Diese Feier fand statt, bevor die Braut zu ihrem künftigen Ehemann eskortiert wurde. Es habe in Nangchen keine Verhaltenserwartung gegeben, nach der die Braut durch demonstratives Weinen ihre Wertschätzung für ihre sozialen Eltern zum Ausdruck bringen sollte. Wenn eine Braut während der Hochzeit weinte, sei dies nur geschehen, weil sie wirklich traurig war. Dies sei auch häufig vorgekommen, wenn die Ehe von den Eltern ohne Wissen des Mädchens arrangiert worden war und die Braut die Familie des Bräutigams nicht kannte. Sie wusste dann nicht, in was für eine Familie sie kommen würde, sie kannte die Verhältnisse dort nicht und auch ihr Ehemann war ihr fremd. War die Braut mit der Familie des Bräutigams vertraut und hatte sie weder Angst noch Widerwillen, dann habe sie beim Abschied meist nicht geweint.

Der Umfang der Feierlichkeiten dieses Familienfestes für die Braut richtete sich nach den Vermögensverhältnissen ihrer sozialen Eltern, die zu diesem Anlass Verwandte und einen oder mehrere Lamas oder Mönche einluden. Während dieser Feier veranstaltete ein Lama die als „Hausschutz“ (tib. Khyim Srung, < Khyimm ßung) bezeichnete Zeremonie. Zur Durchführung dieser Zeremonie wurde mindestens ein vollordinierter Mönch benötigt. Mit der Abhaltung dieser Zeremonie wurden verschiedene Zwecke verfolgt. Es bestand die Vorstellung, dass jedes Mal, wenn ein Familienmitglied die Familie verließ, auch das g.Yang (s. 13.7) der Familie abnehme. Zum Zeitpunkt des Auszuges könnten sich böse Geister einstellen und dies sollte durch die Zeremonie ebenfalls verhindert werden. Es wurden ein Rauchopfer und eine kleine Puja für die lokalen Geistwesen abgehalten. Das als „Brautrauchopfer“ (tib. Bag-ma bSangs < Bag-ma ßang) bezeichnete Rauchopfer sollte die lokalen Numina versöhnen, denn es wurde angenommen, dass sie irreguläre

Aktivitäten nicht mögen. Die Informanten erklärten, dass die lokalen Geistwesen sich am besten mit Menschen arrangieren könnten, die in ruhiger, friedlicher und in gewissem Maße gleichförmiger Weise auf dem Territorium der Lokalgeister lebten. Aktivitäten, die Unruhe verbreiteten, wie der Fortgang eines Familienmitglieds, aber auch die Einladung von Verwandten zur Hochzeitsfeier sowie das Erscheinen der von der Familie des Bräutigams gesandten Männer, würden von den lokalen Geistwesen als störend empfunden werden und in der Folge könnte es vorkommen, dass die Numina sämtliche Familienmitglieder schädigten. Die Hausschutz-Zeremonie sollte die Situation beruhigen. Die dadurch erzielte Besänftigung stünde auch in einer Beziehung zum g.Yang der Familie, das ebenfalls durch die rituelle Befriedung bewahrt werden könne. Bevor und während die Braut zum Bräutigam geleitet wurde, sprachen die bei der Feier anwesenden Mitglieder der Geburts- oder Herkunftsfamilie der Braut Gebete für ihr Glück in der Ehe.

### 25.3.7 Der Abschied der Braut von ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie

*„Nachdem [Du] am Ort des Feuerplatzes ein Feuer entfacht und [Dich dort] niedergelassen hast, musst [Du dort auch] bleiben.“<sup>762</sup> Anweisung der sozialen Eltern an die Braut mit dem Sinngehalt: „Versuche nicht Dich scheiden zu lassen oder permanent zu uns zurückzukehren.“*

Die Bedeutung der eingangs zitierten Redewendung habe nach Auskunft der Informanten darin bestanden, die Braut darauf hinzuweisen, dass sie nicht den Versuch unternehmen sollte, auf eine Scheidung hinzuwirken, da die Rückkehr in ihre Geburts- oder Herkunftsfamilie von dieser nicht gewünscht werde. Die Rückkehr einer Geschiedenen in ihre Geburts- oder Herkunftsfamilie sei von der Gesellschaft als Schande betrachtet worden. Bei der Verabschiedung der Braut sagten ihr die Mitglieder ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie, sie solle die Familie, in die sie jetzt gehe, künftig als ihre Familie begreifen und um deren Wohl besorgt sein. Nach Auskunft wohlhabender Informanten sei es vor 1959 in Nangchen nicht üblich gewesen, dass die verheiratete Tochter sich noch um ihre Geburts- oder Herkunftsfamilie kümmerte. Nach der Verheiratung habe sie sich als Mitglied der Geburts- oder Herkunftsfamilie ihres Ehemannes empfunden. Töchter armer Familien aber sorgten sich mitunter weiterhin um ihre Geburts- oder Herkunftsfamilien.

---

<sup>762</sup> Tib. Me sBud Sa la Sa Tshig-pa Byas nas Sa bZung nas sDod dGos. „bZung“ mit der Bedeutung „ergreifen“, „in Besitznehmen“ entspricht hier „sich niederlassen“ am Ort (= „Sa“). „Tshig-pa Byas nas“ = „nachdem Feuer entfacht wurde“. „sDod dGos“ = muss bleiben. Der doppelte Hinweis auf die Lokalität („am Ort des Feuerplatzes“ = „Me sBud Sa la Sa“) sei nach Auskunft von Informanten so zu verstehen, dass die Frau nicht irgendwo ein Feuer entzünden solle, sondern nur am Feuerplatz ihrer neuen Familie.

Die Identifikation der Schwiegertochter mit der Geburts- oder Herkunftsfamilie ihres Ehemannes scheint in einer signifikanten Anzahl von Fällen nicht unproblematisch gewesen zu sein, wie das unter 25.3.12 eingangs zitierte Sprichwort belegt, in dem es heißt, dass eine Schwiegertochter noch nach drei Jahren distanziert von „seiner“ Familie als der des Ehemannes spreche und sich mit dieser nicht als „ihrer“ Familie identifiziere. Es stellte nach meinem Eindruck keine solche Seltenheit dar, dass Frauen nach der Heirat noch immer sehr um das Wohl der Mitglieder ihres Patriklans besorgt waren. In einem Fall berichtete eine Ehefrau, sie habe fast unablässig daran gedacht, wie sie ihrer Geburtsfamilie irgendwelche materiellen Vorteile zukommen lassen könnte, wozu sie jedoch kaum Gelegenheit hatte. Ihre Schwiegereltern waren despotisch, aber sie blieb in der Familie ihres Ehemannes, weil sie ihren Mann mochte und es eine große Schande für ihre Geburtsfamilie bedeutet hätte, sich scheiden zu lassen. Als ich anderen Informanten von diesem Fall erzählte, löste die Vorstellung, die Ehefrau würde möglicherweise heimlich durch Einbehalten von Geld den Mitgliedern ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie materielle Hilfe leisten, offene Ablehnung und Entsetzen aus. So etwas sei allenfalls bei sehr armen Leuten der Fall, erklärten sie. Korrekt solle sich die Ehefrau so verhalten, dass sie ihren Ehemann über die Not in ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie informiert. Im beschriebenen Falle hatte der Ehemann eine materielle Unterstützung der Affinen abgelehnt, da diese in keiner Notsituation waren. Vor 1959 habe es ein ungeschriebenes Gesetz gegeben, nach dem materielle Unterstützung für in Not geratene Affine zu leisten sei. Über die Höhe der Hilfeleistungen existierten keine klaren Vorstellungen. Diese seien von der ökonomischen Situation der Geberfamilie abhängig gewesen. Der Hinweis auf die Endlichkeit der eigenen Mittel stellte eine allgemein akzeptierte Erklärung dar, mit der sich das Ausmaß der Unterstützung begrenzen ließ. Der Wohlstand in Form von Tierherden und Feldern war sichtbar. Die Nangchen-pa konnten Verpflichtungen zur Hilfeleistung kaum mit falschen Angaben über ihre ökonomische Situation abweisen.

Beim Abschied habe die soziale Mutter der Braut manchmal geweint, weil sie traurig war, ihre Tochter weggehen zu sehen. Die Mitglieder der Geburts- oder Herkunftsfamilie der Braut beteten für die Tochter, damit ihr in der Familie des Bräutigams eine gute Zukunft beschieden sei. Die Braut habe beim Abschied nichts gesagt, ihren Kopf hielt sie leicht gesenkt. Ihre Mutter und eine weitere verwandte Person nahmen je eine ihrer Hände und führten sie zu ihrem Pferd. Im Abschiedsmoment habe keiner etwas gesagt. Alle wichtigen Anweisungen waren der Braut bereits kurz zuvor gegeben worden.

### 25.3.8 Der Geleitzug, der die Braut zum Bräutigam eskortierte

*„Vor einer Leiche zu sein, ist Wohlstand und vor einer Braut zu sein, ist Unglück.“*<sup>763</sup>

Die Vorstellungen, die dem als Eröffnungszitat wiedergegebenen Sinnspruch zugrundelagen, waren den befragten Nangchen-pa nicht mehr bekannt; sie zitierten den Spruch jedoch häufig, weil dieser allgemein bekannt sei und oft wiedergegeben werde.

Der Zeitpunkt der Abholung der Braut konnte sich nach einer astrologischen Berechnung richten. Oft sei die Braut auch ohne astrologische Empfehlung am frühen Morgen des vereinbarten Termins abgeholt worden, damit sie im Laufe des Morgens oder Vormittags bei der Geburts- oder Herkunftsfamilie des Bräutigams eintraf.

Die Braut wurde traditionell von einer Gruppe Abgesandter der Familie des Bräutigams zu Pferd vom Siedlungsplatz ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie abgeholt. Auf das korrekte Verfahren der Abholung der Braut legten wohlhabende dPon-Familien mitunter großen Wert; es war aber nicht obligatorisch. Auch manche dPon setzten sich über den Brauch des zeremoniellen Geleitens der Braut zur Geburts- oder Herkunftsfamilie des Ehemannes hinweg und holten ihre Braut höchstpersönlich und ohne Formalitäten aus deren Geburts- oder Herkunftsfamilie ab. Beim traditionellen Zeremoniell wurde von der Seite des Bräutigams eine bestimmte Anzahl von Männern zur Braut geschickt, die die Braut auf dem Wege zum Siedlungsplatz oder Wohnort der Geburts- oder Herkunftsfamilie des Bräutigams geleiteten. Die Eskorte der Braut bildeten ausschließlich Männer. Eine vereinbarte Anzahl an Männern von der Frauenehmerseite sowie die doppelte Anzahl an Begleitern von der Frauengeberseite eskortierten die Braut zum Bräutigam.

Jene Männer, die von der Geburts- oder Herkunftsfamilie des Bräutigams zur Geburts- oder Herkunftsfamilie der Braut gesandt wurden, sollten die Braut, die zumindest einen

---

<sup>763</sup> Tib. Ro yi gDong la dNgos-grub Dang Bag-ma'i gDong la lTas Ngan Yod. Ro = Leiche. yi = Form der Genitivpartikel. gDong la = vor. dNgos-grub = Wohlstand, Verwirklichung. Dang = und. Bag-ma = Braut. 'i = Form der Genitivpartikel. lTas Ngan = „schlechtes Omen“. Yod = sein.

Nach einer tibetisch-buddhistischen Erklärung des Sprichwortes sei das Zusammentreffen mit einer Leiche vorteilhaft, da der Tod an die Vergänglichkeit erinnere und zur Ausübung der Religion motiviere. Eine Hochzeit sei betrauernswert, weil meist Kinder geboren würden und damit das Samsāra erleiden müssten. Eine Heirat führe zur Ausrichtung auf weltliche Belange und zum Wunsch des Verweilens im Kreislauf der Wiedergeburten. Die Verknüpfung der „Begegnung mit einer Braut“ mit „Unheil“ bedeutet eine Herabsetzung der Braut im Vergleich zu einer Leiche. Ein Leichnam wurde vor 1959 als problematisch aufgefasst und mit schadensabwehrenden Zeremonien behandelt. Die „Braut“ könnte in der tibetisch-buddhistischen Interpretation als Pars-pro-Toto für Beglückung und Erfüllung in der Ehe stehen, die als emotionale Konkurrenz zur Religion abgewertet wurde, während der tibetische Buddhismus sämtlichen Freuden übergeordnet worden war. Möglicherweise wurde das Sprichwort tibetisch-buddhistisch uminterpretiert. Rudimente einer anderen Vorstellung besagten, dass beim Tragen einer Leiche sich ein in dieser befindlicher böser Geist nach unten bewege. Wer einer Leiche begegnet, sollte als Ausgleich einen aufwärtsführenden Weg gehen. Der einer Braut innewohnende Brautgeist bewege sich nach oben, ausgleichend wirke das Beschreiten eines abwärtsführenden Weges.

Teil ihrer Mitgift in Form des kostbaren Schmucks trug, auf dem Wege zum Bräutigam beschützen. Eine Braut musste all ihren Schmuck, den sie im Haar und am Körper tragen konnte (tib. mGo bTags Lus rGyan, < Go Tag Lü Gchyänn<sup>764</sup>) bei der Ankunft am Wohnort des Bräutigams vollständig tragen. Da die Braut auf dem Weg zum Bräutigam oft all ihre Wertgegenstände mit sich führte, galt sie als besonders gefährdet. Es hatte allerdings kein Informant je von einem Raubüberfall auf eine Braut und ihre Begleiter gehört. Die Männer der Eskorte wurden gNyen-po (tib. < Nyen-po = Freunde) genannt. Es konnte, aber es musste sich nicht um dieselben Männer handeln, die bereits zuvor als gNyen-po die Heiratsverhandlungen geführt hatten. Bei der Anzahl der von der Bräutigamseite gesandten gNyen-po, die zum Geleitzug der Braut zählten, sollte es sich um eine ungerade Zahl handeln, z. B. drei Männer. Die Geburts- oder Herkunftsfamilie der Braut musste die Anzahl der männlichen Begleiter verdoppeln, so dass sie ihrerseits sechs Männer stellten. Insgesamt wurde die Braut hier im Beispiel von neun Männern begleitet. Wenn die Braut noch eine Brauthelferin mitbrachte, dann bestand der gesamte Hochzeitszug auf dem Weg zum Bräutigam aus insgesamt elf Personen.

Die Begleiter, die die Geburts- oder Herkunftsfamilie der Braut zum Schutz ihrer Tochter aufgeboten hatte, wurden Bu-mo sKyel-khan (tib. < Bu-mo Kyell-khänn<sup>765</sup>) genannt. Die Begleitergruppe konnte aus Verwandten und engen Freunden bestehen, unter denen der Bruder der Mutter als wichtigster Begleiter betrachtet wurde. Da die Familie der Braut die doppelte Anzahl an Beschützern für die Braut stellen musste, wurde dies zuvor abgesprochen, so dass nicht mit Überraschungen zu rechnen war und die Brautgeberseite womöglich in die unangenehme Situation gebracht wurde, keine ausreichende Anzahl an Bu-mo sKyel-khan für die Eskorte der Tochter stellen zu können.

Als wichtigster Begleiter der Braut wurde ein Bruder der Mutter betrachtet und zusätzlich oder als Ersatz ein bevorzugt älterer leiblicher oder sozialer Bruder der Braut. Die Bedeutung des Mutterbruders (tib. Zhang-po oder A-zhang, < A-shang) habe darin bestanden, dass dieser eine Schutzgottheit besitze, die A-zhang lHa (tib. < A-shang lHa) genannt werde. Diese Schutzgottheit könne an diesem Tage und insbesondere während des Ritts der Braut zum Bräutigam für die Braut den größtmöglichen Schutz bieten. Auch während der gesamten Hochzeitszeremonie sei dies die stärkste Schutzgottheit für die Braut. Mitunter blieb der Mutterbruder noch etwa zwei Tage nach der Hochzeit bei seiner Nichte. Dabei

---

<sup>764</sup> Etym. zus. aus „mGo“ = „Kopf“, „bTags“ = „befestigen“, „Lus“ = „Körper“, „rGyan“ = „Schmuck“.

<sup>765</sup> Etym. zus. aus „Bu-mo“ = „Tochter, Mädchen“, „sKyel“ = „eskortieren“, „Khan“ = „Ausführende, Tuende“ - im Kompositum diejenigen, die die zuvor genannte Verbalhandlung ausführen.

handelte es sich um eine individuelle Übereinkunft und um keinen Brauch. Gab es keinen mütterlichen Bruder oder konnte dieser die Braut nicht begleiten, dann übernahm dies der ältere Bruder der Braut oder, wenn sie keinen älteren Bruder hatte, begleitete sie ein jüngerer Bruder zu ihrem künftigen Ehemann. Hatte weder die Braut noch ihre soziale Mutter einen Bruder, agierte ein anderer Mann stellvertretend für den fehlenden Bruder. Die Informanten erklärten auf Nachfrage, dass der die Braut begleitende Bruder oder der mütterliche Bruder nicht den Schutz der Braut durch ihre Geburtsfamilie symbolisiere. Sie begründeten dies mit dem Hinweis, dass im Falle ehelicher Schwierigkeiten, wenn sich die Ehefrau bspw. von ihren Schwiegereltern oder dem Ehemann schlecht behandelt gefühlt habe, weder ihre Brüder noch die Brüder der Mutter eine Schutzfunktion erfüllten. Eine unglückliche Ehefrau habe sich an ihre sozialen Eltern gewandt und denen oblag es, den Interessen ihrer Tochter Geltung zu verschaffen und sich um Vermittlung in einem Ehe- oder Familienkonflikt zu kümmern.

Bei der Abholung der Braut wurde mitunter von der Familie des Bräutigams ein Sack von möglichst weißer Farbe mit Getreide (meist Gerstenkörnern) zur Familie der Braut mitgebracht. Auf den Sack wurde ein Khata gelegt. Dieser Sack wurde in den Altar oder an eine seiner Seiten gestellt, und wenn das nicht möglich war, in die Nähe des Altars. Der Getreidesack sei als Substitut für die Braut verstanden worden, die fortgeholt wurde und sollte bewirken, dass Phug-lha,<sup>766</sup> die Gottheit des Schutzes der Familie und jedes einzelnen Familienmitglieds, der Brautfamilie nicht schade, da er die fehlende Tochter vermissen würde. Jede Familie besaß nach Auffassung der Nangchen-pa einen Phug-lha, der im innersten Wohnbereich residiere. Der Gottheit fehle die Tochter, die ihre Geburts- oder Herkunftsfamilie als Braut verließ. Die Bezeichnung des „glückbringenden Getreidesacks“ lautete g.Yang sKal (ng. < Yang Käl<sup>767</sup>) oder lHa sKal (lHa = „göttlich“).

Die gNyen-po, die aus der Familie des Bräutigams zur Familie der Braut gesendet wurden, brachten den glückbringenden g.Yang sKal-Getreidesack mit, den die Familie des Bräutigams mit Getreide gefüllt bereitgestellt hatte. Die Informanten erklärten, dass, wenn ein

---

<sup>766</sup> Etym. zus. aus „Phug“ = „innen“ und „lHa“ = „Gottheit“. Die Informanten ergänzten zu Phug-lha, dass er eine saubere Wohnstätte möge. In das allmorgendliche Rauchopfer an alle von der Familie verehrten Gottheiten war die Beopferung von Phug-lha inbegriffen. Beim Umzug komme Phug-lha mit ins neue Heim. Von den Informanten wurde die Existenz von Phug-lha so verstanden, dass es überall, wo Wohnen von Menschen stattfindet, auch einen speziellen Phug-lha gibt.

<sup>767</sup> Etym. zus. aus „g.Yang“ = „Glück“ (s. 13.7) und „sKal“ = „Glück“. Zusammengesetzter Begriff aus zwei bedeutungsähnlichen Komponenten in intensivierender Funktion. In der Bezeichnung „lHa sKal“ für den „glückbringenden Getreidesack“ wird mit „lHa“ auf die Hinwendung zur Sphäre göttlicher Geistwesen hingewiesen.

solcher glückbringender Getreidesack aufgestellt werde und dann jemand die Familie ver-  
ließe, Phug-lha die Person nicht vermissen würde, da die Gottheit aufgrund des g.Yang  
sKal dächte, die Person sei noch da (Angabe aus dem sDom-pa Stamm). Die Aufstellung  
des g.Yang sKal sollte als Kompensation dienen, um die Leere, die die Braut durch ihr  
Fortgehen in ihrer Herkunftsfamilie hinterließ, auszufüllen, und habe zugleich den Aspekt  
der Befriedung der Familiengottheit Phug-lha beinhaltet, denn die Braut sollte nach der  
Hochzeit die Familie ihres Gatten als ihre Familie betrachten. Die Beziehung der Braut  
zu den Geistwesen ihrer Herkunftsfamilie sollte zuvor aufgelöst werden, damit sie keine  
Einflüsse fremder Geistwesen in ihre neue Familie mitbringe. Mit der Aufstellung des  
g.Yang sKal wurde auch symbolisch die Ausgliederung der Braut aus ihrer Geburts- oder  
Herkunftsfamilie vollzogen und die Eingliederung in die Familie ihres künftigen Gatten  
vorbereitet. Der g.Yang sKal wurde einige Tage stehen gelassen, danach konnte er ohne  
Einsatz von Ritualen beliebig verwendet werden.

Sobald die Braut das Haus verließ, formierte sich der Brautzug. Ein Reiter mit einem  
Schild ritt sofort an die Spitze des Zuges. Während des gesamten Weges zur Geburts-  
oder Herkunftsfamilie des Bräutigams wurde dieses Schild, Srid-pa Hab-sag (ng. < βi-pa  
Hab-βag<sup>768</sup>) genannt, vorangetragen.

Nach der Erinnerung der Informanten bestand das Srid-pa Hab-sag aus einer mit Schrift  
versehene Zeichnung. Einige Informanten sprachen von einem Papierbild, auf dem astro-  
logische Aspekte verzeichnet gewesen sein sollen. Eine Informantin berichtete von einer  
runden Form der Zeichnung sowie von Mantras, die von einem Lama geschrieben und  
gesegnet worden waren. Die Schilder, an die sich die Interviewten erinnerten, waren alt  
und vermutlich schon mehrfach in Gebrauch gewesen, daher nahmen meine Gesprächs-  
partner an, dass diese Schilder aufbewahrt und wiederverwendet wurden.

Das vorangetragene Schild sollte vor negativen Einflüssen der auf Wegen residierenden  
Geistwesen schützen, die zur Geisterkategorie der Lam-'dre zählten. Diese sollen Hinder-  
nisse auf Wegen verursachen, was sich hier nach Vermutung der Informanten nicht nur  
auf den Weg von einer Familie zur anderen beziehe, sondern auch auf den künftigen  
Lebensweg der Braut, wovon in der Folge auch die Brautnehmerseite betroffen wäre.  
Zusätzlich zur Bannung übelwollender Geister, die auf dem Wege lauerten, sollten auch  
jene dämonenähnlichen Geistwesen ferngehalten werden, die später in der Ehe die Ehe-  
probleme schaffen würden. Ergänzt wurde diese Angabe durch andere Gewährsleute, die

---

<sup>768</sup> Srid-pa (tib.) = „Leben, Sein“ und „Hab-sag“ (ng.) = „eine bildliche Darstellung“.

erläuterten, dass das Srid-pa Hab-sag die Funktion gehabt habe, die mögliche Begleitung der Braut durch die Geistwesen ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie zu unterbinden.<sup>769</sup>

Auch wenn die Vorstellungen über die Bedeutungen des Srid-pa Hab-sag Unterschiede aufwiesen, kam in den Erklärungen der Informanten zum Ausdruck, dass die Statusveränderung der Braut vom Status der Tochter in ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie zum Status der Ehefrau in der Geburts- oder Herkunftsfamilie ihres Bräutigams nicht belastet werden sollte durch Geistwesen, die mit der Geburts- oder Herkunftsfamilie der Braut assoziiert wurden, sowie jenen, die sich in der Übergangsphase auf dem Wege zwischen den sich durch Heirat verbindenden Familien befinden könnten. Das Schutzbedürfnis der Braut erhielt somit noch einen weiteren Aspekt, nämlich den des verringerten Schutzes während dieses zeremoniellen Übergangs, da die Schutzgeistwesen ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie sie aus ihrem Schutz entlassen sollten, jene aber der Geburts- oder Herkunftsfamilie des Ehemannes sie noch nicht unter ihren Schutz genommen hatten. Vollständig schutzlos war die Braut während dieser „Rite de Passage“ jedoch nicht; zusätzlich zu den schützenden Geistwesen ihrer Familie, ihres Klans und ihrer Lineage gab es noch den Yul-lha/gZhi-bdag des Siedlungsgebietes, dessen Schutz sie erbitten konnte, sowie die zahlreichen Buddhas, Bodhisattvas und Gottheiten des tibetischen Buddhismus, die sämtlichen weiteren Geistwesen übergeordnet worden waren.

Die Kenntnisse der befragten Nangchen-pa waren bereits im Schwinden begriffen, so dass der Komplex der ehemaligen Vorstellungen um das Srid-pa Hab-sag und seiner Funktionen sich möglicherweise nicht mehr in seiner Gesamtheit rekonstruieren ließ.

Während des Rittes zum Bräutigam trug die Braut gute Bekleidung, ihr Gesicht war unbedeckt. Der Geleitzug sei wie folgt aufgebaut gewesen: Voran ritt der Träger mit dem Srid-pa Hab-sag-Schild zur Abwehr böser Geister. Die Spitze des Zuges bildeten die von der Bräutigamseite gesandten gNyen-po. Vor der Braut ritt ein Bruder der Mutter oder ein Bruder der Braut, der symbolisch die Zügel des Pferdes der Braut führte. Hinter der Braut ritten die Begleiter, die die Brautfamilie als Eskorte aufgeboden hatte. Die Brauthelferin ritt nahe der Braut; bei der Ankunft am Wohnort des Bräutigams sollte sie sich dann in unmittelbarer Nähe der Braut aufhalten.

---

<sup>769</sup> Die Erklärung, dass die Braut aus ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie möglicherweise Geistwesen mitbrächte, die ungünstigen Einfluss auf die Geburts- oder Herkunftsfamilie des Bräutigams nehmen könnten, wurde von anderen Informanten verworfen. Diese Kritik ist insofern schwer einzuschätzen, da bildungsferne Gewährsleute häufig ihnen unbekanntes Brauchtum oder dessen Erklärungen als falsch bezeichneten, während sie regionale Bräuche aus ihrer Gemeinde oder ihrem Stamm als üblich und gültig für das gesamte Gebiet der Stammeskonföderation erklärten und manchmal sogar für die gesamte Region Kham.



### 25.3.9 Die Ankunft der Braut beim Bräutigam

Am Weg, auf dem die Braut zum Zelt oder Haus des Bräutigams ritt, standen während der Hochzeitszeremonie nur gefüllte Behältnisse, bspw. voller Getreide oder anderer land- und tierwirtschaftlicher Produkte. Gefüllte Behälter symbolisierten die erwünschte künftige materielle Fülle.<sup>770</sup> Auch Nachbarn achteten darauf, dass sich auf dem Weg, den die Braut nahm, keine leeren Behälter befanden, sondern befüllten sämtliche Behältnisse als Symbol kommenden Wohlstands.

Das Interesse der Hochzeitsgäste habe vor allem darin bestanden, die Schönheit der Braut zu bewundern und ihre Mitgift zu sehen. Der Schmuck der Frauen war sehr kostbar. Eine Braut trug Ketten und Kopfschmuck im Haar aus wertvollen Steinen.

Sobald die Braut mit ihrem Geleitzug am Wohnort des Bräutigams ankam, ging der für diesen Teil der Zeremonie verantwortliche Mann auf das Pferd der Braut zu und führte es am Zügel näher an den Festplatz und brachte es dort zum Stehen. blieb das Pferd vorher stehen, dann begab er sich zum Pferd und führte es am Zügel zu jenem Platz, an dem die Braut vom Pferd absteigen sollte. Während die Braut und ihre Begleiter noch auf ihren Pferden saßen, begann der Ritualerklärer (tib. bShad-pa<sup>771</sup>), ein Mann, der von reichen und adligen Familien zu diesem Zweck engagiert worden war, über die beiden an der Heirat beteiligten Familien zu sprechen und deren Qualitäten hervorzuheben. Der Ritualerklärer hatte sich zu diesem Anlass sehr gut angezogen. Während seines Vortrags lag seine Hand möglicherweise auf einem beeindruckenden Schwert und sein Habitus sei sehr selbstbewusst gewesen. Nachdem er die beiden Familien gleichwertig gerühmt hatte, wobei es ihm nicht unterlaufen durfte, eine der beiden Familien mehr zu loben als die andere, erläuterte er für alle Beteiligten und die Hochzeitsgäste das Ritual des Absteigens der Braut vom Pferd. Das Ritual des Absteigens der Braut vom Pferd sei Bag gDan bShad (tib. < Bag Dänn Shä) genannt worden. Dort, wo die Braut vom Pferd absteigen sollte, lag der Abstiegs-Teppich (tib. Bab gDan, < Bab Dänn<sup>772</sup>), der oft aus weißem Filz bestand, oder es wurde ein weißes Filzstück auf dem Boden ausgebreitet, auf das die Braut vom Pferd herabsteigen sollte. Einen Ritualerklärer stellten nicht viele Familien an, aber das Auslegen eines kleinen Gewebestücks oder eines Teppichs für das Absteigen der Braut vom Pferd sei allgemein üblich gewesen. Bei adligen Frauen habe ein solcher Teppich

---

<sup>770</sup> William Woodville Rockhill (1891: 202f) schreibt ebenfalls, dass gefüllte Schalen und Eimer als Symbole kommenden Glück gedeutet wurden, während leere Gefäße als unglückbringend galten.

<sup>771</sup> „bShad-pa“ (tib.) = gebräuchliche Kurzform von „bShad-pa bShad mKhan“.

<sup>772</sup> Die von einigen Informanten buchstabierte Schreibweise enthielt ein 'A-chung als Präfix vor der Silbe „Bab“, nämlich „'Bab“; beide Verben seien hier bedeutungsgleich im Sinne von „absteigen“.

unbedingt hingelegt werden müssen. Derjenige, der den Teppich für die Braut ausbreitete, sollte möglichst einer hohen und guten Lineage entstammen, erklärten die Informanten, und die Person dürfe den Teppich danach mit nachhause nehmen und behalten.

War die erste Ansprache des Ritualerklärers beendet, so sprach ein Mann von der Seite der Familie des Bräutigams, der zuvor von der Frauenseite als zuständig für diesen Akt erklärt worden war und der von den Gewährsleuten als stark und imponierend beschrieben wurde, sinngemäß zur Braut: „*Edle Dame, es ist jetzt Zeit, bitte vom Pferd zu steigen!*“ Darauf stieg die Braut zuerst vom Pferd ab und danach alle ihre Begleiter.

Nach dem Absteigen vom Pferd konnte vereinbart worden sein, dass die Braut ein Opferritual vollzog. Dieses wurde meist in Form einer Ausstreuerung von geröstetem Gerstemehl und/oder einer Libation vorgenommen. Die Braut erhielt eine Schale mit rTsam-pa und warf daraus etwas als glückbringende Opferung den Umstehenden über die Köpfe. Die Male des Werfens seien dabei nicht gezählt worden; das Ausstreuen sei so erfolgt, dass die Anwesenden innerhalb ihres Wurfradius sämtlich miteinbezogen wurden. Mitten unter wurde der Braut auch ein Getränk gereicht, das sie in gleicher Weise als rituellen Akt in glückbringender Funktion über den Teilnehmern verspritzen sollte.

Seltener wurde der Brauch beschrieben, nach dem der Braut nach ihrer Ankunft ein Eimer mit Milch gereicht wurde. Die Braut tauchte ihren Ringfinger in die Milch und schnippte drei Spritzer als Opferung gen Himmel.

Die Braut nahm sodann ihren Hut ab oder er wurde ihr vorsichtig vom Kopf gehoben. Wenn jemand anders als die Braut selbst den Hut der Braut von ihrem Kopf nahm, dann sollte es ein möglichst hochrangiger Mann aus guter Familie sein. Wer auch immer die Huteremonie durchführte, musste sehr vorsichtig vorgehen, denn nur der korrekte Vorgang galt als glückbringend. Der Hut musste oben in der Mitte ergriffen und vollkommen grade nach oben gehoben werden. Keineswegs durfte der Hut von der Seite oder von hinten vom Kopf gezogen werden. Beim Abnehmen durfte er auch nicht nach rechts oder links schwanken. Dies wäre als Fehler betrachtet worden. Die (versehentliche) Führung des Hutes beim Abnehmen nach rechts stand symbolisch für eine Neigung zur Geburts- oder Herkunftsfamilie der Braut und ein nach links schwankender Hut für ein Übergewicht der Bedeutung, die der Familie des Ehemannes gezollt wurde. Beide Familien aber sollten bei der Eheschließung unbedingt gleichwertig geachtet und betrachtet werden. Der abgenommene Hut sei oft auf das Zeltdach geschleudert worden.

Bereits bei der Ankunft des Hochzeitszuges hatte die Mutter des Bräutigams außerhalb des Zeltes mit einem Eimer gefüllt mit Wasser auf die Braut gewartet.

### 25.3.10 Der Eintritt der Braut in die Geburts- oder Herkunftsfamilie des Bräutigams

Der Eintritt der Braut in die Geburts- oder Herkunftsfamilie des Bräutigams fand in Form einer Eintrittszeremonie statt. Auf den Weg, auf dem die Braut eintreffen würde sowie im gesamten Bereich, in dem die Hochzeitszeremonie stattfand, wurden gefüllte Behälter als Symbole einer reichen und glückbringenden Zukunft aufgestellt. Dabei konnte es sich um mit Wasser oder Milch gefüllte Eimer handeln. In einer Schilderung wurden bspw. ein Eimer mit Wasser und ein Eimer mit Milch nebeneinander gestellt und ein Khata, ein weißer Glücks- und Ehrenschal, darumgelegt. Bei einer anderen Familie wurden drei Eimer mit einem Milch-Wasser-Gemisch aufgestellt. Auch Beutel voller Getreide oder getrocknetem Krümelkäse sowie Tierhaut gefüllt mit Butter symbolisierten den erwünschten zukünftigen Wohlstand, der durch die Arbeitsleistungen der Braut in die Geburts- oder Herkunftsfamilie des Bräutigams einkehren sollte.<sup>773</sup> Leere Gefäße galten als ein Symbol künftiger Armut. Auch Nachbarn achteten darauf, dass ungefüllte Behältnisse als unglückverkündende Vorzeichen nicht versehentlich während der Hochzeitszeremonie oder beim Vorbereiten des Hochzeitszuges sichtbar waren.<sup>774</sup> Auch im Zelt oder Haus des Bräutigams wurden sämtliche Behältnisse mit allem, was zum Füllen geeignet war, befüllt. Wesentlich war nach Auskunft der Informanten der Zustand des Gefülltseins, der symbolisch künftigen Reichtum darstellte.

Mit der Aufnahme der Braut als neuem Familienmitglied in die Geburts- oder Herkunftsfamilie des Ehemannes waren die Hoffnungen verbunden, die Braut möge Glück und Wohlstand in die Familie bringen und künftig harmonisch mit ihrer Schwiegermutter zusammenarbeiten. Symbolisch wurden diese Wünsche oft durch das gemeinsame Hineintragen eines gefüllten Eimers dargestellt. Das Ritual des Hineintragens eines gefüllten Eimers, der den erhofften Wohlstand repräsentierte, war allen Befragten bekannt; in den Details aber gab es Abweichungen. Die Unterschiede ermöglichten keine lokale Zuordnung des Brauchtums, sondern vielmehr schien es, als ob der Brauch auf Klanebene differierte. Die Nennung der folgenden Merkmale basiert auf der Häufigkeit in den Schilderungen der Informanten: Die Familie des Bräutigams stellte einen Eimer mit Wasser bereit. Dem Wasser konnte Milch zugegeben worden sein. Mitunter schwammen Butterklümpchen an

---

<sup>773</sup> Einige Informanten erwähnten einen Sack gefüllt mit Rinderdung als Glückssymbol. Dem wurde von anderen Informanten heftig widersprochen. Es könnte sich dabei um eine lokale Variante handeln. Möglicherweise war die Aversion gegen Yakdung auch neueren Datums, da ältere Informanten dem durchaus etwas abgewinnen konnten. Gebinde mit Rinderdung standen überwiegend außerhalb der Wohnräume, aber auch innerhalb von Räumen, dort wo der Dung zur Befeuern des Ofens verwendet wurde.

<sup>774</sup> Gefüllte Behältnisse galten auch in anderen Zusammenhängen als glückbringend, während leere Gefäße allgemein als Hinweis auf künftige Armut gedeutet wurden.

der Wasseroberfläche. Manchmal seien auch kleine Mengen Butter innen an den Rand des Eimers gedrückt worden. Milch und Butter fungierten zusätzlich als glückbringende und das Ritual aufwertende Symbole, auf deren Zugabe aber verzichtet werden konnte. Der derart präparierte Eimer stand außerhalb des Zelt und wurde der Braut bei ihrer Ankunft gereicht. Die Braut brachte „Gold, Türkis, [eine] weiße Schnecke – [diese] Drei [Dinge]“<sup>775</sup> mit, die in jenen Eimer hineingelegt wurden. Das Gold konnte in Form eines goldenen Rings oder eines kleinen Goldstücks hineingegeben werden, dazu ein Türkisstein und bei der weißen „Muschel“ handelte es sich um das weiße Schneckenhaus einer Meeresschnecke. Die Mutter des Bräutigams oder eine seiner Schwestern ergriffen den Eimer gemeinsam mit der Braut und trugen den Eimer zusammen mit dem Wasser ins Zelt oder Haus. Die Braut allein oder in den meisten Berichten gemeinsam mit der Schwiegermutter führten den Eimer drei Runden um den Mittelpfahl des Zelt oder im Zentrum des Hauptwohnraumes herum, wo er nahe dem mittleren Pfosten oder in der Raummitte auf einem quadratischen Filzstück abgestellt wurde und während der gesamten Hochzeitsfeier stehen blieb. Am Abend nach der Feier wurde das Wasser an einem als beliebig charakterisierten Ort ausgeschüttet, wobei es sich meist um einen Platz in der natürlichen Vegetation handelte. Die drei von der Braut mitgebrachten Dinge, das Goldstück, der Türkis und die weiße Schnecke, gingen in das Eigentum der Person über, die den Eimer mitgetragen hatte.

Die Unterschiede im geschilderten Brauch konnten darin bestehen, dass die Braut den Eimer allein hineintrug, dass der Eimer ausschließlich mit Wasser oder mit einem Wasser-Milch-Gemisch gefüllt war und dass ein Khata um den Griff des Eimers gewunden worden war oder auf den Khata verzichtet wurde. Es gab auch die Auskunft, dass die Braut drei durchlöcherter und auf einer Schnur aufgefädelte Türkise mitbrachte, die in den Khata geknotet wurden. Die Anzahl der Umrundungen, die die beiden Frauen gemeinsam mit dem Eimer absolvierten, bestand nach den Beschreibungen der Informanten in einer oder in drei Runden. Der Platz zum Abstellen des Eimers konnte der mittlere Stützpfeiler des Zelt oder die Mitte des Hauptraums des Hauses sein; mitunter wurde auch die Küche bzw. der Küchenbereich genannt und der Eimer an der Kochstelle stehen gelassen.

In anderen Schilderungen nahmen Braut und Bräutigam gemeinsam einen mit Wasser oder einem Wasser-Milch-Gemisch gefüllten Eimer in die Hand und gingen dreimal mit diesem um den Ofen herum, in dem Räucherwerk für sakrale Opferungen verbrannt wurde. Das Umrunden mit einem gefüllten Eimer symbolisierte die Einkehr und Etablierung des

---

<sup>775</sup> Tib. gSer (= Gold), g.Yu (= Türkis), Dung (= Muschel, Schnecke), gSum (= drei), < Ber, Yu Dung Bum.

erwünschten Reichtums durch dessen rituelle Vorwegnahme. Wenige Informanten meinten, das gemeinsame Tragen des Eimers habe nicht unbedingt bei der Hochzeit stattgefunden. Davon abweichend wurde selten berichtet, die Braut sei vom Bruder ihrer sozialen Mutter in die Wohnräume der Geburts- oder Herkunftsfamilie des Bräutigams geleitet worden. In den meisten Beschreibungen stand der Mutterbruder mit allen anderen Hochzeitsgästen zunächst draußen und betrat das Zelt oder Haus erst nach dem zeremoniellen Eintritt der Braut.

### 25.3.11 Die Hochzeitsfeier

Die Beschreibungen der Hochzeitsfeier variierten zwischen den Nangchen-Stämmen, den Gemeinden und auch zwischen den Klanen. Die befragten Nangchen-pa betonten, dass es tradierte Hochzeitszeremonien gab, die Form ihrer Abhaltung aber habe sich an den Bedürfnissen der beteiligten Familien orientiert. Der Einsatz der unterschiedlich aufwendigen Hochzeitsrituale korrelierte mit den Vermögensverhältnissen der Familien und mit der Notwendigkeit der Fortsetzung der Arbeiten in der Tier- und Landwirtschaft sowie auch mit den Neigungen der Beteiligten.<sup>776</sup>

Die folgende Rekonstruktion einer Hochzeitsfeier beruht auf der Häufigkeit der Erwähnung bestimmten Brauchtums sowie auf der Verifizierbarkeit der Informationen.

Bei der Hochzeitsfeier am Wohnort des Ehemannes und seiner Geburts- bzw. Herkunftsfamilie waren die Eltern der Braut in der Regel nicht anwesend. Als wichtig bezeichneten alle Informanten die Anwesenheit eines Bruders der Mutter der Braut.<sup>777</sup> Hilfsweise habe ein Bruder der Braut dessen Stelle einnehmen können. Notfalls besetzte ein anderer Mann symbolisch diese Rolle. Das göttliche Geistwesen des Mutterbruders schützte aus Sicht der Nangchen-pa die Braut und die Hochzeitszeremonien. Bei der Hochzeitsfeier in der Geburts- oder Herkunftsfamilie des Bräutigams sei die Braut meist von einem Bruder der Mutter und/oder einem sozialen Bruder sowie häufig von weiteren überwiegend patrilinealen Verwandten begleitet worden.

Bei der fraternalen Polyandrie heiratete der älteste Bruder eine Frau, die dann als Gattin

---

<sup>776</sup> Im Allgemeinen seien Mag-pa-Eheschließungen einfacher gestaltet worden, da ihnen der Aspekt einer Notlösung angehaftet habe. Allerdings hatte kein Informant eine solche Eheschließung miterlebt.

<sup>777</sup> Sadako Nagano (1994: 113) hat sich auf der Grundlage historischer Quellenarbeit mit dem Verwandtschaftsterminus „Zhang/-po“ für den Bruder der Mutter beschäftigt. In einem exogamen patrilinealen System sei der Zhang/-po der Repräsentant der mütterlichen Verwandten und der Kampfkraft seiner Patrilineage. Es ist nicht auszuschließen, dass ein solcher Zusammenhang in der Vergangenheit in Nangchen bestand. Die dazu befragten Nangchen-pa lehnten die Erklärung ab. Ihre Begründung lautete, eine Ehefrau habe sich bei Problemen mit ihrem Ehemann und dessen Familie an ihre Geburts- oder Herkunftsfamilie und ihren Patriklan gewandt. Die Kampfkraft des Patriklans der Mutter habe bei ehelichem Streit keine Bedeutung gehabt.

sämtlicher Brüder betrachtet wurde, oder die Brüder heirateten die Braut gemeinsam.<sup>778</sup>

Im Allgemeinen wurde zu Hochzeitsfeiern in Nangchen nur ein kleiner Kreis von nahen Verwandten und engen Freunden eingeladen. Eine Ausnahme bildeten sehr reiche und adlige Familien, die eine Hochzeit gelegentlich mit größerem Aufwand begingen. Für den Beginn der Hochzeitsfeier ließen manche Nangchen-pa die günstigste Uhrzeit von einem Mönch oder Lama errechnen, der eine astrologische Ausbildung absolviert hatte.

Nach Auskunft der Informanten gab es keinen definitiven Moment, an dem die Ehe offiziell geschlossen wurde. Sämtliche Zeremonien seit der Zustimmung der Brauteltern zur Eheschließung wurden als Teile des Heiratsvorgangs betrachtet. Es gab kein Hochzeitsritual, dessen Fehlen die Eheschließung nicht hätte zustandekommen lassen. Die Khata-Zeremonie, bei der Braut und Bräutigam nebeneinander saßen und erstmals durch das gemeinsame Entgegennehmen der Geschenke als Ehepaar agierten, verdeutlichte nach Auskunft der Nangchen-pa, dass nunmehr die Geburts- oder Herkunftsfamilie des Bräutigams das Zuhause und die neue Familie der Braut darstellte.

Die Möglichkeit, dass eine Braut sich die Heirat während der Hochzeitsfeier noch anders überlegen könnte, erschien den befragten Nangchen-pa schwer vorstellbar. Sie erklärten, wenn die Braut zu irgendeinem Zeitpunkt während der Hochzeitsfeier gegangen wäre, hätte dies einen ernsthaften Konflikt heraufbeschworen.<sup>779</sup>

Das Ziel sämtlicher Rituale während der Heiratszeremonien bestand nach Auskunft der interviewten Nangchen-pa darin, mittels symbolischer Handlungen eine Beziehung zu den erhofften glücklichen Fügungen herzustellen. In der Zukunft Ersehntes wurde im Ritual vorweggenommen. Dem störungsfreien Ablauf von Zeremonien wurde große Bedeutung beigemessen. Nach Auffassung der Nangchen-pa hatte der Ablauf eines Rituals Voraussagecharakter. Würde im Ritual etwas misslingen, erwarteten die Nangchen-pa dementsprechend in der Zukunft des Brautpaares Schwierigkeiten, die sich auch auf die Verwandten der Jungvermählten und einen nicht definierten Kreis von Bekannten auswirken könnten. Ein Hochzeitspaar wurde nicht isoliert von seinen Verwandten und vor allem nicht getrennt vom Patriklan jener Familie betrachtet, bei der es permanent lebte. Die

---

<sup>778</sup> Während der Hochzeitszeremonie sei nur der älteste Bruder als Bräutigam aufgetreten, während seine jüngeren Brüder an der Hochzeitszeremonie nicht teilgenommen haben sollen. Zwischen ihnen und der gemeinsamen Ehefrau sei erst im Laufe der Zeit ein Ehe-Verhältnis entstanden. Nach einer unbestätigten Auskunft gründe sich dieser Brauch auf der Scheu vor Assoziationen zum Thema Sexualität.

<sup>779</sup> Die Gewährleute vertraten die Auffassung, eine Frau, die ihrer Verheiratung nicht zustimmen wollte, müsse dies vor der Hochzeitsfeier bekannt geben, möglichst vor oder kurz nachdem ihre sozialen Eltern ihr Einverständnis zur Hochzeit der Tochter erteilt hatten. Die Frau sollte dann den einzig akzeptierten Ausweg wählen und Nonne werden. Da aber viele Frauen auch dies nicht wollten, sollen sie oft nur aufgrund des sozialen Drucks der Verwandten einer Ehe zugestimmt haben.

Arbeitsleistungen des Einzelnen kamen der gesamten Familie zugute. Die Familien innerhalb des Patriklans unterstützten einander oft; eine Familie hatte Anderen gegenüber Verpflichtungen, bspw. gegenüber ihren Affinen, wenn diese in Not gerieten. Von den Unterstützungsleistungen, die eine Familie zu erbringen in der Lage war, konnten in Notlagen sämtliche irgendwie als verwandt begriffene Personen sowie auch Freunde profitieren. Manche dPon-Familien gewährten auch ihren Getreuen und weiteren Stammesleuten in Notsituationen materielle Hilfe. Es bestand ein soziales Geflecht wechselseitiger Unterstützungserwartungen bei Notfällen. Unglücke, die eine Familie traf, beeinflussten daher auch weitere Familien, die ihnen in der Notsituation beistanden. Die Furcht vor Störungen beim Ritualablauf, die als Unglücke in der Zukunft des Brautpaares interpretiert wurden, veranlassten die Hochzeitsgäste, sich aufmerksam zu verhalten. Während einer Hochzeit seien alle Beteiligten äußerst vorsichtig gewesen, um nicht versehentlich etwas zu tun, was als unglückbringend aufgefasst werden könnte. (Der an späterer Stelle erwähnte Brauch des Zurückhaltens des Harns während der Hochzeitsfeier sei u. a. als Regulativ zur Verminderung übermäßigen Alkoholkonsums ersonnen worden mit dem Ziel, die Verminderung von Streit zu bewirken.) Passierte der Braut während der Hochzeitsfeier ein Fehler oder unterlief ihr ein Missgeschick, hätte sie bspw. während des Rituals etwas fallengelassen oder sei gestolpert, so wäre dies als schlechtes Omen empfunden worden. Um die erwarteten negativen Folgen solcher Störungen der Rituale abzuwehren, waren Mönche und/oder Lamas zur Hochzeitsfeier geladen worden. Gebete und Lesungen heiliger Texte der Mönche und/oder Lamas (es konnte sich auch nur um einen Lama handeln) sollten schlechte Einflüsse fernhalten. Ereigneten sich dennoch Störfälle während der Zeremonien, so wurde meist ein Lama zu deren Bedeutung befragt. Dessen Rat bestand meist in der Empfehlung, tibetisch-buddhistische Praktiken als Ausgleich abhalten zu lassen. Ein solcher Dienst konnte auch sofort vom Lama erbeten werden, wobei das Honorar in einer Spende nach eigenem Ermessen bestand. Die Nangchen-pa interpretierten viele Phänomene als symbolhafte Hinweise, aus denen sie Aufschlüsse über den künftigen Verlauf von Geschehnissen abzuleiten versuchten. Oft waren sich Laien nicht sicher, als was für eine Art von Hinweis ein Phänomen zu interpretieren sei, bspw. das Auftreten eines seltenen Vogels. Sie fragten dann einen Lama, der ihnen den Symbolgehalt mittels spontaner Eingebungen deutete.<sup>780</sup>

---

<sup>780</sup> Lamas erweckten nicht selten den Eindruck einer Befähigung zur Zukunftsschau, indem sie nachträglich behaupteten, sie hätten aus dem Auftreten bestimmter Phänomene den Ablauf eines Geschehens bereits voraussehen können. Die zu Indikatoren erklärten Merkmale wurden dabei unsystematisch, spontan und mit viel Phantasie nach individuellem und intuitivem Empfinden kombiniert.

Wohlhabende Familien, darunter die vieler Behu und Becang, engagierten für die Hochzeit einen Ritualerklärer (tib. bShad-pa < Shä-pa, = Erklärer). Weniger wohlhabende oder weniger traditionsbewusste Familien hätten tendenziell eher auf dessen Anwesenheit verzichtet. Während der Hochzeitsfeier war es die Aufgabe des bShad-pa, den Anwesenden den Sinn der Rituale zu erläutern. Insbesondere, wenn die Brautleute aus verschiedenen Stämmen oder Gemeinden kamen, wurde ein bShad-pa von den Informanten als sehr wichtig bezeichnet, da sich die Vorstellungen über Sinn und Auswirkung der Rituale sehr unterscheiden konnten. Der bShad-pa musste ein geschickter Mann sein und die Geburts- oder Herkunftsfamilien der Eheleute gleichwertig würdigen. Hob er nur oder übermäßig die Vorzüge einer Familie hervor, fühlte sich die andere benachteiligt und reagierte verärgert. Die bShad-pa sollten einen tadellosen Ruf besitzen, da die Anwesenheit von Menschen mit gutem Leumund bei einer Eheschließung als glückbringend betrachtet wurde. Ein bShad-pa habe keine bestimmte Bekleidung getragen, sich aber zu diesem Anlass gut angezogen. Manche Ritualerklärer schrieben ihre Reden auf und lernten sie auswendig. Es wurde von ihnen erwartet, dass sie ihre Reden (möglichst) auswendig vortrugen und den Anwesenden den Zweck des Brauchtums erklären konnten.

Während einer traditionellen Hochzeitsfeier gab es drei Sitzordnungen: Die erste wurde während der zwei Opferzeremonien zu Beginn der Hochzeitsfeier bei der Geburts- oder Herkunftsfamilie des Bräutigams eingenommen; dabei saßen Braut und Bräutigam nebeneinander. Das zweite Sitzarrangement bestand im Gegenübersitzen beider Familien in je einer Reihe beim Hochzeitsessen. Während der Khata-Zeremonie saßen die beiden an der Heirat beteiligten Familien zusammen in einer Reihe. Meines Erachtens wurde der Prozess der Eheschließung sinnbildlich in Form der Sitzordnungen nachempfunden: Die Heiratenden (erste Sitzformation) kommen aus zwei Familien, die sich einander annähern (zweite Formation) und werden gemeinsam zu Affinalverwandten (dritte Formation).

Nachdem die Braut die Eintrittszeremonie absolviert hatte, wurde sie zu ihrem Sitzplatz gebracht. Entweder führten ihre Begleiter sie zu ihrem Platz oder eine oder mehrere Personen aus der Familie des Bräutigams zeigten ihr und den Gästen die für sie vorgesehenen Plätze. Wohlhabende Familien hatten einen Empfangsherrn (tib. sNe-len-pa, < Nee-lenn-pa). Dabei handelte es sich um eine Person aus der Familie oder dem familiären Umfeld des Bräutigams, der die Aufgabe übernahm, die Hochzeitsgäste willkommen zu heißen und zu ihren Plätzen zu geleiten. Kannte der Empfangsherr die Gäste persönlich, dann führte er sie sofort zu ihren Sitzplätzen. Andernfalls erkundigte er sich zuvor, wer der Bruder der Mutter und wer die anderen Personen seien. Nach der Platzzuweisung bot er den



Gästen gute Speisen an. Sobald die Gäste eintrafen wurden ihnen Essen und Getränke gereicht. Der Sitzplatz der Braut war an einem Swastika (skr., einer Hakenkreuz-Form) erkennbar, - gestreut aus Gersten-, Weizen- oder Reiskörnern auf ihrem Sitzteppich oder ihrem Kissen.<sup>781</sup> Ein Swastika stellte für die Nangchen-pa ein Symbol dar, das eine vorteilhafte Verbindung zum Glück herstelle. Die Nangchen-pa bejahten, dass das Sitzen der Braut auf einem Glückszeichen aus Getreidekörnern ein Fruchtbarkeitssymbol sei, sie erklärten jedoch, dass sie nicht als erstes an Fruchtbarkeit dächten, sondern an Festigkeit. Ein im Uhrzeigersinn dargestellter Swastika fördere die erwünschte Beständigkeit, die die Braut als neues Familienmitglied auszeichnen sollte.

Der erste Sitzplatz, zu dem die Braut nach ihrer Ankunft geführt wurde, befand sich am oberen Ende des Raumes etwa in der Mitte. Bei den folgenden zwei Opferungen saßen Braut und Bräutigam nebeneinander: die Braut auf der rechten Seite und der Bräutigam zu ihrer Linken. Erst nachdem die Braut Platz genommen hatte, setzten sich alle weiteren Anwesenden. Sobald sich die Teilnehmer an der Hochzeit hingesetzt hatten, begann die Braut mit der ersten Opferungszeremonie. Dabei handelte es sich nach Auskunft der Informanten um eine Opferung, die an die Gottheiten der leiblichen Eltern der Braut und ihres Mutterbruders gerichtet war. Dazu war Phye-mar, ein Gemisch aus geröstetem Gerstenmehl (tib. rTsam-pa) und Butter (tib. Mar), zu einem Haufen aufgehäuft worden. Nach erfolgter Phye-mar-Opferung stellte die Schwiegermutter der Braut eine Schale mit Buttermilch für die zweite Opferungszeremonie daneben. Diese beiden im Opfer verwendeten symbolischen Speisen wurden als sNa Zas bKod (tib. < Na Sä Kö<sup>782</sup>) bezeichnet in der Bedeutung der ersten Speise, die für die Braut angerichtet wurde.

Bei der Phye-mar-Opferung habe es sich um ein symbolisches Opfer der Braut an die Gottheiten ihrer Eltern und ihres Mutterbruders gehandelt. Die Braut schippte mit einem Löffel dreimal den Phye-mar Haufen auf und zwar stets den Löffel nach oben führend und auf keinen Fall nach unten.<sup>783</sup> Die Menge durfte sich dabei nicht verringern. Der Löffel zum Aufhäufeln des Butter-rTsam-pa-Gemischs wurde von der Braut mitgebracht und zum Ende der Zeremonie darin stecken gelassen. Jene Person, die das Phye-mar angemischt hatte, bspw. die Schwester des Bräutigams, erhielt den Löffel als Geschenk. Bei einer Braut aus reicher Familie war der Löffel mitunter aus Silber. Während des dreimaligen Aufhäufelns des Phye-mar sprach die Braut den folgenden Segensspruch:

---

<sup>781</sup> Einige Informanten erklärten, ein Swastika könne auch auf die Sitzunterlage aufgenäht werden.

<sup>782</sup> Etym. zus. aus „sNa“ = „Portion“, „Zas“ = „Speise“, „bKod“ = „angerichtet“.

<sup>783</sup> In anderen Berichten vollzog die Braut das Ritual im Stehen, nachdem sie zum Phye-mar-Haufen geführt worden war.

Beim ersten Male sagt sie: *[Ich] opfere [dies an die] Gottheiten [meines] Vaters von [meiner] rechten Schulter.*<sup>784</sup>

Beim zweiten Male sagt sie: *[Ich] opfere [dies an die] Gottheiten [meiner] Mutter von [meiner] linken Schulter.*<sup>785</sup>

Beim dritten Male sagt sie: *[Ich] opfere [dies an die] Gottheiten [meines] mütterlichen Onkels von meinem Scheitel.*<sup>786</sup>

Danach verzehrte die Braut symbolisch etwas Phye-mar. Damit der den Reichtum symbolisierende Phye-mar-Haufen nicht weniger werde, nahm die Braut nur eine winzige Menge in den Mund. Dabei sprach sie ein Gebet: „*[Möge das wenige] Phye-mar [meinen] Mund vollmachen, [mögen] Beglückung [und] Freude lange Zeit [währen].*“<sup>787</sup>

Nach den Erläuterungen der Informanten sei die Symbolik der Zeremonie so zu verstehen, dass die Braut nur wenig entnimmt, aber bewirkt, dass der Wohlstand zunimmt.

Nachdem die Braut die Phye-mar-Opferung vollzogen hatte, stellte die Mutter des Bräutigams eine Schale mit Buttermilch auf den Tisch vor die Braut direkt neben das Phye-mar-Häufchen. Während sie den Topf abstellte, sprach sie die Worte: „*Glücksbuttermilch, Glückliche Kraft-Buttermilch, Verdienst-Buttermilch.*“<sup>788</sup> Darauf führte die Braut die Schale an ihre Lippen und imitierte drei Male den Vorgang des Trinkens, indem sie scheinbar einen winzigen Schluck zu sich nahm. Tatsächlich aber trank sie nichts oder kaum etwas, damit die Buttermilch, die das Vermögen der Familie symbolisierte, nicht weniger werde. Buttermilch habe als minderwertiges Getränk gegolten. Die Schale, in der der Braut die Buttermilch gereicht wurde, sei von da an ihre persönliche Trinkschale geworden.<sup>789</sup> Nach dieser Zeremonie wurden die im Ritual verwendete Buttermilch und das Phye-mar an dem Ort vergraben, wo die Yaks angebunden waren, hier sind ausdrücklich

---

<sup>784</sup> Tib. Pha lHa Phrag-pa g.Yas nas mChod. Pha lHa = Gottheit des Vaters. Phrag-pa = Schulter (gezeigt wurde der Schulterbereich über dem Schlüsselbein). g.Yas = rechts. nas = Ablativpartikel. mChod = opfern.

<sup>785</sup> Tib. Ma lHa Phrag-pa g.Yon nas mChod. Ma lHa = Gottheit der Mutter. g.Yon = links. S. Fußnote 784.

<sup>786</sup> Tib. Zhang lHa sPyi-bo'i gTsug nas mChod. Zhang lHa = Gottheit des Bruders des Vaters. sPyi-bo'i gTsug = Scheitelpunkt (des Kopfes). nas = Ablativpartikel. mChod = opfern.

Der Scheitel als höchster Punkt des Körpers galt als edelster Ort, von dem aus die Gottheit des Mutterbruders als wichtigster Schützer der Braut am Hochzeitstage geehrt wurde.

<sup>787</sup> Tib. Phye-mar la Kha Gang/ sKyid dGa' la Yun Ring/ Phye-mar = Gerstenmehlbuttermisch. la = gram. Partikel. Kha = Mund. Gang = voll. sKyid = Beglückung. dGa' = Freude. Yun = Zeit. Ring = lang.

<sup>788</sup> Ng. Khar-je Dar-li Da-ra, dBang-thang Dar-li Da-ra, bSod-nams Dar-li Da-ra.

„Da-ra“ < Dar-wa = „Buttermilch“. Li steht im Nangchenidiom für tib. „ba“ mit angeschlossener Genitivpartikel entsprechend Dar-ba'i im Tibetischen. „Khar-je“ sei eine Variante im Nangchenidiom für tibetisch „Khar-rje“ = „Glück“. Dar-ba hat zwei Bedeutungen, „Buttermilch“ und „entwickeln, Entwicklung“. Nach Erläuterungen der Informanten wurde hier durch „Dar-li“ bei der sprachlichen Verknüpfung der „Buttermilch“ mit „Glück“ u. a. der Aspekt der dauerhaft fortschreitenden Entwicklung des Gewünschten hervorgehoben. „dBang-thang“ = „Stärke, Kraft, Macht, Glück“. „bSod-nams“ = „Verdienst, Glück, Reichtum, gute Fügungen“.

<sup>789</sup> Jeder Nangchen-pa besaß eine persönliche Trinkschale, die auch zum Essen verwendet wurde.

nur die männlichen Tiere gemeint. Die Erde wurde etwas aufgedulgraben und die Buttermilch und das Phye-mar hineingegeben. Es bestand die Annahme, dass die Yaks in der Folge größer und stärker werden würden.

Die Buttermilch wurde auch „Entwicklungsbuttermilch (tib. Dar-ba'i Da-ra, < Dar-wä Da-ra oder ng. Dar-li Da-ra <sup>790</sup>) genannt, da sie das Folgende zur Entwicklung bringe:

1. die [tibetisch-buddhistische] Lehre sowie erhoffte persönliche Ergebnisse religiöser Praxis (tib. bsTan-pa, < Tänn-pa).
2. glückbringende Stärke, Umsetzungsfähigkeit, persönliche Kraft, Charisma, Ausdrucksvermögen und Glück (tib. dBang-thang, < Wang-thang).
3. Khar-rje (tib. < ng. Khar-jche) Glück, Kraftzuwachs, Wunscherfüllung.
4. bSod-nams (tib. < Bö-namm) Glück, Glücklichkeit, moralische Reinheit, [karmisch wirksames] Verdienst, gute Taten.

Ein weiterer Brauch symbolischer Wohlstandsvermehrung in der Familie des Bräutigams durch die Arbeitsleistung der Braut wurde so beschrieben, dass die Braut dreimal mit einer Schöpfkelle, deren Durchmesser ca. siebzehn Zentimeter betrug, kochendes Wasser in einem großen Topf umschöpfte, wobei auch hier die Kelle nach oben geführt wurde.

Nach diesen Zeremonien wurde der Braut Tee in ihrer neuen Teeschale gereicht. Dabei handelte es sich entweder um die Schale, die sie bereits bei der Buttermilch-Opferung erhalten hatte oder sie bekam den Tee in einer Schale, die von da an ihr persönliches Ess- und Trinkgeschirr wurde. In Nangchen hatte jeder eine eigene Schale, die sowohl für Speisen als auch für Getränke Verwendung fand. In den Schilderungen anderer Informanten hatte die Braut bereits bei ihrer Ankunft Tee gereicht bekommen. Auch hier wurde die Schale danach ihr Eigentum.

Nach der Phye-mar- und der Buttermilch-Zeremonie konnten die Familienmitglieder des Bräutigams aufstehen und Arbeiten nachgehen. Die Gäste aus der Geburts- oder Herkunftsfamilie der Braut und aus deren familiärem Umfeld blieben auf der vom Rauminneren aus betrachteten rechten Seite sitzen und widmeten sich dem Festmahl. Die Perspektive des Rauminneren entsteht durch den Blick auf den Raumeingang.

Die beiden während der Heiratszeremonie miteinander in eine Affinalverbindung tretenden Familien bzw. die von ihnen als Vertreter der Familien anwesenden Familienmitglieder saßen einander je in einer Reihe gegenüber. Die dem Eingang gegenüberliegende Raumseite galt als wichtigster, respektabelster und heiligster Platz, an dem sich auch der

---

<sup>790</sup> Tib. „Dar-ba“, < Dar-wa = „entwickeln, Entwicklung“. „Da-ra“ = „Buttermilch“. Die Verknüpfung mit Hilfe der Genitivpartikel (hier: 'i) macht daraus die „Entwicklungsbuttermilch“.

Altar befand. Vom innersten Teil des Raumes aus gesehen beschrieben die Informanten die Sitzordnungen. Von der dem Eingang gegenüberliegenden Seite aus betrachtet saßen während des Hochzeitsessens zur rechten Seite die Braut und deren Verwandte und Begleiter und zur linken Seite die Familie des Bräutigams und deren Freunde. Die rechte Seite vom Zeltinneren betrachtet habe als die bessere Seite gegolten und sei der Brautgeberfamilie als Ausdruck der Wertschätzung von der Brautnehmerfamilie zum Sitzen angeboten worden. Die gastgebende Familie des Bräutigams saß auf der linken Seite, die geringeren Rang symbolisierte. Die zweite Sitzformation wurde nach der bereits beschriebenen Phye-mar-Zeremonie eingenommen. Die Braut und der Bräutigam setzten sich in die Mitte der Reihe der Verwandten ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie. Hatten bspw. fünf Personen die Braut begleitet, dann saßen alle in einer Reihe und die Braut in deren Mitte. Die Anordnung der Sitzplätze sei wie folgt gewesen: auf der vom Raumeingang aus rechten Seite, wo sich die Mitglieder der Geburts- oder Herkunftsfamilie des Bräutigams platzierten, saß oben nahe dem Altar in der respektabelsten Position der Vater des Bräutigams, dann folgte in Richtung auf den Eingang dessen Mutter sowie andere Verwandte und Freunde wie die gNyen-po. Auf der vom Eingang linken Seite, wo die Familienmitglieder der Braut Platz genommen hatten, nahe am Altar saß in der höchsten, respektgebetensten Position ein Bruder der (sozialen) Mutter der Braut. Es folgte in Richtung auf den Eingang ein (sozialer) Bruder der Braut, dann die Braut, auf dem nächsten Platz zum Eingang hin wurde die Brauthelferin platziert und nach dieser weitere (soziale) Verwandte der Braut. Je näher sich ein Sitzplatz zum Eingang hin befand, desto niedriger war der Rang, den die dort sitzende Person während der Hochzeitszeremonie innehatte.

Die beiden Familien der Braut und des Bräutigams nahmen ein sehr gutes und reichhaltiges Essen zu sich. Dieses wurde bZa' dGa' 'Thung sKyid (tib. < Sa Gâ Thung Kyi<sup>791</sup>) genannt, etwa in der Bedeutung: „Genüßliches Essen, wonniges Trinken“. Dabei habe jeder gegessen und getrunken, was und so viel er wollte. Es wurde auch Alkohol, tibetisches Bier sowie ein chinesischer Schnaps (ng. rGya-rag, < Gya-rag) angeboten. Während der Hochzeitsfeier achteten die Gäste auf die Wirkung des Alkohols, denn Streit und Gewalttätigkeiten sollten unbedingt vermieden werden. Der folgende Brauch, dessen Zweck im Zurückhalten des Harns bestand, wurde vom Mitglied einer Becang-Familie aus den Achtzehn Provinzen geschildert (unbestätigte Information): Demnach sollten während der Hochzeitsfeier der Bräutigam, die Braut und die Hochzeitsgäste der

---

<sup>791</sup> Etym. zus. aus „bZah“ = „Essen“, „dGa“ = „Freude, Genuss“, „Thung“ = „Trinken“, „sKyid“ = „Wonne“.

Brautfamilie nur zwei Male Urin lassen, andernfalls brächte dies Unglück und die Braut bliebe nicht lange im Hause. Um ein Nachlassen des Urindrangs zu bewirken, sei ein bestimmter dunkler Stein, der Ma-na-ho-Stein genannt wurde,<sup>792</sup> herumgereicht worden. Einige Minuten wurde dieser in der Hand gehalten, bis sich der Harndrang legte, und dann an einen anderen Bedürftigen weitergereicht. Die Beschränkung des Urinierens sollte nach Vermutung von Gewährspersonen zur Einschränkung des Alkoholkonsums führen. Während einer Hochzeitsfeier sei in Nangchen vor 1959 nicht getanzt worden, denn dies hätte den Ortsgeist, den Yul-lha/gZhi-bdag, erzürnen können. Gesang aber habe es gegeben. Bei mancher Hochzeit zwischen wohlhabenden Familien sei ein Wettschießen veranstaltet worden. Jeder der eingeladenen Männer habe ein Gewehr besessen.

Zwischen dem Hochzeitsessen und der Khata-Zeremonie konnte eine Pause von unterschiedlicher Länge eingelegt werden, so dass die Khata-Überreichungszeremonie mitunter zwei bis drei Stunden nach dem Essen stattfand. Vor der Khata-Zeremonie wurde die Sitzordnung in Form der sich zuvor in zwei Reihen gegenüberstehenden Familien aufgelöst. Während der Khata-Zeremonie saßen beide Familien nun zusammen in einer Reihe. Diese Reihe wurde etwa in der Mitte des Raumes (oft rechts des Altars) formiert, wobei die Sitzenden zum Eingang schauten. In deren Mitte saß das Brautpaar zusammen: Die Braut saß rechts und der Bräutigam links. Links neben dem Bräutigam saß dessen Vater, dann seine Mutter und neben dieser weitere Verwandte und am weitesten außen saßen die gNyen-po. Rechts neben der Braut saß die Brauthelferin, dann der Bruder der Mutter der Braut, danach einer ihrer Brüder sowie weitere Verwandte und Bekannte, die sie zur Hochzeitsfeier begleitet hatten.

Die Khata-Zeremonie verdeutlichte für die Nangchen-pa, dass die Braut nun zum Haushalt ihrer Schwiegereltern gehörte. Während der Khata-Zeremonie hielten Braut und Bräutigam die Köpfe leicht gesenkt, um zu zeigen, dass sie sich des schambesetzten Aspekts einer ehelichen Verbindung bewusst seien, nämlich der Sexualität, die zwar durch die Heirat legalisiert wurde, aber grundsätzlich ein problematisches Thema für die Nangchen-pa darstellte. Demonstrative Schüchternheit und Zurückhaltung der Brautleute wurden von

---

<sup>792</sup> Die Steine stammten aus Nangchens Bergen, wurden aufgebrochen und zeigten im Innern Farbschattierungen von weiß bis schwarzbraun. Der lateinische Name des Minerals war nicht bekannt. Nangchen-pa, die den Brauch nicht kannten, zitierten das Gleichnis: „*Ma-na-ho gleicht [der Farbe des] Hirn[s] der Pferde.*“, ng. „*Ma-na-ho rTa yi Klad-ba 'Dra.*“. rTa = Pferd. yi = Genitivpartikel. Klad-pa = Gehirn. 'Dra = gleichen. Gewährsleute, denen die Vorstellung, der Ma-na-ho-Stein könne den Harndrang reduzieren, unwahrscheinlich vorkam, führten als Gegenargument das folgende Sprichwort an: „*[Das] Urinieren [und den] Stuhlgang, dieses beides, kann nicht einmal [der] Kaiser von China aufhalten.*“ (ng).“ *bCin rKyag gNyis rGya-nag rGyal-pos Kyang Mi Khogs (für tib. bKag Mi Thub).* Allerdings sollte der Stein nach Erklärung der Informanten den Harndrang auch nicht zum Versiegen bringen, sondern lediglich erträglicher werden lassen.

der Gesellschaft als angemessenes Verhalten während einer Hochzeit empfunden. Würden Braut und Bräutigam während der Hochzeit selbstbewusst und heiter um sich blicken, viel reden und lächeln, wäre dies als unschickliches und peinliches Verhalten betrachtet worden. Zur Khata-Zeremonie kehrten auch jene Mitglieder der Familie des Bräutigams zurück, die während des Hochzeitsessens den Raum verlassen hatten, um ihren Tätigkeiten nachzugehen. Der Beginn der Khata-Zeremonie sei nicht astrologisch errechnet worden. Die Khata, jene weißen Glücks- und Ehrenschilds, die vor 1959 in Nangchen in Gebrauch waren, seien von schlechter Qualität gewesen. Es habe sich um grob gewebten Baumwollstoff mit der Bezeichnung „Dar Ras“ (tib. < Dar Rā, = „Seide [und] Baumwolle“) gehandelt, dessen Qualität lose gewebtem Verbandsmaterial glich. Im Vergleich zum gegenwärtigen Warenangebot seien Khata früher nicht in großen Mengen im Umlauf gewesen, sie wurden getauscht gegen Butter, Wolle und Käse und für besondere Anlässe aufbewahrt. Die Gäste traten einzeln hervor und überreichten dem Brautpaar den Khata und Geschenke wie Baumwollstoffe, Edelsteine und Halbedelsteine, insbesondere Türkise und Onyx-Steine, einen Beutel mit Butter oder Krümelkäse, Fleisch und auch Tiere (vor allem Yaks, Schafe, Pferde) und Geld. Anlässlich einer Hochzeit brachten verwandte und befreundete Familien eine Gabe, die als sKyid ‘Grul (ng. < Kyi Drül, = Glückliche Handhabung<sup>793</sup>) bezeichnet wurde. Die Gaben anlässlich der Khata-Zeremonie an das Brautpaar wurden als Zeichen der Aufrechterhaltung einer sozialen Beziehung gewertet. Das sKyid ‘Grul bedurfte einer offiziellen Erwiderung (s. 31.2.3), wobei die Verpflichtung zur Revanchierung an die nachfolgenden Generationen weitergegeben wurde. Fand in einer der Geberfamilien zu einem beliebigen späteren Zeitpunkt eine Hochzeit statt, wurde von der Empfänger-Familie, die einst anlässlich einer Hochzeit ein sKyid ‘Grul erhalten hatte, erwartet, dass sie nun ihrerseits an die Geberfamilie ein sKyid ‘Grul im gleichen Wert geben würde. Der Wert musste nicht erhöht werden, das sKyid ‘Grul sollte nur in gleicher Höhe erwidert werden. Eine geringe Steigerung des Wertes wurde als akzeptabel bezeichnet, sei aber nicht Brauch gewesen. Geschenke der Gäste, die nicht zum Patriklan gehörten, wurden als Gaben aufgelistet. Die Gaben wurden qualitativ und quantitativ erfasst und von einer zuverlässigen, schreibkundigen Person im Laienstand notiert. Mit Ausnahme persönlicher Kleingeschenke wurden sämtliche Gaben vermerkt. Große Geschenke seien oft bereits vor der Khata-Zeremonie verzeichnet worden. Diese Gaben seien nur gelistet, aber nicht ausgestellt, gezeigt oder gepriesen worden. Auch die Brauthelferin, der Bruder

---

<sup>793</sup> „Grul“ bedeutet im Tibetischen „Reise“ oder „Reisender, Gast“; hier aber sei es im Nangchenidiom nach Auskunft der Informanten im Sinne von „Handhabung, Behandlung“ oder „Umgang“ zu verstehen.

der Mutter und der Bruder der Braut erhielten persönliche Geschenke sowie der Vater und die Mutter des Bräutigams. Die Geschenke konnten je nach dem Wohlstand der Schenkenden aus Trockenkäse bestehen oder einigen Geldmünzen, Schafen, Rindern und Pferden. Persönliche Geschenke wurden nur aufgelistet, wenn sie auch erwidert werden sollten. Kleingeschenke an die Verwandten der Brautleute wurden nicht vermerkt und fielen nicht unter die Erwidierungspflicht.

Größere Geschenke von den patrilinealen und matrilinealen Verwandten der Braut und des Bräutigams, wie bspw. Tiere, wurden nicht notiert. Die Informanten erklärten, dass die Brautleute wussten, was sie von ihren Verwandten zur Hochzeit erhalten hatten. Zur Hochzeit geschenkte Tiere, die von Verwandten der Braut gegeben worden waren, musste die Braut nicht unbedingt am Hochzeitstage mitbringen; diese konnten auch noch einige Zeit bei ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie bleiben. Die Braut nahm sie anlässlich eines Besuchs bei ihren (sozialen) Eltern mit oder bat jemanden, sie mitzubringen.

Die Familie des Bräutigams ließ mitunter bei der Hochzeit von einem Lama eine Glückherbeirufungs-Zeremonie (tib. g.Yang-'gugs, < Yang-gug<sup>794</sup>) abhalten. Ein Behu der äußeren Stämme erzählte, er habe nur diese glückbringende Zeremonie bei seiner Hochzeit durchführen lassen. Er hatte für seine Familie anlässlich der Eheschließung ein neues Zelt gekauft. Um die Familie und das neue Zelt segnen zu lassen, lud er einen Lama ein, der die g.Yang-'gugs-Zeremonie durchführte. Mit dieser Zeremonie sollten Glück, Wohlergehen und Wohlstand herbeigezogen und böse Geistwesen vertrieben werden. Die Zeremonie des Herbeirufens des Glücks und des Schutzes des Wohlstands konnte zu jeder Zeit veranstaltet werden und nicht nur anlässlich einer Eheschließung. Die Gegenstände für die g.Yang 'Gugs-Zeremonie wurden von einem Lama hergestellt und dem Familienoberhaupt zur Aufbewahrung und zur erneuten Verwendung bei einer weiteren g.Yang 'Gugs-Zeremonie überreicht. Dabei handelte es sich um die folgenden Paraphernalia: dem g.Yang-gtor (tib. < g.Yang-gtor(-ma), = einem Teiggebilde als Opferung), einem mit bunten Bändern umwickelten Ritual- und Glückspfeil (tib. mDa'- dar, < Da - dar), einem etwa handflächengroßen weißen Baumwollbeutel, auf dem sich außen Abbildungen glückverheißender religiöser Symbole befinden konnten und der Edel- und Halbedelsteine sowie Getreidekörner enthielt,<sup>795</sup> sowie einer Schale gefüllt mit zu Butterschmalz verkochter Butter, der manchmal geröstetes Gerstenmehl hinzugegeben worden war.

---

<sup>794</sup> „g.Yang“ = „Glück, Wohlstand, Wohlergehen“ und „'Gug“ = „herbeirufen“. Die Zeremonie wird auch „Wohlstand-Schutz“ (ng. g.Yang-sKyob, < Yang Chob) genannt (sKyob = „schützen, hier: Schutz“).

<sup>795</sup> Das Getreide hatte der Behu wegen der Gefahr des Insektenbefalls in eine kleine Glasflasche gefüllt.

Die Paraphernalia der g.Yang-'gug Zeremonie wurden häufig im Wohnraum aufbewahrt, und jeder habe sie sehen dürfen. Mitunter standen sie auch hinter dem Altar.

Es gab keine Regel über die Zeitdauer einer Hochzeitsfeier. Informanten erklärten, dass die Dauer der Hochzeitsfeierlichkeiten vom Wohlstand der Familien abhing und zwischen den Familien vereinbart wurde. Reiche Familien konnten die Begleitpersonen der Braut für mehrere Tage entbehren, während weniger wohlhabende Familien deren Arbeitskraft benötigten. Der Mutterbruder der Braut hielt sich entweder nur während der Hochzeitsfeier bei der Familie des Bräutigams auf oder dehnte seinen Aufenthalt auf etwa zwei bis sieben Tage aus. Die Brauthelferin blieb einige Tage bis zu etwa vier Wochen bei der Braut. Die Hochzeitsfeier konnte einen bis ca. sieben Tage dauern. Meist habe die Hochzeitsfeier in den Jahrzehnten vor 1959 nur einen Tag und bei sehr wohlhabenden Familien maximal drei Tage lang gedauert. Bei nur einem Festtag mussten die Gäste zeitig vor Einbruch der Dämmerung den Heimweg antreten. Nachtritte seien kaum möglich und auch nicht üblich gewesen.

Nach der Hochzeitsfeier verabschiedeten sich die Begleiter der Braut von ihr und zwar sinngemäß mit den Worten: „*Nun gehen wir. Mögest Du von den Gottheiten und den drei Kostbarkeiten*<sup>796</sup> *beschützt werden, glücklich sein und ein langes Leben haben.*“

Die Braut und ihre Brauthelferin (in seltenen Fällen auch der Mutterbruder der Braut) blieben bei der Geburts- und Herkunftsfamilie des Bräutigams zurück.

Der ersten gemeinsamen Nacht der Jungvermählten sei seitens der Gesellschaft keine besondere Bedeutung beigemessen worden. Als wichtig sei nur erachtet worden, dass die beiden nun ein gemeinsames Leben beginnen würden. Nach der Hochzeitsfeier sei es daher auch nicht notwendig gewesen, dass die Eheleute die Hochzeitsnacht zusammen verbrachten. Die beiden waren einander oft noch vollkommen fremd, und nicht selten sei der Ehemann von seiner Ehefrau auch keineswegs begeistert gewesen und/oder sie nicht von ihm. Die Ehe wurde nicht selten eine gewisse Zeit (mitunter ein halbes Jahr, bei sehr jungen Eheleuten auch länger) in sexueller Hinsicht nicht vollzogen. Blieb die Ehefrau bei der Geburts- oder Herkunftsfamilie ihres Ehemannes, dann blieb auch die Ehe bestehen.

Der Behu von dGe rGyal Bar-ma 'Od gSal (2000: 34ff) beschreibt in seiner auf Tibetisch verfassten Geschichte seiner Lineage die Heirat einer dPon-Tochter mit einem Prinzen des Königshauses von Nangchen. Die Hochzeit soll etwa zur Zeit des zehnten Karmapa (1604-1674) stattgefunden haben.<sup>797</sup> Der Text behandelt schwerpunktmäßig die

---

<sup>796</sup> Die drei Kostbarkeiten waren „Buddha, Dharma und Sangha“.

<sup>797</sup> Das Kultur-Komitee rDza-stod rDzong (1999: 10ff) datiert diese Hochzeit einige Jahre nach ca. 1620.



Feierlichkeiten in der hochrangigen dPon-Familie. Darin lassen sich Übereinstimmungen des im Text dargestellten Ablaufs mit den noch in den fünfziger Jahren und damit etwa dreihundert Jahre später stattfindenden Hochzeiten feststellen.<sup>798</sup>

Zusammengefasst ist der Ablauf folgendermaßen beschrieben: Während einer Pilgerreise nach Lhasa versprach der dGe rGyal-dPon dem Nangchen-König seine Tochter als künftige Schwiegertochter. Einige Jahre später sandte der König einige hohe Minister sowie dPon und deren Bedienstete zum Siedlungsplatz (tib. Gar) der dGe rGyal-Familie, um dort offiziell um die Braut zu werben.<sup>799</sup>

In der Zeltsiedlung der dGe rGyal-Leute angekommen, übergab die Gesandtschaft des Königs einen besonderen Glücks-Khata (tib. Kha-btags, = weißer Zeremonialschal) und einen Kasten mit indischem Tee. Die dPon-Familie musste, so wirkt es im Text, um den gewünschten hohen Brautpreis (tib. Bu-mo'i Rin Bab, < Pu-mö Rin Bab) von hundert Pferden, hundert weiblichen Yaks und hundert weiblichen Schafen nicht verhandeln, denn der König stimmte dem zu. Für die Eheschließung wurden Jahr und Monat festgelegt und ein glückverheißender Tag ermittelt.

Zu der als günstig betrachteten Zeit begaben sich Verwandte des Königs, die dPon und Minister begleitet von dreißig Reitern zur dGe rGyal-Siedlung. Dort erhielten sie Glücks-Khata, während die Zügel ihrer Pferde ergriffen wurden.<sup>800</sup> Bier-Lieder wurden angestimmt, begleitet von Erklärungen ihrer tieferen Bedeutung, und Bier-Opfer dargebracht. In der Residenz des dPon nahm jeder seinen rangmäßigen Sitzplatz ein. Ein weißer Baumwollbeutel<sup>801</sup> enthielt verschiedene Kostbarkeiten<sup>802</sup> und Getreidekörner verschiedener Sorten aus Indien, China, Nepal und Tibet. Es gab kostbaren Phye-ma.<sup>803</sup> Ohne nähere Angaben werden an dieser Textstelle Seide, Waffen sowie der fünffarbige Ritualpfeil

---

<sup>798</sup> Aus dem Text geht nicht hervor, ob es sich um eine detailgetreue Überlieferung handelt oder um die Vorstellung, die Menschen des 20. Jahrhunderts über das Brauchtum im 17. Jahrhundert hatten.

<sup>799</sup> Zum Verständnis der Erwähnung der dPon im Text sei angemerkt, dass der dPon von dGe rGyal zu den äußeren Stämmen gehörte und der König möglicherweise einige dPon aus den inneren Stämmen als hochrangige Begleiter nach dGe rGyal sandte.

<sup>800</sup> Das Ergreifen der Zügel zeigt an, dass der Gast willkommen ist und mit Fürsorge bedacht wird.

<sup>801</sup> Die Hervorhebung der Farbe Weiß ist als ein Hinweis auf deren Symbolgehalt zu verstehen: „Weiß“ wird mit Reinheit assoziiert, wobei hier die reine Gesinnung gemeint ist sowie die rituelle Reinheit. Weiß ist auch die Farbe des weißen Lotus, der ebenfalls als Sinnbild für innere Reinheit Verwendung findet. Aus morastigem Untergrund heraus wächst der weiße Lotus unberührt vom Schlamm, und in gleicher Weise soll auch die favorisierte reine, geistige und psychische Einstellung unbefleckt von ritueller Verschmutzung bleiben. Der gleiche Symbolgehalt wird bei dem weißen Zeremonialschal, dem Khata, zugrunde gelegt.

<sup>802</sup> Bei den Kostbarkeiten konnte es sich um Edelsteine und Edelmetallstücke handeln.

<sup>803</sup> Als „Phye-ma“ wurde eine Vermengung aus rTsam-pa und Butter bezeichnet sowie nicht spezifizierte Substanzen in Form von Mehl oder Puder. Informanten wunderte das im Text zur Qualifizierung verwendete Adjektiv „Rin-chen“ = „kostbar“. Unklar sei, was das Phye-ma so kostbar mache.

aufgezählt. Glückverheißende Freunde<sup>804</sup> und Verwandte nahmen an dem pompösen Fest am Siedlungsplatz des dGe rGyal-dPon teil. Eine Eskorte zum Willkommenheißen und zum Schutz wurde aufgestellt. In der Küche wurden Tee und Fleisch bereitet, in silbernen Kesseln gab es Tee und tibetisches Bier. Ein glückbringendes Pferderennen wurde veranstaltet. Alles war voller Lieder und Tänze.<sup>805</sup> Rauchopfer wurden dargebracht. Lamas, Mönche und ihre Schüler lasen Dharma-Texte. Butter, Thud (tib. < Thü<sup>806</sup>), Fleisch und weitere Nahrungsmittel waren wie Berge aufgehäuft. Tiefgehend erklärte Geschichte wurde [in Form von Erläuterungen durch Geschichtenerzähler und Brauchtum-Kundige] geboten. Viele Arten großangelegter Veranstaltungen zum Zusammenkommen wurden arrangiert. Exzellente Kleinveranstaltungen [wurden präsentiert]. Nach drei Tagen [voller] Freude und Fröhlichkeit herrschte am folgenden Tag Zufriedenheit.

Vom dPon wurde eine Eskorte aus Verwandten und vierzig Reitern [zur Begleitung der Braut] gestellt. Einige Tage später erreichten [sie] Nangchen sGar. Dort stieg die Braut vom Pferd auf einen [zu diesem Zweck] ausgelegten kleinen Teppich [oder eine Matte]. Die Bedeutung jedes Details wurde während der Hochzeitszeremonie [durch Brauchtums-kundige] erklärt. Auch hier dauerte das Fest drei Tage. Erwähnt wird ein Sitzplatz-Arrangement. Nach einem Monat besuchte die Ehefrau mit ihrer Brauthelferin und in Begleitung weiterer Personen ihre Eltern, so wie dies auch im zwanzigsten Jahrhundert üblich war.

### 25.3.12 Die Integration der Ehefrau in die Geburts- oder Herkunftsfamilie des Ehemannes

*Innerhalb von drei Tagen [spricht eine] Dienerin [von] „unserer Familie“.  
[Eine] Schwiegertochter sagt noch nach drei Jahren „seine Familie“.*<sup>807</sup>  
Sprichwort aus Nangchens Achtzehn Provinzen

Nach der Eheschließung gehöre die Ehefrau zur Familie ihres Ehemannes und sollte diese von da an als ihre Familie begreifen, erklärten die befragten Nangchen-pa. So einfach, wie manche Gesprächspartner die Integration der Ehefrau in die Geburts- oder Herkunftsfamilie ihres Ehemannes darstellten, war dieser Prozess nicht immer. Ehefrauen fühlten sich zwar mehr oder weniger gezwungen, sich in die Familie ihres Ehemannes einzufügen, auch aufgrund der wirtschaftlichen Abhängigkeit, gefühlsmäßig aber erreichte die Familie ihres Gatten nicht selten während des gesamten Lebens der Ehefrau nie jenen emotionalen Stellenwert, den ihre

<sup>804</sup> Diese Angabe könnte sich auf Menschen von gutem Ruf beziehen, die als glücksfördernd galten.

<sup>805</sup> Tänze sollen in den Jahren vor 1959 nicht stattgefunden haben, da dies den Yul-lha/gZhi-bdag störe.

<sup>806</sup> Thud = geknetete Masse aus trockenem Joghurt, Sahne und ggf. rTsam-pa, Butter, Zucker und Käse.

<sup>807</sup> Tib. g. Yog-mos Zhag gSum Red Dus Nged Tshang/ mNa'-mas Lo gSum Red Kyang Khong Tshang/ g. Yog-mos = Dienerin, im Instrumental. Zhag = Tag/e. gSum = drei. Red = sein. Dus = zur Zeit. Nged = unsere (Ausfall der Genitiv- und Pluralform „cag gi“). Tshang = Familie. mNa'-mas = Schwiegertochter, im Instrumental. Lo = Jahr/e. gSum = drei. Red = sein. Kyang = auch. Khong = seine. Tshang = Familie.

Geburts- oder Herkunftsfamilie für sie besaß. Von den langanhaltenden Schwierigkeiten der emotionalen Integration kündigt auch das eingangs zitierte Sprichwort.

Die Ehefrauen empfanden nicht selten einen Zwiespalt zwischen ihrer Bindung gegenüber ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie, an deren Ergehen sie emotional Anteil nahmen, und der Familie, in die sie eingehelratet hatten. Die Selbstverständlichkeit mit der sie als Kinder und Jugendliche einen vertrauensvollen Umgang mit den als Verwandten bezeichneten Menschen vermittelt bekommen hatten, ließ sich nicht immer auf die Affinalverwandten übertragen. Auch wenn sie herzlich aufgenommen wurden, war ihnen bewusst, dass sie als Außenstehende in eine Familie gekommen waren und dass stets die Gefahr bestand, dass die Geburts- oder Herkunftsfamilie des Ehemannes sich von ihnen trennen könnte. Eine relativ hohe Anpassungserwartung bestand zwar auch innerhalb der Geburts- und Herkunftsfamilien der Frauen, diese wurde aber oft als geringer empfunden als in den eingehelrateten Familien. In ihren Geburts- oder Herkunftsfamilien hatten die Kinder und Jugendlichen die Anpassungsleistungen während des Sozialisierungsprozesses in den entsprechenden Lebensphasen erlernt und die Regeln bis zu einem gewissen Grade internalisiert, so dass es ihnen im Rückblick oft weniger anstrengend erschien, sich in ihre eigene Geburts- oder Herkunftsfamilie einzufügen als in die des Ehemannes.

Aus der Abstammung leiteten die Nachkommen eine grundsätzliche Aufenthaltsberechtigung in ihrer Geburtsfamilie ab. Dies habe meist auch für adoptierte Kinder gegolten, insbesondere da Adoptionen bevorzugt innerhalb des Patriklans stattfanden.

Selbst, wenn die Schwiegereltern und die weiteren Affinen die Schwiegertochter wohlwollend behandelten und sich um deren Integration in ihre Familie bemühten, sei es nicht unüblich gewesen, dass eine Ehefrau, selbst wenn sie bereits Mutter oder Großmutter war, von „ihrer Familie“ sprach und damit ihre Geburts- oder Herkunftsfamilie meinte.

Nach der Hochzeitsfeier sei der Ehefrau zunächst etwa eine Woche lang eine Pause gegönnt worden. Während dieser Zeit sollte sie Gelegenheit haben, die Haushaltsführung in der Geburts- oder Herkunftsfamilie ihres Ehemannes kennenzulernen. Nur wenn die Arbeitskraft der Schwiegertochter dringend benötigt wurde oder wenn keine Hochzeitsfeier stattgefunden hatte sowie meist bei neolokaler Wohnfolgeordnung, nahm die Ehefrau sofort die Arbeit im Haushalt und der Tierversorgung auf.

In Nangchen sei es im Gegensatz zu anderen tibetischen Gesellschaften (im weiteren Sinne) nicht üblich gewesen, dass die Schwiegertochter ihre Schwiegereltern bediente. Nur wenn die Schwiegereltern erkrankten, seien sie umsorgt worden. Schwiegereltern sollen auch überwiegend vermieden haben, mit ihrer Schwiegertochter im Befehlston zu sprechen, da

diese als ein wichtiges neues Familienmitglied empfunden worden sei. Als Begründung erklärten die interviewten Nangchen-pa, dass ein harscher Umgangston mit der Schwiegertochter diese dazu veranlassen könnte, in ihre Geburts- oder Herkunftsfamilie zurückzukehren. Die gleiche Befürchtung wurde auch hinsichtlich hoher Leistungsanforderungen genannt, die der Schwiegertochter nicht abverlangt werden sollten.

#### **25.4 Die durch die Eheschließung neuentstandene Allianz zwischen zwei Familien**

Die Ehefrau blieb zunächst etwa einen Monat, manchmal aber auch nur eine Woche oder zehn Tage in der Geburts- oder Herkunftsfamilie des Bräutigams und kehrte dann in Begleitung ihres Ehemannes zurück in ihr soziales Elternhaus. Waren die Entfernungen zwischen den Siedlungsplätzen der beiden Familien sehr groß, dann habe es vorkommen können, dass die Tochter erst drei bis vier Monate nach der Eheschließung das erste Mal wieder zu ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie zurückkehrte. Dieser Besuch bei ihren sozialen Eltern wurde als „Rang bsKor“ (tib. < Rang Kor, = das zu sich [zu der eigenen Geburts- oder Herkunftsfamilie] Zurückkehren) bezeichnet. Ihr Ehemann brachte zu diesem Anlass Geschenke mit, die 'Bab gTad (ng. < Bab Tä<sup>808</sup>) genannt wurden. Diese Geschenke stammten von der Geburts- oder Herkunftsfamilie des Bräutigams und wurden den Eltern und Verwandten der Ehefrau überbracht. Jeder Verwandte aus der Brautfamilie sollte dabei mit einem Geschenk von annähernd gleichem Wert bedacht werden. Eine Ausnahme stellten die Eltern und Geschwister der Ehefrau dar, die wertvollere Präsente erhalten durften. Ein Verwandter der Ehefrau, der vergessen wurde und kein Geschenk erhielt, sei darüber sehr böse geworden. Unter dem Begriff „Verwandte“ wurden in diesem Zusammenhang sämtliche lebenden Personen verstanden, die in irgendeiner Weise mit der Ehefrau verwandt waren und während ihrer Lebenszeit in ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie in einer Beziehung zu ihr standen. Tiere seien bei diesem Anlass nicht als Geschenke gegeben worden. Als 'Bab gTad wurden Gegenstände wie Ess- bzw. Trink-Schalen, Stoff zur Anfertigung von Kleidung und von reichen Familien auch Silberstücke geschenkt. Jedes an einen Verwandten der Ehefrau gegebene Geschenk bedurfte einer Erwidern, wobei der Wert der Gegengabe nicht dem Empfangenen entsprechen musste, sondern auch geringwertiger ausfallen durfte. Wichtig sei aber gewesen, dass etwas in Erwidern des 'Bab gTad gegeben wurde.

---

<sup>808</sup> Im Nangchenidiom bedeute „'Bab“ = „Geschenk“ und „gTad“ = „geben“. Nach Auskunft anderer Informanten sei die Schreibweise „'Bab sTer“: „'Bab“ = „Geschenk“ und „sTer“ = „schenken“.

Im Zelt oder Haus ihrer Eltern verweilte die Jungverheiratete dann etwa einen Monat. Die Dauer des Aufenthalts bei ihren sozialen Eltern hing vom Wunsch der Ehefrau ab sowie auch vom Bedarf des Einsatzes ihrer Arbeitskraft am Wohnort ihres Ehemannes und auch von der Entfernung zwischen den Siedlungsorten der beiden Familien. Bei einer Hochzeit zwischen wohlhabenden Familien konnte der Aufenthalt einen oder auch eineinhalb Monate dauern. Gab es in der Familie des Ehemannes nicht viele Arbeitskräfte, dann wurde die Ehefrau bald wieder gebraucht und konnte möglicherweise nur wenige Tage oder eine Woche lang bei ihren (sozialen) Eltern oder in ihrer Herkunftsfamilie verweilen. Während dieses Besuchs bei ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie erzählte sie ihren Familienmitgliedern von ihrer Lebenssituation bei den Affinen. Ihre sozialen Eltern und weitere Verwandte gaben ihr zu diesem Zeitpunkt Ratschläge zur Überwindung des Gefühls der Fremdheit und zur Eingewöhnung.

Nach etwa einem Monat holte der Ehemann sie allein oder zusammen mit zwei weiteren Männern ab, und von da an blieb sie permanent in der Geburts- oder Herkunftsfamilie des Ehemannes. Je nach den Umständen, wie der Entfernung zwischen den beiden durch die Eheschließung verbundenen Familien und dem Arbeitskräftebedarf in der Familie des Ehemannes, besuchte die verheiratete Tochter ihre Eltern fortan ein Mal im Monat oder alle zwei bis drei Monate. Waren die Mitglieder der Geburts- oder Herkunftsfamilie des Ehemannes nicht gut zu seiner Ehefrau, dann gestatteten sie ihr keine häufigen Besuche bei ihren (sozialen) Eltern und weiteren Verwandten ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie. Bevor die Jungverheirateten wieder gemeinsam zur Geburts- oder Herkunftsfamilie des Ehemannes zurücktritten, gaben ihnen Verwandte der Geburts- oder Herkunftsfamilie der Ehefrau, bspw. die Schwestern des Vaters und der Mutter, Tiere für die tierwirtschaftliche Nutzung mit und zwar ausschließlich weibliche Tiere. Die Anzahl der Tiere richtete sich nach dem Wohlstand der Familie und konnte bspw. vier bis fünf Tiere betragen. Zwischen dem Wert des 'Bab sTer und dem Wert der gegebenen weiblichen Tiere an die Eheleute habe keine Beziehung bestanden, nur der Wohlstand der Geber-Familie sei ausschlaggebend für die Quantität und Qualität der Tiere gewesen. Von der Intensität der Beziehung zwischen der Braut und den Schwestern des Vaters und der Mutter hing ab, ob und in welcher Anzahl diese den Jungvermählten Tiere mitgaben. Im Scheidungsfall nahm die Ehefrau die geschenkten Tiere mit zurück zu ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie.

Nach der Eheschließung betrachteten sich die beiden Geburts- oder Herkunftsfamilien der Brautleute als eng miteinander verbunden, auch wenn beide Familien ausdrücklich davon ausgingen, dass es sich nach wie vor um zwei voneinander getrennte Familien

handelte. Gegenseitige Hilfeleistungen seien nun denkbar gewesen, jedoch nicht unbedingt sofort in materieller Form. Die durch die Eheschließung neuentstandene Allianz zwischen den beiden Familien hatte die Funktion einer sozialen Brücke, die jedoch nicht überbelastet werden durfte. Erst im Laufe der Zeit konnte durch wechselseitige Unterstützung eine tragfähige Verbindung zwischen den Familien aufgebaut werden, die schließlich auch in wichtigen Situationen die in sie gesteckten Hoffnungen erfüllte.

Die Ehefrau nahm mit zunehmender Intensität an den Opferungen an den Ortsgeist Yul-lha/gZhi-bdag des Gebietes teil, in dem die Geburts- oder Herkunftsfamilie ihres Ehemannes lebte. Damit erbat sie das Wohlwollen dieses Geistwesens und unterstellte sich seinem Schutz. Dieser Prozess zeigte die zunehmende Integration der Schwiegertochter in die Geburts- oder Herkunftsfamilie des Ehemannes an sowie auch die Integration in die Gemeinde, deren Gebiet als Landeigentum jenes Yul-lha/gZhi-bdag galt.

Die Häufigkeit weiterer Besuche der verheirateten Tochter und die Verweildauer bei ihren sozialen Eltern hing von den Entfernungen zwischen den Wohnorten der beiden Familien ab sowie auch von der Dringlichkeit des Bedarfs der Arbeitskraft der Ehefrau. Auch bei künftigen Besuchen konnte die Ehefrau den Mitgliedern ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie, vor allem ihren Eltern, Geschenke mitbringen, die dann keiner Erwidern mehr bedurften. Über Geschenke an ihre Verwandten sollte sie ihren Ehemann in Kenntnis setzen.

### **25.5 Die Auflösung der Ehe**

Trennungen zwischen Menschen wurden vornehmlich als Erschöpfung des gemeinsamen Karmas gedeutet. Dies galt als ein natürlicher Prozess, der auftrat, wenn keine neuen karmischen Bindungen geschaffen worden seien. Diese Interpretation eines Entfremdungsprozesses bedurfte keiner Schuldkonstruktion. Anders war der Fall gelagert, wenn einer der Betroffenen unter der Trennung litt. Dann unterwiesen Lamas die unter der Trennung Leidenden mit dem Hinweis, dass sie aufgrund selbst verursachten schlechten Karmas leiden würden und dass sie froh sein sollten, nunmehr die Möglichkeit zu haben, das un-gute Karma durch Ableiden (und Gewinnen neuer Erkenntnisse) aufzulösen. Dem einstigen oder scheidenden Partner sollten die Verlassenen nur Gutes wünschen, damit sich die karmische Verbindung vollends erschöpfe und sie sich nicht erneut aufgrund von Enttäuschung und Hass und daraus möglicherweise resultierender Rachehandlungen karmisch an diesen Menschen bänden. Aus den Erzählungen der interviewten Nangchen-pa, insbesondere aus den Fallschilderungen der dPon und ihrer Mitarbeiter, ging hervor, dass diese tibetisch-buddhistischen Vorstellungen nicht bewirkten, dass die Umsetzung von

Racheaktionen gänzlich verhindert wurde. Den Betroffenen konnte es so gelingen, eine gescheiterte Beziehung sachlicher und ohne Schuldzuweisungen darzustellen. Dies glückte aber nicht selten erst, wenn sich heftige Gefühlsaufwallungen gelegt hatten und die emotionale Befindlichkeit es ermöglichte, das zunächst Unfassbare abgeklärter zu vermitteln. Fehden zwischen Klanen, als deren Gründe Scheidungen, die Nichteinhaltung gegebener Eheversprechen oder nicht geleistete Kompensationen bei Trennungen, Ehebruch u. ä. genannt wurden, belegen, dass es den Nangchen-pa nicht immer gelang, auf derartige Enttäuschungen mit tibetisch-buddhistischem Idealverhalten zu reagieren. Das tibetisch-buddhistische Konzept karmischer Bedingtheit wurde als hilfreich für die psychische Verarbeitung aufgekündigter Beziehungen bezeichnet und zur Verbesserung der Akzeptanz Geschiedener in der Gesellschaft verwendet. Männern und Frauen, denen es gelang, das Scheitern einer Beziehung ohne erkennbaren Groll als karmisches Ergebnis und als ein typisches Ereignis des Daseinskreislaufs zu deklarieren, wurden Anerkennung und Sozialprestige zuteil. Ein solcher Umgang mit dem Kummer aus Beziehungskonflikten galt als vorbildlich und als Beleg, dass ein Mensch eine gewisse Festigkeit in tibetisch-buddhistischer Lebenspraxis erlangt habe. Dies führte zur Verbesserung des Rufs der betreffenden Person. Scheidungen insgesamt aber haftete der Verdacht charakterlicher Mängel an. In Nangchen vor 1959 seien Scheidungen selten in Erwägung gezogen worden. Eheleute wurden als Partner auf Lebenszeit (tib. Tshe-rogs, < Tse rog) betrachtet.

Die Auflösung einer Ehe soll in Nangchen vor 1959 selten leichtfertig erfolgt sein. Meist seien die Verheirateten, auch wenn sie sich einseitig oder beidseitig ablehnten, zunächst einige Zeit zusammengeblieben. Die in Beispielen genannten Zeiträume dauerten bis zu einem Jahr. Erst wenn sich auch nach längerem Zusammenleben keinerlei Sympathie einstellte, wurde die Trennung im Familienkreise erwogen.

Scheidungen wurden i. d. R. von keiner offiziellen Instanz ausgesprochen, sondern erfolgten in einer formlosen Vollziehung der Trennung. Die Auflösung der Ehe bestand in der verbalen Willensbekundung und wurde de facto vollzogen. Einer Bezeugung oder Beurkundung der Scheidung bedurfte es nicht. Meist verließ ein Ehepartner den anderen räumlich. Hatten die Ehepartner die eheliche Gemeinschaft aufgelöst, fanden aber nach einiger Zeit wieder zueinander, nahmen sie die Ehe ohne eine Zeremonie wieder auf. Von der Geburtsfamilie der Frau sei es als sehr peinlich empfunden worden, wenn die bereits verheiratete Tochter zurückkehrte. Die Rückkehr minderte zudem ihre künftigen Heiratschancen. Auch aufgrund dessen seien Frauen bestrebt gewesen, Ehen auch unter sehr schwierigen Bedingungen fortzuführen. Nur in seltenen Fällen, wenn zum Beispiel ein

Ehepartner an der Ehe festhielt, der andere aber glaubhaft machen konnte, dass der Grad der Zerrüttung eine Fortführung der ehelichen Gemeinschaft nicht mehr sinnvoll erscheinen ließ, konnte der Richterspruch des dPon die Trennung der Eheleute besiegeln.

Scheidungen sollen vor 1959 selten vorgekommen sein. Bei Konflikten zwischen Eheleuten bemühten sich die Mitglieder der Geburts- und Herkunftsfamilien des Ehemannes und der Ehefrau um Vermittlung und Schlichtung. Scheidungen galten als Makel für beide betroffenen Familien und wurden als möglicher Hinweis auf nicht ausreichende Gutwilligkeit der Beteiligten betrachtet. Harmonie in der Familie wurde von den meisten Befragten als hoher und oft sogar als höchster Wert bezeichnet. Bestand der Verdacht fehlenden Wohlwollens zur Schaffung eines harmonischen Familienlebens, dann sank das Interesse, mit solchen Personen eine Familie zu gründen oder sie in eine Familie aufzunehmen. Auf Geschiedenen lastete der ungute Ruf, familiäre Harmonie möglicherweise nicht herstellen zu können - ein Umstand, der deren Wiederverheiratung sehr erschwerte. „Harmonie in der Familie“ erklärten die Informanten als angenehme Stimmung und guten Umgang zwischen Familienmitgliedern sowie als das gemeinsame Wirken zur Erzielung wirtschaftlichen Erfolgs. Die Vorstellung beinhaltete auch den sicherheitsrelevanten Aspekt der Bereitschaft zur Einbeziehung von Personen, die zur Familie gehörten oder mit dieser assoziiert wurden, wie der Mitarbeiter und Bediensteten, mit dem Ziel, Einigkeit und Loyalität zu erreichen.

Im Scheidungsfalle kehrten die geschiedenen Frauen und bei den selteneren Mag-pa-Ehen die Ehemänner wieder zu ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie zurück.

Scheidungsvereinbarungen erfolgten in Form individueller Absprachen. Die Gesellschaft habe dazu tendiert, der Frau die Schuld an einer gescheiterten Ehe zu geben. Allgemein herrschte die Auffassung, dass die Frau im Scheidungsfalle meist die Verliererin sei. Der Wiederverheiratung beider Geschiedenen standen weder Gesetze noch gesellschaftliche Regeln entgegen; es gab jedoch Vorurteile, die für beide von der Scheidung betroffenen Familien - und insbesondere für die Geschiedenen - eine Belastung darstellten. Vor allem die geschiedene Frau und deren ehemalige Schwiegermutter setzten sich dem Verdacht aus, einen schlechten und unverträglichen Charakter zu besitzen. Derartige in der Gesellschaft kursierende Mutmaßungen behinderten eine erneute Eheschließung. Wie arbeitsam, leistungsfähig und attraktiv die geschiedene Frau auch gewesen sei, die Gesellschaft habe sie für die Scheidung verurteilt, und es wurden Überlegungen angestellt, ob sie vielleicht Eigenschaften besitze, die für die Familie des Ehemannes unerträglich gewesen seien. Trennungen ließen sich zwar als Auflösung des gemeinsamen Karmas darstellen; die



meisten Informanten vertraten jedoch die Auffassung, dass eine Ehe dennoch fortgesetzt werden sollte. Als Grund für die Fortsetzung einer zerrütteten Ehe wurden die Vorteile der Versorgung sämtlicher Familienmitglieder bei gemeinsamem Wirtschaften genannt. Waren sich die Ehepartner nicht einig, ihre Trennung als Karma-Auflösung zu interpretieren, dann gewann die Schuldfrage im Hinblick auf das Scheitern der Ehe an Bedeutung, denn für den Unschuldig-Erklärten verbesserten sich die Chancen auf eine erneute standesgemäße Verheiratung erheblich. Ein gewisses Vorurteil aber hielt sich dennoch in der Gesellschaft gegenüber Geschiedenen, deren ungutes Karma offensichtlich geworden war. Eine geschiedene Frau hatte derart an Status verloren, dass ein Mann von niedrigerem gesellschaftlichen Status um ihre Hand anhalten konnte. Regeln für eine statusbezogene Brautwahl der Zweitehe habe es nicht gegeben. Die Wahrscheinlichkeit, dass eine Geschiedene durch erneute Heirat in eine Familie von höherem Status oder mit größerem Vermögen gesellschaftlich aufstieg, sei gering gewesen. Für eine geschiedene Frau wurde ein neuer Partner unter sozial und ökonomisch gleichrangigen Familien gesucht sowie unter Familien, die einen geringeren Status als ihre Geburts- oder Herkunftsfamilie hatten. Vor 1959 habe ein statusniedrigerer oder ärmerer Nangchen-pa kaum gewagt, eine Frau aus einer höherrangigen und wohlhabenderen Familie als Braut zu erbitten. Ihr herabgestufter Status nach der Scheidung ermutigte auch statusniedrigere Männer, um sie zu werben. Mit Scheidungen waren oft auch Streitigkeiten um das Vermögen verbunden. Gelang es den beiden Familien nicht, eine gütliche Scheidungsvereinbarung zu treffen, dann wurde der Fall oft dem Behu oder Becang zur Beurteilung vorgetragen. Für die Entscheidung des dPon war die Frage von Bedeutung, wer den Abbruch der Ehe wünschte und wer zur Fortsetzung der Ehe bereit war. Jener Ehepartner, der die Scheidung wollte, war in der schwächeren Position, es sei denn, er oder sie konnte akzeptable Gründe vorbringen, wie bspw. eine unerträglich schlechte Behandlung seitens der Schwiegereltern. Manche geschiedenen Frauen berichteten, dass sie geschlagen worden seien. Eine geschiedene Frau, die zu ihren Eltern zurückkehrte, wurde als „Kha bsKor-ma“ (< Kha Kor-ma<sup>809</sup>) bezeichnet. Mitunter fühlte sich die Schwiegertochter so unwohl in der Familie, in die sie eingeheretet hatte, dass sie bereits nach einem Monat wieder in ihre Geburts- oder Herkunftsfamilie zurückkehren wollte. Bei der Rückkehr konnte sie bei Auseinandersetzungen um den beanspruchten Vermögensanteil vor allem auf die Unterstützung ihrer Eltern sowie auch weiterer patri- und matrilinearverwandter hoffen. Das

---

<sup>809</sup> Etym. zus. aus „Kha“ = „Mund, Gesicht“ und „bsKor-ma“ = „zurückkehren“.

Vermögen, das die Frau mit in die Ehe gebracht hatte, nahm sie bei einer Scheidung wieder mit zurück, es sei denn, ihr wurde die Schuld am Scheitern der Ehe gegeben. Von dem, was die Frau von ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie und weiteren patri- und matrilinearen Verwandten als Aussteuer und Geschenke anlässlich ihrer Eheschließung erhalten hatte, konnte sie oft nur noch ihren Schmuck sowie die Nutztiere mitzurücknehmen, während Nahrungsmittel, Stoffe und Gebrauchsgüter bereits verbraucht sein konnten. Hatte eine Frau bspw. fünf Schafe in die Ehe mitgebracht, dann waren bis zu dem Zeitpunkt, an dem die eheliche Gemeinschaft aufgekündigt wurde, daraus vielleicht fünfzig Schafe geworden. Im Scheidungsfalle, der nicht auf einem ihr angelasteten Verschulden beruhte (vgl. 31.8.6), behielt die Frau die Elterntiere sowie deren Nachkommen als ihr Eigentum. War die Ehefrau von ihrem Mann oder dessen Verwandten schlecht behandelt worden, dann nahm sie bei der Trennung alles mit, was sie aus ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie in die Ehe eingebracht hatte. Hatte sie bei der Heirat fünf Yakkühe mitgebracht, aus denen in der Zwischenzeit zwanzig Tiere geworden waren, dann gehörten die zwanzig Tiere ihr sowie zusätzlich ein Anteil am Vermögen der Geburts- oder Herkunftsfamilie des Ehemannes, den sie meist in Form von Tieren erhielt.

Einen Anspruch auf eine Kompensation für den Zugewinn, den sie durch ihre Arbeitsleistung erwirtschaftet hatte, konnte die Ehefrau auch bei jahrzehntelanger Mitarbeit in der Familie ihres Ehemannes nicht erwarten, es sei denn, es gelang ihr, glaubhaft zu machen, dass sie sehr schlecht behandelt worden war. Aus dem Verständnis der befragten Nangchen-pa hatte die Ehefrau ihre Arbeitsleistungen als Mitglied der Familie erbracht, mit der sie während dieser Zeit im Rahmen einer durchschnittlich verlaufenden Ehe harmonisch und friedlich zusammenlebte. Die Versorgung, die sie während der Mitarbeit in der Familie ihres Ehemannes erhalten hatte, wurde als ausreichende Kompensation für ihre Arbeitsleistung betrachtet, auch wenn sie keine Rücklagen bilden konnte.

Bei Scheidungen habe der dPon im Interesse des Friedens unter seinen Stammesleuten gehandelt und sich überwiegend um einen gerechten Schiedsspruch bemüht.<sup>810</sup> Bei einem Streit anlässlich einer Scheidung bestellte er zunächst beide Eheleute zu sich. In seiner Anwesenheit mussten der Ehemann und die Ehefrau die Sache besprechen, während Verwandte aus den beiden Geburts- oder Herkunftsfamilien die beiden dabei unterstützten.

---

<sup>810</sup> Als Ausnahmen nannten Informanten Fälle, in denen die von der Schwiegertochter im Scheidungsfalle beklagte Familie sehr reich und mächtig war. Traf der dPon dann einen Urteilsspruch, der die einstige Ehefrau zu benachteiligen schien, konnte der Verdacht entstehen, dass der Behu oder Becang aus Angst vor einer späteren Vergeltung zu Ungunsten der geschiedenen Frau gehandelt habe. Es konnte vorkommen, dass einem dPon nachgesagt wurde, er habe es sich mit einer einflussreichen Familie nicht verderben wollen.

Zusätzlich befragte der dPon auch vertrauenswürdige Zeugen zu der ehelichen Situation. Unabhängig davon, wie der Einzelfall zu beurteilen sei, urteilte er nach folgenden Grundsätzen: Wesentlich war für ihn, wer an der Ehe festhalten wollte, und derjenige war juristisch stets in der besseren Position. Beabsichtigte die Ehefrau, die Ehe aufzugeben, während der Ehemann die Fortsetzung der ehelichen Gemeinschaft wünschte, dann erhielt die Frau nur das, was sie in die Ehe eingebracht hatte mit der Begründung, dass sie es sei, die die Auflösung wünschte. War die Ehefrau schlecht behandelt worden, dann musste die Familie des Ehemanns, je nach den Umständen des Falles, der Ehefrau zu den von ihr in die Ehe gebrachten Tieren weitere Tiere (häufig Schafe und Ziegen) dazugeben, wobei sich die Höhe der Zulage danach richtete, ob die Frau bleiben oder gehen wollte und ob es vielleicht nur der Wunsch des Ehemannes und seiner Familie war, sie loszuwerden. War die Ehefrau von ihrem Ehemann und/oder ihren Schwiegereltern schlecht behandelt und/oder fortgeschickt worden, dann konnte sie eine Entschädigung fordern, die als „bsKyor rTsis“ (tib. < Chyur Tsi = Rechnung/Aufzählung [für das] Verlassen<sup>811</sup>), „bsKyor rTen“ (tib. < Chyur Tenn = Grundlage/Unterstützung [für das] Verlassen) oder als „bsKyor Tshab“ (tib. < Chyur Tshab = Ersatz(leistung)/Ablöse [für das] Verlassen) bezeichnet wurde.

Veranlassten die vorgebrachten Scheidungsgründe den dPon dazu, dem fortgehenden Ehepartner einen Anteil am Familienvermögen zuzusprechen oder den Familienbesitz aufzuteilen, dann richtete sich der Umfang des Anteils hauptsächlich nach den wirtschaftlichen Verhältnissen und dem erlittenen Schaden. Seine Entscheidung habe sich oft an pragmatischen Kriterien orientiert. Das Vermögen der Ehegatten konnte bei der Scheidung hälftig aufgeteilt werden. Hinsichtlich der Teilung des Vermögens der Familie bzw. der Eheleute war die Schuldfrage bzw. das Ausmaß der Verfehlungen von Bedeutung. Der aus der Ehegemeinschaft ausscheidende Ehepartner musste einen gesellschaftlich akzeptierten Grund vorbringen, um einen Anteil am Familienvermögen beanspruchen zu können. Bei einer Scheidung konnte die Ehefrau ihre Mitgift verlieren, wenn sie mit einem anderen Mann zusammenleben wollte, da sie damit aus Sicht der Nangchen-pa die Heiratsverbindung löste und damit die Vereinbarung zwischen den beiden Familien aufkündigte.

Kam der dPon zu dem Ergebnis, dass nur einer der Eheleute das Scheitern der Ehe verursacht hatte, dann habe er oft entschieden, dass die am Scheitern der Ehe schuldige Partei überhaupt nichts vom ehelichen Vermögen erhalten solle. Der Ehepartner, dem grobe

---

<sup>811</sup> Manche Informanten gaben eine Erklärung für „bsKyor“, die sich mit „Rauswurf“ übersetzen ließe, was auch eine der Wortbedeutungen von „bsKyor“ ist.

Fehler nachgewiesen werden konnten, habe fast nichts vom gemeinsamen Vermögen zugesprochen bekommen, unabhängig davon, ob es der Mann oder die Frau war. Die Bereitschaft zur Fortsetzung der Ehe hatte meist Einfluss auf den Urteilsspruch des dPon. Beabsichtigte die Ehefrau bspw., nicht bei ihrem Ehemann zu bleiben, ohne ihm jedoch ein Verschulden am Scheitern der Ehe nachweisen zu können, während er hingegen bereit war, die Ehe fortzusetzen, dann musste sie damit rechnen, dass selbst der Schmuck, den sie als Aussteuer erhalten hatte, unter den Eheleuten aufgeteilt wurde. Mitunter erhielt der Partner, der den anderen unbedingt verlassen wollte, überhaupt keine materiellen Werte aus dem gemeinsamen Vermögen und musste die Gemeinschaft nur mit dem verlassen, was er oder sie am Leibe trug. Bewiesener Ehebruch konnte einen Grund für eine solche Entscheidung des dPon darstellen.<sup>812</sup>

Eine Ehefrau, die bspw. fünfzehn Jahre in der Geburtsfamilie ihres Ehemannes gelebt und im dortigen Familienbetrieb mitgearbeitet hatte, habe keinen Anspruch auf einen

---

<sup>812</sup> In der folgenden angeblich wahren Schilderung beschwert sich die Ehefrau über die Impotenz des Mannes und bittet den Behu, die Ehe aufzuheben und die Familie des Ehemannes zur Leistung einer Entschädigung zu verurteilen. Dieser Fall wurde von einem Informanten berichtet, der als Mitarbeiter bei jenem Behu tätig war. Auf Nachfrage, ob es sich wirklich um eine wahre Begebenheit handle oder um eine frivole Geschichte, erklärte der Interviewte verblüfft, dass der Wunsch der Frau, eine Familie zu gründen, ein ernstzunehmendes Anliegen sei, und in diesem Falle käme hinzu, dass sie die Absicht hatte, durch ihre Heirat ihre armen Eltern mitzuversorgen. Der Behu habe sich insbesondere verpflichtet gefühlt, den verzwickten Fall zu lösen, da der wohlhabende Mann diesen zuvor gebeten hatte, er möge sich für ihn bei der Geburtsfamilie der Frau verwenden. Ob dies ein realer Fall war, ließ sich in Ermangelung weiterer Zeugen nicht feststellen. Es handelte sich um eine Geschichte, die nur unter Männern und nicht im Beisein von Frauen erzählt wurde. Allerdings war es auch unüblich, dass Männer in Anwesenheit von Frauen über Sexualität sprachen.

Hier die Fallschilderung:

Ein reicher Mann wollte eine junge, hübsche Frau aus einer armen Familie als Braut gewinnen. Die junge Frau stimmte der Eheschließung zunächst nicht zu, ließ sich dann aber überreden, da sie hoffte, der Reichtum des künftigen Gatten käme ihr und ihrer Geburtsfamilie zugute. Zudem hatte sie die Absicht, eine Familie zu gründen. Einige Zeit nach der Hochzeit beschwerte sie sich beim Behu, ihr Mann sei impotent und bat ihn, den Fall zu entscheiden, denn sie wünschte nunmehr die Aufhebung der Ehe und beanspruchte einen erheblichen Teil des Eigentums der Geburtsfamilie ihres Ehemannes. Die Ehefrau erklärte dem dPon den Scheidungsgrund folgendermaßen: Ihr Mann habe zunächst erklärt, er könne den Beischlaf nur in einer Ecke des Zeltes vollziehen. Als dies misslang, habe er verlangt, dass sie beide runter zum Fluss gingen, um sich an einem Ort, von dem aus das Zelt der Familie nicht sichtbar sei, miteinander zu vereinigen. Aber auch dort seien alle Versuche erfolglos geblieben. Der dPon berief daraufhin den Ehemann ein. Dieser erklärte hingegen, er sei potent. Darauf habe der Behu einen seiner Mitarbeiter mit den Eheleuten zu deren Zelt geschickt, und dieser hatte die Aufgabe zu überprüfen, wer von den beiden die Wahrheit sage. Als sich die Eheleute beide zusammen auf der Bettstatt befanden, habe der Mitarbeiter des Behu von hinten zugeschaut und tags darauf dem dPon seine Beobachtungen berichtet. Der Behu begründete sein Urteil in diesen Falle wie folgt: Die Aussagen beider Eheleute sind richtig. Es stimmt, dass der Mann nicht impotent ist, denn er war in Anwesenheit des Zeugen in der Lage mit seinem Penis ihr Schamhaar zu berühren, so dass keine Impotenz vorliegt. Sie sei aber ebenfalls im Recht, denn es war ihm nicht gelungen, in sie einzudringen und sich mit ihr zu vereinigen, so dass aus dieser Verbindung niemals Kinder hervorgehen können. Die Frau aber hatte der Eheschließung nur zugestimmt, weil sie sich aufgrund des Vermögens des Ehemannes materielle Vorteile erhoffte, und sie hatte die Absicht, eine Familie zu gründen. Zunächst war sie nicht bereit, den Mann zu heiraten, aber mit seinem Reichtum hatte der Mann die hübsche, junge Frau angelockt. Darauf erklärte der dPon die Ehe für geschieden und urteilte, dass das gemeinsame Vermögen unter den Eheleuten aufgeteilt werden müsse. Die somit rechtsgültig geschiedene Frau nahm den ihr zugesprochenen Teil vom Eigentum ihres Ex-Ehemannes und kehrte damit zu ihrer Geburtsfamilie zurück.

materiellen Ausgleich für den von ihr erarbeiteten Zugewinn gehabt, wenn es ihr Wunsch war, die Familie ihres Ehemannes zu verlassen. Es sei allerdings selten vorgekommen, dass eine Frau aus eigenem Antrieb in ihre Geburts- oder Herkunftsfamilie zurückkehrte, denn sie sei sich des schlechten Rufs, den sie sich damit erwarb, bewusst gewesen.

Im Hinblick auf die Entschädigung der scheidenden Ehefrau war auch von Bedeutung, ob sie Kinder hatte und wo diese nach der Scheidung verbleiben würden. Bestand eine Schwangerschaft oder hatte die Frau ein Kind, stand ihr ein höherer Anteil am Vermögen der Familie zu. Waren Kinder aus der Ehe hervorgegangen, so blieben der allgemeinen Regel gemäß bei einer Scheidung die Söhne beim Vater und die Töchter bei der Mutter. Der dPon habe auch den Willen der Kinder berücksichtigt. Größere Kinder seien nach ihrer Meinung gefragt worden und konnten somit ihren künftigen Aufenthaltsort mitbestimmen. Wenn geschiedene Frauen ihre Töchter (oder Söhne) mit sich nahmen, dann behielten diese die Zurechnung zur Abstammungslinie des Vaters.

Sehr mächtige Familien habe der dPon mitunter vorsichtiger behandelt, auch wurde der Verdacht geäußert, dass er möglicherweise voreingenommen gewesen sein könnte. Eine einflussreiche Familie konnte sich später an ihm rächen, falls sie mit seinem Urteil nicht zufrieden war. In einem solchen Falle habe der dPon möglicherweise eine geringere Entschädigung für die geschiedene Frau gefordert, in einem Beispiel wurden drei statt fünf Yaks genannt.

Der Ehemann, der aus einer Mag-pa-Ehe ausschied, habe nur selten einen Anteil vom Familienvermögen erhalten. Bei dem nicht sehr häufig auftretenden Typus der Mag-pa-Ehe nahm der Schwiegersohn im Scheidungsfalle meist nur die Sachen mit sich, die er aus seiner Geburts- oder Herkunftsfamilie mit in die Ehe gebracht hatte. Dabei konnte es sich um sein Pferd, sein Gewehr, seine Hieb- und Stichwaffen, religiöse Gegenstände, wertvolle Steine und Korallenstücke handeln, aber kaum um Vieh, da er dies meist auch nicht in die Ehe eingebracht hatte. Ließen die wirtschaftlichen Verhältnisse der Geburts- oder Herkunftsfamilie seiner Ehefrau dies zu, dann konnte er einen Anteil am Familienvermögen erhalten. Dies sei aber selten praktiziert worden. Verließ der Mag-pa-Ehemann die Geburts- oder Herkunftsfamilie seiner Ehefrau, dann konnte er weder seine Söhne noch seine Töchter mitnehmen.

Beim Ehetypus der fraternalen Polyandrie kam es vor, dass die Ehefrau sich mit einem der Brüder aus der ehelichen Gemeinschaft löste. Eine solche Auflösung der Ehe ereignete sich nach Auskunft der Gewährleute meist, wenn sie ein Kind von ihm erwartete oder empfangen hatte. Die beiden verlangten dann einen Teil des Familienvermögens,

um damit einen neuen Haushalt zu gründen. Hatte die Ehefrau ein eheliches Kind geboren, erhob sie auch für dieses Anspruch auf einen Teil am Vermögen der Familie, wenn es zur Auflösung einer fraternal-polyandrischen Ehe kam.<sup>813</sup> In einem Bericht über eine solche Scheidung war die Ehefrau mit fünf Brüdern verheiratet. Die Familie war sehr reich. Die Braut wollte aber nur mit dem ältesten Bruder zusammen sein. Die Brüder verstanden sich sehr gut, was vor 1959 in Nangchen häufig der Fall gewesen sei, und wollten sich nicht trennen. Von der Ehefrau wurde erwartet, dass sie alle Brüder gleich gut behandelte, da andernfalls Rivalität in der Familie entstehen konnte. Da ihr dies nicht gelang, trennte sich die Familie von ihr, wobei ihr die Schuld an der gescheiterten Ehe gegeben wurde.

## **25.6 Ein Staatsgeheimnis und die Bedeutung der Heiratsallianzen**

Der folgende Bericht unterlag staatlicher Geheimhaltung. Für die Bewahrung von Kenntnissen über die Kultur Nangchens kann er von Wert sein. Beim Verzicht auf Namensnennungen zum Schutz der Informanten ist m. E. von keiner Gefährdung auszugehen.

Die Behandlung des Vorgangs als Staatsgeheimnis zeigt m. E., dass der Regierung und dem Klerus die Bedeutung der gegenseitigen Unterstützung zwischen den dPon und den hohen Lamas für das Vertrauen der Bevölkerung in die staatliche Organisation bewusst war. Zur Regierungsstrategie gehörte auch die Verbreitung der Vorstellung, dass tibetisch-buddhistische Lamas in der Lage seien, Numina zu kontrollieren, und durch ihre religiösen Zeremonien auf politische Situationen Einfluss nehmen könnten.

Das Ereignis, das schließlich zu einem Staatsgeheimnis wurde, trug sich zur Amtszeit des letzten amtierenden Königs von Nangchen zu. Als der König eine seiner Töchter verheiraten wollte, wurde in einem Kloster ein Mo (tib. = Zukunftsvoraussage) in Auftrag gegeben. Die Frage, die das Mo beantworten sollte, lautete, welcher unter verschiedenen Heiratskandidaten aus mehreren dPon-Familien der Beste für die Königstochter sei. Als durch das Mo der Name des künftigen Ehemannes ermittelt worden war, verschrieb sich der Sekretär und notierte stattdessen den Namen des Bruders des optimalen Kandidaten, der ebenfalls als möglicher Heiratspartner zur Auswahl gestanden hatte. Das Kloster erstellte ein Dokument, das besiegelt wurde. Niemand habe bemerkt, dass darin der Name des falschen Kandidaten verzeichnet war. Das Dokument wurde dem König zugestellt und damit war ein öffentlicher Akt vollzogen. Zu spät wurde der Irrtum im Kloster entdeckt. Längst hatte die Öffentlichkeit Kenntnis von dem Ausgang der Voraussage erlangt. Der Staat, der sich auf die als unfehlbar geltende tibetisch-buddhistische Lehre

---

<sup>813</sup> Theoretisch sollten alle Kinder ein gleichgroßes Erbe erhalten. Söhne wurden aber oft bessergestellt.

stützte, war durch diesen Übermittlungsfehler in eine prekäre Situation geraten. Das Vertrauen der Bevölkerung in den Staat und in die Klöster sollte nicht verloren gehen. Daher durfte niemand erfahren, dass es zu dieser Verwechslung gekommen war. Die Sache wurde daraufhin als Staatsgeheimnis behandelt. Schließlich heiratete der Bruder des nach dem Mo besten Kandidaten die Königstochter. Die Prinzessin aber verstand sich nicht gut mit ihm und die Ehe wurde wieder geschieden. Die Königstochter wurde dann einem anderen Behu zur Frau gegeben, aber erneut nicht dem, der durch das Mo ermittelt worden war. Dieser hatte in der Zwischenzeit eine andere Frau geheiratet.

In dem Hinweis auf die unglückliche Ehe zwischen dem fälschlich als besten Kandidaten ermittelten Bruder und der Prinzessin steckt implizit die Bestärkung der Richtigkeit des Mo-Verfahrens.

Eheschließungen zwischen den dPon-Familien untereinander sowie auch zwischen den dPon-Familien und der königlichen Lineage wurden von den Nangchen-pa nicht nur als Familienangelegenheiten betrachtet, sondern als politische Allianzen, die für die Existenz des Stammes von Bedeutung waren. War eine Familie über eine Eheschließung mit dem Königshaus verbunden, so wurde ausdrücklich darauf hingewiesen. Eine Heiratsverbindung zur königlichen Familie wurde wie eine Auszeichnung empfunden. Die Vorstellung der Übertragung der Ausstrahlungskraft des Königs auf die angeheiratete Familie erhöhte zusätzlich deren Sozialprestige.

Die Bevölkerung soll großen Anteil an der Entwicklung des Königshauses genommen haben. Der König wurde als wesentlich für den Fortbestand der Nangchen-Stammeskonföderation und zugleich des Königreichs Nangchen empfunden. Nach Auskunft der Informanten konnten Differenzen zwischen den Stämmen die Einigkeit der Stammeskonföderation gefährden. Das Einwirken des Königs auf die vereinten Stämme wurde als harmonisierend, befriedend und stabilisierend beschrieben.

Auch die Eheschließungen zwischen den Familien der Behu und Becang wurden seitens vieler Nangchen-pa mit großem Interesse verfolgt. Bei Heiraten zwischen dPon-Familien bestanden seitens der Stammesmitglieder Erwartungen, dass die Töchter, die nach patrilo-kaler Wohnfolgeordnung in der Geburtsfamilie ihres Ehemannes lebten, bei Konflikten zwischen Mitgliedern beider Gemeinden oder Stämme zugunsten ihrer Geburtsgemeinde oder ihres Geburtsstammes vermitteln würden. Gingen dPon-Familien aus Sicht der Stammesleute vorteilhafte Heiratsverbindungen ein, wurde dies allgemein als beruhigend und günstig für die künftige Entwicklung der beiden Gemeinden und Stämme betrachtet.

## 26. Die Ehefrauen

*„Wasche [Dein] Haar nicht [an den glückbringenden] Vollmondtagen, selbst wenn [Du] glücklich bist. [Selbst] wenn [Du] unglücklich bist, [behalte den Schmutz nicht ein] Jahr [lang in Deinen] Haaren. Verwahre [die] eisernen Gegenstände in [den] drei Sommermonaten [wohl]. (da sie andernfalls verrostet, Anm. d. Verf.) Kümmere [Dich in den] drei Wintermonaten [gut um die] Tontöpfe. (da sie sonst brechen, Anm. d. Verf.) Immerwährend Sorge [dafür], [dass Du] den Mund hältst.“*<sup>814</sup>  
Sprichwort aus Nangchens inneren Stämmen

Das Ansehen der Frauen in der Gesellschaft war deutlich niedriger als das der Männer. Nach Auskunft meiner Gesprächspartner/innen leite sich die Überlegenheit des Mannes insbesondere von der Anzahl im menschlichen Körper residierender Schutzgeister ab. Während eine Frau fünfzig Schutzgeister der Kategorie Zhi Khro Dam-pa Rigs brGya<sup>815</sup> besitze, sei ein Mann mit einhundert Schutzgeistern dieser Kategorie ausgestattet. Häufig wurde von Gewährsleuten beschrieben, dass Männer auf Frauen herabblickten.<sup>816</sup> Die befragten Nangchen-pa erklärten, der männliche Körper sei rituell reiner als der weibliche. Als hauptsächlicher Grund der rituellen Unreinheit des Frauenkörpers wurde die Menstruation<sup>817</sup> genannt; auch seien die Brüste und das weibliche Geschlechtsteil als rituell unreiner betrachtet worden als die männlichen Geschlechtsteile.<sup>818</sup>

Frauen beherbergten den spezifisch weiblichen Körpergeist Mo-lha. Auf das Geistwesen Mo-lha bezogene Kulte waren den befragten Frauen nicht bekannt. Die Informantinnen erklärten, wenn es in ihnen keine Mo-lha gäbe, würden sie nicht existieren. Der Mo-lha sei seitens der Frauen nur wenig Beachtung geschenkt worden,<sup>819</sup> während demgegenüber

---

<sup>814</sup> sKyid na Nya sKra Ma Khru/ sDug na Lo sKra Ma Khru/ dByar Zla gSum ICags Chas Nya-ra Byed/ dGun Zla gSum rDzam Nya-ra Byed/ Dus rGyun-gtan Kha la Nya-ra Byed/ sKyid = glücklich. na = wenn. Nya = Vollmondtag. sKra = Haar. Ma Khru = wasche nicht. sDug = unglücklich. na = wenn. Lo = Jahr. Wörtlich: Wenn [Du] unglücklich bist, wasche [die] Haare nicht ein Jahr lang [nicht]. dByar = Sommer. Zla gSum = drei Monate. ICags Chas = eiserne Dinge. Nya-ra Byed = sich kümmern. dGun = Winter. rDzam (ng.) = Tontöpfe. Dus = Zeit. rGyun-gtan = immerzu. Kha = Mund. la = grammatikalische Partikel, hier: um.

<sup>815</sup> „Die einhundert heiligen [Familien] friedlicher und zornvoller [Gottheiten]“. Etym. zus. aus Zhi = friedlich. Khro = zornvoll. Dam-pa = vorzüglich, heilig. Rigs = Lineage, hier: verschiedene. brGya = einhundert. Der Mangel an Schutzgeistern bewirke, dass Frauen ängstlicher seien als Männer.

<sup>816</sup> Albert Tafel (1914, Bd. II: 125) erwähnt die Vorstellungen, dass eine Frau Unglück heraufbeschwört, die Gottheiten erzürnt und die Treffkraft von den Waffen nimmt, wenn sie diese vor einem Kampf berührt.

<sup>817</sup> Menstruation war ein Gräuethema für Männer; dies brachten die Informanten deutlich zum Ausdruck. Carole McGranahan (2001: 277f) notierte die Auffassung der Kham-pa, Menstruationsblut zerstöre die Unverwundbarkeit bzw. den Schutz gegen die Waffen (vgl. 14.1.2).

<sup>818</sup> Mönche wurden als rituell besonders rein betrachtet. Da Frauen grundsätzlich rituell unreiner seien als Männer, hätten Nonnen auch mehr Gelübde zu befolgen als Mönche, erläuterten die Informanten. Sämtlichen Frauen wurde nahegelegt, viele Gebete und Mantras zu rezitieren, damit sie nach dem Tode in ihrer nächsten Inkarnation ein besseres Leben hätten und vielleicht als Mann wiedergeboren würden.

<sup>819</sup> Manche der interviewten Frauen hatten keine Vorstellung über den Residenzort der Gottheit Mo-lha in ihrem Körper. Andere erklärten, das Geistwesen Mo-lha befinde sich auf und in der linken Schulter.



Männer ihren männlichen Körpergeist, den Pho-lha, in das Rauchopfer zugunsten des Yul-lha/gZhi-bdag miteinschlossen mit dem Ziel, den Pho-lha zu erfreuen.

Albert Tafel (1914, Bd. II: 126) schreibt, es habe einen Frauenüberschuss gegeben.

Die Ehefrau des dPon wurde dPon-mo genannt. Die Rangbezeichnung ihres Ehemannes, „Behu“ oder „Becang“ wurde sprachlich nicht auf sie übertragen. Auf Frauen und Kinder der dPon-Familien wurde in der zweiten und dritten Person die Höflichkeitsform angewendet. Generelle Vererbungsvorstellungen im Hinblick auf Frauen habe es über die Annahme hinaus, dass die Mutter ihren männlichen und weiblichen Kindern das Blut und das Körpergewebe vererbe, kaum gegeben.<sup>820</sup> Als Trägerinnen der Kraft ihrer patrilinealen Abstammungslinie wurden auch die Frauen betrachtet. Dies kam in der Präferenz der Heiraten zwischen dPon-Familien zum Ausdruck, bei denen auf die angenommenen Qualitäten der Patrilineage großen Wert gelegt wurde. Ähnlich verhielt es sich bei der Vorstellung, dass die übersinnlichen Kräfte der sNgags-pa (s. 10.9) innerhalb der patrilinealen Deszendenzlinien durch die Heirat mit Frauen erhalten blieben, die ebenfalls einer Patrilineage entstammten, aus der sNgags-pa hervorgegangen waren.

Die Ehefrauen der dPon (tib. dPon-mo, siehe Abbildung 4 im Anhang) entstammten überwiegend ebenfalls Behu- und Becang-Familien oder sehr angesehenen und/oder wohlhabenden Familien. Nach Auskunft der Informanten habe theoretisch für jede Familie die Möglichkeit bestanden, in eine dPon-Familie einzuheiraten mit Ausnahme jener Familien, die als Rigs Ngan-pa und somit als Quelle ritueller Unreinheit galten.

Die Töchter arbeiteten zunächst in ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie, verließen diese jedoch meist gemäß der in Nangchen allgemein üblichen patrilokalen Wohnfolgeregel bei ihrer Heirat. Ihre Geburts- oder Herkunftsfamilie erhoffte durch die Verheiratung nützliche Beziehungen zu knüpfen, die sich bspw. in Notfällen, wie bei Überfällen, Diebstählen und sonstigen Kalamitäten bewähren würden. Bei Heiraten zwischen dPon-Familien bestand das Ziel zudem oft in der Schaffung starker Allianzen.

Der soziale Status der Ehefrau des dPon oder im Falle fraternaler Polyandrie der dPon (vorausgesetzt mehrere Brüder übten das Amt des Behu oder Becang aus) begann mit der Position als Schwiegertochter. Nach der Eheschließung galt es für die Schwiegertochter, sich in die Geburtsfamilie des Ehemannes einzufügen und die Hauswirtschaft zu führen. Dazu musste sie mit der sozialen Mutter ihres Mannes kooperieren.

Die Zusammenarbeit zwischen der Schwiegertochter und der Schwiegermutter bedeutete

---

<sup>820</sup> Aus dem Aussehen eines Kindes und dessen Begabungen sei allgemein versucht worden, Rückschlüsse auf Eigenschaften zu ziehen, die einem Elternteil oder nahen Verwandten nachgesagt wurden.

eine Belastungsprobe für beide an der Eheschließung beteiligten Familien. Das Scheitern des harmonischen Zusammenwirkens wurde von der Gesellschaft nicht als akzeptable individuelle Unverträglichkeit beurteilt, sondern als Charakterschwäche aufgrund schlechten Karmas. Aus solchen Disharmonien wurden Vermutungen über den Erfolg künftiger Unternehmungen abgeleitet. Liebesbeziehungen erschienen vielen Nangchen-pa als ein ungeeignetes Fundament für die Stabilität einer Ehe. Gefordert wurden Anpassungswilligkeit sowie Anpassungsfähigkeit des Individuums. Eine Scheidung galt als peinlich für beide Familien und belastete auch den Ruf der Abstammungslinien. Bei Konflikten zwischen der Schwiegertochter und der Schwiegermutter unternahm Verwandte beider Familien meist alles Erdenkliche, um den guten Ruf zu wahren und eine Scheidung zu verhindern.

Nach und nach übernahm die Schwiegertochter, meist abhängig von ihren Fähigkeiten, immer mehr Aufgaben, die zuvor von der Mutter des dPon erledigt oder überwacht worden waren.<sup>821</sup> Der Frau eines dPon oblag die Verantwortung für die Hauswirtschaft und die Aufsicht über die Mitarbeiter, wobei im Haushalt eines wohlhabenden Behu zehn bis fünfzehn Bedienstete beschäftigt sein konnten. Sie leitete die Bediensteten an, überwachte die Vorratshaltung, wie die Reserven an Gerste, rTsam-pa, Weizenmehl, Krümelkäse,

---

<sup>821</sup> Albert Tafel (1914, Bd. II: 125) stellt die Position der polyandrisch verheirateten Frau m. E. euphemistisch dar. Er beschreibt diese als „sehr respektabel“ - vollends gelte dies in größeren und begüterten Häusern. Als Familienmutter vereine eine solche Frau mehr Befehlsgewalt als irgendeiner ihrer Ehemänner. Nach den Ergebnissen meiner Forschung konnte eine kluge und leistungsfähige Ehefrau bei den Nangchen-pa eine bedeutende Stellung in der Familie erlangen; ihr tatsächlicher Einfluss in der Geburts- oder Herkunftsfamilie ihres Ehemannes sei aber oft gering gewesen. Albert Tafel begründet die aus seiner Sicht starke Position polyandrisch verheirateter Frauen damit, dass diese nur eine Ehehälfte stellen würden, während all ihre Ehemänner gemeinsam die andere Ehehälfte ausmachten. Nach Auskunft der Informanten aber sei die Ehefrau allgemein in einer schwachen Position gewesen, da sie als hinzugekommenes Familienmitglied der meist erweiterten Familie des Ehemannes allein gegenüberstand und sich in diese einfügen musste. Nicht nur ihre Ehemänner, auch deren Eltern sowie die möglicherweise im Haushalt anwesenden Brüder und Schwestern der Eltern konnten der Schwiegertochter sehr zusetzen. Eine Schwiegertochter war austauschbar, während die Geburtsfamilie des Ehemannes meist zusammenblieb. Nur selten war die Zuneigung eines ihrer Ehemänner so stark, dass dieser bereit war, bei Konflikten gemeinsam mit ihr seine Geburts- oder Herkunftsfamilie zu verlassen. Die Auskünfte sämtlicher Gewährspersonen stimmten darin überein, dass die Stellung der Ehefrau (außer beim Typus der Mag-pa-Ehe, wo sie durch die Mitglieder ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie gestärkt wurde) grundsätzlich eine schwache Position gewesen sei, und dass die Ehefrauen sich meist anpassten, um keinen Streit zu riskieren, da sie aus einer Scheidung meist als Verliererinnen hervorgingen. Über der Schwiegertochter stand die Schwiegermutter, die ihren sozialen Rang als Herrin des Zeltens oder Hauses nicht immer freiwillig an die Schwiegertochter abtrat. Hatte sie selbst eine demütigende und entbehrungsreiche Eingliederungsphase in der Familie erfahren, in die sie verheiratet worden war, gab sie diese Erfahrungen mitunter an ihre Schwiegertochter weiter. Die Häufigkeit des Auftretens einer schwierigen oder unkomplizierten Integration in die Familie des Ehemannes für die patrilokal verheirateten Frauen lässt sich im Nachhinein nicht mehr ermitteln. In Rechtsfällen trat das Problem der schlechten Behandlung der Schwiegertochter nicht so selten auf, dass es als eine Ausnahme bezeichnet werden könnte. Aus Schilderungen der Informanten ging hervor, dass dieses Problem allgemein bekannt und verbreitet war. Die Eheform der fraternalen Polyandrie bedeutete eine besondere Erschwernis für die Ehefrau, da von ihr erwartet wurde, sämtliche Ehemänner gleich gut zu behandeln. In sexueller Hinsicht soll dies häufig derart praktiziert worden sein, dass die Ehefrau zunächst nur mit dem ältesten Bruder sexuell verkehrte und im Laufe von Monaten (und Jahren) dann auch die weiteren Brüder in ihrer Eigenschaft als Ehemänner zu ihren Sexualpartnern wurden.

Butter, weißen Rüben, Wolle usw. und bestimmte den Platz für die Lagerung der Vorräte. Sie sollte zudem durch ihr Verhalten bewirken, dass die Bediensteten und Mitarbeiter gemeinsam mit den Familienmitgliedern zum Gedeihen des Familienbetriebes beitragen.

Jede Familie war zugleich ein Familienbetrieb mit dem Ziel, über die Selbstversorgung hinaus Überschüsse zu erwirtschaften, die im Tausch gegen nicht selbsterzeugte Produkte eingesetzt werden konnten. Arme Familien und Einzelpersonen, die vor allem ihre Arbeitskraft gegen Naturalien verkauften, strebten den wirtschaftlichen und sozialen Aufstieg ebenfalls über die Gründung eines Familienbetriebs an.

Frauen versahen den Haushalt und die Arbeiten rund um das Zelt oder Haus, wie das Dungsammeln<sup>822</sup> und Melken. Handelsgeschäften gingen sie nach Auskunft der Informanten kaum nach. Beschäftigte eine Familie Angestellte, dann versorgten die Mitarbeiterinnen die Schafe und Ziegen, während männliche Bedienstete sich meist um die Yaks und Pferde kümmerten. Je nach der Anzahl der Mitarbeiter blieben in begüterten Familien ein bis zwei männliche Angestellte zum Schutz der Familie und ihres Besitzes im Zelt oder Haus und halfen der dPon-mo. Ging eine begüterte dPon-mo auf den Markt, dann sei sie von zwei Dienerinnen begleitet worden.

Die Schwiegertochter, die in ihre Geburts- oder Herkunftsfamilie zurückkehren wollte, schadete nicht nur ihrem persönlichen Ruf, sie brachte Schande über die Lineage, sie enttäuschte die Hoffnungen ihrer Familienmitglieder auf eine profitable Allianz und zudem war sie auch meist in ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie als permanentes Mitglied im Haushalt nicht mehr gern gesehen. Mindestens einer ihrer Brüder würde eines Tages eine Ehefrau in den Haushalt bringen. Die in ihre Geburts- oder Herkunftsfamilie zurückgekehrte Tochter besaß zwar ein ungeschriebenes theoretisches Bleiberecht, sie hätte sich jedoch in diesem Fall mit der Ehefrau ihres Bruders arrangieren müssen, denn von dieser wurde die künftige Führung des Haushalts erwartet, sobald die (soziale) Mutter ihre hauswirtschaftlichen Aufgaben zunehmend der Schwiegertochter übertrug.

Die Öffentlichkeit verfolgte mit großem Interesse das Familienleben und auch familiäre Streitigkeiten der Familien der Oberschicht und versuchte Rückschlüsse aus dem Geschehen

---

<sup>822</sup> Das Verarbeiten des gesammelten Rinderdung bei der Brennmaterialherstellung bestand im Ausformen flacher Fladen aus frischem Dung und in deren Auslegen zum Trocknen auf Steinmauern sowie auf dem Boden. Vor dem Winter wurden getrocknete Dungplatten in großen Mengen übereinandergestapelt, so dass Mauern entstanden, die als Umfriedung für Tiergehege dienten. Auf die Außenseiten der Dungplattenmauern wurde mit Wasser verflüssigter frischer Dung aufgetragen und die Oberfläche geglättet. Diese Außenschicht wurde hart und froh in der kalten Jahreszeit, so dass die darunterliegenden Dungplatten vor Witterungseinflüssen geschützt waren. Bei Regen wurde nur die äußere Schicht nass. Die Dungmauern stellten auch für die Tiere einen Kälteschutz dar. Sie konnten fast mannshoch sein und in ihren Ausmaßen ein gesamtes Tiergehege, in dem auch Yaks untergebracht wurden, umschließen.

zu ziehen. Der Tochter aus einer gut beleumundeten dPon-Familie wurde aufgrund der ihrer Lineage innewohnenden Kraft ein guter Charakter unterstellt. Gelang es Schwiegereltern nicht, die Schwiegertochter in deren Familie zu integrieren, wurde dies als Makel betrachtet. Gehörten zwei streitende dPon-Familien unterschiedlichen Stämmen an, dann ergriffen die Stammesmitglieder oft für ihre dPon-Familie Partei.

Die Ehefrauen lebten überwiegend in einer monogamen Ehe und seltener in fraternaler Polyandrie (weitere noch seltener vorkommende Eheformen sind unter 25. verzeichnet.) Harmonie in der Familie zu bewahren oder zu schaffen, wurde nach Auskunft der interviewten Nangchen-pa als wichtige Eigenschaft einer Ehefrau erwartet. Die Ehefrau, der es nicht gelang, familiäre Harmonie herzustellen, wurde gering geschätzt und verachtet. Die Präferenz der fraternalen Polyandrie wurde von den Informanten mit der Vorstellung begründet, dass, wenn mehrere Brüder, die zusammenbleiben wollten, je eine Frau heirateten, es zu einer gemeinschaftlichen Haushaltsführung käme und von dieser wurde angenommen, dass sie nicht zu einer harmonischen Zusammenarbeit führe. Das Zusammenwirken mehrerer Frauen in einem Haushalt, die nicht gemeinsam sozialisiert worden waren, wie dies meist bei Schwestern der Fall war, sollte vermieden werden, da dies nach Einschätzung der Nangchen-pa leicht zu Streit wegen der Haushaltsführung und zu familiären Disharmonien führe. Von der Ehefrau, die in fraternaler Polyandrie lebte, wurde von der Gesellschaft erwartet, dass sie sämtliche Ehemänner gleichwertig akzeptiere und deren Wünsche achte. War die dPon-mo mit mehreren Brüdern zugleich verheiratet, dann wurde ihr besonderes Taktgefühl abverlangt. Keinen ihrer Ehegatten sollte sie zurücksetzen und alle gleich aufmerksam behandeln. Gelang es ihr nicht, allen Brüdern das Gefühl zu vermitteln, sie achte sie gleichwertig, dann konnte dies einen Anlass zum Streit in der Familie geben und ein sich benachteiligt fühlender Bruder verließ mitunter die eheliche Gemeinschaft und suchte sich eine andere Ehefrau. Die annähernde Gleichbehandlung sämtlicher Ehegatten sei möglich gewesen, da nicht immer alle Brüder zur gleichen Zeit im Zelt oder Haus waren. Handelsreisen, Pilgerschaften, die Beaufsichtigung der Herden, zu deren Bewachung auch Söhne in deren Nähe unter freiem Himmel schliefen, all dies habe Situationen herbeigeführt, die ausreichend Gelegenheiten für die Ehemänner boten, einige Zeit allein mit ihrer Ehefrau zu verbringen. Untereinander sollen die Brüder offen besprochen haben, wer in der Nacht die gemeinsame Ehefrau besuchen dürfe. Bei der fraternalen Polyandrie kamen die Informanten zu unterschiedlichen Einschätzungen über die Mitsprachemöglichkeiten der Ehefrau hinsichtlich des Geschlechtsverkehrs mit ihren Ehemännern. Ihre Möglichkeiten, dem Wunsch, wer ihr beiwohnen solle, Geltung

zu verschaffen, hing demnach von ihrer Persönlichkeit und ihrer Stellung innerhalb der Familie ab. Mitunter traf die Ehefrau die Entscheidung, welcher Ehemann am Abend zu ihr kommen dürfe, es konnte aber auch sein, dass dies unter den Brüdern ohne ihr Wissen vereinbart wurde. In einem Zelt durchschnittlicher Größe konnten bis zu neun Personen schlafen. Dem Wunsch der Eheleute nach Intimität wurde in unterschiedlicher Weise entsprochen: Neuvermählte schliefen oft gemeinsam im Freien. Die Übernachtung bei den Tieren war eine übliche Praxis zum Schutz der Herden. Bei trockenem Wetter schliefen sie unter freiem Himmel. Manche Familien stellten ein kleines Zelt für die Jungverheirateten auf, insbesondere, wenn das Zelt der Familie überfüllt war und noch weitere erwachsene Söhne darin schliefen. Häufig wurde das kleine, weiße Stoffzelt, das Wohlhabende auch zum Picknickausflug mitnahmen, für die Neuvermählten verwendet. Besaß die Familie kein zusätzliches Zelt, dann schliefen junge Ehepaare bei feuchtem Wetter draußen unter einem temporären Regenschutz.

Für die Verbreitung von Unglücken (wie Krankheiten, Unfällen und Schäden), die Menschen und Tiere trafen, wurden oft Frauen verantwortlich gemacht.<sup>823</sup> Begründet wurde dies mit der schwächeren Konstitution der Frau aufgrund der geringeren Anzahl jener eingangs erwähnten Schutzgeister. Dieser Umstand bewirke, dass Frauen leichter von Geistwesen mit dämonenähnlichem Charakter überwältigt würden. Übelgesonnene Geister würden sich nach Vorstellung der Nangchen-pa schwache Menschen zu ihren „Dienern“ machen und durch sie handeln. Auch Kranke und kleine Kinder weiblichen und männlichen Geschlechts galten in dieser Hinsicht als besonders gefährdet. Auf das allgemeine Bedürfnis der Abwehr einer Gefährdung durch böse Geister sei die Sitte zurückzuführen gewesen, die es Frauen, die nicht zur Familie gehörten, untersagte, das Zelt einer anderen Familie zu betreten. Auch den Nutztieren einer fremden Familie und deren Unterkünften sollten sie sich nicht nähern. Das Betreten des Zeltes einer Familie sowie der Tiergehege war nur der Mutter des dPon, seiner Ehefrau und seinen Töchtern, seinen Schwestern und deren Kindern, den Ehefrauen der Söhne der dPon-Familie und deren Töchtern gestattet. Frauen galten als erheblich gefährdeter als Männer hinsichtlich einer Inbesitznahme<sup>824</sup> durch übelwollende Geistwesen, die oft als Dämoninnen (tib. 'Dre-mo, < Dem-mo<sup>825</sup>)

---

<sup>823</sup> So auch Albert Tafel 1914, Bd. II: 125.

<sup>824</sup> Die hier aufgrund der Beschäftigung mit den Verhältnissen in Nangchen vor 1959 in der Vergangenheitsform dargestellten Vorstellungen existieren teilweise noch in der Gegenwart.

<sup>825</sup> Die Bezeichnung 'Dre-mo fand auch als Erziehungsmittel Verwendung. Manche Mutter sprach ihre Tochter als 'Dre-mo an, ebenso titulierte manche ältere Schwester ihre jüngere Schwester, wenn sie unerwünschtes Handeln verhindern oder Verärgerung vermitteln wollte. In beiden Fällen kam es zu keiner reziproken Verwendung des Ausdrucks.

bezeichnet wurden. Konnte ein Unglücksfall in eine zeitnahe Beziehung zum Erscheinen einer Frau gebracht werden, fiel der Verdacht auf die Frau als Verursacherin. Dabei wurde eine Frau nicht selbst als Dämonin betrachtet, sondern sie galt als Trägerin und Medium der 'Dre-mo, die sich ihres Körpers bediene. Zur Besessenheit durch einen Dämon oder eine Dämonin soll es kommen, wenn das Rlung rTa (tib. < Lung Ta, = Windpferd, hier im Sinne von „Lebenskraft“) eines Menschen sehr schwach sei, wie bspw. bei einem Kind nach der Geburt. Ein böser Geist könne dann in den geschwächten Menschen eindringen und dessen Körper werde zum permanenten Aufenthaltsort für das Geistwesen. Auf diese Vorstellung wurden die gesellschaftlichen Ausschlussregeln für den Besuch nichtverwandter Frauen zurückgeführt, die Schutz vor den Einflüssen übler Geister bieten sollten. Nichtverwandte Frauen seien im Allgemeinen nicht eingeladen worden.<sup>826</sup> Wären Frauen uneingeladen zu Besuch gekommen, hätten sich nach Auskunft der befragten Nangchenpa schlimme Dinge ereignen können: Tiere konnten krank werden, verschwinden oder sterben. Wenn eine Frau uneingeladen erschien und danach wurde ein Mensch oder ein Tier krank oder starb, dann fiel der Verdacht auf die Besucherin. Insbesondere galten fremde Frauen als eine Gefahr. Eine Möglichkeit für die Entstehung des Rufs, eine Dämonin zu sein, bestand in der ständigen Wiederholung der Mutmaßung. Befragte Frauen schilderten den Prozess wie folgt: „Zuerst habe einer die Annahme geäußert, sie könne eine 'Dre-mo sein. Dann vermutete es auch ein zweiter und irgendwann dachten und behaupteten es alle.“ Vor einer Frau, die verdächtigt wurde, eine Dämonin zu sein, habe jeder Angst gehabt, denn die Unglücke, die sie im Ruf stand, verursachen zu können, konnten nach Einschätzung der Nangchen-pa jeden treffen. Bereits Kinder wurden vor ihr gewarnt und liefen vor ihr weg. Oft führte die zeitliche Nähe zwischen der Anwesenheit einer Frau und dem Auftreten eines Unglücksfalles zu der Vermutung, es mit einer Dämonin zu tun zu haben. Eine als Dämonin Verdächtige sei in Nangchen nicht aus der Gemeinschaft verjagt worden.<sup>827</sup> Die Leute hätten sich nur von ihr ferngehalten. Sie sei nicht mehr eingeladen worden und Kinder ließ niemand mehr zu ihr gehen. Gemeinsames Speisen sei fortan mit ihr vermieden worden. Wäre sie zu Besuch gekommen, sei zuvor gebetet und Räucherwerk verbrannt worden.

Da Frauen das Zelt oder Haus anderer Familien nicht betreten durften, blieben sie draussen stehen und riefen hinein, wenn sie ein Anliegen hatten. Darauf kam jemand aus der

---

<sup>826</sup> So auch Susie Rijnhart (1901: 326, 330) und Albert Tafel (1914, Bd. II: 125).

<sup>827</sup> Edward A. Parmee (1972: 132) stellte Kham-pa-Informanten die Frage: "Were witches ever punished?" und erhielt die Antwort: "Witches were sometimes driven out of the village or simply left alone."

Familie zu ihnen.<sup>828</sup> Die Angst vor Rufschädigung und der Verdächtigung als Dämonin habe Frauen davon abgehalten, den Versuch zu unternehmen, das Zelt nichtverwandter Familien zu betreten. Frauen hatten die Vorstellungen über ihre Minderwertigkeit sowie auch über die bei ihnen angenommene leichtere Angreifbarkeit für üble Geistwesen internalisiert und trugen durch Befolgung der gesellschaftlichen Normen zu deren Stabilisierung und Tradierung bei. Diese Verhaltensnormen wurden unablässig durch Erzählungen gestützt, die im Umlauf waren (und sind) und in denen die Besessenheit von Frauen durch Dämoninnen thematisiert wurde.<sup>829</sup>

---

<sup>828</sup> So auch Albert Tafel 1914, Bd. II: 125.

<sup>829</sup> Die folgende Dämoninnengeschichte wurde von Frau K. und Frau B. erzählt, die diese von einem verwandten Mönch im April 2004 vorgetragen bekommen hatten.

Immer wenn die Tochter einer Nomadenfamilie Wasser [vom Fluss, Anm. d. Verf.] herbeiholte, stellte die Familie fest, dass sie ein Schaf verloren hatte. Sie gingen davon aus, dass es von einem Wolf gerissen worden sei. Die Tochter jedoch war eine Dämonin, die sich in einen Wolf verwandeln konnte. Als Wölfin riss sie ein Schaf, verschlang es und wurde danach wieder zu einem Mädchen. Eines Tages als die Familie wieder meinte, ein Wolf habe eines ihrer Schafe getötet, kam die Tochter nachhause, und als der Vater sie anschaute, sah er, dass sie Blut um den Mund hatte und Fellhaare zwischen den Zähnen. Der Vater ging daraufhin zu einem Rinpoché. Der Rinpoché wollte der Familie helfen und auf das Mädchen einwirken und musste es zu diesem Zweck an der Flucht hindern. Der Rinpoché gab dem Vater ein Bündel Gebetsketten und wies ihn an, diese überall anzubringen, wo man den Raum verlassen könnte. Der Vater sollte Fenster und Türen damit versehen und keinen Platz, der nach draußen führte, sollte er auslassen und über jeder Austrittsmöglichkeit eine Gebetskette anbringen. Der Vater befestigte daraufhin je eine Gebetskette über dem Türrahmen und über allen Fenstern. Unter der Tür sah er noch einen kleinen, freien Spalt. Da dachte der Vater: „*Wie kann ich die wertvolle Gebetskette des Rinpoché über dem Fußboden anbringen. Dies käme einer mangelnden Wertschätzung gleich.*“ Weil die Gebetskette des Rinpoché sehr wertvoll ist [im ideellen Sinne, Anm. d. Verf.], wollte sie der Vater nicht auf den Boden legen, daher blieb der kleine Zwischenraum unter der Tür unbedeckt [Der Boden gilt als unreiner Ort. Anm. d. Verf.].

Die Tochter kam bald darauf nachhause und fühlte sich offenbar sehr unwohl. Sie wurde unruhig und lief hin und her. Als der Rinpoché das Haus betrat, suchte sie nach einer Möglichkeit zu entkommen und fand aber Türen und Fenster durch die Gebetsketten versiegelt. Schließlich entdeckte sie den kleinen Spalt unter der Tür und entkam durch diesen. Der Rinpoché verfolgte sie in Gestalt eines Adlers, aber es gelang ihm nicht, die Tochter zu fangen.

Danach hatte die Familie noch vier oder fünf weitere Töchter und sie alle hatten eine Neigung dazu, Geistwesen zu werden, aber nicht mehr in dem Maße wie die erste Tochter.

Das Geschilderte soll sich in Kham ereignet haben und sei typisch für diese Region.

Frau K. diskutierte im Anschluss an die Erzählung den vermuteten Wahrheitsgehalt. Als sie die Glaubwürdigkeit des Geschilderten erwo, kamen ihr Zweifel, ob tatsächlich jedes Mal, wenn die Tochter Wasser holen gegangen war, der Verlust eines Schafs bemerkt worden sei. Den Schluss der Geschichte mit dem Hinweis auf weitere entsprechend veranlagte Schwestern empfand sie als einen Beleg, dass es sich um die Beschreibung eines realen Ereignisses gehandelt habe. Frau K. erschien die Geschichte so realistisch, dass sie meinte, der Mönch habe am Schluss den Namen der betroffenen Familie erwähnt. Sie fragte, ob Frau B. sich an den Familiennamen erinnere. Diese meinte jedoch, es sei kein Name genannt worden.

Die Erzählung stellt zugleich ein Beispiel zur Veranschaulichung der als Einheit begriffenen Denkkategorie der Wahrnehmung innerer und äußerer Phänomene dar (vgl. 13.10). Beide Erzählerinnen empfanden die Verfolgung des Mädchens durch den Rinpoché in Gestalt eines Adlers nicht als unrealistisch, da sie, ohne dass es eines zusätzlichen Hinweises in der Geschichte bedurfte, die Verfolgung in Form eines Adlers als eine innere Vision des Rinpoché gedeutet hatten, die sie zugleich sowohl als ein reales inneres Erleben als auch als ein reales äußeres Vorkommnis verstanden. Das Entkommen der Tochter durch den kleinen Spalt unter der Tür weckte keine Zweifel an der Glaubwürdigkeit der Erzählung, da es sich dabei um eine Fähigkeit handelte, die die Nangchen-pa bei Dämoninnen nicht überraschte.

Auch in der Literatur sind Geschichten, in denen dieser Topos erscheint, zu finden.<sup>830</sup>

Fred Weinstein und Gerald M. Platt (1975: 121f) stellten die Frage, wie Stabilität und Produktivität in Gesellschaften erklärbar ist, in denen wichtige Teile der Bevölkerung in systematischer Weise von der Teilnahme an Entscheidungsprozessen ausgeschlossen waren und in denen von ihnen erwartet wurde, dass sie eine abhängige, passive und untergeordnete Position hinnahmen. Die Autoren führen aus, dass der Gehorsam auf dem Internalisierungsprozess beruhe. Aus (relativ) unreflektiertem Akzeptieren der Passivität und der Unterordnung als einem legitimen Verhalten folge die unbewusste Unterwerfung unter das Prinzip des Ausgeschlossenenseins, das als richtig und angemessen empfunden werde. Die Frauen in Nangchen sorgten sich um den Schutz der Tiere ihrer Familie und aus diesem Grunde hätten auch sie nach eigenen Auskünften die von ihnen als riskant eingeschätzten Besuche nichtverwandter Frauen nicht gewünscht.

Berichtet wurde diese Sitte insbesondere von den Zeltbewohnern der äußeren Stämme. Die Vorstellungen, die dem Brauch zugrundelagen, nämlich der Wunsch, Unglücke durch Fernhalten fremder Frauen von der eigenen Familie und deren Eigentum zu verhindern, sei von den Frauen internalisiert worden, so dass niemand eine Frau habe darauf hinweisen müssen, dass sie das Zelt oder die Tiergehege einer anderen Familie nicht betreten dürfe. Albert Tafel (1914, Bd. II: 125) schreibt, jedes Mädchen vom zwölften Jahre an müsse in Kham vor der Tür des Hauses einer anderen Familie bleiben und die Bewohner heraufrufen. Kein Informant nannte den Aspekt, dass eine nichtverwandte Frau eine Zerrüttung der Familienverhältnisse bewirken könnte. Überlegungen dieser Art wurden nicht geäußert, kamen jedoch im Zusammenhang der Erörterung von Problemen durch Liebschaften deutlich zum Ausdruck. Die Regel, dass eine nichtverwandte Frau das Zelt oder Haus einer Familie nicht betreten sollte, wirkte sich insofern stabilisierend auf den familiären Zusammenhalt aus, als eine nichtverwandte Besucherin somit weniger Gelegenheit hatte, eine Beziehung zu einem Mann der Familie anzubahnen und einzugehen.

---

<sup>830</sup> In der Märchensammlung "Füchse des Morgens" (1986), die von der Ethnologin Margret Causemann aus dem Tibetischen übersetzt wurde, finden sich Belege für das Motiv der Dämonin in Frauengestalt. Die Erzählerin der Geschichten stammt aus Nangchen.

In „Königssohn und Bettlertochter“ zeigt sich, dass die Mutter eine Dämonin ist (op. cit. 23fff).

In „Der Königstochter böse Dienerin“ stellt sich heraus, dass die Dienerin eine Dämonin ist (op. cit. 96fff).

In „Das Feenmädchen und die Dzokuh“ begegnen sich Feen und Dämoninnen (op. cit. 181fff).

In „Die nicht gestorbene Prinzessin“ ist eine Prinzessin zu einer Todesdämonin geworden (op. cit. 219fff).

Wie in der von Frau K. vermittelten Geschichte wird auch in dieser Erzählung ein Lama um Rat gebeten.



Susie Rijnhard (1901: 326) durchquerte Nangchen 1898 und erfuhr diese Ausschlussregel: „*Not once again was I ever allowed to enter a tent, or the living room after I had reached the agricultural districts, where the people occupy houses made of stone; for the natives have, besides their superstition and prejudices against all foreigners, a peculiar custom which does not permit women other than those of the family to enter the home.*”

Als Frau musste auch Susie Rijnhard (1901: 348f) außerhalb des Familienzelttes nächtigen:

“*That night was as uncomfortable as any I ever spent among the Tibetans. It was raining and snowing, and as the natives did not wish to sleep out-of-doors beside me, they provided me with a large heavy native woolen rug, and went themselves into their tents to sleep, leaving me outside entirely alone, though that is unusual when one has ula.* <sup>831</sup> ... *I ... called aloud for help; but, though the people heard the dogs and understood what was wrong, they heeded me not, and I could hear them laughing and talking.*”

Den Empfang von Frauen in amtlichen Angelegenheiten handhabten die Behu und Becang nach individuellen Präferenzen: Zu manchen dPon wurden Frauen direkt vorgelassen, andere ließen sich mündlich durch ihre Familienmitglieder oder Mitarbeiter informieren.

Ein dPon der äußeren Stämme erklärte, er habe eine Frau, die nicht zu seiner Familie gehörte, nicht in seinem Raum empfangen. Die rat- oder hilfeschuchende Frau blieb außerhalb seines Zelttes. Ihr Anliegen erklärte sie den Verwandten oder einem Mitarbeiter des dPon, der dann zu diesem ins Zelt ging und ihm den Fall vortrug. Auch in Notsituationen, z. B. nach einem Überfall, bliebe eine Frau außerhalb des Zelttes dieses dPon. Ihr Anliegen berichtete sie der Familie des dPon, die die Schilderung an ihn weitergab. Ein solches Erlebnis beschreibt Susie Rijnhard (1901: 330): “*On our approach the chief’s steward came to converse with us, so I gave him a beautiful khata for the ponbo, and asked for an interview. He returned the khata and said because I was a woman I could not enter into the august presence of his master, but that he himself would act as middleman.*”

Andere Frauen erklärten, sie hätten das Zelt oder Haus ihres dPon betreten dürfen. Wenn sie wollten, konnten sie auch einen anderen dPon aufsuchen, sei es weil ihnen dieser fähiger und vertrauenswürdiger erschien oder wegen der Abwesenheit des lokalen dPon. Die Tochter eines dPon konnte das Amt auf ihren Sohn übertragen lassen, wenn es keinen anderen fähigen Nachkommen gab. Die Fortführung des Amtes durch ihren Sohn bedeutete aber einen irreparablen Bruch der dPon-Lineage. Dem liegt die Vorstellung zugrunde, dass der Vater sein Kind mit den Knochen ausstatte, während das Kind Fleisch und Blut

---

<sup>831</sup> Pflichtdienste (tib. ’U-lag, < U-la) konnten die Begleitung von Reisenden beinhalten (vgl. 31.9.2).

von der Mutter erbe. Eine Frau könne die vom Vater ererbten Knochen nicht weitervererben. Ihr Kind besitze die Knochen seines Genitors und zähle zu dessen Patrilineage.

Die Biographien der Frauen der Behu und Becang waren sehr unterschiedlich. Berichtet wurde von tapferen Becang-Frauen, die im Angriffsfall ihre Zöpfe hochbanden und sich in den schützenden Graben um ihren Lagerplatz begaben und aus diesem heraus selbst mitkämpften. Manche Ehefrau eines Behu hingegen galt als heilige Dame, die sich zurückgezogen religiösen Praktiken widmete und morgens und abends heilige Texte las und Gebete verrichtete. Solche frommen Frauen erhielten manchmal Unterstützung von ihren Schwiegermüttern, die dann den Haushalt führten, Bedienstete beaufsichtigten, dem Koch Anweisungen gaben und jene Aufgaben übernahmen, die der Ehefrau oblagen.

Von einer Frau, die in eine dPon-Familie eingeheiratet hatte, sei nach Ablauf einiger Tage und spätestens nach einer Woche erwartet worden, dass sie in der Familie ihres Ehemannes oder ihrer Ehemänner mitarbeitete. Die führende Stellung in der Hauswirtschaft hatte noch immer die Mutter ihres Ehemannes inne und je nach Neigung und Organisationsfähigkeit der beteiligten Frauen übernahm die Schwiegertochter im Laufe der Zeit zunehmend verantwortungsvollere Aufgaben, bis sie schließlich die Aufsicht führte über die Hauswirtschaft und die Bediensteten anleitete. Die höchste Erwartung, die an sie gestellt wurde, bestand darin, dass sie mindestens einen gesunden männlichen Nachkommen zur Welt bringen sollte. Zur Aufrechterhaltung der Lineage bedurfte es eines Sohnes. Nur Söhne vermochten nach Vorstellung der Nangchen-pa die Kraft der Ahnen und die Knochensubstanz weiterzuerben und die Patrilineage weiterzuführen.

Viele Mitglieder der Nangchen-Stämme sollen sich für die Heiratsallianzen ihrer Behu und Becang interessiert haben. Bei Ehen zwischen Partnern aus sehr unterschiedlichen ökonomischen Verhältnissen, wenn bspw. ein dPon eine Frau aus armer Herkunft heiratete, habe die Gesellschaft dies als sehr unpassend empfunden und es wurden Vermutungen über das Scheitern der Ehe angestellt. Die Stammesmitglieder hofften bei Heiratsverbindungen unter dPon-Familien, dass die in einen anderen Stamm verheirateten Töchter sich bei Konflikten zwischen den Angehörigen beider Stämme für die Anliegen der Leute ihres Geburtsstammes einsetzen würden. Die Ehefrauen standen dann zwischen den Interessen der Mitglieder ihres Geburtsstammes und denen des Stammes ihres Ehemannes. Nicht immer aber hielten Heiratsbeziehungen zwischen Stämmen den an sie geknüpften Erwartungen stand. Versagte die Ehefrau, sei es, weil sie sich nicht ausreichend bemüht hatte, weil sie ungeschickt vorgegangen war oder weil ihren Vermittlungsversuchen kein Gehör geschenkt wurde, kam es vor, dass Mitglieder ihres Geburtsstammes öffentlich schlecht

über sie sprachen und klagten: „*Sie ist [eine] von uns, aber sie hat [uns] nicht geholfen.*“

Ein offizielles Amt im Staat, sei es in der Verwaltung, Politik oder Jurisdiktion, durften Frauen nicht einnehmen. Die Nangchen-pa erklärten überwiegend, dass für ein solches Engagement von Frauen keine gesellschaftlichen Vorbilder existierten. Einflussmöglichkeiten für Frauen bestanden nur inoffiziell und diese galten als begrenzt auf Einzelfälle.

Eine Schwester, Tochter oder Ehefrau konnte vorübergehend das Amt des Behu oder Becang versehen, z. B. bei Unmündigkeit des Nachfolgers. In dem von Ba-ri Zla-ba Tshe-ring herausgegebenen Werk (2005: 128) wird erwähnt, dass in dPon Ru sMad-ma um 1890 die Schwester des dPon während der Unmündigkeit des Sohnes stellvertretend die Position des dPon aufrecht erhielt.

Einige sehr intelligente Ehefrauen der dPon und seiner Mitarbeiter seien aufgrund ihrer Klugheit und Erfahrung sowie der guten Ausbildung, die sie in ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie genossen hatten, in der Lage gewesen, beim Ausfall ihrer Ehemänner ihren heranwachsenden Söhnen inoffiziell eine wertvolle Stütze zu sein. Geschätzt wurden ihre Intelligenz, ihre Wortgewandtheit, ihre Güte und ihr Charisma. Die meisten befragten Ehefrauen eines dPon erklärten, sie hätten nie Einfluss auf die Tätigkeit ihrer Ehemänner in Politik, Verwaltung oder Jurisdiktion genommen. Auch seien sie nie von Frauen oder Männern gebeten worden, sich für die Belange Dritter bei ihren Ehemännern zu verwenden. Einige Informantinnen meinten, es sei mitunter möglich gewesen, eine dPon-mo auf Probleme anzusprechen, damit sie diese ihrem Ehemann vortrage. Galt sie als eine gütige Frau, dann erhofften die Ratsuchenden und Bittsteller auch direkt Hilfe von ihr, wenn auch meist nur in Fällen, die als „klein“ oder „geringfügig“ charakterisiert wurden.

Manche Ehefrauen der dPon sollen nach Auskünften von Informanten, die dies aber nur vom Hörensagen wussten, in Abwesenheit ihres Mannes oder wenn dieser überlastet war, Entscheidungen in „kleineren“ Fällen getroffen haben. Dies war jedoch nur geschehen, weil sie persönlich direkt um Hilfe gebeten worden seien. Dabei habe es sich vor allem um innerfamiliäre Probleme und kleinere Dispute gehandelt. Manche Frauen erhofften Rat von der dPon-mo, weil der Ehemann häufig betrunken und/oder gewalttätig war und seine Frau schlage. Arme Frauen berichteten ihr, wie schwer es ihnen falle, ihre kleinen Kinder aufgrund materieller Not großzuziehen. Arme Leute seien zu ihr gekommen, wenn sie Steuern und Tributumlagen nicht zahlen oder Geliehenes nicht zurückgeben konnten. Einzelne wohlhabende dPon-mo sollen armen Menschen Unterstützung gewährt haben durch Schenkung von Lebensmitteln und Tieren. Manche dPon-mo habe auch Steuern erlassen oder die Steuern aus dem Besitz ihrer Familie für Verarmte übernommen.

Wurde die dPon-mo inoffiziell von Frauen aufgesucht, dann sollen diese ihr Geschenke als Zeichen der Ehrerbietung mitgebracht haben. Sollte diese unbestätigte Auskunft stimmen, dann wurde hier anders als anlässlich des Besuchs beim dPon in amtlicher Funktion verfahren, bei dem Gaben im Zusammenhang mit einem Anliegen niemals mitgebracht werden durften. Geschenke an die dPon-mo und das Ersuchen um Hilfe während ein und desselben Termins waren vermutlich nur möglich, weil die dPon-mo kein offizielles Amt versah. Andernfalls herrschte allgemein eine große Abscheu vor (möglicher) Korruption.

### **26.1 Ehefrauen mit Kindern**

Die hauptsächliche Erwartung einer (dPon-)Familie bei der Verheiratung eines Sohnes bestand darin, dass die Ehefrau einen männlichen Stammhalter gebären sollte. Nur Söhne waren gemäß der Vorstellung von der patrilinealen Vererbung der Knochensubstanz in der Lage, die Patrilineage fortzuführen. Nach Auskunft sämtlicher Gesprächspartner/innen wurde männlichen Nachkommen eine größere Bedeutung beigemessen als weiblichen. Begründet wurde dies mit der Fortsetzung der Patrilineage durch Söhne und mit dem Hinweis auf das damalige Ideal, nach dem Söhne in ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie blieben und zur Stärkung des Patriklans beitrugen. Kinder (insbesondere männliche) verbesserten die Position der Schwiegertochter in der Familie, in die sie eingeheiratet hatte. Kinder stärkten auch ihre Stellung in der Gesellschaft, denn sie galten als Beweis guten Karmas. Mit ehelicher Mutterschaft erhöhte sich die gesellschaftliche Position der Frau, der als Mutter größere Achtung und Anerkennung entgegengebracht wurde.

Bei Adoption eines Kindes handelte es sich oft um das Kind patri- oder matrilinealer Verwandter. Die Gesellschaft erwartete, dass die Adoptionsfamilie im Idealfalle ein adoptiertes Kind wie ein leibliches behandeln würde. Eine generelle Benachteiligung adoptierter Kindern sei nicht üblich gewesen. Entsprechend dem Verhalten des Adoptivkindes den allgemeinen Erwartungen, dann ging die Gesellschaft davon aus, dass es nach dem Tode der Eltern die gleichen Erbrechte wie ein leibliches Kind habe.<sup>832</sup> Wenn es nicht mit der Adoptionsfamilie harmonierte, konnte es diese verlassen oder wurde fortgeschickt und von den Adoptiveltern und deren patrilinealen Verwandten nicht weiter unterstützt.

Kinder sollten ihre sozialen Eltern in Not oder bei Arbeitsunfähigkeit versorgen. Dies wurde mit Sozialprestige honoriert und stellte einen gesellschaftlich akzeptierten Grund dar, um jede andere Beschäftigung aufzugeben, auch um aus einem Kloster auszutreten.

---

<sup>832</sup> Für die Besetzung des Amtes eines Behu oder Becang waren Adoptionen bedeutungslos, da die als wesentlich betrachtete patrilineal vererbte Kraft der Abstammungslinie einer leiblichen Nachfolge bedurfte.

## 26.2 Kinderlos gebliebene Ehefrauen

*„Wer mit denen zu tun hat, wird rituell schmutzig.“*  
Spontane Äußerung annähernd sämtlicher Informanten

Kinderlosigkeit in der Ehe war ein entsetzlicher Makel. Unfruchtbarkeit der Ehefrau galt als ein gesellschaftlich akzeptierter Grund, um eine weitere Frau zu heiraten, wobei eine Schwester der Ehefrau bevorzugt wurde.<sup>833</sup> Kinderlosigkeit wurde überwiegend als Unvermögen der Frau gedeutet. Wie fast alle Phänomene im Leben eines Menschen wurde auch Kinderlosigkeit als karmisch bedingt betrachtet.<sup>834</sup> Die vermutete Unfruchtbarkeit einer Ehefrau warf nach Ansicht der Nangchen-pa ein ungutes Licht auf deren Wesen und wurde als Hinweis auf schlechtes Karma interpretiert.

Das Stigma der Unfruchtbarkeit hatte für Frauen soziale Konsequenzen und konnte das Ende einer Lineage bedeuten. Die Fortführung der Abstammungslinie beruhte auf der Vorstellung der patrilineal vererbten Knochensubstanz und gab es in einer Generation keinen Sohn, endete damit die Deszendenzlinie.<sup>835</sup>

Für kinderlose Ehepaare entstand das Problem der Altersversorgung, die üblicherweise von den eigenen oder adoptierten Kindern geleistet wurde. Mitunter erbrachten Angestellte die Versorgungsleistung oder patrilineale oder matrilineale Verwandte. Im schlimmsten Fall wurden kinderlose Personen im Alter zu Bettlern. Zwei ältere Menschen konnten einen tier- und landwirtschaftlichen Betrieb zur Selbstversorgung aufrecht erhalten; blieb aber nur noch eine Person übrig, dann war die Fortführung der Tier- und/oder Landwirtschaft im Krankheitsfalle ohne Hinzuziehung externer Arbeitskräfte gefährdet.

Kinderlose Ehefrauen wurden als „Rabs bCad-ma“ (ng. < Rab Chä-ma, Schreibvarianten: Rabs Chad-ma und Rab 'Chad-ma<sup>836</sup>) benannt. Zahlreiche Vorstellungen bezogen sich auf die negativen Auswirkungen, die von unfruchtbaren Frauen ausgegangen sein sollen. Es bestand allgemein die Annahme, dass eine kinderlos gebliebene Ehefrau Unglück auf andere Menschen übertrage. Ihr sozialer Status war verachtet und lag noch unter dem der

---

<sup>833</sup> Als Grund für die Bevorzugung einer Schwester der Ehefrau gaben die Informanten an, dass Schwestern in gleicher Weise sozialisiert worden seien. Sie seien bereits gewohnt, miteinander auszukommen, während es bei der Führung eines Haushaltes durch zwei unterschiedlich sozialisierte Frauen leichter zu Konflikten käme, die zu Disharmonie und zur Entzweiung der Familie führen könnten.

<sup>834</sup> Ausnahmen: Gunstbezeugungen von Geistwesen oder von ihnen verursachte Störungen.

<sup>835</sup> Bei matrilokaler Residenz des Schwiegersohnes (s. 25.) oder bei Adoption konnte der Familienname aufrechterhalten und der Familienbetrieb weitergeführt werden. Die Patrilineage aber kam zum Erliegen.

<sup>836</sup> Die Schreibvarianten verzeichnen hinsichtlich der Verben „bCad“, „Chad“ und „'Chad“ die Bedeutung „abgeschnitten“. Informanten erklärten das Kompositum als „Eine (Partikel „ma“ als Femininbildner), deren Deszendenzlinie (tib. hier: Rabs) [aufgrund des Fehlens von Kindern] abgeschnitten (tib. bCad) ist“. Bei „bCad“ wurde in diesem Kontext wiederholt auf einen Bedeutungsaspekt der „Verachtung“ hingewiesen.

Witwen, wobei sich die auf beide Personengruppen beziehenden negativen Vorstellungen größtenteils deckten (s. 25.10). Die Aversionen gegenüber einer Rabs bCad-ma waren noch erheblich größer als einer Witwe gegenüber. Frauen hätten sich im Umgang mit einer kinderlos gebliebenen Ehefrau äußerst unwohl gefühlt. Männer verhielten sich ihr gegenüber sehr zurückhaltend, um sich vor einer rituellen Beschmutzung zu schützen.

Von einer Rabs bCad-ma zubereitetes Essen sei rituell unrein. Nach allgemein verbreiteter Anschauung ist es gefährlich, ihre Speisen anzunehmen. Da Unfruchtbarkeit als großes Übel galt, sei auf gemeinsames Essen (möglichst) verzichtet worden und auch auf Speisen, die unfruchtbare Frauen hergestellt hatten. Informanten führten zum Vergleich die Komensalitätsregeln in Bezug auf Menschen an, die aufgrund ihrer Tätigkeit, wie Schlachten, Kastrieren und Jagen des Murmeltiers, als rituell unrein betrachtet wurden.

Kinder wurden von unfruchtbaren Frauen ferngehalten, da die Befürchtung bestand, sie würden durch den Kontakt zu ihnen rituell verunreinigt werden und in der Folge könnte die kindliche Entwicklung Schaden nehmen. Nach Auskunft der Gesprächspartner würden derart geschädigte Kinder erst spät zu sprechen beginnen, stottern oder stumm werden. Nähmen Kinder von einer unfruchtbaren Frau bereitete Speisen zu sich, führe dies zu Sprachstörungen. Gerieten sie beim Spielen unter die Bekleidung solcher Frauen, bewirke die rituelle Verunreinigung Probleme, wie bspw. Bettnässen.

Durch ein Zusammentreffen mit unfruchtbaren Frauen könne sich die dBang-thang (tib. < Wang-thang) genannte individuelle Vitalkraft vermindern. Das Nachlassen von dBang-thang zeige sich in der Unfähigkeit, Wohlstand zu schaffen, als Erfolglosigkeit sowie im Unvermögen, persönliche Ziele zu erreichen.

Auch die als „mTshon Srung“ (s. 14.1.2) bezeichnete Unverwundbarkeit gegenüber den Wirkungen der Waffen, die manche Männer im Ruf standen, zu besitzen, galt durch den Umgang mit unfruchtbaren Frauen aufgrund der rituellen Verunreinigung als extrem gefährdet. Grundsätzlich hätten diese Männer zum Schutz ihrer Unverwundbarkeit Vorsicht im Umgang mit Frauen walten lassen müssen, um diese kostbare Gabe nicht zu verlieren. Den Wirkungen einer rituellen Beschmutzung durch unfruchtbare Frauen wurde versucht, durch tibetisch-buddhistische Rituale zu begegnen.

Aus der Familie wurden kinderlos gebliebene Frauen nicht ausgestoßen, es sei aber versucht worden, sie von all den Tätigkeiten fernzuhalten, bei denen eine Übertragung der rituellen Unreinheit, insbesondere die Unfruchtbarkeit, möglich erschien. Auch habe das Bestreben bestanden, den Umgang mit ihnen einzuschränken. Ihrem niedrigen und verachteten Status konnten diese Frauen nur entkommen, indem sie Nonnen wurden.

Weitere erwartete negative Auswirkungen der Unfruchtbarkeit deckten sich mit denen der Witwenschaft (s. 25.10). Die Rabs bCad-ma und ihr Ehemann, der als Rabs bCad (< Rab Chä) bezeichnet wurde, konnten als Ehepaar zusammen bleiben.

## 27. Familienleben

*„Ausgestattet mit einem Zelt und zusammen mit vielen Leuten begaben wir uns zu einem Berg, an dem der Behu Rinpoché das Jagen verboten hatte. Wir brachten ein Rauchopfer dar, veranstalteten ein Picknick und ließen es uns gut gehen.“* Der Informant strahlte vor Begeisterung als er sich erinnerte: *„Dort war die Natur unbeeinflusst. An diesem hohen Berg grasten keine Yaks und Schafe [im Sinne von Nutztieren]. Es gab viele wilde Tiere. Es war wunderschön.“* Herr N. (Interview 449)

Familienleben als das Zusammensein sämtlicher am Ort befindlicher Familienmitglieder fand meist in der arbeitsfreien Zeit am Abend statt. Tagsüber gingen die Familienmitglieder auseinander und ihren unterschiedlichen Tätigkeiten nach. Nur in wohlhabenden Familien, in denen es Personal gab, konnten alle Familienmitglieder tagsüber zu einer gemeinsamen Mahlzeit zusammenkommen. Viele dPon waren in ihrem Familienbetrieb in der Tier- und Landwirtschaft tätig. Bei den wohlhabenden dPon übernahm meist die Ehefrau oder die Mutter des Behu oder Becang die Beaufsichtigung und Anweisung der Angestellten, die im Haus oder Zelt und im Wohnumfeld tätig waren. Im Allgemeinen (Ausnahme: sehr reiche Familien) arbeiteten sämtliche Familienmitglieder bis ins hohe Alter mit und zwar solange, wie sie in der Lage waren, Arbeiten auszuführen.

Meist lebte die gesamte (dPon-)Familie in einem einräumigen, schwarzen Yakhaar-Zelt. Die räumliche Gestaltung des Zeltraumes sei nach Auskunft der Informanten nach praktischen Erwägungen erfolgt und nicht durch Regeln festgelegt gewesen. Der Zeltinnenraum mancher dPon sei so groß gewesen, dass Gesprächsinhalte am gegenüberliegenden Zeltende nicht mehr verstanden werden konnten. Wohlhabende dPon besaßen weitere Zelte, in denen Personal nächtigte, sowie mitunter auch ein Küchenzelt. Persönliche Mitarbeiter des dPon, die eine Vertrauensstellung inne hatten (s. 10.5), lebten oft im Zelt der Familie. Manche Familien, die in Häusern wohnten, hatten Räume, die Familienmitgliedern vorbehalten blieben. Im Bewusstsein der Nangchen-pa vor 1959 habe ein Rückzugsbedürfnis im Alltag kaum existiert.<sup>837</sup> Vor allem junge Leute und junge Pärchen schliefen mitunter zur Abwehr von Wölfen bei den Schafen und Yaks im Freien, aber selten allein. Alleinsein empfanden viele Befragte als furchterregend: Belastende Gefühle in der Einsamkeit wurden als Angriffe böser Geister gedeutet und riefen massive Ängste hervor.

---

<sup>837</sup> Theoretisch bestand stets die Option des temporären Rückzugs in eine Einsiedelei zur religiösen Praxis.

Etwa dreieinhalb bis vier Monate hielten sich die Nomaden und Semi-Nomaden in ihrem Winterlager auf. Danach begannen sie ihre Wanderungen auf den meist bereits seit Generationen beschrittenen Pfaden, wobei sich ihre Verweildauer an den alljährlich aufgesuchten Siedlungsplätzen nach den tier- und landwirtschaftlichen Erfordernissen richtete. Die Zeitrechnung erfolgte nach dem Mondkalender. In Klöstern ansässige Lamas mit Astrologieausbildung teilten die Zeit in günstige und ungünstige Tage. Ließen es die tier- und landwirtschaftlichen Verhältnisse zu, sei die astrologische Bewertung der Tage berücksichtigt worden. Die (Semi-)Nomaden in Nangchen vor 1959 richteten sich aber nicht jeden Tag nach dessen astrologischer Bedeutung. Der Beginn der jährlichen nomadisierenden Wanderschaft sei bevorzugt auf einen astrologisch günstigen Tag gelegt worden. Im weiteren Verlauf des Jahres sei das Weiterziehen oft nur nach pragmatischen Gründen erfolgt wie der Ergiebigkeit der Weiden und den Witterungsverhältnissen. Der gefrorene Boden im Winter nötigte den (Semi-)Nomaden eine Rast im Winterlager auf. Während dieser Zeit wurden die Nutztiere mit einer Zufütterung versorgt. Sobald es wärmer wurde, wählten sie für den Beginn der ersten Wanderung bevorzugt einen astrologisch günstigen Tag: Dabei konnte es sich um einen Neumond- oder Vollmondtag oder den achten Tag des Mondmonats<sup>838</sup> handeln oder es wurde ein Astrologe im Kloster nach einem guten Tag befragt. Auch für das Erzielen von (Neben-)Einkünften aus Raub und Diebstahl wurde die astrologische Bewertung der Tage beachtet.<sup>839</sup>

Ruhetage gab es nicht. Auch an Feiertagen waren die Tiere zu versorgen. Frauen der Mittel- und Unterschicht sowie von dPon-Familien, in denen die Familienmitglieder mitarbeiteten, beschrieben den Alltag in der Tier- und Landwirtschaft als ein unablässiges Beschäftigtsein. Nach Beendigung einer Arbeit wurde sofort die nächste begonnen.

Arbeitsbedingt gingen die Familienmitglieder am Morgen meist auseinander und fanden sich erst am Abend wieder zusammen. Das Arbeitsaufkommen war morgens sehr hoch. Die einzelnen Familienmitglieder sowie ihre Angestellten standen zu unterschiedlichen Zeiten auf und gingen verschiedenen Tätigkeiten nach. Meist frühstückte jeder für sich, wenn die jeweilige Tätigkeit eine Pause zuließ. Frauen, die in der Land- und Tierwirtschaft arbeiteten, standen vor Sonnenaufgang auf, im Sommer früher und im Winter etwas später. Morgens wurden zunächst Reinigungsarbeiten durchgeführt, das Sammeln und Verarbeiten des Yakdung und das Melken. Der Rinderdung wurde zu flachen, runden

---

<sup>838</sup> Der achte Tag des Mondmonats war dem Buddha Shâkyamuni zugeordnet und galt als glücksbringend.

<sup>839</sup> Zusätzlich wurde oft noch eine Zukunftsvoraussage über den Ausgang der Unternehmung von einem Lama erbeten, wobei diesem der Zweck der Anfrage bekannt war.



Scheiben gepresst, zum Trocknen ausgebreitet und gestapelt, um getrocknet als Brennmaterial zu dienen. In wohlhabenden Familien übernahmen weibliche Bedienstete diese Tätigkeit. Die Arbeit des Melkens beschrieben Frauen als sehr anstrengend und führten insbesondere das Gewicht des vollen Milcheimers an. Aufgrund der körperlichen Anstrengungen habe eine Frau mitunter ein bis zwei Kilo Fleisch am Tag gegessen. Während die Frauen mit dem Sammeln des Dungs und dem Melken beschäftigt waren, verließen die Männer meist das Zelt oder Haus, um Tätigkeiten außerhalb des Siedlungsplatzes oder des Anwesens nachzugehen, wie bspw. Handelsgeschäften auf Tauschbasis. Der Behu oder Becang ging mitunter am Morgen oder im Verlauf des Vormittags aus dem Haus oder Zelt und war bis zum Mittagessen oder auch darüber hinaus auswärtig tätig - sei es im Rahmen der Aufgaben für die Gemeinde, den Stamm oder seinen Familienbetrieb. Die im Zelt oder Haus verbliebenen Familienmitglieder und Bediensteten gingen tagsüber Hausarbeiten nach, bspw. in der Milchverarbeitung, insbesondere der Butter- und Joghurtherstellung und der Wollaufbereitung. Nach dem Schneiden wurde das Yakhaar aufgeflust und grob von Schmutz und Fremdkörpern gereinigt. Diese Arbeit wurde im Zelt oder Haus verrichtet und nicht in den Bergen, denn dort sei es dafür zu windig gewesen. Mit Ausnahme des Familienvaters, der sich tagsüber eher mit Angelegenheiten außerhalb des Hauses oder Zeltes beschäftigte, übernahmen alle Familienmitglieder, einschließlich der Kinder, die Arbeit des Aufflusens der Wolle in Form des Auseinanderziehens und groben Reinigens der Wollhaare. Am Schluss dieses Arbeitsgangs wurde die Wolle zu langen Strängen lose zusammengelegt, manchmal wurden auch zwei Stränge miteinander verflochten. Diese Stränge verspannen die Schäferinnen während des Hütens der Tiere. Die Arbeitszeiten in der nomadisierenden Tierwirtschaft variierten nach Bedarf und Neigung: In manchen Familien verließen die Hirtinnen etwa um sieben Uhr morgens den Zeltplatz und wurden gegen elf Uhr vormittags von anderen Hirten abgelöst, die dann bis zum Sonnenuntergang bei der Herde blieben. In vielen anderen Familien zog eine Hirtin oder ein Hirte allein mit den Tieren zu den Hochweiden und blieb den gesamten Tag bei der Herde. Außer in wohlhabenden Familien waren Jungen und Mädchen etwa ab dem achten Lebensjahr als Hirten tätig. Manchmal ging auch die Ehefrau des dPon mit den Tieren zu den Weidegründen; währenddessen übernahm die Mutter des dPon die Arbeit im Haushalt. Die Schäferinnen seien meist vor Tagesanbruch ca. gegen vier Uhr aufgestanden. Je mehr Tiere zu melken waren, desto früher endete ihre Schlafphase. Nicht selten wurden die Schafe noch im Dunklen gemolken. Das Frühstück nahmen die Hirten und Hirtinnen im Zelt oder Haus der Familie zu sich. Überwiegend habe es sich um rTsam-pa

gehandelt, vermischt mit verschiedenen Zutaten, wie Joghurt, Butter und Milch. Getrunken wurde dazu gesalzener Buttermilch. Das dPon-Ehepaar oder die Eltern des dPon wiesen den Mitarbeitern dann Arbeiten zu, gaben ihnen Arbeitsanweisungen und nannten den Hirten Weiden und Wasserstellen, die diese mit den Herden aufsuchen sollten. Einige Stränge Yakwolle wurden den Schäferinnen<sup>840</sup> mitgegeben, die sich diese wie einen Gürtel um die Taille schlangen und während der Hütetätigkeit in den Bergen zu Garn verspannen. Meist sei die gleiche Fadenstärke produziert worden, nämlich jene, die auch für das Weben des Zeltes gebraucht wurde. Mit der linken Hand wurde die Wolle nachgezupft und mit der rechten Hand die Spindel gedreht. Besonderer Geschicklichkeit bedurfte es, zwei miteinander verflochtene Fäden zu spinnen. Diese Arbeit hätten fast nur Frauen gemacht. Ein doppelt geflochtenes Garn sei seltener hergestellt worden. Ein bis drei Wollstränge sollen Frauen während ihrer Hütetätigkeit versponnen haben, je nach Fleiß und Geschicklichkeit. Während die Hirtinnen mit den Schafen in die Berge zogen, trieben sie die Tiere mit einem Stock an und setzten zu deren Lenkung Pfiffe als Signale ein. Auf den Almen angekommen, vergewisserten sich die Hirten und Hirtinnen zunächst, ob die Tiere in Sicherheit seien und ruhten sich dann im Gras aus. Sie legten sich etwas über den Kopf, um Dunkelheit herzustellen und schliefen tagsüber einige Zeit. Während des Hütens trafen sich manchmal Hirten und Schäfer verschiedener Familien und unterhielten sich über die Tiere, tauschten Neuigkeiten und Kenntnisse aus und brachten sich wechselseitig Fertigkeiten bei. Jungen und Mädchen, die als Hirten unterwegs waren, spielten miteinander. Ihr Mittagessen bereiteten sie auf den Hochalmen aus dem Proviant zu, den sie mitführten. Dieser bestand aus rTsam-pa, der in einer hölzernen Schale mit Tee zu einem Brei angemischt und mit variierenden Zutaten wie getrocknetem Krümelkäse, Joghurt und etwas Fleisch vermengt wurde. Gelegentlich wurde der Brei aus geröstetem Gerstenmehl durch einen Kloß aus einer Teig-Buttermischung ergänzt. Für die Herstellung von Buttermilch mussten Butter, Tee und Salz mitgenommen werden. Nicht immer aber ermöglichten es die Hüteaufgaben, nebenher Tee zu kochen.

Die Ehefrau des dPon, seine Mutter und Töchter kümmerten sich um hauswirtschaftliche Tätigkeiten, um die Beaufsichtigung der Kinder und Mitarbeiter sowie die Bewirtung der Gäste. Kam ein Gast, so musste er seine Schuhe (meist Stiefel) beim Betreten des Zeltes oder Hauses nicht ausziehen. Als Sitzunterlage wurde ihm ein Schaffell, Filzstück oder Kissen angeboten. Die Bewirtung bestand in Buttermilch und Speisen, deren Qualität sich nach dem sozialen Rang des Gastes richtete. Die Bedienung des Gastes übernahm die

---

<sup>840</sup> Wolle sei in Nangchen überwiegend von Frauen versponnen worden, aber auch von Männern.

Ehefrau des dPon (tib. dPon-mo, < dPönn-mo). In Abwesenheit der dPon-mo bemühten sich andere Familienmitglieder um die Beköstigung der Besucher. Gäste (eines dPon) erhielten Butterttee sowie geröstetes Gerstenmehl, Fleisch, Gro-ma-Wurzeln und Joghurt, jeweils den Vermögensverhältnissen der dPon-Familie entsprechend. Bei wohlhabenden dPon saß der Gast auf einem matratzenähnlichen Sitzkissen. Vor diesem stand ein kleiner Tisch, auf dem die Teeschale abgestellt werden konnte. Der Gast brachte seine eigene Schale mit, die sowohl für Getränke als auch für das Essen benutzt wurde.<sup>841</sup> Meist sei ein Ledersack mit rTsam-pa vor dem Gast platziert worden. Der Besucher durfte sich selbst bedienen und so viel geröstetes Gerstenmehl entnehmen, wie er wünschte. Es sei üblich gewesen, stets mehr anzubieten, als der Gast voraussichtlich verzehren würde.

Am späten Nachmittag kamen die Schäfer und Hirtinnen zurück. Dann wurden zunächst entweder sämtliche oder nur die wertvollsten Tiere, insbesondere die Milchschafe, angebunden oder in eine Umfriedung getrieben. Die Tiere wurden gemolken und die Hirten berichteten, was sie während des Tages erlebt hatten. Wichtig waren ihre Auskünfte über Qualität und Quantität des Grases an den Plätzen, die sie aufgesucht hatten und über die Eignung der Wiesen zur weiteren Beweidung. Mitunter hatten sich die Weiden als minderwertig erwiesen, so dass sie gezwungen waren, mit den Tieren weiterzuwandern. Nachdem die Schafe und Yaks für die Nacht untergebracht waren, nahmen die Familie und die Mitarbeiter meist gemeinsam das Abendessen ein. Nur sehr wohlhabende Familien, die in Häusern lebten und mehrere Räume besaßen, erzählten, dass sie sich die Speisen in ihre Privaträume bringen ließen und ihre Mahlzeiten im Kreise ihrer Verwandten und Gäste einnahmen. Bei einem Behu der inneren Stämme seien in der Küche um die fünfzig Personen, Mitarbeiter und deren Kinder beköstigt worden. Auch Kinder armer Familien wurden mitversorgt. Das Abendessen nahmen meist der dPon, seine Brüder und deren Frauen, der gNyer-pa (tib. < Nyer-pa = der Hausrats- und Vorratsverwalter, 10.5) sowie die geladenen und ungeladenen Gäste zusammen ein. Das Abendbrot bestand aus einer Suppe oder aus der Speise, die sKring-mo (Ng. < Dring-mo) genannt wird. Dabei handelt es sich um gedünsteten Weizenmehlteig in etwa zehn- bis fünfzehn Zentimeter großen, kegelförmigen Stücken („stupaförmig“, wie es die Informanten nannten), die im Innern keine Zutaten enthielten. Dazu wurden Fleisch, Joghurt und rTsam-pa gegessen. Im Sommer unterhielten sich die Familienmitglieder abends bis etwa 22 Uhr. Wenn viele

---

<sup>841</sup> Als Grund für die Verwendung der persönlichen Teeschale wurden ausschließlich rituelle Reinheitsvorstellungen genannt, nicht aber die Befürchtung vor Gift als einer möglichen Zutat im Tee - eine Begründung, die häufig in anderen tibetischen Gesellschaften vorkam.

Tiere zu melken waren, standen die jungen Frauen mitunter bereits zwischen ein bis zwei Uhr nachts wieder auf. Die Informantinnen erklärten, dies sei möglich gewesen, weil sie jung und kräftig waren und sehr gesunde Nahrungsmittel zu sich nahmen. Aus diesen Gründen seien sie mit drei bis vier Stunden Schlaf des Nachts ausgekommen. Tagsüber beim Hüten der Herde schliefen sie dann noch einige Zeit. Übereinstimmend erklärten sämtliche Informanten, dass die verbale Kommunikation in Nangchen vor 1959 im Vergleich zur Gegenwart erheblich geringer ausgeprägt war. Im Allgemeinen sei nach Auskunft meiner Gesprächspartner nicht viel geredet worden. Am Abend sprachen die Familienmitglieder über das, was sie am Tag erlebt hatten. Auch über das Essen wurde geredet: Der Lieblingssohn oder ein anderes Familienmitglied wollten mitunter ein bestimmtes Gericht essen. Im Familienkreise wurde auch über Art und Umfang von Opfergaben gesprochen, die Klöstern und hohen Lamas dargebracht werden sollten. Amtliche Aufgaben des dPon seien selten innerhalb der Familie besprochen worden, und wenn, habe es sich oft um Fälle gehandelt, zu deren Beilegung Shag-po-Beziehungen (s. 10.6) von Bedeutung waren. Nach 1950 sei das Handeln der Chinesen zunehmend zu einem Gesprächsthema geworden und später auch die Möglichkeiten einer Flucht aus Nangchen. Zu den häufigsten Gesprächsthemen innerhalb der Familie gehörte der Zustand der Tiere. Tagsüber waren die meisten Tiere mit den Hirten in den Bergen. Wenn die Hirten zurückkehrten, brachten sie Neuigkeiten mit und erzählten von Wölfen und anderen Beutegreifern. Sie berichteten von den Begegnungen mit anderen Schäfern und Hirten. Mitunter hatten sich die Tierherden beim Zusammentreffen vermischt. Tierwirtschaftliche Überlegungen stellten oft den Inhalt abendlicher Unterhaltungen dar, wann bspw. die Tiere fettes Fleisch angesetzt hätten und welche Tiere zu geringe Mengen und/oder geringwertige Milch gaben und daher geschlachtet werden sollten.<sup>842</sup> Es wurde über Schafe gesprochen, die vom Wolf gerissen worden waren, sowie über die Zeit, zu der die Kälber geboren werden würden. Das Wetter war ein häufiger Gesprächsgegenstand: Waren die Witterungsbedingungen gut, dann füllten sich die Wasserstellen mit klarem Wasser und die (Semi-)Nomaden hofften auf eine gute Milchqualität. Mutmaßungen wurden angestellt, ob Regen oder Schneefall zu erwarten seien: Bei Regen war das Gras nicht gut, die Tiere wurden schwach und die Qualität der Milchprodukte nahm ab. Bei starkem Schneefall starben Tiere. Während der nomadisierenden Wanderungen wurde am Abend

---

<sup>842</sup> Zunächst seien meist männliche Tiere geschlachtet worden und solche die von der Herde wegliefen und sich nicht leicht einfangen ließen. Auch das Alter der Tiere und die Milchleistung wurden in die Überlegungen hinsichtlich des Schlachtens miteinbezogen.

über die Unterschiede des alten und des neuen Siedlungsplatzes gesprochen und über den wirtschaftlichen Verlauf des Jahres. Der Sommer war meist eine Zeit erfolgreicher Tier- und Landwirtschaft, im Winter aber konnten Kälte und vor allem die kalten Winde zum Tod vieler Tiere führen. Während eines harten Winters seien dreißig bis vierzig Prozent der Herde gestorben. Die Nomaden trösteten sich mit der Vorstellung, dass sie mindestens zehn Prozent der Tiere in der nächsten Saison durch die Geburt von Jungtieren wiedererlangen würden. Der hauptsächliche Wunsch der Tierwirte bestand darin, dass sich der Tierbestand schnell vervielfache. Zu den Sorgen gehörten Gedanken, was unternommen werden könne, wenn die geernteten oder getauschten Feldfrüchte nicht ausreichen oder der Viehbestand dramatisch abnehme. Sorgen dieser Art habe es sehr viele gegeben. Kümmernisse bezogen sich auch auf Schwierigkeiten, in ausreichendem Maße Vorräte aufzubauen sowie auf Überlegungen, wie genügend Nahrungsmittel erhältlich seien, falls die Reserven zur Neige gingen. Besorgtheiten dieser Art kannten nicht nur arme Leute und jene, die in Abhängigkeit arbeiteten, sondern auch Familien der Mittelschicht.

Über Jahre hinausgehende Zukunftspläne habe es nach Auskunft von (Semi-)Nomaden nicht gegeben. Der ökonomische Erfolg sei nicht allein vom Ertrag abhängig gewesen, sondern von günstigen Tauschrelationen im Handel. Erfolg in der Land- und Tierwirtschaft war nicht kalkulierbar und habe vor allem auf dem Wirken von Geistwesen sowie dem persönlichen Karma beruht. Die Qualität individueller Arbeitsleistungen wurde ebenfalls in Beziehung zu gewährter oder ausbleibender Förderung durch Geistwesen begriffen und als Produkt des individuellen Karmas verstanden.

Zukunftspläne in Form der Erweiterung des Landbesitzes und wirtschaftlicher Expansion seien in den meisten Familien der Mittel- und Oberschicht kaum besprochen worden. Informanten der Mittel- und Oberschicht erläuterten, dass die Größe des ererbten Landes für die Tier- und Landwirtschaft ausgereicht habe und der materielle Besitz meist als genügend betrachtet worden sei. Die Mitglieder armer und/oder in Abhängigkeit wirtschaftender Familien stellten umfangreiche Überlegungen über die Beschaffung von Nahrungsmitteln für den täglichen Bedarf und die Vorratshaltung an. Gespräche über die Zukunft habe es kaum gegeben, da die Nangchen-pa nicht das Gefühl gehabt hätten, ihre Zukunft vorausplanen zu können. Vor ca. 1959 sei in Nangchen die Anschauung verbreitet gewesen, dass die Zunahme der Tiere vom Glück abhänge: Einflussfaktoren wie das Wetter sowie natürliche Bedingungen während der Vegetationsperiode wurden immer in Relation zum Karma und zum Wirken von Numina gedeutet. Es habe kein Empfinden gegeben, Umstände anders beeinflussen zu können als durch Anrufung von Geistwesen und

übernatürlicher Kräfte oder durch Beauftragung der Lamas zur Durchführung einer Herbeirufungszeremonie für das Glück. Entwicklungen im tier- und landwirtschaftlichen Betrieb wurden als Resultat des Karmas betrachtet. Betriebswirtschaftliche Planungen seien nicht durchgeführt worden. Vorausschauende Überlegungen sollen sich in der Tierwirtschaft auf den saisonbedingten Bedarf, bspw. von Fleisch und Wolle, konzentriert haben. Zukunftsvorstellungen seien vor 1959 eng mit der Familie verknüpft gewesen. Besaß die Familie einen guten Ruf, dann hätten die Familienmitglieder versucht, den guten Ruf zu wahren und zu mehren. Dieses Verhalten wurde auch als Vorbild für erfolglose Menschen betrachtet. Vom Ruf der Familie hing die Hilfsbereitschaft der Nangchen-pa ab.

Die Abendstunden verbrachten viele Nangchen-pa mit religiösen Aktivitäten und empfanden die Dunkelheit als unheimlich. In den unablässig kursierenden Erzählungen wurde die Nacht häufig als eine Zeit dargestellt, in der sich gefährliche Geister versammeln. Diese Assoziationen zu nächtlicher Dunkelheit förderten das Bedürfnis nach religiösen Übungen. Mittels religiöser Praktiken wurde der als gefährlich empfundenen Außenwelt ein durch tibetisch-buddhistische Geistwesen geschützter Innen-Bereich entgegengesetzt.<sup>843</sup> An der Abend-Rezitation (tib. dGong-'don, < Gong-dönn) im Kreise der Familie nahmen meist auch sämtliche Mitarbeiter und Bediensteten teil. Es wurden Gebete, bspw. an die Grüne Târâ und an Guru Rinpoché gerichtet, die etwa eine Stunde dauerten. Das gemeinschaftliche Beten sowie Mantra-Rezitationen in den Abendstunden stärkten das Zusammengehörigkeitsgefühl. Die Gebetstexte hörten die Nangchen-pa von Kindheit an und kannten sie auswendig. Am Abend wurde auch das Mantra „Om Mani Padme Hung“ (tib. < O Mani Peme Hung) rezitiert. Dazu wurde oft eine Gebetsmühle in Bewegung gesetzt. Diese Praxis führten auch die dPon durch. Die kleineren Kinder schliefen während der Gebetsrezitationen ein. Vor dem Schlafengehen sprach manche Familie ein gemeinsames Nachtgebet mit ihren im Zelt nächtigenden Angestellten.

Nach der Ernte begann für die Landwirte die Handelszeit. Im Winter stiegen die Nomaden von den Hochebenen hinunter in die Täler und boten den Tiefländern ihre Produkte an. Händler und Landwirte aus dem Tiefland gingen mit ihren Produkten und mit Tauschwaren in die höheren Bergregionen zu den Semi-Nomaden und Nomaden. Handelsreisen wurden nur von Männern unternommen. Mitunter kehrten sie erst nach Wochen und bei weiten Reisen und witterungsbedingt auch erst nach Monaten zu ihren Familien zurück.

---

<sup>843</sup> In der als bedrohlich empfundenen Außenwelt schützten sich die Nangchen-pa durch religiöse Übungen, wie das Anrufen von Gottheiten und Buddhas in Form von Mantra-Rezitationen und Gebeten, z. B. beim Hüten der Tiere in der Einsamkeit der Berge oder beim Durchqueren unbesiedelter Gegenden.

Nangchen-pa im Laienstand wiesen im Interview immer wieder auf die Bedeutung familiärer Harmonie hin. Gepflegt wurde diese Sicherheit und Geborgenheit vermittelnde Gemeinsamkeit insbesondere bei Familienausflügen in Form der sehr beliebten Picknicks. Ein Picknick galt als Inbegriff glücklicher Gemeinsamkeit. Meist begaben sich sämtliche Familienmitglieder, die nicht zur Beaufsichtigung der Nutztiere und des Eigentums zurückblieben, in Begleitung von Verwandten und Freunden zu Pferde zu einem landschaftlich schönen Ort, der oft in den Bergen lag. Bei dieser Gelegenheit wurde nicht selten für den Yul-lha/gZhi-bdag ein Rauchopfer durchgeführt. Die Teilnehmer am Picknick brachten gute Nahrungsmittel mit. Wurden Kinder armer Familien mitgenommen, dann sorgte die wohlhabendere Familie meist auch für deren Beköstigung. Für die Veranstaltung eines Picknicks bedurfte es keines Grundes. Das Ziel bestand in Geselligkeit und gemeinsam erlebter Freude. Die Durchführung eines Picknicks setzte voraus, dass dies mit den tier- und landwirtschaftlichen Tätigkeiten vereinbar war und der Nahrungsmittelvorrat eine Verproviantierung ermöglichte. Familien ohne Bedienstete konnten ihre Nutztiere aufgrund beutegreifender Tiere und Diebe nicht unbeaufsichtigt lassen, während Familien mit Angestellten eher Zeit für ein Picknick hatten. Wohlhabende verwendeten zum Picknick ein weißes Zelt aus Baumwollzeltstoff (ng. Ras Gur, < Rā Gur), auf dem blaue Glückszeichen appliziert waren. Drei bis vier Picknicks, die jeweils ein bis zwei Tage dauerten, seien im Sommer und Herbst veranstaltet worden (Zeitangaben aus dGe rGyal Thod-ma).

Als weitere Picknickzeiten wurden das sPyi-rim-Fest (s. 32.) genannt sowie der Anlass der Instandsetzung des Familienzelttes. Vor dem Erneuern zerschlissener Zeltbahnen des Familienzelttes erging eine Einladung an die patrilinealen, männlichen Verwandten, die diese Tätigkeit gemeinsam und in Verbindung mit einem guten Essen durchführten.

Die Teilnehmer eines Picknicks saßen gemeinsam um einen Feuerplatz herum. Zu ihren Beschäftigungen zählten Aktivitäten, die fröhlich stimmten, wie Geschichten, Witze und Gesänge. Frauen sangen Volkslieder. Aus dem Gesar-Epos wurden Episoden vorgelesen oder erzählt. Gesangswettbewerbe mit gesungenen Fragen und Antworten wurden veranstaltet. Junge Frauen bereiteten gutes Essen zu: Als solches wurden große Fleischstücke von Yak und Schaf bezeichnet sowie Gro-ma-Wurzeln. Kräftige Burschen rangen miteinander oder veranstalteten Wettbewerbe im Steinheben. Erwachsene beschäftigten sich mit Würfelspielen sowie dem Spiel Drig Gyal-po und Kinder spielten Thi-ge und Steinwurfspiele (s. 20.4 - 20.4.6).

Weitere Unternehmungen der Familien bestanden im Besuch religiöser Veranstaltungen, an denen sämtliche Familienmitglieder teilnahmen, die nicht zur Beaufsichtigung des

Besitzes (insbesondere der Tiere) zuhause blieben. Öffentliche religiöse Zeremonien, bei denen tibetisch-buddhistische Lamas Einweihungen und Ermächtigungen zum Rezitieren religiöser Texte und zur Durchführung von Meditationen gaben sowie religiöse Cham-Tänze zählten zu den schönsten gemeinsamen Erinnerungen vieler Familienmitglieder.

## 28. Witwen und Witwer

Der Witwenanteil in der Gesellschaft übertraf den der Witwer. Dieser Umstand lässt sich auf die gefährlicheren Tätigkeiten der Männer zurückführen, aufgrund derer sie eher Unfällen erlagen oder infolge von Kampfhandlungen starben.

Witwenschaft wurde von den Nangchen-pa als Folge des Karmas und/oder der Einflüsse böser Geistwesen interpretiert. Insbesondere jungen Witwen und Witwern gegenüber habe es in den Nangchen-Stammesgesellschaften allgemein verbreitete Voreingenommenheiten gegeben, die diesen Status für das Individuum sehr beschwerten. Frauen waren von diesen negativen Erwartungen weit mehr betroffen als Männer, sofern sie nicht bereits älter waren und der Verlust des Ehepartners von der Gesellschaft als Bestandteil eines natürlichen Prozesses in einer späteren Lebensphase begriffen wurde.

Einen erheblichen Einfluss auf die Bewertung der Witwenschaft hatte nach meinen Erkenntnissen die Reproduktionsfähigkeit der Frau: Je weiter das Alter einer Frau über die Zeitspanne ihrer Reproduktivität hinausgegangen war, desto unproblematischer scheint ihr Witwenstatus von der Gesellschaft eingeschätzt worden zu sein.

Witwen wurden als „Yug(s)-za-ma“ (tib. < Yug-sa-ma) oder als Yug(s)-rgan-ma (tib. < Yug-gänn-ma)<sup>844</sup> bezeichnet. Diese Ausdrücke (häufig wurde Ersterer genannt) hatten bei der Verwendung für junge Witwen - etwa bis zum 45. Lebensjahr - zusätzlich eine pejorative Bedeutung; bei der Bezeichnung älterer Frauen als „Yug(s)-za-ma“ sei die abwertende Konnotation entfallen. Von der Gesellschaft wurde vor allem die frühe Witwenschaft als sehr unglückbringend eingeschätzt und der damit verbundene niedrige soziale Status wurde nur noch von dem der kinderlos gebliebenen Frauen übertroffen. Die gesellschaftliche Stellung kinderlos gebliebener Frauen (s. 26.1) sowie die der Witwen wiesen erhebliche Gemeinsamkeiten im Hinblick auf die mit diesem Zustand verbundenen Meidungsregeln auf. Von Witwen hielten sich die Leute nach eigenen Angaben fern, da die Tatsache, dass im Zusammensein mit ihnen schon ein Mann gestorben war, Anlass zu der Annahme gegeben habe, dass sie weiteres Unglück über Andere brächten. Leid und

---

<sup>844</sup> Das tibetische Wort „rgan“ = „alt“ legt hier im Kompositum die Vermutung nahe, dieser Begriff könne auf ältere Personen verweisen; dies wurde aber von den Informanten nicht bestätigt.



Schaden könnten Verwitwete unwillkürlich durch bloßen Umgang auf andere Menschen übertragen. Der Kontakt, insbesondere mit einer jungen Witwe oder einem jungen Witwer, habe zu einer rituellen Beschmutzung (tib. bTsog oder Grib, siehe 13.6) geführt. Niemand habe früher in Nangchen mit einer jungen Witwe essen wollen. Frauen hätten sich im Kontakt mit einer jungen Witwe oder einer als unfruchtbar geltenden Frau sehr unbehaglich gefühlt und versucht zu vermeiden, von ihr zubereitetes Essen zu sich zu nehmen. Von Informanten wurde ein Vergleich zu den ebenso gemiedenen Speisen anderer als rituell verschmutzt geltender Kategorien von Menschen angeführt, wie u. a. den Schlachtern und Murmeltierjägern. Hinsichtlich der Kommensalitätsregeln erklärten die Gewährsleute, dass die von einer Witwe zubereiteten Speisen oder die gemeinsame Mahlzeit mit ihr vermieden wurde, da dies die aus ritueller Verunreinigung herrührende Übertragung von Unheilvollem zur Folge haben könnte. Noch schlimmer wirke sich die Beköstigung durch eine unfruchtbare Frau aus oder das gemeinsame Essen mit ihr. Verbote der Kommensalität habe es nicht gegeben. Das Bedürfnis, gemeinsame Mahlzeiten mit einer solchen Frau abzulehnen, wurde von den Befragten als quasi natürliche Reaktion beschrieben. Diejenigen, die Essen von einer rituell verunreinigten Person angenommen hatten, sollen sich aus eigenem Empfinden verunreinigt gefühlt haben. Aufgrund dessen habe es keiner Verbote bedurft, um dieses Meidungsverhalten durchzusetzen. Ein Konzept über den Fortgang der „Infektion“ nach dem Kontakt mit einem rituell unreinen Menschen ließ sich in den Gesprächen mit den Informanten nicht feststellen. In den genannten Beispielen wurden auch jene Personen in den Kreis der ernsthaft rituell Verunreinigten mit einbezogen, die mit einem „Neu-Infizierten“ Umgang gepflegt hatten. Dabei konnte es sich um nahe Verwandte, Freunde und Bedienstete handeln. Nach einer rituellen Verunreinigung wurde ein Fortlauf der „Infektion“ angenommen, der in Form sich häufenden Unglücks in Erscheinung trete. Über den weiteren „Infektionsverlauf“ bestanden keine klaren Vorstellungen. Nach Auskunft der Gesprächspartner konnte das Unreine und Üble durch Hinzuziehung eines Lamas, der tibetisch-buddhistische Zeremonien durchführte, gebannt werden, womit die weitere Übertragung der Unreinheit durch einen „Infizierten“ als beendet galt, wenn der Kontakt zur „Infektionsquelle“ nicht erneut aufgenommen wurde. „Neu-Infektionen“ durch den Kontakt mit der als rituell unrein geltenden Person waren damit nicht ausgeschlossen. Aus den berichteten Fällen ließ sich ableiten, dass die als rituell verunreinigt geltenden Menschen, denen Lamas nachsagten, dass sie sich ihre rituelle Unreinheit aufgrund ihrer eigenen karmisch wirksamen mentalen Einstellungen und durch schädigende Handlungen erworben hätten, permanent „hochinfektiös“ blieben,

während die von ihnen Infizierten durch die Kraft der Geistlichen wieder in ihren früheren Zustand relativer Reinheit zurückgeführt werden konnten.

Diejenigen, die sich nicht an die Meidungsgebote hielten, wurden durch Verringerung und Entzug sozialer Achtung und Anerkennung sanktioniert. Seitens der Gesellschaft bestand die Erwartung, dass diejenigen, die die Interaktion mit einer jüngeren Witwe<sup>845</sup> nicht scheuten, bald Unglück erfahren und eine entsprechende Disposition auf andere übertragen würden. Geschah einer Person, die mit einer jungen Witwe nicht betont distanziert, sondern in allgemein üblicher Weise den sozialen Kontakt pflegte, irgendein Unglück oder Leid, wurde dies als Bestätigung des unheilvollen Einflusses der Witwe gewertet. Das als Beweis gedeutete Geschehen wurde mit einer gewissen Begeisterung und Befriedigung als Bestätigung der allgemein über Witwen verbreiteten Annahmen weitergetragen. Die betroffene Person erlangte schnell einen sehr schlechten Ruf, der eine immense Belastung darstellte. Nach meinen Beobachtungen bestand eine hohe Bereitschaft, solche allgemein bekannten Annahmen, wie die des unheilvollen Einflusses junger Witwen und Witwer, durch Beispiele zu bestätigen, die als Beweise verstanden werden sollten. Nur durch demonstrativ intensive Praxis des tibetischen Buddhismus und durch Freigiebigkeit vor allem gegenüber Klöstern und Klerikern, was sich aus sozialer und psychologischer Sicht als Unterwerfungsgeste unter gesellschaftliche Normen interpretieren lässt, ließ sich der Fortlauf der gesellschaftlichen Degradierung aufhalten oder abmildern.

Kinder galten in besonderer Weise als gefährdet bei einem Kontakt mit Witwen und unfruchtbaren Frauen und es wurde versucht, sie von ihnen fernzuhalten. Die rituelle Verunreinigung einer Witwe könne Entwicklungsstörungen bei Kindern hervorrufen, hieß es. So wäre es möglich, dass Kinder durch den Kontakt mit einer Witwe stumm würden. Nähmen Kleinkinder von Witwen zubereitete Speisen an, dann übertrage sich deren Verunreinigung auf diese und in der Folge begännen sie erst spät zu sprechen. Wenn Kleinkinder im Spiel unter die Kleidung einer Witwe gerieten, würden sie zu Bettnässern.

Mitunter habe es in der Verwandtschaft einige verwitwete Frauen gegeben. Es sei dann kaum möglich gewesen, den Kontakt mit ihnen gänzlich zu vermeiden. Einige Informantinnen schränkten ein, dass bei verwitweten nahen Verwandten versucht worden sei, ihrer Witwenschaft nicht viel Beachtung zu schenken. Auch sei nach dem Tod des ersten Ehemannes einer Frau das Meidungsverhalten nicht streng gehandhabt worden. Gewährsleute, die diese Auffassung vertraten, hatten die Verhältnisse in Nangchen vor 1959 allerdings

---

<sup>845</sup> In geringerem Maße treffe das Genannte auch auf junge Witwer zu.

nicht als Erwachsene miterlebt. Kamen nacheinander mehrere Gatten einer Frau zu Tode, dann habe sich das Meidungsverhalten deutlich gezeigt und der Umgang mit dieser Frau sei als sehr gefährlich eingeschätzt worden.

Witwen blieben in der Familie und erfuhren eine Herabstufung im sozialen Status. Dies kam einem partiellen Ausschluss aus der Gesellschaft gleich, der auf der Selbstbeschränkung der mit ihnen Interagierenden beruhte. Ein räumliches Hinausdrängen aus der Gesellschaft habe - zumindest offiziell - nicht stattgefunden. Traten verwitwete Frauen in den Nonnenstand über, hätten sie auf diese Weise ihren vorherigen Status (relativer) ritueller Reinheit wiederhergestellt und die als unheilvoll geltende Witwenschaft sei damit nach Auskunft meiner Gesprächspartner wie vergessen gewesen.

Von einer jungen Witwe, die erneut heiraten wollte, hieß es, sie brächte eine Disposition für unglücklich endende Ereignisse mit in die Ehe. In Bezug auf ihren Mann wurde angenommen, dass er durch sie Schwierigkeiten in seinem weiteren Leben bekäme. Männer aus guter Familie hätten verwitwete Frauen möglichst nicht geheiratet. In einem berichteten Fall habe ein aus ärmeren Verhältnissen stammender Mann, dessen Familie zudem einen deutlich niedrigeren gesellschaftlichen Status hatte, zunächst keine Möglichkeit gesehen, die Tochter einer bestimmten wohlhabenden, höherangigen Familie zu heiraten. Als diese jedoch Witwe geworden war und in ihre Geburtsfamilie zurückkehrte, äußerte er, dass die Familie ihre Tochter aufgrund ihrer Witwenschaft ohnehin einem Statusniedrigeren zur Frau geben müsse, so dass er nun als Heiratskandidat Erfolgsaussichten habe.

Auf die Frage, ob eine Witwe ihre Gemeinde und ihre verachtete Position habe verlassen können, indem sie auf Pilgerschaft ging, um sich dann an einem anderen Ort niederzulassen, erklärten alte Frauen, dass es gut sei, auf Pilgerschaft zu gehen, es sei ihnen aber nicht bekannt, dass Frauen früher in Nangchen allein lange Reisen unternahmen und auf solche oder ähnliche Weise versucht hätten, ihre Lebenssituation zu verbessern.

Nach dem Tod des Ehemannes sei es Brauch gewesen, dass die Witwe ihren sPos-shel genannten Kopfschmuck absetze. „*Warum soll ich mich im Leid noch schön machen?*“, kommentierte eine Witwe ihre Situation (Interview 314).

Witwer, ob alt oder jung, wurden als „Yug(s)-rgan“ (tib. < Yu-rgän<sup>846</sup>) bezeichnet.

Junge Witwer, die noch einmal heiraten wollten, betrachtete die Gesellschaft ebenfalls als unglückbringend. Ein Yug(s)-rgan habe bei erneuter Verheiratung keine Tochter aus sehr gutem Hause und von hohem gesellschaftlichem Status als Ehefrau bekommen. Auch

---

<sup>846</sup> Die Silbe „rGan“ (= alt) im Kompositum bedeutet nach Auskunft der Informanten nicht, dass sich der Begriff „Yug(s)-rgan“ auf ältere Männer beziehe, sondern er wurde ebenso für junge Männer verwendet.

Familien mit gleichem Status seien nicht bereit gewesen, ihm ihre Tochter zu geben.

Die erwarteten negativen Auswirkungen, die von einem Witwer ausgingen, entsprächen denen einer Witwe im Hinblick auf den Umgang mit Kindern. Hinsichtlich jener auf Tibetisch dBang-thang (< Wang-thang) genannten persönlichen Vitalkraft, die den Menschen zum Erreichen seiner Ziele befähige, führe auch der Kontakt mit Witwen und Witwern bei den mit ihnen sozial Interagierenden zu einer Verringerung dieser Kraft.<sup>847</sup>

Einige Männer sollen jenen „mTshon Srung“ (s. 14.1.2) genannten rituellen Schutz vor den Wirkungen von Waffen besessen haben. Diese Männer seien grundsätzlich im Umgang mit Frauen sehr vorsichtig gewesen, da allgemein bekannt gewesen sei, dass die auf den Waffeneinsatz bezogene Unverwundbarkeit durch Interaktionen mit Frauen, insbesondere mit Witwen und kinderlos gebliebenen Frauen, Schaden nehmen könne.

Bestand die Einschätzung, dass die persönliche Vitalkraft „dBang-thang“ oder der Schutz vor den Waffen „mTshon Srung“ durch den Kontakt mit einer Witwe oder einer als unfruchtbar geltenden Frau nachgelassen habe, wurde ein Lama zur Reaktivierung um die Durchführung tibetisch-buddhistischer Praktiken gebeten.

---

<sup>847</sup> Nach Auskunft der Informanten besitzen Männer und Frauen „dBang-thang“, wobei davon ausgegangen wurde, dass Männer quantitativ über mehr „dBang-thang“ verfügten als Frauen.

## 29. Unverheiratete Frauen

Ein Begriff mit abfälliger Konnotation für unverheiratete Frauen lautete „sGo rGas-ma“ (tib. < Go Gä-ma) oder „sGo Thal-ma“ (tib. < Go Thäl-ma)<sup>848</sup> und wurde etwa ab dem fünfunddreißigsten bis vierzigsten Lebensjahr auf eine Frau angewendet. Umschrieben wurde diese Position als *„eine Frau, die vor der Ofenöffnung [oder] der Asche alt wird“*. Die Bedeutung beinhaltet die Vorstellung, dass die Frau, weil sie nicht geheiratet hatte, noch immer in ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie kochte. Mit dieser Redewendung wurden Überlegungen nach dem Grund verknüpft, weshalb sie kein Mann habe heiraten wollen. Als Ursache vermutete die Gesellschaft meist, die unverheiratete Frau habe einen disharmonischen Charakter. Die Möglichkeit, dass eine Frau weder heiraten noch Nonne werden wollte, wurde als Grund von der Gesellschaft kaum in Erwägung gezogen. Im Interview erläuterten Frauen, dass sie gern unverheiratet und bei ihrer Geburtsfamilie geblieben wären. Von den Mitgliedern ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie seien sie in diesem Falle aber oft gedrängt worden, Nonne zu werden.

In einem berichteten Fall war die Mutter einer Informantin gestorben, als diese noch ein kleines Kind war. Ihr Vater versuchte, sie zu verheiraten, sie aber lehnte die Ehe grundsätzlich ab. Verschiedene Kandidaten hielten um ihre Hand an, einige davon waren ihr persönlich bekannt, bei anderen handelte es sich um Unbekannte. Ein Bekannter vergewaltigte sie und auf diese Weise kam sie zu einem Kind. Durch stete Verweigerung der Eheschließung gelang es ihr, das gesamte Leben lang einer Verheiratung zu entgehen. Eine Frau konnte theoretisch permanent in ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie bleiben und sich um diese Familie kümmern. Dieses Recht leiteten die befragten Nangchen-pa aus ihrem Status als Familienmitglied ab. Wenn einer ihrer sozialen Brüder heiratete und seine Ehefrau in das Zelt oder Haus seiner Geburts- oder Herkunftsfamilie kam, musste sich seine soziale Schwester mit dieser arrangieren.<sup>849</sup> Unverheiratete Töchter seien in den Familien der dPon selten gewesen, denn dies belastete nicht nur den Ruf der ehelos gebliebenen Frau, sondern auch den Ruf der Familie, da ihr Ledigen-Status auch Anlass zu Spekulationen gab, ob womöglich in der Familie etwas nicht stimme, so dass sich aus diesem Grunde kein Ehemann für sie finden ließe. Zur Vermeidung einer Rufschädigung

---

<sup>848</sup> Die beiden tibetischen Ausdrücke sind etymologisch folgendermaßen zusammengesetzt: sGo = Tür (gemeint ist hier die Ofenöffnung/Ofentür) sowie rGas-ma = [eine] Alte (Frau). Beim zweiten Begriff wird nach der Nennung der Ofenöffnung/Ofentür der Ausdruck Thal = Asche angegeben und durch die Femininpartikel „ma“ wird der Ausdruck zur Bezeichnung einer Frau. Gemeint ist eine Frau, die vor der Asche oder der Ofenöffnung ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie alt wird, weil sie nicht heiratet.

<sup>849</sup> Informanten betonten an dieser Stelle, dass eine Schwester der Ehefrau aber kein Recht gehabt habe, in der Familie zu leben, in die ihre Schwester eingeheiratet hatte.

seien unverheiratete Töchter - insbesondere aus den dPon-Lineages - eher Nonne geworden, als sich bis an ihr Lebensende in ihrer Geburtsfamilie aufzuhalten. Es wurde ihr zwar theoretisch das Recht zuerkannt, in ihrer Geburtsfamilie zu bleiben, sie musste dann aber mit der einheiratenden Schwiegertochter auskommen, die nach einiger Zeit dem Haushalt vorstehen würde. Sobald eine Frau heiratete, wurde die Bezeichnung „sGo rGas-ma“ nicht mehr auf sie angewendet.

Ein Mann, der unverheiratet blieb, wurde als „sGo rGas“ (ng. < Go Gä) bezeichnet. Die Anwendung des Begriffs auf einen Mann habe etwa zwischen dem vierzigsten bis zum fünfundvierzigsten Lebensjahr eingesetzt. Vorurteile im Hinblick auf mögliche charakterliche Makel, wie sie hinsichtlich lediger Frauen bestanden, habe es gegenüber älteren Junggesellen auch gegeben, aber nicht in derart belastender Ausprägung.

Männer und Frauen, die grundsätzlich nicht heiraten wollten, seien nicht sGo rGas(-ma) genannt worden, wenn der Wunsch, sich dem geistlichen Stand oder einem religiösen Leben zuzuwenden, als Grund genannt wurde. Die Ernsthaftigkeit der Verweigerung des Ehestandes habe eine Person durch Ablehnung einer Vielzahl von Bewerbern zum Ausdruck gebracht. Die gesellschaftlich akzeptierte Begründung für die grundsätzliche Ablehnung der Ehe bestand in der Äußerung des Verlangens nach einem religiös geprägten Leben. Das Führen einer Ehe und das Sorgen für Kinder seien nach den Erklärungen tibetisch-buddhistischer Lamas Gründe für das Festhalten an dem als leidvoll erklärten Kreislauf der Wiedergeburten (skr. Samsâra). Einige Gewährsleute erläuterten, durch den Verzicht auf Kinder müssten weniger Menschen im Samsâra leiden,<sup>850</sup> womit diese Form der Ehelosigkeit ideell aufgewertet werden sollte.

## 29.1 Uneheliche Kinder

Eine Liebschaft, die zur Geburt eines unehelichen Kindes geführt hatte,<sup>851</sup> galt als peinlich für die Frau und deren Patriklan und minderte ihre Heiratschancen, denn sie hatte aus Sicht der Nangchen-pa bewiesen, dass sie ihre sexuellen Begierden nicht in der erwünschten Weise kontrollierte. Bei den potentiellen Ehemännern sowie deren Geburts- oder Herkunftsfamilien führte dieser Umstand zu Überlegungen, ob eine solche Frau künftig eheliche Treue halten werde. Der Verbleib des unehelichen Kindes wurde individuell geregelt. Heiratete die Mutter nach der üblichen patrilokalen Wohnfolgeregel, wurden Vereinbarungen zwischen

---

<sup>850</sup> Diejenigen, die eine Familie gründen wollten, bezogen sich ebenfalls auf die tibetisch-buddhistische Lehre und erklärten, es sei eine verdienstvolle Handlung ein Kind in die Welt zu setzen, denn dadurch erhielte ein Mensch die Chance, sich aus dem leidvollen Kreislauf der Wiedergeburten zu befreien.

<sup>851</sup> Die Behandlung der Zeugung eines unehelichen Kindes nach einer Vergewaltigung s. 31.8.7.

den beiden an der Eheschließung beteiligten Familien über die Unterbringung bereits vorhandener Kinder getroffen. Ein uneheliches Kind wuchs oft bei den sozialen Eltern seiner leiblichen Mutter oder bei Verwandten (meist des Patriklans seiner Mutter) auf. Mitunter brachte die Frau ihr uneheliches Kind auch mit in die Ehe.

### **30. Brautraub**

In Nangchen in den Jahrzehnten vor 1959 soll es verschiedene Formen des Brautraubes gegeben haben. Es gab die Entführung der Braut gegen deren Willen oder mit ihrem heimlichen Einverständnis. In beiden Fällen wurde die geraubte Braut in die Geburts- oder Herkunftsfamilie des Bräutigams gebracht, um dort die Position der Ehefrau einzunehmen. Ein weiteres von den Nangchen-pa ebenfalls als Brautraub klassifiziertes Vorgehen bestand in der gemeinsamen Flucht von Liebenden, die dann zumindest temporär neolokal siedelten. Nach Einschätzung der befragten Nangchen-pa sei Brautraub selten vorgekommen.<sup>852</sup> Entführungen einer Braut seien deutlich weniger verbreitet gewesen als Vergewaltigungen und zwangsweise Verheiratungen. In vielen berichteten Fällen wurde Brautraub durchgeführt, weil die Heirat andernfalls am fehlenden Einverständnis der Eltern gescheitert wäre.

In einem Fall raubte ein dPon die Tochter eines anderen dPon. Der Vater der geraubten Braut habe sich schließlich damit abgefunden und resignierend geäußert, dass immerhin die Abstammungslinie des Bräutigams gut sei.

Brautraub, mit oder ohne Einverständnis der Braut (mitunter als heimliche Vereinbarung zwischen Liebenden), konnte zum Anlass einer Familienfehde werden. In einem solchen Fall wurde oft ein vertrauenswürdiger Mann, z. B. ein dPon (s. 31.7) oder ein Geistlicher, als Mediator um Vermittlung zwischen den beteiligten Familien gebeten.

Ein häufiger Grund für die heimliche gemeinsame Flucht von Liebenden bestand in der Ablehnung der Heirat seitens der Eltern des einen oder beider Heiratswilligen. Die beiden Liebenden ließen dann (fast) all ihre Habe in ihren Geburts- oder Herkunftsfamilien zurück und lebten nach der Flucht zusammen, wodurch nach dem Verständnis der Nangchen-pa de facto eine Ehe geschlossen wurde. Bei dieser Form des Brautraubs siedelte das Paar zumindest eine Zeitlang neolokal. Die Geflohenen überlebten an ihrem neuen Siedlungsplatz, indem sie meist Tierhaltung in Form von Subsistenzwirtschaft betrieben. Die Tiere erhielten sie überwiegend von Verwandten, die ihnen wohlgesonnen waren. Freies Land habe zur Nutzung und Neubesiedlung noch ausreichend zur Verfügung gestanden;

---

<sup>852</sup> Anders Michel Peissel (2000: 81), der Brautraub als nicht unüblich bezeichnete.

oft habe es sich dabei jedoch um wenig fruchtbare und darum auch weniger begehrte Flächen gehandelt. Abgelegenes, felsiges und abschüssiges Gelände in großer Entfernung zu einem Fluss und mit spärlichem Grasbewuchs sei für Neuankömmlinge in den meisten Gemeinden noch erhältlich gewesen.

Die Eltern der geraubten Tochter und/oder des geflohenen Sohnes gingen nach einem Brautraub meist zum rGan-po, zum Becang oder Behu und erbaten dessen Unterstützung. Der dPon bestellte das geflohene Liebespaar nach einiger Zeit zu sich und traf nach deren Anhörung eine Entscheidung. Dabei berücksichtigte er die zwischenzeitliche Entwicklung der Situation, wobei die vorhandene oder fehlende Bereitschaft der Entflohenen, künftig als Ehepaar zusammenzuleben, einen wesentlichen Aspekt für seine Entscheidung darstellte. Der dPon ging von der Annahme aus, dass sämtlichen Lebensumständen eine karmische Bedingtheit zugrunde liege und Liebende ein gemeinsames Karma verbinde. Kam der dPon zu der Ansicht, dass dem Wunsch des Liebespaares entsprochen werden sollte, und gelang es ihm, beide Eltern des Paares von der Sinnhaftigkeit seiner Entscheidung zu überzeugen, dann zog das Paar oft zu den Eltern des Ehemannes. War nur eine Familie mit der Ehe der beiden einverstanden, dann zog das Liebespaar möglicherweise zu dieser. Blieben sie aber am neuen Wohnort, so gründeten sie eine Seitenlinie der Patrilineage des Ehemannes. Die Erinnerung an die Abstammung und die Abspaltung der neuen Lineage wurde weiter über viele Generationen bewahrt.

Die Tradierung der Abstammung war auch bei neugegründeten Seitenlinien für die Wahl künftiger Ehepartner von Bedeutung (s. 13.6, 10.3 und 10.4). Auch Rechte ließen sich daraus ableiten. In einem geschilderten Fall blieben die Nachfahren einer neugegründeten Seitenlinie über viele Generationen steuerfrei, weil der Gründervater der Seitenlinie der Bruder eines Becang war. Die Seitenlinie besaß aber kein Recht zur Besetzung des Amtes des dPon.



### 31. Das Amt des dPon

Das Alter des dPon-Systems konnten die Informanten nicht annähernd einschätzen. Sie bezeichneten es als „sehr alt“. Seit zahlreichen Generationen hätten die dPon ihren Stammesmitgliedern geholfen und für das Wohlergehen der Gemeinden und Stämme gewirkt. Die dPon knüpften als „besondere“ Menschen an das Herrscher-Ideal des Helden Gesar aus dem gleichnamigen Epos an. Aus Sicht der Anhänger der dPon zeichnete die Behu und Becang ein quasi-heiliger Nimbus aus. Diesen leiteten die Informanten aus der Kraft ihrer Lineages her, die von den Ahnen und von Geistwesen erzeugt worden sei. Als historisch späterer „Kraftgeber“ wurde der tibetische Buddhismus betrachtet. Je intensiver sich ein dPon der tibetisch-buddhistischen Lehre zuwandte, desto höher war sein Ansehen. Jene Behu, die zugleich Rinpoché waren, galten als heilige Personen. Die dPon im Laienstand vermochten bei ihren Besuchern ähnlich beglückende und erfüllende Emotionen auszulösen wie die geistlichen Behu-Rinpoché. Von Heiligkeit durfte bei den Laien aber nicht gesprochen werden. Darüber wachte der tibetisch-buddhistische Klerus mit unerbittlicher Strenge, immer bereit seine dominante gesellschaftliche Position zu verteidigen. Meine Forschungen geben Anlass zu der Vermutung, dass den dPon vor Ausbreitung des tibetischen Buddhismus weltliche sowie spirituelle Qualitäten zugeschrieben wurden, ähnlich wie dies auch vom Helden Gesar in dessen Epos tradiert wird, der ebenfalls einer dPon-Lineage entstammt. Die Angaben der Informanten zur mündlichen geschichtlichen Überlieferung lassen die Annahme zu, dass die Lamas den dPon im Laufe der Jahrhunderte nach und nach ihren spirituellen Status entzogen. Lamas behaupteten, der tibetische Buddhismus sei allem überlegen und am wertvollsten. Dies hatte eine Aufspaltung der Macht zur Folge, so dass weltliche und geistliche Macht nunmehr von unterschiedlichen Personen repräsentiert wurden. Darauf reagierten führende adligen Familien insofern, als sie selbst in signifikantem Maße die Wiedergeburten der hohen Geistlichen stellten, die sich mit auffällender Häufigkeit in deren Familien inkarnierten. Hatten solche Inkarnationen von Geistlichen zugleich das Amt des Behu inne, kam es erneut zur Zusammenführung weltlicher und geistlicher Macht in einer Person. Solche Behu-Rinpoché, die ein geistliches und ein weltliches Amt in Personalunion bekleideten, gab es nur in geringer Anzahl. Die Aufteilung in die dPon als weltliche Machthaber und die Lamas als Vertreter der geistlichen Macht blieb bis zur Auflösung des Königreichs Nangchen bestehen. Die Machtaufteilung zwischen Führungspersonen aus dem Laien- und dem klerikalen Segment der Gesellschaft konnte zu Interessenkonflikten führen. Adligen Familien gelang es, diese

zu überwinden, indem sie in derselben Generation führende geistliche Ämter sowie das der dPon besetzten. Die Politik und Verwaltung der Gemeinden und des Stammes wurden oft von nahen Verwandten aus einer Geburtsfamilie oder einem Klan behandelt.

Jene „Besonderheit“, die den dPon aufgrund ihrer Deszendenz zugeschrieben wurde, beinhaltete religiöse Elemente der Yul Chos (14.1), insbesondere eine in der Lineage befindliche Kraft der Ahnen sowie die Hilfe der Yul-lha/gZhi-bdag und weiterer Geistwesen, von denen es hieß, sie stünden in enger Beziehung zu dPon-Familien und Klänen. Die Begegnung mit dem Behu oder Becang löste bei vielen (wenn auch nicht bei sämtlichen) Nangchen-pa eine tiefgreifende Erfahrung aus. Wenn sie in Anwesenheit des dPon das Bewusstsein um die Stammestradiation ergriff, schienen Zeit und Raum aufgehoben zu sein. So wie sie selbst hatten auch ihre Vorfahren den Behu oder Becang besucht und ihm als Symbolfigur ihres kulturellen Konzeptes und als Vertreter einer altherwürdigen Lineage, die die Geschichte des Stammes mitgestaltet hatte, Anerkennung und Verehrung entgegengebracht. Im amtierenden dPon kulminierten nach Vorstellung der Nangchen-pa die Qualitäten seiner Vorfahren, so dass die alten dPon-Lineages wie eine Brücke die Nachkommen mit den legendären Helden der glorifizierten Vergangenheit verbanden. Die gebürtigen Stammesmitglieder erfuhren im Zusammensein mit ihrem dPon die Zugehörigkeit zu ihrem Stamm. Das dPon-System befriedigte die Sehnsucht nach dem Erleben des Numinosen, das mit den alten Deszendenzlinien verknüpft wurde. Nach Erläuterungen der Informanten fungierten die alten, adligen Lineages als Bindeglied zu den Ahnen sowie zu den stammesgeschichtlich wichtigen Zeiträumen der Formation des Stammes, zu der Zeit des vorbildhaften Helden Gesar und seiner Getreuen und den Geistwesen, wie den Yul-ha und gZhi-bdag, denen das Gebiet des Stammes schon gehörte, bevor Menschen es besiedelten. In manche dPon-Lineage sollen mächtige Geistwesen auf übersinnliche Weise ihre Kräfte eingespeist haben. In der Begegnung mit den dPon fühlten sich viele Nangchen-pa in außergewöhnlicher Weise innerlich berührt, und dieses Erleben bewirkte eine Stabilisierung des kulturellen Konzeptes über die Existenz „besonderer“ Menschen. Nach meinen Beobachtungen konnte es in der Interaktion zwischen dem dPon und seinen Besuchern zu einer wechselseitigen emotionalen Verstärkung von Freude und Beglückung kommen. Der dPon, selbst durchdrungen von der Vorstellung ein „besonderer“ Mensch zu sein, nahm die vertrauensvolle Hingabe und Ehrfurcht, die Ergriffenheit sowie die freudigen Schauer seiner Besucher wahr, die diese in seiner Gegenwart empfanden. Die Gefühle der Stammesmitglieder, die ihrem verehrten Behu oder Becang aufrichtige Zuneigung entgegenbrachten, beeinflussten das Verhalten des dPon. Manche der Behu und

Becang berührte die Anerkennung, Wertschätzung und Begeisterung ihrer Besucher derart, dass sie sich bemühten, ihr Bestes zu geben, damit die Interaktion von allen Beteiligten als Beglückung empfunden werden konnte. Die befragten dPon erklärten mit wenigen Ausnahmen,<sup>853</sup> sie hätten Zeit gehabt und gern Besuch empfangen. Manche Behu oder Becang wurden häufig konsultiert, und bei ihnen fand sich oft eine große Anzahl Rat-suchender ein. Ihr Alltag wurde häufig als nicht sehr anstrengend geschildert. Viele von ihnen hätten nur wenig in der Tier- und Landwirtschaft mitarbeiten müssen. Die meisten Arbeiten seien von Bediensteten sowie von den Frauen in der Familie geleistet worden. Die Tätigkeitsbereiche des Amtes eines Behu oder Becang waren nicht schriftlich fixiert. Traditionell war ein dPon der Ansprechpartner bei annähernd sämtlichen Problemen seiner Stammesmitglieder bzw. der Leute, die in dem von ihm betreuten Gebiet lebten. Der Umfang seiner Arbeit beruhte auf den an ihn herangetragenen Aufgaben sowie auf seinen individuellen Fähigkeiten zu deren Bewältigung. Bei den inneren Stämmen wurden zunehmend Strukturen eines Verwaltungsstaates geschaffen mit dem König und seinen vier Behu in ministerähnlicher Stellung als Zentralinstanz. Die dPon der inneren Stämme konnten in ihren Entscheidungen eingeschränkt und auf allgemein verbindliche Richtlinien festgelegt werden, da der König und seine vier ministerähnlichen Behu ihnen gegenüber theoretisch weisungsbefugt waren. Ob, wie und in welchem Umfang diese Option umgesetzt wurde, ließ sich aufgrund der Auskünfte der Informanten nicht mehr ermitteln. Die Angaben in den Interviews erweckten den Eindruck, dass auch die dPon in den achtzehn Provinzen relativ unabhängig entscheiden konnten. Sie waren jedoch in die Verwaltung eingebunden, die durch die vier Behu und den König geschaffen wurde. Die Behu und Becang der äußeren Stämme bestimmten unabhängig über Politik und Verwaltung ihrer Stämme und Gemeinden unter Einbeziehung bedeutender Personen wie weiser Männer sowie Männern mit dem Status eines Big Man. Das Konsultationsprinzip gebot zwar, sich bei politischen und juristischen Entscheidungen nicht allzu weit von der Erwartung der Stammesleute zu entfernen; klugen und gewandten dPon aber gelang es, bedingt durch ihr Charisma und mit rhetorischem Rückgriff auf die buddhistische Lehre, auch unerwarteten Vorgehensweisen eine fast unangreifbare Legitimation zu verleihen. Die Inanspruchnahme der Behu und Becang sowie die Akzeptanz von Urteilen in Zivilprozessen war bei den inneren und den äußeren Stämmen freiwillig. Dies stellte aus dem

---

<sup>853</sup> Manche Becang hatten aufgrund der Tätigkeiten in ihrem Familienbetrieb weniger Zeit, um sich mit den Angelegenheiten ihrer Stammesleute zu beschäftigen. In seltenen Fällen konnte dies ein Grund sein, das Amt aufzugeben. Der einzige Fall einer solchen Amtsniederlegung wurde von einem neuernannten Becang aus dem Rag Shul-Stamm berichtet, der die Tätigkeit aus Zeitmangel nach kurzer Amtszeit aufgab.

Erleben der Nangchen-pa einen wesentlichen Faktor ihres Freiheits- und Unabhängigkeitsempfindens dar. Den Nangchen-pa stand es frei, vom Beginn eines zivilrechtlichen Prozesses an, sofort jede juristische Ebene in Anspruch zu nehmen und mit einem Anliegen auch sogleich zum königlichen Gerichtshof zu gehen. Diese Wahlfreiheit hinsichtlich der Institutionen, die mit der zivilen Rechtsprechung betraut waren, beschrieben die Informanten als Ausdruck ihres Begriffs von Unabhängigkeit und Freiheit. Von den Interviewten aus den äußeren Stämmen war niemand, den ich gesprochen habe, jemals mit einem juristischen Fall zum Königshof gegangen. Unter vielen Mitgliedern der äußeren Stämme bestand die irrtümliche Annahme, der König fälle höchstpersönlich Urteile. Tatsächlich sei er nur in wichtigen Angelegenheiten informiert worden. Die meisten Fälle am königlichen Gerichtshof entschieden die vier Behu in ministerähnlicher Position.

Die Behu und Becang der äußeren Stämme gestalteten ihre Form der Administration unabhängig. Manche von ihnen ließen ihre Gemeinde- und Stammesmitglieder völlig unbehelligt von jeglicher Verwaltung. Einige dPon verzichteten auf den Einzug von Steuern. Nur hohe Tributforderungen ausländischer Mächte legten sie auf die Stammesleute um. Es sei auch vorgekommen, dass ein dPon Tributforderungen aus seinem Eigentum beglich, um die von ihm betreuten Leute damit nicht zu belästigen.

Ein Behu der äußeren Stämme konnte einem Becang im Hinblick auf das Sammeln von Steuern und Tributumlagen und die Verfolgung von Räubern Anweisungen erteilen, was aber der Becang daraus machte, ließ sich im Falle des Versagens nicht ahnden. Ein Becang entstammte ebenfalls einer adligen Familie und hatte in den Gemeinden seine Anhänger. Oft wurde erwähnt, dass sich die Behu und Becang bei schwierigen Fällen absprachen.

Die häufigsten Tätigkeiten der dPon bestanden in Beratung und Mediation. Die Behu und Becang verabschiedeten auch Gesetze, wie bspw. das Ausweisen von Schutzzonen für Tiere und Pflanzen als Würdigung lokaler Geistwesen.

Informanten legten Wert auf die Feststellung, dass die Position eines dPon nicht mit der eines Häuptlings identisch sei. Bei seiner Amtsausübung konnte er fast nur Mittel einsetzen, die ihm privat zur Verfügung standen. Die Umsetzung seiner Anordnungen hing ab von der Bereitschaft der Einwohner seines Zuständigkeitsbereiches, seinen Anweisungen Folge zu leisten. Außer seinen persönlichen Mitarbeitern existierte keine Exekutive zur Ausübung von Macht. Als Stammesführer sei er nur in begrenztem Umfang in Erscheinung getreten, bspw. beim Kampf, wenn er einen Angriff oder dessen Abwehr organisierte und die kampfbereiten Männer der Gemeinde oder des Stammes anführte.

Die Behu und Becang waren offizielle politische Vertreter der Stämme und Gemeinden.

Entscheidungen seien von ihnen oft gemeinsam mit (nichtadligen) klugen und weisen Männern getroffen worden unter Einbeziehung der öffentlichen Meinung.

Ein dPon konnte lediglich helfen, betonten die interviewten Nangchen-pa, und seine Befehlsgewalt bezog sich lediglich auf sein Personal. Die Leute seiner Gemeinde(n) oder des Stammes musste er überzeugen. Auch wenn seitens vieler Informanten der Eindruck vermittelt wurde, als sei Vertrauen in den dPon größtenteils gegeben gewesen, gab es auch Kritiker der Behu und Becang, die diese Ämter als überflüssig empfanden, und in den äußeren Stämmen bestand die Option, sich den Anordnungen eines dPon zu widersetzen. Dieser erwog dann die Kampfkraft auf beiden Seiten sowie die Unannehmlichkeiten, die er sich einhandeln würde, wenn er es auf eine Konfrontation mit kampfstarken Klänen ankommen ließe. Die Bereitschaft, den Weisungen der dPon nachzukommen, war unterschiedlich ausgeprägt und hing insbesondere von der Beliebtheit und den persönlichen Fähigkeiten des Becang oder Behu ab. Gebildete Informanten sprachen im Hinblick auf das dPon-System von der Konstruktion von Macht: Ein dPon werde gestützt und gestärkt, damit er in schwierigen Situationen die Einigkeit unter den Stammesmitgliedern herstelle und damit eine Führungsperson mit Macht ausgestattet sei, um in Krisen, Anleitungen und Weisungen zu erteilen. Die Leistungsfähigkeit eines dPon hing in besonderem Maße von seinem Ruf und seinen guten Beziehungen ab. Galt es Hilfe für in Not geratene Stammesleute zu organisieren, dann musste er oft auf die Unterstützung anderer Stammesmitglieder zurückgreifen. Zu seinen Leistungen gehörte auch die Gewährung von Schutz und Obhut. Wer sich unter den Schutz eines dPon begab, konnte erwarten, dass dieser, nachdem er ihm Zuflucht gewährt hatte, alle ihm zur Verfügung stehenden Mittel einsetzte, um seine Schutzzusage einzuhalten. Mitunter baten Männer aus anderen Stämmen, die dort wegen krimineller Vergehen gesucht wurden oder Liebende, die gemeinsam geflohen waren, darum, im Stammesgebiet eines Behu oder Becang permanent siedeln zu dürfen. Der dPon teilte ihnen dann Land zu, nachdem er sich durch Befragung vergewissert hatte, dass die Zuwanderungswilligen nicht die Absicht hatten, seinen Stammesmitgliedern zu schaden. Freie Landflächen habe es noch ausreichend gegeben. Meist sei zunächst nur das für die Land- und Tierwirtschaft hochwertigste Land in Besitz genommen worden.

Bei der Abwehr von Räubern und Dieben sowie bei der Mediation zwischen Familien zur Verhinderung von Fehden waren die dPon auch präventiv tätig. Kriminalitätsoffer und deren Angehörige warteten oft zunächst ab, ob es dem konsultierten dPon gelingen würde, den Konflikt zu lösen, bevor sie von ihrem Recht auf Selbstjustiz Gebrauch machten.

Kamen Geschädigte aus einer anderen Gemeinde oder einem anderen Stamm und baten einen Becang oder Behu um Hilfe, dann geriet dieser in einen Interessenkonflikt, wenn er gegen seine eigenen Leute ermitteln sollte.<sup>854</sup> Viele Becang und Behu seien bestrebt gewesen, eigene Leute zu schützen und waren wenig erbaut, wenn von ihnen ein Vorgehen gegen ihre Stammesmitglieder und Gefolgsleute gefordert war, weil diese krimineller Handlungen verdächtigt wurden. Mitunter habe sich dann ein dPon herausgeredet, indem er erklärte, der Beschuldigten nicht mehr habhaft werden zu können, weil sie geflohen seien. Dies kam vor, es konnte sich aber auch um eine Ausrede des dPon handeln, um nicht aktiv werden zu müssen. Bemühte sich ein Behu oder Becang um einen gerechten Ausgleich in Streitfällen und war er bereit, auch gegen eigene Leute zu ermitteln, dann war ihm ein tadelloser Ruf und Hochachtung weit über die Stammesgrenzen hinaus sicher.

Der Beginn der offiziellen Amtszeit eines dPon sei anlässlich des jährlichen Treffens mit dem König bekannt gegeben worden (s. 9.6). Inoffiziell konnten die Söhne des amtierenden Behu und Becang bereits zur Unterstützung ihres Vaters mitarbeiten und wuchsen auf diese Weise in die mit dieser Position verbundenen Aufgaben hinein. Dabei zeigten sich ihre Begabungen und Qualitäten. Der amtierende dPon vermittelte seinen Söhnen das korrekte Benehmen gegenüber den eigenen Stammesleuten. Diese Form der Wissensvermittlung wurde von den Nangchen-pa als ein vertrauensschaffender Faktor betrachtet.

Den persönlichen Neigungen entsprechend konnten die Söhne der dPon ihre Geburtsfamilie verlassen und eigene Familien gründen. Es bestand jedoch die Erwartung, dass mindestens ein Sohn zur Versorgung der Eltern im Haushalt seiner Geburtsfamilie blieb. Mitunter übten zwei oder drei Brüder das Amt des Behu oder Becang gemeinsam aus. Einer der Brüder, bevorzugt der Älteste, hatte das Amt offiziell inne; die anderen Brüder konnten an seiner Stelle agieren. War ein Treffen der dPon anberaumt, dann nahm jeweils der Bruder daran teil, dessen Zeit es ermöglichte. Alle Brüder des amtierenden Behu oder Becang waren steuerfrei.<sup>855</sup> Mitunter habe temporär ein stiller Amtswechsel stattgefunden, wenn ein dPon ausfiel und dessen Bruder das Amt weiterführte.

Die Beliebtheit eines Behu und Becang zeigte sich auch in der Häufigkeit, in der er von den Leuten seines Gebietes konsultiert wurde. Einen Gradmesser für die Akzeptanz und die Beliebtheit eines dPon stellten die freiwilligen Besuche seiner Stammesmitglieder dar.

---

<sup>854</sup> So auch Albert Tafel (1923: 363).

<sup>855</sup> Die Steuerfreiheit unter den Brüdern der Behu und Becang variierte bei den Gemeinden und Stämmen. Informanten vom 'Brong-rum Stamm schilderten, dass vier Generationen aus den Linien der Brüder eines Becang steuerfrei waren. In vielen anderen Stammesgebieten seien nur die Brüder eines dPon sowie deren Familien innerhalb derselben Generation steuerbefreit gewesen.

Häufiger als das Aufsuchen des dPon in seiner amtlichen Funktion waren Besuche zur Bezeugung von Achtung und Respekt (s. 31.2). Bei der Übertragung des Amtes auf den oder die Nachfolger berücksichtigten die dPon-Familie und ihr Klan oft die öffentliche Meinung im Hinblick auf die Befähigung des oder der Amtsnachfolger. Interviewte Nangchen-pa erklärten, dass sich der Klan des dPon als Teil des Stammes fühlte und sich bewusst war, dass der amtierende Behu oder Becang die Loyalität seiner Stammesmitglieder und Gefolgsleute benötigte. Einfluss seitens der betreuten Bevölkerung auf die Besetzung des Amtes des künftigen Behu oder Becang war höchstens durch Meinungsbekundungen möglich. Waren mehrere Brüder bereit, das Amt zu übernehmen, dann sprach sich herum, welcher von ihnen besonders geschickt und beliebt sei. Dieser wurde vermehrt konsultiert und ihm wurde auch eine intensivere Ehrerbietung zuteil. Den Beliebtheitsgrad bei der Wahl des offiziellen Nachfolgers des dPon zu berücksichtigen, war für die dPon-Familie wichtig, da dies Einfluss auf ihren Ruf hatte und damit war die gesellschaftliche Stellung verbunden. Die Stammesmitglieder seien meist nicht anspruchsvoll gewesen, was die Qualitäten ihres dPon anging, sondern bereit, sich mit den Gegebenheiten abzufinden und das Beste daraus zu machen. Sie vertrauten nach eigenen Auskünften auf die Kraft der Lineage, die eines Tages auch bei einem zunächst ungeschickten Becang oder Behu durchschlagen sollte und erklärten sich das Versagen eines dPon als Wirken des Karma. Ihrer Interpretation des Kausalnexus gemäß war das individuelle negative Karma der Mitglieder der Gemeinden und des Stammes mitverantwortlich, wenn sie einen erfolglosen Behu oder Becang hatten. Im schlimmsten Falle vermieden es die Nangchen-pa, einen unfähigen dPon um Rat zu bitten und wandten sich stattdessen an eine andere Person, z. B. an einen rGan-po oder einen weisen und beliebten Mann.

Das Amt des dPon umfasste auch die politische Vertretung seines Stammes oder seiner Gemeinde(n) bei der alljährlichen Versammlung der Behu und Becang mit dem König.

Viele Informanten bezeichneten die Aufrechterhaltung der Einigkeit sowie Befriedigungsbemühungen unter den Stammesleuten als wichtigste Leistung eines dPon und als unverzichtbar für den Zusammenhalt und das Gedeihen eines Stammes.

### 31.1 Der Tagesablauf

Der Tagesablauf eines dPon richtete sich nach dem Arbeitsaufkommen in seinem Familienbetrieb sowie nach seinen amtlichen Aufgaben. Die Jahreszeit und das Wetter beeinflussten seinen Aufenthaltsort (die Sommersiedlungsplätze oder das Winterlager) sowie auch die Tätigkeiten, die er unternehmen konnte. Auch tier- und landwirtschaftliche Erfordernisse wirkten sich auf die Tagesgestaltung aus. Zu den äußeren Einflüssen kamen die individuellen Vorlieben des dPon. Die im Folgenden dargestellten Tagesgestaltungen wurden aus Interviews rekonstruiert. Die Behu sollen tendenziell ein ausgeprägteres Bewusstsein ihrer Vorbildfunktion besessen haben, während die Becang freier, individueller und volksnäher lebten. Zu berücksichtigen ist, dass die Behu meist wohlhabender waren und in geringerem Umfang in der Tier- und Landwirtschaft mitarbeiteten, während die Arbeitskraft der Becang häufiger im Familienbetrieb gebraucht worden sei.

Es gab die Vorstellung, jeder Wochentag sei für bestimmte Unternehmungen günstig oder ungünstig. Für die Durchführung eines Vorhabens wurde ein möglichst vorteilhafter Tag gewählt, z. B. „[Der] Freitag [ist] günstig für alles Tun.“<sup>856</sup> (Ausnahme: Heirat s. 25.3).

„Samstag [ist ein] Glückstag.“<sup>857</sup> Die Vorstellung über das Wirken der glückbringenden g.Yang-Kraft (tib. g.Yang, < Yang, s. 13.7) an einem auf das g.Yang bezogenen Glückstage (tib. g.Yang gZa', < Yang Sâ) besagte, dass es günstig sei, am Samstag Wertsachen in die Familie oder das Geschäft hineinzubringen, aber es sollte nichts Wertvolles herausgegeben werden. Daher sei am Samstag nicht selten auf Verkäufe verzichtet worden. Manche Familien hätten grundsätzlich am Sonnabend keine Geldgeschäfte getätigt. Wertgegenstände wie Edelsteine, Bernsteine und Korallen sollten an einem g.Yang-Tag nicht fortgegeben werden. Würden Wertsachen weggegeben werden, nehme das g.Yang in der Folge in sämtlichen Lebensbereichen ab. Nicht alle Nangchen-pa besaßen diesbezügliche Kenntnisse, und nicht jeder habe sich daran gehalten. Astrologen erklärten die Bedeutung der Wochentage und berieten hinsichtlich günstiger g.Yang-Tage für Unternehmungen.

Außer in Jyekundo sollen in Nangchen vor ca. 1950 keine Uhren existiert haben. Als Zeitmesser fungierten das Einsetzen von Helligkeit und Dunkelheit sowie der Sonnenstand. Im Folgenden sind Begriffe für die Zeitangaben in der von den Gewährsleuten genannten Schreibweise angegeben. Die Auflistung enthält die gängigen Einteilungen des Tagesablaufs, es soll jedoch weitere lokale Varianten gegeben haben.

---

<sup>856</sup> „Freitag [ist] günstig für alle Tätigkeiten.“ = (tib.) Pa-sangs Bya-ba Kun La Legs.

<sup>857</sup> „Samstag [ist ein] Glückstag.“ = (tib.) sPen-pa g.Yang gZa'. Hier wird Bezug genommen auf die wohl-tuende Wirkung der g.Yang Kraft (vgl. 13.7 Das g.Yang-Konzept).



Frühmorgens: Nang-nga sNa-se (ng. < Nang-nga Naa-ße)

Vormittags (ca. 8 - 11 Uhr): sNa Dro (ng. < Na Dro)

Mittagszeit (11 - 13:30 Uhr): Dro Rog (ng. < Dro Ro)

Nachmittag (ca. 13:30 Uhr bis es dunkel wird): Si-dro (ng. < βi-dro)

Halbdunkel (Zeit vor und nach Einsetzen der Dunkelheit): Mun Chu

Tshab Tshab (ng. < Mün Chu Thsab Thsab)

Abend (nach dem Eintritt der Dunkelheit etwa zwei Stunden andauernd):

dGong-dag (tib. < Gong-dag)

Nacht (als die vollständig dunkle Zeit): mTshan (tib. < Tsänn)

### **Der Tagesablauf des rDza gSeb Behu**

Der rDza gSeb Behu soll nur im Zelt gelebt haben.<sup>858</sup> Jeden Tag sei er am frühen Morgen zwischen drei und vier Uhr aufgestanden und verrichtete etwa bis sechs Uhr Gebete und rezitierte Puja-Texte. Zu dieser Zeit schliefen seine Familienangehörigen und seine Mitarbeiter noch. Beim Schein von einer oder von zwei bis drei Butterlampen führte er seine religiöse Praxis durch und währenddessen sprach er mit niemandem. Seine täglichen religiösen Aktivitäten wurden in seinem sozialen Umfeld und unter seinen Stammesleuten als ein augenfälliges und nacheifernswertes Vorbild (tib. Mig dPe, < Mig Pe) empfunden. Die Butterlampen wurden am Vorabend bereitgestellt, so dass der Behu sie morgens nur entzünden brauchte.

Im Anschluss daran wusch er sich über einer Aluminiumschüssel Gesicht und Hände. Er besaß zur Verwunderung seiner Leute ein Stück Seife und ein Handtuch. Niemandem sei bekannt gewesen, wie er an die Seife gekommen war.

Die Familienmitglieder und die Mitarbeiter des Behu standen zu unterschiedlichen Zeiten auf. Jedes Familienmitglied und jeder Mitarbeiter hatte spezielle eigene Aufgaben, und deren Tagesabläufe stimmten nicht überein. Am Morgen habe kein gemeinsames Gebet stattgefunden. Beim Melken bspw. beteten die Frauen still für sich. Zwischen sechs bis sieben Uhr nahm der dPon sein Frühstück ein, das aus Buttermilch und rTsam-pa bestand. Das Essen, das der Behu zu sich nahm, erhielten auch sämtliche Familienmitglieder und Mitarbeiter. Die Mahlzeit wurde „bSus Ma blDags“ (ng. < βü Ma Dag) genannt. Dazu wurde rTsam-pa in der Schale mit Tee übergossen. Der Tee wurde abgetrunken und der verbliebene Rest ausgeleckt. Dieses Frühstück dauerte fünfzehn bis zwanzig Minuten.

---

<sup>858</sup> Bei Ortswechseln bereiteten häufig vorausgerittene Mitarbeiter alles für die Ankunft des Behu vor.

Nach dem Frühstück ging der dPon zu den Leuten, die seinen Rat erbaten und von ihm Lösungsvorschläge für ihre Probleme erhofften. Hatten die Ratsuchenden eigene Zelte mitgebracht, dann begab sich der dPon in deren Zelt. Wenn viele Besucher auf das Kommen des Behu warteten, gelang es ihm nicht immer, zeitig zum Mittagessen zurückzukehren. Musste er sich um kommunale Angelegenheiten kümmern, besprach er mögliche Vorgehensweisen zusammen mit klugen, erfahrenen und älteren Männern.

Nach dem Mittagessen, das wiederum das Gleiche für alle Familienmitglieder und seine Mitarbeiter war, nahm er, ob im Sommer oder Winter, die Besuchszeiten wieder auf und kümmerte sich um die Probleme der Bewohner des Stammesgebietes.

Wenn die Tiere am späten Nachmittag wieder nachhause getrieben wurden, ging er zu den Yaks und Schafen und überprüfte deren Zustand. Mitunter gab er seinen Angestellten Weisungen, wie etwa die, dass eine Yakkuh, die ein Kalb hatte, nicht zu viel gemolken werden sollte, damit sie nicht zu schwach werde.

Wenn es dunkel wurde, nahm er ein leichtes Abendessen ein, das aus Fleisch und Joghurt bestehen konnte. Hatte er am Morgen das Lesen seiner religiösen Texte nicht beendet, dann vollendete er dies am Abend, wobei sich seine religiösen Rezitationen bis gegen zweiundzwanzig Uhr hinziehen konnten. Zu dieser Zeit legte er sich auch gewöhnlich schlafen. Es war allgemein üblich, dass sich kein Bediensteter am Abend vor dem Hausherrn zur Ruhe begeben durfte.<sup>859</sup> Waren die Mitarbeiter müde, dann wiesen sie den dPon abends gegen zehn Uhr darauf hin, dass es Schlafenszeit sei. Dann habe der Behu aus Mitgefühl seine religiösen Übungen eingestellt und sich zur Ruhe begeben. Die religiöse Praxis des dPon am Morgen und Abend konnte insgesamt drei bis vier Stunden betragen.

### **Tagesablauf des Grwa'u Behu**

In Jyekundo im Haushalt des Grwa 'u (ng. < Dra'u) dPon gab es eine Wanduhr.

Der Behu stand zwischen sieben bis acht Uhr auf. Etwa eine Stunde lang rezitierte er Gebete. Auch er hatte ein Handtuch und Seife in Gebrauch, was jedoch unter seinen Leuten keine Verwunderung auslöste, denn in Jyekundo konnten Handtücher und Seife käuflich erworben werden.

Manchmal allein und andernfalls zusammen mit seiner Familie nahm er sein Frühstück ein, das vor allem aus rTsam-pa und Buttertee bestand.

Der letzte Grwa'u Behu war bei den Chinesen der VR China gegen ein Gehalt angestellt. Mit der Büroarbeit in seinem Büro begann er zwischen neun und zehn Uhr. Dabei konnte

---

<sup>859</sup> Eine Sitte, nach der die Bediensteten morgens vor dem dPon aufzustehen hätten, gab es nicht.

es sich um die Organisation des Straßen- und Brückenbaus, insbesondere um Instandsetzungen öffentlicher Wege, handeln.

Zwischen zwölf bis vierzehn Uhr ging er nachhause und nahm dort sein Mittagessen ein. Von vierzehn bis ca. siebzehn Uhr brauchte er nur berufstätig zu werden, wenn Arbeit anfiel. Während dieser Zeit beschäftigte er sich mit Leuten, die Probleme hatten. Es habe etwa fünf bis zehn Fälle pro Tag gegeben, um die er sich kümmerte. Seine Mitarbeiter nahmen die Ermittlungen auf. Für jeden Fall setzte er etwa zwei Mitarbeiter ein, und bei drei Fällen summierte sich dies bereits auf sechs Personen, die in die Nachforschungen eingebunden waren. Manchmal mussten zwei seiner Angestellten an drei Fällen parallel arbeiten. Am Morgen erstatteten ihm dann seine Mitarbeiter Bericht.

Zwischen neunzehn bis zwanzig Uhr begann der Abend, den er zusammen mit seiner Familie verbrachte. Über seine Arbeit habe er mit seiner Familie nicht gesprochen. Zu den abendlichen Gesprächsthemen gehörte während seiner Amtszeit die allgemeine Beunruhigung wegen der Anwesenheit der Chinesen der VR China.

Vor dem Abendessen rezitierte seine Familie zusammen mit den männlichen und weiblichen Angestellten etwa eine Stunde lang Mani-Mantras sowie die Târâ-Puja.

Gegen einundzwanzig bis zweiundzwanzig Uhr begann für ihn die Schlafenszeit.

#### **Tagesablauf eines Behu der inneren Stämme, der in einem Haus lebte:**

Um sechs Uhr gab es Frühstück, das aus Buttermilch, rTsam-pa, Käse und Butter bestand, wobei alle Zutaten zusammen in die persönliche Trink- und Essschale gemischt wurden.

Zwischen acht und neun Uhr wurde ein zweites Frühstück eingenommen, bestehend aus Buttermilch, rTsam-pa, Joghurt, Käse und Butter. Das zweite Frühstück nahm die Familie zusammen mit der Dienerschaft ein.

Nach dem Frühstück widmete sich der Behu den Ratsuchenden, die zu ihm gekommen waren. Besucher wurden zunächst in die Küche gebeten und dort mit Tee versorgt. Dort warteten sie bis einer nach dem anderen vorgelassen wurde. Die dPon-Familie legte Wert darauf, dass niemand, der zu ihnen kam, mit leerem Magen wieder gehen musste. Gegen zwölf Uhr gab es ein Mittagessen, das oft aus Fleisch, Joghurt und rTsam-pa bestand sowie häufig aus mit Fleisch gefüllten Teigtaschen (tib. Mog Mog, < Mo Mo). Zwischen fünfzehn und sechzehn Uhr wurde ein Nachmittagsmahl aus Buttermilch, rTsam-pa und Joghurt eingenommen. Am Abend hörte der Behu gegen achtzehn Uhr auf, Besucher zu empfangen. Nach achtzehn Uhr kamen nur noch Familien- und Klanmitglieder zu ihm.

Als Abendessen wurde gegen neunzehn Uhr eine Suppe verzehrt.

Am Abend fand eine Puja statt. Die etwa neun Familienmitglieder und ihre Bediensteten

sowie die in der Küche schlafenden Kinder armer Leute ergaben zusammen zwischen fünfzig bis sechzig Personen, die alltäglich im Haushalt des dPon beköstigt worden seien.

**Der folgende Tagesablauf ist eine modellhafte Rekonstruktion, zusammengestellt aus den Angaben zu den Tagesabläufen verschiedener dPon.**

Theoretisch konnte ein Behu oder Becang ausschlafen. Tendenziell scheint dies jedoch weit mehr von den Becang verwirklicht worden zu sein als von den Behu. Religiöse dPon unterwarfen sich freiwillig einem Tagesablauf, der mit sehr frühem Aufstehen begann. Während sämtliche Familienmitglieder und Mitarbeiter noch schliefen, absolvierten sie ihre religiöse Praxis. Ein sehr früh eingenommenes Frühstück - meist Tee mit rTsam-pa - wurde als Ja-'dur (ng. < Jam-dur) bezeichnet. Manche Behu oder Becang wurden aufgrund großer Beliebtheit und/oder weil sie viele Familien zu betreuen hatten tagsüber von Besuchern sehr in Anspruch genommen. Sie beaufsichtigten die amtlichen und privatwirtschaftlichen Tätigkeiten, die ihre Mitarbeiter für sie verrichteten, und waren auch selbst in der Land- und Tierwirtschaft tätig. Morgens sollen sich die Mitglieder einer Behu- oder Becang-Familie zunächst das Gesicht gewaschen haben (Dies galt nicht für alle Nangchen-pa).<sup>860</sup> Bei Bedarf wurden die Zähne geputzt. Zur Zahnreinigung wurde Asche aus dem Herdfeuer verwendet. Eine Art Zahnbürste bestand aus Pferdehaaren, die in einen Griff aus Bambus, Holz oder aus einer leeren Patronenhülse geklemmt wurden.

Wenn keine Termine vorlagen und keine Ratsuchenden zu ihm gekommen waren, und dies sei bei vielen Becang und Behu oft der Fall gewesen, konnte der dPon seinen Tag nach Belieben gestalten. Die meisten dPon nahmen fünf Mahlzeiten am Tag zu sich und zwar vor allem in Form von rTsam-pa, Butter und Käse. Dazu tranken sie Buttermilch.

Während des Tages besprach der Behu oder Becang mit den rGan-po die anfallenden Aufgaben. Dabei konnte es sich um Neuigkeiten handeln sowie um Nachrichten, die der rGan-po den Stammesleuten ausrichten sollte oder um die Organisation von Reparaturarbeiten an Wegen oder Brücken.

Gegen neunzehn bis zwanzig Uhr gab es Abendessen (tib. dGong Zas, < Gong Sä).

Die Zeit nach dem Abendessen wurde oft für religiöse Praktiken genutzt, die in einer gemeinsamen Mantra-Rezitation der Familie zusammen mit ihren Angestellten bestehen konnte. Der Raum wurde währenddessen von einer einzigen Butterlampe beleuchtet. Kleine Kinder gingen früh schlafen, meist sobald es dunkel war. Der Behu oder Becang

---

<sup>860</sup> Die Nangchen-pa hätten sich nach eigenen Auskünften seltener das Gesicht gewaschen und häufiger die Hände und zwar vor dem Melken, Buttern und mitunter auch bevor weitere Dinge angefasst wurden. Die meisten Leute kannten keine Handtücher. Die Hände wurden außen an der Bekleidung abgewischt (s. 12.1.7).

rezitierte möglicherweise noch allein einhundert und acht oder mehrere Hundert Mantras, wie das der Grünen Târâ, oder er las für sich einen Puja-Text.

Während der Behu oder Becang seine amtlichen Aufgaben versah, gingen die Mitglieder seiner Familie sowie mögliche Angestellte tier- und landwirtschaftlichen Tätigkeiten nach, wie sie der folgende Tagesablauf einer Nomadenfamilie aus dGe rGyal Bar-ma als Vergleich und Ergänzung zeigt. Manche dPon arbeiteten auch im Familienbetrieb mit.

Am Morgen sei in Nangchen vor 1959 nicht „Guten Morgen“ o. ä. gesagt worden; es habe überhaupt keine Begrüßungsformel gegeben, sondern es hieß nur „*Tee ist fertig.*“

Vor Tagesanbruch etwa gegen vier Uhr früh wurden die Schafe von den Frauen gemolken. Die Hirtinnen und Hirten packten danach ihr Mittagessen ein, das sie mit zu den Hochalmen in den Bergen nahmen. Dieses konnte aus einem Kloß rTsam-pa und Butter bestehen, und wenn es möglich war, kochten sie sich auf der Alm selbst Buttertee.

Das erste Frühstück wurde „sDem“ (ng. < Demm<sup>861</sup>) genannt. Es bestand aus rTsam-pa und Buttertee. Wohlhabende mischten auch Krümelkäse darunter. Zuerst wurde rTsam-pa in die Schale getan und mit Tee begossen und der Tee abgetrunken. Der verbleibende Rest wurde unter Hinzufügung von weiterem geröstetem Gerstenmehl mit der Hand zu einem mundgerechten Teigkloß geformt. Die Mahlzeit bestand aus wiederholtem Übergießen von rTsam-pa mit Tee und im Formen von Teigklößen zum sofortigen Verzehr.

Gegen zehn Uhr vormittags gab es ein zweites Frühstück (ng. ‘Thung rGyab). Es basierte auf Buttertee und einer Beilage nach Wunsch und Verfügbarkeit.

Das Mittagessen (sDem Zas, < ng. Dämm Sä oder Gro-za, ng. < Dro-sa) wurde gegen zwölf Uhr eingenommen. Es bestand aus Joghurt, Butter, Fleisch und rTsam-pa.

Als Begriff für das Trinken des Buttertees zwischen etwa fünfzehn bis sechzehn Uhr wurde „dGong Ja ’Thung“ (ng. < Gong Jcha Thung) angegeben. Manchmal sei dazu eine kleine Menge rTsam-pa verzehrt worden.

Nachdem alle Tiere von den nahegelegenen Weideplätzen zurückgebracht worden waren, wurden bis dahin noch angebundene Hunde losgelassen. Die Familienmitglieder versammelten sich zum Abendessen, das als dGong Za-ba, (ng. < Gong ßa-ba), dGong Zas (tib. < ng. Gomm-sä) oder dGong ’Thung (ng. < Gong Thung) bezeichnet wurde. Meist gab es eine heiße Suppe, mit der der abendlichen Kälte entgegengewirkt werden sollte.

Die Dunkelheit am Abend habe die Kinder vor 1959 veranlasst, früher schlafen zu gehen als heutzutage, wo die Abendstunden aufgrund der durch elektrischen Lichts hergestellten

---

<sup>861</sup> An der Aussprache orientierte genannte alternative Schreibweisen: „Dem“ und „Den“.

Helligkeit noch für andere Tätigkeiten als Beten, Mantra-Rezitationen und Geschichten-erzählen genutzt werden können. Die eine Butterlampe, die das Zelt in den Jahren vor 1959 am Abend beleuchtete, wurde zugleich als eine Sammel-Opfergabe an tibetisch-buddhistische und sämtliche weiteren verehrten Numina betrachtet.

Vor dem Schlafengehen sagten Kinder zu ihren Eltern: „*Vater, Mutter, möget [Ihr] glücklich sein [und ein] langes Leben [haben]!*“ (tib.) „*A-pha A-ma dGa' Shog Tshe-ring.*“

Wenn die Eltern alt wurden, deckten die Kinder sie am Abend zu oder legten ihnen auch tagsüber etwas Wärmendes um.

### **Die Mahlzeiten stellten die wesentlichen Zäsuren im Tagesablauf dar.**

Für die Mahlzeiten wurden regional verschiedene Ausdrücke und Erklärungen verwendet. Die folgenden Benennungen der Essenszeiten waren ebenfalls gebräuchlich und verbreitet. Die erste Mahlzeit „Dem“ oder sDem (ng. < Demm) wurde zwischen fünf bis sechs Uhr von den Familienmitgliedern, Mitarbeitern und Leuten eingenommen, die sich im Hause oder Zelt aufhielten. Im Winter wurden Tee und rTsam-pa eingenommen. Im Sommer vorwiegend Milch und Joghurt, und bei den Nomaden häufig kaum oder kein rTsam-pa, da Gerste erst zugekauft werden musste. Der Handel mit Gerste habe im Winter stattgefunden. Als Tauschwaren dienten vor allem Produkte der zum Winter geschlachteten Tiere. Nomaden erklärten, dass sie im Sommer wenig Fleisch und wenig rTsam-pa verzehrten. Von der (jungen) Ehefrau, den Töchtern und weiblichen Bediensteten wurde die erste Mahlzeit des Tages mitunter erst verzehrt, wenn die Tiere gemolken und zu den Weidegründen getrieben worden waren. Dies konnte gegen acht Uhr sein.

Die zweite Mahlzeit hieß „Kham Gang“<sup>862</sup> oder sDem rGyab (tib. < Demm jchab). Sie fand zwischen neun bis zehn Uhr statt. Im Winter bestand sie aus Tee und rTsampa und im Sommer überwiegend aus einem Milchmischgetränk aus Milch und Joghurt. Dazu wurde Pu-lu (ng.) gegessen. Pu-lu seien hier kleine Krümelkäsestücke, die oft mit Butter zu einem Klos geknetet wurden. Hirten hatten auf den Almen nicht immer Zeit zum Tee-kochen. Mit Pu-lu konnten sie während der Wanderung bequem ihren Hunger stillen.

Die dritte Mahlzeit, „(s)Dem-zas“ (ng. < Demm-sä) genannt, wurde zwischen zwölf bis dreizehn Uhr abgehalten. Im Sommer wurde viel Joghurt gegessen sowie Pu-lu und im Winter gekochte Fleischstücke mit Salz, Krümelkäse, Gro-ma-Wurzeln<sup>863</sup> und rTsam-pa. Geschwächten und kraftlosen Personen wurde aus dem Blut eines Yakbullen eine Speise zubereitet, Be-ho (ng.) genannt. Dazu wurde ein kräftiger Yakbulle festgehalten und ihm

---

<sup>862</sup> „Kham Gang“ oder „Kham-bu Gang“ = „Kham“/„Kham-bu“ = „mundvoll“, „Gang“ = „voll, ganz“.

<sup>863</sup> „Gro-ma“ (tib. < Dro-ma) = „Wildform der Kartoffel“.

die Halsschlagader geöffnet. Diese Prozedur sei nur an einem Yak vorgenommen worden, der weder schwach war noch an Durchfall litt. Geschwächte Tiere hätten diesen Eingriff nicht verkraftet. Das dem Yak entzogene Blut sei als Rlung rTsi (tib. < Lung Tsi) bezeichnet worden und galt als Stärkungsmittel. Die Blutung wurde mit einer Mischung aus Rinderdung und der Asche aus Rinderdung gestoppt. Danach wurde der Yak freigelassen.<sup>864</sup>

Das Blut wurde mit Fleisch zusammen gekocht bis es im Topf eine zähe Masse ergab und dann gegessen. Die Masse sei auch mit halbgarem Fleisch verzehrt worden.

Die vierte Mahlzeit hieß „Phyi-dro Ja“ (ng. < Bi-dro Jcha, wörtlich: Nachmittagstee). Zum Nachmittagstee wurde nur Buttertee getrunken oder dazu Nahrungsmittel nach Wunsch und Verfügbarkeit gegessen, z. B. Thud (ng. Thü, Masse aus trockenem Joghurt, Sahne sowie möglichen Zusätzen). Im Winter wurden zum Tee oft Reste des Mittagmahls verzehrt. Die fünfte Essenszeit war das Abendessen, „dGong“ oder „dGong ’Thung“.<sup>865</sup> Die abendliche Mahlzeit wurde zwischen zwanzig bis einundzwanzig Uhr gemeinsam nach Erledigung sämtlicher Arbeiten und nach der Rückkehr der Schäferinnen und Schäfer sowie der Hirtinnen und Hirten eingenommen.

Im dämmrigen Schein einer Butterlampe wurden am Abend die Ereignisse des Tages besprochen, gemeinsam Gebete und Mantras rezitiert und Geschichten erzählt. Jugendliche und Kinder gaben einander Rätsel auf.

Zwischen zweiundzwanzig bis dreiundzwanzig Uhr gingen alle schlafen.

Auf Reisen musste die Einnahme von Mahlzeiten mit den Möglichkeiten zum Rasten in Einklang gebracht werden. Wohlhabende dPon reisten mit mehreren Zelten, wobei ihre Mitarbeiter vorausritten und den nächsten Rastplatz bereits für den dPon vorbereiteten.

Über einen reisenden Behu schreibt Albert Tafel (1923: 333), dass er ihn getroffen habe, während der Behu damit beschäftigt war, ein Dungfeuer in Gang zu bringen und sich Tee zu kochen. Seine Mitarbeiter bauten aus den mitgeführten Lasten in einem großen Kreis in Abständen von fünfzig bis hundert Metern kleine Mauern. Diese standen wie kleine Forts um den weiten Platz in der Mitte, auf dem am Abend an langen Stricken sechs- bis siebenhundert Yaks angebunden wurden.

---

<sup>864</sup> Zusätzlich bestand die Vorstellung, dass ein Yak stärker werde, wenn es einen Teil seines Blutes vermischt mit Butter und Salz zu sich nehme. Das tat das Tier nicht freiwillig, sondern die Mischung wurde ihm mit Gewalt eingeflößt.

<sup>865</sup> „dGong“ wurde hier nicht mit dem Verb für „essen“ (tib. Za-ba) verknüpft, sondern mit dem Wort „trinken“ (tib. ’Thung), da zum Abendessen oft Suppe verzehrt wurde, die nach dem Empfinden vieler Nangchen-pa „getrunken“ und nicht „gegessen“ werde.

### 31.2 Das Aufsuchen des dPon zur Respektsbezeugung

Die Besuche beim dPon zur Respektsbekundung wurden von Männern, oft den Familienvätern, stellvertretend für ihre Familien unternommen. Der Ablauf des Besuchs beim Behu oder Becang zum Erweisen von Ehrerbietung variierte gemäß den Vorlieben des jeweiligen dPon. Die Informanten kommentierten die unterschiedlichen Vorgehensweisen derart, dass es dPon-po gegeben habe, die nicht viel Aufhebens um ihre Person machten und bescheiden auftraten und unkompliziert und direkt ansprechbar waren und solche, die sich gern in Szene setzten und ihren Rang und ihre „Besonderheit“ zur Geltung bringen wollten. Letztere hätten nach Angaben der Gewährsleute meist zunächst durch ihre Mitarbeiter bei ihnen nachfragen lassen, ob der Besuch gerade gelegen käme.

Traf Besuch beim Siedlungsplatz eines Behu und Becang ein, war es üblich, dass der Gast zunächst eine beliebige Person aus dem sozialen Umfeld des dPon fragte, ob dieser Zeit für ein Gespräch habe. Der Besucher sprach dazu die erste Person an, der er begegnete. Kamen bedeutende Besucher, dann verließ ein Behu oder Becang sein Zelt oder Haus, um den hohen Gästen entgegen zu gehen und sie persönlich zu empfangen. Andere Besucher wurden von Familienmitgliedern oder Bediensteten begrüßt.

Die Becang wurden allgemein als volksnäher und leichter ansprechbar beschrieben als die ranghöheren Behu. Bei den Behu, insbesondere, wenn sie zugleich Rinpoché waren, veranstalteten manche der Mitarbeiter einigen Aufwand, um Gästen den heiligen oder bei einem dPon im Laienstand quasi-heiligen Nimbus ihres Behu verstärkt ins Bewusstsein zu rufen. Dieses Vorgehen stuften viele Informanten als überflüssige Wichtigtuerei ein.

Der Besucher, der den Zeltraum oder das Zimmer des Behu oder Becang betrat, hielt den Khata in den Händen und überreichte den Zeremonialschal, indem er ihn in die Hände des dPon gab, oder er legte ihn auf einen kleinen Tisch, der sich mitunter vor dessen Sitzplatz befand. Lagen bereits Gegenstände auf dem Tisch, dann konnte der Besucher diese vorsichtig zur Seite schieben und etwas Platz schaffen, um seinen Khata dort abzulegen. Der Behu oder Becang behielt den Khata, indem er ihn am Ort seiner Niederlegung beließ. Handelte es sich bei ihm um einen Rinpoché oder hohen Lama, dann gab er möglicherweise den Khata an den Besucher zurück, indem er dem Gast den Schal um den Hals legte, womit dieser den Segen des Geistlichen übermittelt bekam.

Die interviewten Nangchen-pa berichteten von Verhaltensweisen, die von den Stammesleuten als typisch für das Benehmen eitler und geltungsbedürftiger Behu und Becang empfunden wurden: Überhebliche dPon hielten größeren Abstand zu ihren Besuchern



und verwendeten für sich einen deutlich höheren und qualitativ hochwertigeren Sitz. Bescheidene dPon saßen mit ihren Leuten auf unbedecktem Boden oder boten ihren Gästen eine Sitzunterlage in gleicher Höhe und von gleicher Machart an, wie die, welche sie selbst verwendeten. Eine solche Unterlage bestand meist aus Fell, Filz oder einem Kissen.

Im Zelt konnte der dPon an jedem beliebigen Ort sitzen mit Ausnahme des Küchenbereichs. Meist befand sich sein Sitzplatz direkt gegenüber dem Eingang. Dabei handelte es sich um den respektabelsten Platz im Raum. In den Schilderungen der Nangchen-pa wurde sein Sitzplatz häufiger dem Eingang gegenüber etwas zur linken Seite hin beschrieben und seltener zur rechten Seite. Die Wahl der Seite sei aber nach Auskunft der Gewährsleute beliebig gewesen und habe nur dem Kriterium der Bequemlichkeit entsprochen. Der Platz eines dPon konnte aus mehreren matratzenähnlichen Kissen bestehen, die zugleich seinen Sitz-, Schlaf- und Ruheplatz bildeten. In dessen Nähe lagen griffbereit die wichtigsten Dinge, wie z. B. sein Sattel sowie ein Kasten mit Wertgegenständen. Weitere Kästen mit Kleidung und wertvollen Gegenständen waren in Reichweite aufeinandergestapelt.

Rechts von ihm konnte sich ein Ehrenplatz für einen hochrangigen Gast, wie einen Lama, befinden. Vor seinem Sitz stand mitunter ein kleiner tibetischer Tisch. Vor diesem konnte für den Gast ein Kissen aus dickem Filz liegen. An den Seiten des Zeltes sah der Besucher einen Wall aus übereinanderliegenden Behältnissen verschiedenen Inhalts, wie Krümelkäse, Butter und getrocknetem Kuhdung, meist verpackt in großen, ungefärbten und unverzierten Lederbeuteln, die mitunter teilweise von einer Webplane abgedeckt waren.

Die Besuche zur Respektsbekundung stellten einen inoffiziellen Indikator für die Beliebtheit eines Behu oder Becang dar. Der Großteil der Informanten erklärte, ihnen seien ihre dPon sympathisch gewesen. Respektsbekundungsbesuche beim dPon wurden seitens der Stammesmitglieder sehr geschätzt. Ein Behu oder Becang habe auch gern Besucher empfangen. Ohne ein Anliegen wurde der dPon meist nur ein bis zwei Male im Jahr zur Ehrerbietung aufgesucht. Um Wertschätzung zum Ausdruck zu bringen und ihre Freude zu gestalten, überreichten ihm die Gäste einige kleine Präsente - dies aber ausdrücklich nur bei einem Besuch ohne ein Anliegen in Bezug auf seine amtlichen Funktionen. Der Wert der Geschenke sei ohne Bedeutung gewesen. Unverzichtbar war dabei das Überreichen eines Khata, des weißen Ehrenschals, mit dem Respekt gezeigt wurde. Als eine Regel der Gastfreundschaft wurde Gästen in Wohnräumen Butterttee und Speisen beim Empfang angeboten. Beliebte Behu und Becang erhielten viele Besuche. Für die Familie des dPon bedeutete dies, dass sie sämtliche Besucher bewirten mussten. Nach Auskunft der befragten Nangchen-pa waren manche dPon-Familien in einer wirtschaftlichen Situation, in der sie

sich keine (meist in Form von Naturalien entlohten) Angestellten leisten konnten. Die Bewirtung zahlreicher Besucher mit Tee und Speisen könnte auch eine wirtschaftliche Belastung bedeutet haben. Möglicherweise geht ein Ursprung der Geschenke an den dPon auf die Funktion zurück, solche Ausgaben zu kompensieren (s. 31.2.3). Informanten schätzten die Möglichkeit als unwahrscheinlich ein. Sie erklärten, dies als möglichen Grund für die Präsente nie in Erwägung gezogen zu haben.<sup>866</sup> Für die Gewährleute stellten diese Geschenke zum Ausdruck gebrachte Wertschätzung und Beglückung in materieller Form dar. Ein dPon, sofern er nicht Rinpoché war, gab seinen Besuchern keinen Segen, seine Ausstrahlung aber galt als „außergewöhnlich“ und erbaulich. Es bestand keine Verpflichtung, ihn aufzusuchen. Manche Stammesleute statteten ihm keine Besuche zur Ehrerbietung ab. Seien arme Leute gekommen, z. B. solche, die das Schlachten und Kastrieren vornahmen und brachten sie mittels eines Geschenks ihren Wunsch zum Ausdruck, dem Behu oder Becang ihre Ehrerbietung zu erweisen, habe der dPon sie empfangen.<sup>867</sup> Als Präsente wurden geringe Geldsummen oder Lebensmittel wie Butter, Krümelkäse, Tee und Fleisch mitgebracht, wobei die Gaben stets zusammen mit einem Khata überreicht wurden. Es sei Tradition gewesen, etwas mitzubringen, wobei Menge und Qualität nicht von Bedeutung waren. Art und Umfang der Gaben richteten sich nach dem Vermögen der Besucher. Große und teure Geschenke wurden nicht übergeben. Häufig handelte es sich um kleine Mengen an Nahrungsmitteln. Wichtig sei der symbolische Gehalt der Gabe gewesen. Manche dPon empfangen keine Besucher, die aufgrund von schädigendem Handeln einen schlechten Ruf hatten. Ein Dieb<sup>868</sup> würde nach Angaben einiger Informanten nicht zum dPon gehen, und die Leute des dPon würden einen Dieb auch nicht zu ihm vorlassen. Indem ein dPon diejenigen, die gesellschaftliche Regeln gebrochen hatten, als Besucher ablehnte, wurde er zu einer moralischen Instanz, die gesellschaftlich integrierend oder desintegrierend wirkte. Wer als Besucher empfangen wurde, galt als untadelig hinsichtlich geltender Normen und zählte meist zum respektablen Teil der Gesellschaft. Die Akzeptanz der Geschenke durch den dPon glich einer Unbedenklichkeitsbekundung in Bezug auf den Charakter des Gebers. Die gesellschaftliche Position des Gebers wurde innerhalb

---

<sup>866</sup> Die Ursprünge alten Brauchtums wurden selten zu ergründen versucht.

<sup>867</sup> Dieser Auskunft der Informanten lag die Vorstellung zugrunde, dass nur arme tibetische Buddhisten in Nangchen Handlungen wie Schlachten und Kastrieren sowie bestimmte Formen der Jagd, wie die Bejagung des Murmeltiers, durchführten. Das Geschenk armer Menschen akzeptierte der dPon als Ausdruck der Wertschätzung und wohlwollenden Haltung ihm und dem dPon-System gegenüber.

<sup>868</sup> In diesem Kontext wurde ausdrücklich ein Dieb genannt, nicht aber ein Räuber. Mit dem Begriff „Dieb“ wurde verachtetes Handeln assoziiert. Diebe wurden als Gelegenheitstäter betrachtet, die meist stahlen, weil sie hungrig waren oder durch Diebstahl ihre Existenz bestritten. Diebstahl galt nicht als heroische Tat, während mit „Raub“ solche Eigenschaften wie Kampfbereitschaft, Intelligenz und Effizienz verknüpft waren.

seiner Gemeinde durch den Empfang beim dPon gefestigt und gestärkt.

Der Besucher, der dem dPon Geschenke brachte und der meist stellvertretend für seine Familie agierte, erwies dem dPon auch als Symbolfigur und als Repräsentanten der Werte und Normen der Gesellschaft Respekt. Indirekt wurde damit auch das politische System des Stammes anerkannt. Stammesleute, die ihrem dPon Verehrung entgegenbrachten, erklärten damit implizit, dass sie Teil der vom dPon betreuten Gemeinschaft sein wollten. Die Besucher bekundeten mit der Aufrechterhaltung dieses Brauchs ihre Bereitschaft, das dPon-System anzuerkennen. Der Schenkende stabilisierte durch seine Ehrerbietung gegenüber dem Behu oder Becang das Gesellschaftssystem aufgrund der mit dem Besuch verbundenen symbolischen Zustimmung zu den Regeln der Gemeinde und des Stammes.

Jene Besuche zur Respektsbekundung wurden von gebildeten Informanten auch als ein vorsorglicher Aufbau von Macht beschrieben. Gewährsleute erklärten, in Krisensituationen werde ein Anführer gebraucht. Einer müsse befugt sein, Entscheidungen zu treffen. Im Bedarfsfalle gab der dPon die Anweisungen, die das Handeln der Stammesleute koordinierte. Der Zweck der Respektsbekundungsbesuche habe auch darin bestanden, den Becang oder Behu beizeiten mit jener Autorität auszustatten, die er benötigte, um die Befehlsgewalt im Notfall auszuüben. Die nichtamtlichen Besuche dienten auch zur Aufrechterhaltung und Festigung der Machtstrukturen und vermittelten dem dPon einen Eindruck der Unterstützung, mit der er bei seinen Leuten rechnen konnte.

Die Gespräche während des Besuchs beim dPon zum Erweisen von Ehrerbietung hatten meist Themen zum Inhalt, die sich auf Angelegenheiten der Gemeinde und des Stammes bezogen. Dabei fand ein für alle Beteiligten nützlicher Informationsaustausch statt.

### **31.2.1 Das Begrüßungs- und Verabschiedungszeremoniell**

Die Besucher des dPon kamen meist zu Pferde. Das Gebell der Hunde kündigte den Gast an. Der Behu oder Becang ging oft nicht selbst aus dem Zelt. Den Besucher empfing meist ein Diener, eine Tochter, ein Sohn oder die Ehefrau des dPon. Als Symbol der Akzeptanz des Besuchers wurde das Pferd des Gastes am Zügel genommen und an einen der Eckpfosten des Zeltes angebunden. Während der Besucher in das Zeltinnere oder das Haus geleitet wurde, erhielt sein Pferd gutes Futter: hochwertiges Gras sowie gekochte weiße Rüben, die mit minderwertiger Gerste vermischt als Tierfutter gegeben wurden. Jene dPon, die dies als bequemer empfanden oder ökonomisch nicht zur Bewirtung ihrer Gäste in der Lage waren oder keine Beköstigung bieten wollten, gingen zu den Besuchern nach draußen

und setzten sich mit ihnen ins Gras oder begaben sich in deren Zelt, vorausgesetzt die Ratsuchenden waren mit einem eigenen Zelt angereist. War der Gast von höherem Rang, wie bspw. ein hoher Lama, dann verließ der dPon sein Zelt oder Haus und ging auf den Besucher zu, begrüßte ihn draußen und geleitete ihn persönlich in den Wohnraum.

Wenn ein Besucher ein Gewehr mitführte, musste er es so über der Schulter tragen, dass die Mündung beim Betreten des Raumes nach draußen zeigte, damit es im Raum nicht zu einem Unfall kommen konnte. Den Hut nahm der Gast beim Betreten des Wohnraumes des dPon vom Kopf und legte ihn irgendwo ab, z. B. auf seinem Gewehr.

Traf ein Gast ein, während sich noch Besucher beim dPon aufhielten, wurde er meist zunächst in die Küche oder den Küchenbereich gebeten und erhielt dort Tee und Speisen. Mitunter warteten dort mehrere Personen auf ein Gespräch mit dem Behu oder Becang.

Dem Behu oder Becang gegenüber verhielten sich Besucher sehr respektvoll. Den Raum des dPon betraten sie mit ehrerbietigem Habitus, ruhig und gesammelt, möglicherweise leicht vornüber geneigt, aber ohne sich tief zu verbeugen und ohne die Zunge herauszustrecken, ohne sich am Kopf zu kratzen und ohne die Atemluft durch den Mund hörbar einzuziehen, wie es in dBus/gTsang Brauch war.<sup>869</sup> Es sei auch vor 1959 in Nangchen nicht üblich gewesen, dem dPon gegenüber die Hände zum Gruß zu falten, wenn dieser nur einen säkularen Rang hatte. Die Handflächen seien nur zur Begrüßung eines Lamas zusammengelegt worden. Hatte der dPon zugleich einen hohen geistlichen Rang inne, dann wurde er respektvoller und mit auf Brusthöhe zusammengelegten Händen begrüßt. War der dPon zugleich ein Rinpoché, dann war es nicht unüblich, auf die Knie zu fallen und mit dem Kopf den Boden zu berühren.

Der Rangniedrigere grüßte zuerst und begann das Gespräch. Der dPon forderte den Gast auf, sich zu setzen. Begrüßt wurde ein Behu oder Becang mit der höflichen Frage: „(Ehrenwerter) Herr X, wie geht es Ihnen?“ oder „(Ehrenwerter) Herr, bei guter Gesundheit?“<sup>870</sup>

---

<sup>869</sup> Vor 1959 und noch in den ersten Jahrzehnten im Exil empfanden die Nangchen-pa die Höflichkeitsformen, die in dBus/gTsang und insbesondere in Lhasa üblich waren (und z. T. im Exil aufrechterhalten wurden) als übertrieben und imitierten und karikierten sie zur Belustigung. In den Nangchen-Stammesgesellschaften wurde eine gewisse Skepsis hinsichtlich aus ihrer Sicht übertriebener Etikette gehegt, denn diese rief bei den Nangchen-pa den Verdacht hervor, eine bloße Förmlichkeit darzustellen.

<sup>870</sup> „A-bo sKu Khams Sangs“ (tib. < A-wo Ku Khamm Sang, „Ehrenwerter Herr, wie geht es?“) oder „A-bo sKu Khams Dwangs“ (tib. < A-wo Ku Khamm Dang, „Ehrenwerter Herr, bei guter Gesundheit?“). sKu (h.) = Körper. sKu Khams (h.) = Gesundheit. Sangs sowie Dwangs (h.) = rein, klar, brilliant. (Statt „Sangs“ wäre „bZang“ = „gut“ verwendbar.) Manche Gewährsleute hielten „sKu Khams Sangs“ nicht für eine verkürzte Frage, sondern für ein Desiderativ „[Mögen Sie bei] gute[r] Gesundheit [sein].“ Nach zahlreichen Interviews erinnerten sich Informanten, dass sie zuvor eine unrichtige Auskunft gegeben hatten, als sie erklärten, die Begrüßung habe „Tashi Dele“ (tib. bKra-shis bDe-legs = Glück [und] Segen [Wohlergehen]) gelautet. Sie erläuterten, unmerkbar Akkulturationserscheinungen erlegen zu sein. Während der Jahrzehnte im Exil hatten sie zunehmend das Vokabular aus dBus/gTsang übernommen.

„[Irgendwelche] Schwierigkeiten [gehabt]?“, <sup>871</sup> wobei letztere Frage zu einer Grußformel erstarrt war. Einfache Leute, die die Höflichkeitssprache nicht beherrschten, sagten nur „*Geht es gut?*“ in der Umgangssprache. <sup>872</sup> Manche Behu und Becang sprachen die im sozialen Rang Niedrigeren nicht in der höflichen Sprachstufe an, andere dPon sollen auch Rangniedrigeren gegenüber Höflichkeitsformen benutzt haben. Der dPon beantwortete die Frage nach seinem Wohlergehen und erkundigte sich nach dem Befinden der Besucher. <sup>873</sup>

Den Khata genannten Zeremonialschal zur Respektsbezeugung habe der Besucher meist in voller Länge auf den Tisch <sup>874</sup> des dPon gelegt. War keine Ablage vorhanden, überreichten Männer dem Behu oder Becang den Khata in die Hände, während Frauen ihren Khata auf den Tisch oder eine behelfsmäßige Ablagefläche legten.

Nach der Begrüßung forderte der dPon den Besucher mit den Worten „*Nimm Platz!*“ <sup>875</sup> auf, sich zu setzen. Der Gast saß dem dPon gegenüber auf einem Filzstück, einem Kissen oder auf dem unbedeckten Boden. Der Sitzplatz des Gastes konnte sich fast überall im Zelt befinden, auch nahe dem Küchenbereich, in Zelten aber meist nicht direkt in der Küche. Besucher seien großzügig mit Tee und Essen bewirtet worden. Eine dreifache Aufforderung zum Essen und Trinken, wie sie in dBus/gTsang ausgesprochen wurde, war in Nangchen nicht üblich. Ohne Einleitungsfloskeln und höfliche Umschreibungen kam der Besucher sogleich auf sein Anliegen zu sprechen.

Trafen die Nangchen-pa Ihren Becang oder Behu unterwegs, dann variierten die Sitten der Begrüßung. Die Form der Begrüßung beruhte auf regionalem Brauchtum und auf den Vorlieben des dPon, der mehr oder weniger Wert auf Formalitäten legte. Die Wertschätzung, die ihm „seine Leute“ entgegenbrachten und auch der Bildungsgrad der Grüssenden kamen in der Art des Grüßens zum Ausdruck. Sahen Männer oder Frauen einen dPon vorbeigehen oder reiten, der zugleich eine religiöse Position innehatte, dann legten sie ihre Handflächen auf Brusthöhe zusammen und neigten den Kopf zum Gruß.

Bei einer Begegnung zu Pferde mit einer höherrangigen Person, wie dem dPon, war es als Ausdruck des Respekts möglich, aber nicht zwingend notwendig, abzustiegen, den

---

<sup>871</sup> „*O-brgyal*“ (tib. < ng. Ob-gchyé). „[Irgendwelche] Schwierigkeiten [auf dem Weg gehabt]?“ oder noch höflicher „*A-bo sKu 'O-brgyal*“ (tib. < ng. A-wo Ku Ob-gchyé). Die umgangssprachliche Form von „*O-brgyal*“ lautete „*dKa' Las*“ (tib. < ng. Kab Lā) „[Irgendwelche] Schwierigkeiten?“ Viele dPon sollen den Rangniedrigeren nicht mit „*O-brgyal*“ zurückgegrüßt haben, denn es handelte sich dabei um ein Honorificum, das im Allgemeinen vom Rangniedrigeren dem Ranghöheren gegenüber verwendet wurde.

<sup>872</sup> „*bDe-mo Yin*“ (tib./ng. < De-mo Yin). „bDe-mo“ = „friedlich“. „Yin“ = „sein“. Fragepartikel „pas“ entfällt.

<sup>873</sup> Etwa mit den Worten: „*bDe-mo Yin pas*“ (tib. < Dem-mo Yin pä, „*Wie geht es Dir[Euch]?*“) oder höflicher „*sKu Khams bDe-mo Yin pas?*“ (tib. < sKu Khamm Dem-mo Yin pä).

<sup>874</sup> Ein etwa dreißig Zentimeter hoher und zwanzig Zentimeter breiter Tisch direkt vor dem Sitz des dPon.

<sup>875</sup> „*Nimm Platz!*“ = „*bZhugs*“ (tib. < Schü).

Hut vom Kopf zu nehmen und ihn zur Seite zu führen.<sup>876</sup> Aber nicht immer verfuhr die Nangchen-pa so formell. Bei einer Begegnung unter Reitern wurde der dPon oft nur mit dem Gruß „*Phyag Phebs gNang*“ (tib. < Chag Phä Nang, = *Willkommen!*) begrüßt und vielleicht noch mit der Frage, ob er Schwierigkeiten [auf dem Reiseweg] gehabt habe.<sup>877</sup> Ein hochrangiger Reiter ließ sich oft bereits aus der Ferne erkennen. Das Pferd des dPon konnte vor der Brust das sDom (tib. < Domm) genannte Rangabzeichen in einfacher oder zweifacher Form tragen, das aus einem um den Pferdehals befestigten Band mit einer Troddel aus rotgefärbten Yakschwanzhaaren bestand (s. 9.6.1). Die dPon wurden bei einem unerwarteten Treffen unterwegs häufig nach ihrem werten Befinden gefragt, worauf der dPon meist antwortete, dass es ihm gut ginge, denn die Frage fand auch als Grußformel Verwendung. Mancher Behu oder Becang sei unterwegs nur kurz mit „*A-bo 'O-brgyal*“ (< A-wo Ob-gchyé, sinngemäß etwa: „*Herr - [irgendwelche] Schwierigkeiten?*“<sup>878</sup>) begrüßt worden, ohne Abheben oder Abnehmen des Hutes oder irgendeiner sonstigen Geste. Mancher dPon habe darauf nichts erwidert. Beantwortete er die Frage nach „Schwierigkeiten auf dem Wege“, so entgegnete er meist: „*Keine Schwierigkeiten [auf dem Weg]*.“<sup>879</sup> Die Kommunikationsbereitschaft der dPon sei unterschiedlich gewesen. Einige Behu und Becang hätten nicht geantwortet; andere begannen eine Unterhaltung gern. Dies wurde auf die spezielle Situation sowie auch auf deren Persönlichkeit zurückgeführt. Ein wortkarger dPon sei kaum mehr mit Fragen nach seiner Befindlichkeit belästigt worden. Die Begrüßung „*A-bo 'O-brgyal*“ erwiderte der Behu oder Becang mitunter auch seinerseits ohne die an ihn gerichtete Frage zu beantworten mit der Gegenfrage „*Geht es Ihnen/Euch gut?*“ Traf der dPon adlige und hochrangige Personen formulierte er die Frage nach dem Befinden in vollendeter Höflichkeitsform „*sKu 'O-brgyal*“ (ng. < Ku Ob-gchyé). Gegenüber Frauen habe er die Höflichkeitssprache nur verwendet, wenn sie adlig waren.

Eric Teichman (2000: 107) beschrieb 1922 einen Gruß, den er am Oberlauf des Mekong beobachtet hatte und der darin bestand, dass ein Mann mit herausgestreckter Zunge und mit auf Bauchhöhe erhobenen Händen grüßte, wobei die offenen Handflächen nach oben

---

<sup>876</sup> Einem hohen Lama oder Rinpoché gegenüber sei manchmal auch der Zopf, den Männer um den oberen Teil des Kopfes gewunden trugen, runtergelassen worden. Frauen ließen ihren Hut aufgesetzt.

<sup>877</sup> „*'O-brgyal*“ oder höflicher „*A-bo (sKu) 'O-brgyal*“. Ng. < A-wo (Ku) Ob-gchyé.

<sup>878</sup> Nach Erläuterungen der Informanten war dies als eine freundliche Anteilnahme zu verstehen. Gefragt wurde nach Ermüdung und Erschöpfung auf dem Reisewege. Daraus hatte sich eine Grußform entwickelt.

<sup>879</sup> Seine Antwort: „*Keine Schwierigkeiten!*“, „*dKa' Ma This*“ (ng. < Kâ Ma Ties.) „*This*“ ist eine umgangssprachliche Form, die die Informanten noch nie verschriftlicht gesehen hatten. „*dKa' Ma This*“ im Nangchen Idiom sei bedeutungsgleich mit „*dKa' Las Ma Byung*“ (< Kâ Lâ Ma Chung) im Tibetischen aus dBus/gTsang, was wörtlich „*Probleme nicht aufzutreten*.“ bedeutet.

zeigten. Eine Fotografie aus Jyekundo, erschienen bei Ernst Schäfer (1938: zwischen Seite 100 und 101) zeigt einen Mann, der in der beschriebenen Weise grüßt. Informanten aus Jyekundo erläuterten zu diesem Bild, sie hielten den Abgebildeten nicht für einen Einwohner Jyekundos, sondern für einen zugereisten Semi-/Nomaden. Nach Ansicht einiger älterer Informanten sei das Grüßen mit erhobenen nach oben weisenden offenen Handflächen zwar in Jyekundo als Willkommensgruß<sup>880</sup> üblich gewesen, die herausgestreckte Zunge des fotografierten Mannes empfanden jedoch fast sämtliche Informanten als befremdend.<sup>881</sup> Die Bekleidung des Grüßenden wurde als typisch für die Nangchen-pa bezeichnet, die vorne abgerundeten Stiefel seien aber nicht in Jyekundo üblich gewesen, dort seien die Schuhe vorn spitzer zugelaufen, erklärten ehemalige Einwohner des Ortes. Albert Tafel (1914, Bd. II: 139) erwähnt grienendes Herausstrecken der Zunge in möglichst voller Länge als Willkommensgruß in Jyekundo. Viele der dazu befragten älteren Nangchen-pa aus anderen Stammesgebieten erklärten, diesen Gruß habe es in Nangchen nicht gegeben. Insbesondere das Herausstrecken der Zunge irritierte sie und sie vermuteten daher, diese Form des Grüßens stamme aus dBus/gTsang.

Der Behu aus dGe rGyal Bar-ma 'Od gSal beschreibt in seinem Werk (2000: 18) einen Brauch des Grüßens, der unter seinen Stammesleuten im Jahre 2000 noch existiert haben soll. Dieser Brauch geht auf einen dPon seiner Lineage namens Nam-mkha' rDzi dKar (tib. < Namm-ka Dzi-kar) zurück, dessen Lebenszeit in der Biographie des dGe rGyal Bar-ma Behu nicht datiert ist. Nam-mkha' rDzi dKar habe im Alter von dreizehn Jahren im oberen Zeltraum Guru Rinpoché gesehen. Auf dieser Wahrnehmung des jungen dPon beruhe die folgende Form der Begrüßung eines jeden dGe rGyal Bar-ma Behu. Im Gedenken an die Wahrnehmung des Ahnen Nam-mkha' rDzi dKar sei auch die Öffnung im Zeltdach häufig offen gelassen worden. Die Erklärung dafür vermischte sich mit der des praktischen Nutzens, Licht eintreten zu lassen. Besuchten Leute aus dGe rGyal Bar-ma ihren Behu, dann sagten sie beim Eintreten: „*Guru Rinpoché schau [auf uns herab]!*“<sup>882</sup>

---

<sup>880</sup> Zu diesem Gruß wurde „*Willkommen!*“ (tib. „*Phyag Phebs gNang*“) gesagt. Nicht sämtliche Informanten aus Jyekundo räumten ein, dass es diese Grußform gegeben habe, und wenn, dann, wie mir schien, oft nur widerstrebend. Ich hatte den Eindruck als sei ihnen diese devote Form des Grüßens peinlich, insbesondere, da die herausgestreckte Zunge an die Grußformen in dBus/gTsang erinnerte.

<sup>881</sup> Für dieses Phänomen möchte ich eine zusätzliche Erklärungsmöglichkeit anbieten: Die herausgestreckte Zunge könnte hier auch Ausdruck der Überraschung, Erschütterung und Respektsbekundung sein. In Situationen des Erschreckens streckten ältere Menschen verschiedener (im weiteren Sinne) tibetischstämmiger Gesellschaften die Zunge als ehrerbietige Geste heraus. Bei dem Grüßenden handelte es sich nach Einschätzung der Leute aus Jyekundo um einen zugereisten Nomaden. Vielleicht hatte er noch keine Expedition wie die von Ernst Schäfer mit bärtigen, blondhaarigen Männern gesehen und reagierte erschrocken oder überrascht.

<sup>882</sup> „*Guru Rinpoché gZigs*“ (< Sieg = tib. „blicken“, Honorificum). Informanten erläuterten, sie hätten jene Anrufung des Guru Rinpoché im Sinne von „*Möge Guru Rinpoché auf mich und mein Anliegen blicken!*“ verstanden. Hatte jemand Angst, habe er ebenfalls in dieser Form Guru Rinpoché um Hilfe angefleht.

Der dPon sei dabei mit nebeneinander gehaltenen, nach oben weisenden Handflächen bei aufrechter Stellung der Daumen begrüßt worden.<sup>883</sup> Danach erkundigte sich der Gast nach der Gesundheit des Behu (tib., ng. „*sKu Khams Dwangs*“, < Ku Khamm Dang).

Mitunter kam der Becang oder etwas seltener der Behu zu einem Besuch zum Zelt oder Haus seiner Stammesmitglieder. Ein Anlass konnte ein Fall oder eine Schwierigkeit sein, die dieser direkt mit der betroffenen Familie zu besprechen beabsichtigte. Das Bellen der Hunde kündigte das Kommen des Gastes an. Der Hausherr ging daraufhin dem dPon entgegen und nahm die Zügel seines Pferdes und führte ihn zu dem Platz, wo er absteigen sollte. Oft sei der Becang von einem Diener, mancher Behu sogar von mehreren Mitarbeitern begleitet worden. Ein Diener trug meist eine Tasche auf dem Pferd, in dem sich die persönlichen Sachen des dPon befanden, wie seine Trink-Schale, die auch zum Essen benutzt wurde, seine Gebetskette und Dharmatexte für seine persönliche religiöse Praxis. Wenn ein dPon seine Stammesleute in deren Zelt oder Haus aufsuchte, wurde er mit den Worten empfangen: „*Willkommen ehrenwerter Herr X!*“ „*Geht es Ihnen gut?*“<sup>884</sup> Während seines Besuchs wurde er mit sehr guten Speisen und Getränken bewirtet.

Bei der Verabschiedung eines Gastes im Wohnraum des dPon galt es als höflich, dass der Besucher dem Behu oder Becang nicht sofort seinen Rücken zukehrte, sondern zunächst einige Schritte, möglicherweise mit leicht gebeugtem Oberkörper, zurücktrat und sich erst nahe dem Ausgang umwandte.

### 31.2.2 Die Anrede des dPon

Alle dPon sowie auch der König wurden mit dem Adressterminus „[werter] Herr“ (tib. A-bo, < A-wo) gefolgt von dessen persönlichem Namen (nicht aber mit dem Klannamen) zuzüglich des Höflichkeitssuffixes „Lags“ (tib. < La) angesprochen.

Beispiel: „*A-bo Tshe-ring Lags sKu Khams Dwangs*“ (ng. < A-wo Tshe-ring La Ku Khamm dang) „*Ehrwürdiger Herr Tshe-ring (tib. Langes Leben), wie ist Ihr wertes Befinden?*“.

Den Behu und Becang ebenso wie dem König gegenüber wurde die Höflichkeitssprache verwendet, soweit diese den Besuchern bekannt war. Einfache Leute beherrschten oft die

---

<sup>883</sup> Mitglieder anderer Nangchen-Stämme hielten diese Tradition für unwahrscheinlich und erklärten, dass die nach oben gerichteten Daumen eine typische Geste der Bettler während des Erbittens von Almosen darstellte. Es ist jedoch zu berücksichtigen, dass diese Form der Begrüßung zugleich eine Bitte beinhaltete, erbeten wurde die gütige Aufmerksamkeit des Heiligen. Andere Informanten aus Jyekundo und weiteren Gebieten Nangchens erklärten, Bettler hätten nicht mit mehrfach kurz angehobenen offenen Handflächen um Almosen gebeten, sondern nur wortlos die linke oder rechte nach oben offene Hand hingehalten.

<sup>884</sup> „*A-bo X Lags sKu Phyag Phebs*“ „*sKu Khams Sangs*“. Bei fehlenden Kenntnissen um die Höflichkeitssprache wurde in umgangssprachlicher Form „*Geht es gut?*“ (ng. bDe-mo Yin, < Dem-mo Yin) begrüßt.



Höflichkeitssprachstufe nicht oder nur wenige Worte daraus. Ein solcher Mangel wurde durch respektvolle und ehrerbietende Ausdrucksformen der Körpersprache kompensiert. Der Verwendung von Höflichkeitsformen sei im Allgemeinen unter den Nangchen-pa keine sehr große Bedeutung beigemessen worden. Ein Kenntnismangel um die Höflichkeitssprache bildete keinen Hinderungsgrund für einen Besuch beim dPon.

Der Rangniedrigere sprach den Höheren zuerst an, wobei der Angesprochene auch auf eine Antwort verzichten konnte, wenn es sich nur um einen Gruß handelte. Fragen nach dem Befinden oder dem Wegziel konnten vom Ranghöheren im Sinne eines Grußes aufgefasst werden und bedurften nicht unbedingt einer Antwort. Ein Ranghöherer, der den Gruß erwiderte galt allgemein als sozial umgänglicher und höflicher als derjenige, der den Gruß unerwidert entgegennahm.

Bei den folgenden Beispielen für einen Gesprächsbeginn handelt es sich nicht um festgelegte Formen, die in einer bestimmten Abfolge zur Gesprächseinleitung erwartet wurden, sondern um allgemein gebräuchliche Möglichkeiten, unter denen die Sprecher frei wählten. Zur Aufnahme eines Gespräches wurde oft die Frage nach dem Befinden des Gesprächspartners gestellt oder nach dessen Wegziel. Der sozial Niedrigerstehende sprach den sozial Höherstehenden auf dessen Wohlergehen oder Ziel hin an, aber ohne sich nach den Gründen für den Ritt oder Gang zu erkundigen. Fragen nach Details wären als respektlos empfunden worden. Ein „einfacher“ Mensch, ob Mann oder Frau, würde den Behu oder Becang fragen, wohin dieser gehe. Dieser würde z. B. antworten, dass er auf dem Wege zum Kloster sei. Achtung und Respekt ihm gegenüber verbat es, weiter in ihn einzudringen und bspw. zu erfragen, aus welchem Grunde er zum Kloster reite.

Hatten „normale“ Leute den dPon getroffen, dann seien die meisten von ihnen darüber sehr erfreut gewesen und berichteten dies ihrer Familie als eine besondere Begebenheit.

Erschien der dPon im Wohn- oder Siedlungsumfeld, dann wurde er mit der Begrüßung „*sKu Phyag Phebs*“ (ng. < Ku Chjag Phä, = „Willkommen“) oder „*A-bo Lags sKu Phyag Phebs*“ (tib. < ng. A-wo La Ku Chjag Phä, = „Willkommen, werter Herr“) empfangen.

Ein Becang begrüßte den höherstehenden Behu in der Höflichkeitsform mit der Formel „*A-bo 'O-rgyal*“ (ng. < Ob-jche) oder höflicher „*A-bo sKu O-rgyal*“ (ng. < A-wo Ku Ob-jche). Dazu nahm er seinen Hut ab. Der Behu antwortete dem Becang mit der Gegenfrage „*Geht es gut?*“ (tib. bDe-po Yin pas, < De-po Yin pä) in der umgangssprachlichen Form, da es unüblich war, den Rangniedrigeren in der Höflichkeitsform anzusprechen.

Bei einem Zusammentreffen zu Pferd stieg der Rangniedrigere häufig ab und nahm den Hut vom Kopf. Der dPon blieb auf dem Pferd. Auch bei einem Treffen zu Pferde begann

der Rangniedere das Gespräch. Traf eine Frau auf einen dPon, dann stieg auch sie vom Pferd, ihren Hut aber nahm sie nicht ab. Auch sie würde nach Angaben der Informanten zuerst grüßen und das Gespräch einleiten.

### 31.2.3 Gaben an den dPon und Gabenkategorien

*„Gabenbeziehungen beruhen auf der Herstellung und sind zugleich Ausdruck der sozialen Integration und Solidarität und der hierarchischen Ordnung.“* Klaus Hesse 1996: 179

Bei Besuchen beim dPon, die der Respektbezeugung und der Aufrechterhaltung des Kontaktes dienten, überreichten die Nangchen-pa traditionell Gaben an ihren Behu oder Becang, deren Wert von den Gewährsleuten als nicht hoch bezeichnet wurde. Der Wert der Dinge sei kaum von Bedeutung gewesen.<sup>885</sup> Dieser hing vom Vermögen und den Mitteln der Geber ab. Informanten beschrieben den Sinn der Übergabe der Präsente als materiell gestalteten Ausdruck ihrer Hochachtung, Wertschätzung, Freude und Beglückung. In diesem Zusammenhang wurde das Sprichwort zitiert: *„[Der] dPon [ist wie mein] Kopf [und von meinem] heiligen Körper [nicht zu trennen].“*<sup>886</sup>

Eine wesentliche Information bei der Übergabe des Geschenks an den dPon bestand in der Entgegennahme der Gabe, wodurch der dPon zum Ausdruck brachte, dass er den Geber (und dessen allgemeines aktuelles Verhalten) akzeptierte.

Geschenke, die ohne den Hinweis, sie persönlich zu behalten, gemacht wurden, gingen nach Ansicht der Nangchen-pa in den Hausrat ein und konnten weiterverschenkt werden. Bei den Geschenken der Nangchen-pa an ihre dPon als Ausdruck der Ehrerbietung handelte es sich um eine zeitlich nicht datierbare, aber von den Informanten als „sehr alt“ eingeschätzte Tradition, die seitens der Stammesleute immer fortgeführt worden sei.

Die Behu und Becang hatten nach Auskunft der Bevölkerung keine Erwartungshaltung im Hinblick auf Präsente. Meine Vermutung, dass diese Gaben, die oft aus Lebensmitteln bestanden, ursprünglich einen Beitrag für die Ausgaben dargestellt haben könnten, die den dPon in Form von Bewirtungskosten entstanden, wenn sie in amtlicher Funktion aufgesucht wurden, hielten die befragten Nangchen-pa für unwahrscheinlich. Ihr Gegenargument lautete, dass die dPon wohlhabend gewesen seien, und die Bewirtung ihrer Besucher

---

<sup>885</sup> Der Hinweis, dass der Wert „kaum“ von Bedeutung war, ist nach Auskunft der Interviewten so zu verstehen, dass nur etwas Verwertbares als ein Geschenk geeignet sei.

<sup>886</sup> Tib. mGo dPon Lus lHa. Die „Heiligkeit“ des Körpers, von der in diesem Sprichwort die Rede ist, bezieht sich auf eine der tibetisch-buddhistischen Glaubensprämissen, nach der die Wiedergeburt in einem menschlichen Körper äußerst selten und kostbar sei, da der Körper zur Befreiung im religiösen Sinne diene.

keine Belastung für sie dargestellt habe. Die Auswertung der Interviews ergab, dass nicht sämtliche dPon wohlhabend waren. Auch bei den wohlhabenden Behu und Becang war die zum Teil beträchtliche Anzahl täglicher Besucher zu berücksichtigen. Eine Regel der Gastfreundschaft verlangte, dass Besucher mit Nahrung und Getränken beköstigt werden mussten. Dies konnte bei einer hohen Besucherzahl zu einer Belastung für die Familie des dPon werden. In den von mir gesammelten Berichten fiel auf, dass insbesondere jene Becang, die nicht wohlhabend waren, die Ratsuchenden häufig nicht in ihrem Wohnraum empfangen, sondern sich zu ihnen nach draußen begaben, wo sie die Angelegenheiten mit ihnen zusammen im Gras sitzend besprachen, ohne ihren Besuchern Tee oder Speisen zu reichen. Informanten lehnten die Annahme ab, dass die an die dPon gegebenen Geschenke auch den Aspekt eines freiwilligen Beitrags zu deren Bewirtungsausgaben beinhaltet haben könnten. Ihre Begründung lautete, dass ein dPon seine privilegierte Position nur aufgrund guten Karmas erlangen konnte, und Reichtum gehörte für viele Nangchen-pa als Beweis guten Karmas zu einem Adligen, auch wenn es nicht wohlhabende dPon-Familien gab. Die Vorstellung, dass der Behu oder Becang, von dem Stammesleute in Notsituationen ideelle und materielle Unterstützung erhofften, seinerseits materieller Unterstützung für die Verpflegung seiner Gäste bedurfte, passte aus Sicht der Nangchen-pa nicht zu seinem Rang und seinem Status als „besonderem“ Menschen. Die Möglichkeit, dass Geschenke an den dPon nicht nur Ausdruck der Ehrerbietung waren, sondern vielleicht einst auch oder unter bestimmten Bedingungen einen freiwilligen Beitrag zu dessen Bewirtungsausgaben darstellten, ist m. E. nicht gänzlich auszuschließen. Ältere Informanten erklärten zu diesem Brauch, dass die Stammesleute ihren verehrten Behu und Becang gegenüber Dankbarkeit empfanden und den Wunsch hatten, Gefühle wie Wertschätzung und Beglückung zum Ausdruck zu bringen. Dies taten sie grundsätzlich nicht nach einer Dienstleistung des dPon, da dies an ein Honorar erinnern oder mit Korruption in Verbindung gebracht werden könnte. Etwa ein Mal im Jahr fanden sich begeisterte Anhänger eines Behu oder Becang stellvertretend für ihre Familien freiwillig zu einem zwanglosen Besuch bei ihrem dPon ein. Dieser Besuch stand in keiner Beziehung zu amtlicher Tätigkeit. Geschenke wurden meist mit dem Khata genannten, weißen Zeremonialschal überreicht. Ein Khata hatte ausschließlich die Funktionen Anerkennung und die reine Gesinnung des Gebers („Reinheit“ symbolisiert durch die Farbe weiß) zum Ausdruck zu bringen. Khata aus Baumwolle und Seide seien vor 1959 rar gewesen und wurden für besondere Anlässe verwahrt. Ältere Nangchen-pa erinnerten sich, dass es noch in den vierziger und fünfziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts ein Wollgewebe (gezeigte Maße: um die

87 cm x 7 bis 27 Zentimeter) in der Verwendungsweise eines Khata gab. Manche Beschreibungen entsprachen eher einem Gewebeband, andere einem kleinen Wollteppich. Dieses Wollgewebe wurde als Zhal-snam (ng. < Shäll-namm)<sup>887</sup> bezeichnet. Es sei ein grob strukturiertes Webstück aus weißer und gelblicher Schafwolle gewesen (s. auch 31.9).

Bei den Gaben an den dPon handelte es sich häufig um Lebensmittel wie Butter und Tee, um Gegenstände oder auch kleine Geldsummen (vgl. 31.2). Alle Informanten hoben den hohen Symbolgehalt und eher geringen Wert der Präsente hervor und betonten explizit und sehr begeistert, dass Geschenke nur bei nichtamtlichen Besuchen übergeben wurden, denen kein amtlicher Zweck zugrunde lag, und diese hätten in keinem Zusammenhang zu korrupten Praktiken gestanden, die ihnen aus den von den rDzong-dpon der Regierung in Lhasa verwalteten Gebieten bekannt waren.

Nach Auskunft der befragten Nangchen-pa wurden zwei allgemein bekannte Kategorien von Gaben unterschieden. Gaben, die keiner Erwidern bedurften wie Geschenke an den dPon, die als Ausdruck gestalteter Emotionen wie Wertschätzung und Dankbarkeit galten und jene Gaben, die erwidert werden mussten, wobei die Verpflichtung der Erwidern an nachfolgende Generationen weitergegeben wurde. „Verpflichtende Gaben“ wurden in zwei Arten geteilt: sKyid ‘Grul (ng. < Kyi Drül, = Glückliche Handhabung<sup>888</sup>) und sDug ‘Grul (ng. < Dug Drüll, = Unglückliche Handhabung). sKyid ‘Grul bezog sich auf Gaben anlässlich von Hochzeiten und sDug ‘Grul auf Gaben bei Todesfällen zur Bestreitung der Ausgaben für die religiösen Zeremonien. Der Wert verpflichtender Gaben wurde notiert. Die Erwidern sollte in gleicher Höhe erfolgen. Zwischen der Gabe und dem Eintreffen eines Anlasses zur Erwidern konnte eine Zeitspanne von etwa ein bis drei Generationen liegen. Bei einer Hochzeit gaben verwandte oder befreundete Familien eine sKyid ‘Grul-Gabe, die in Geld oder Naturalien erfolgen konnte. Fand in einer der Geberfamilien zu einem beliebigen späteren Zeitpunkt eine Hochzeit statt, wurde von der einstigen Empfänger-Familie eines sKyid ‘Grul erwartet, dass diese nun an die ehemalige Geberfamilie ein sKyid ‘Grul im gleichen Wert geben würde. Der Wert musste sich nicht erhöhen, das sKyid ‘Grul sollte nur in gleicher Höhe erwidert werden. Eine geringe Erhöhung des Wertes sei akzeptiert, aber weder erwartet noch gewünscht worden.

Das Gabensystem in Nangchen vor 1959 ließe sich in drei Hauptkategorien teilen. Es sind

---

<sup>887</sup> Verschiedene Schreibvarianten wurden genannt aus den Komponenten „Zhal“ = hier: zur Bildung von Honorifica, „sNam“ = „Wollgewebe“ sowie aus „Zha“ = „Gesicht“ und „bsNam“ = „greifen, nehmen“ wie „Zha-bsnam“, „Zhal-bsnam“. Die Variante „Zhal-snam“ ließe sich als „edles Wollgewebe“ übersetzen.

<sup>888</sup> „‘Grul“ bedeutet im Tibetischen „Reise“ oder „Reisender, Gast“; nach Auskunft der Informanten sei es hier im Nangchenidiom im Sinne von „Handhabung“, „Behandlung“ oder „Umgang“ zu verstehen.

erstens Gaben, die den von Marcel Mauss (1994: 83) genannten Merkmalen entsprachen, wie jene anlässlich von Hochzeits- und Bestattungszeremonien, die in Erwartung einer Erwidmung gegeben wurden. Die zweite Kategorie umfasst Gaben an Klöster, Heilige und Bedürftige, die sich nach der Wiedergeburt- und Karma-Lehre in künftigen Existenzen günstig auswirken sollten. Die dritte Kategorie bestand aus Gaben, die auf keine Erwidmung abzielten, sondern mit denen wohltuende Emotionen, wie Verehrung und Wertschätzung, zum Ausdruck gebracht werden sollten. Das Bedürfnis der Gestaltung erbaulicher Gefühle, wie Dankbarkeit, Beglückung und Verbundenheit, war hier die Motivation. Die Freude am Zusammenstellen und Überreichen der Geschenke, wozu auch das wohltuende Erleben zählte, Geschenke machen zu können, wurde bei dieser Gabenkategorie als vollends befriedigend empfunden. Bei den Nangchen-pa bestand kaum eine Erwartung des Bezeugens von Dankbarkeit oder des Lobens von Gaben. Geschenke wurden vor 1959 oft ohne Dankesbekundung und ohne ein Lob ihrer Brauchbarkeit und Vorzüge einfach nur angenommen. Der Nehmer behalte die Erinnerung an ein Geschenk im Herzen, hieß es; einer verbalen Würdigung bedürfe es nicht. Die Akzeptanz einer Gabe seitens eines Behu oder Becang bedeutete zugleich die soziale Anerkennung des Gebers und hatte damit eine gesellschaftlich integrierende Funktion. Geachteten dPon wurde nachgesagt, dass sie keine schlechten Menschen empfangen und deren Präsente nicht in Empfang nähmen. Resolute Behu und Becang sollen die Gaben von Personen mit zweifelhaftem Ruf abgelehnt haben. Sämtliche Auskünfte der befragten Nangchen-pa stimmten dahingehend überein, dass Geschenke an den dPon keine versteckte Honorierung seiner Tätigkeiten darstellten. Eine Gabe an den dPon war in keiner Hinsicht eine Notwendigkeit. Es habe Familien gegeben, die dem dPon keine Geschenke machten. Der Ursprung des Brauchs, Gaben beim Besuch zu überreichen, sei ein Gestaltungsbedürfnis beglückender Gefühle. Nur wenige Informanten äußerten den Verdacht, dass mit Geschenken an den dPon Korruptionsabsichten verfolgt worden seien. Die Gegner einer solchen Vermutung verwiesen auf den geringen Wert der Gaben, wodurch diese zum Zwecke einer Bestechung ungeeignet waren.

Marcel Mauss schreibt, in jeder denkbaren Gesellschaft läge es in der Natur der Gabe, dass sie auf eine bestimmte Frist hin verpflichtet (1994: 83). Jedwede Gegenleistung bedürfe einer gewissen „Zeit“. Der Fristbegriff sei immer dann logisch impliziert, wenn es darum geht, Besuche abzustatten, Heiraten und Bündnisse einzugehen usw. Nach Auffassung älterer Nangchen-pa war die Gabe an den dPon mit keiner Verpflichtung verbunden, auch nicht innerhalb eines sehr langen Zeitraums. Unabhängig von der Einstellung, die Einzelne oder Familien ihrem dPon gegenüber hatten; blieb dieser für die Betreuung

der Mitglieder des Stammes und der Gemeinden sowie für die auf dem Stammes- und Gemeindegebiet Siedelnden zuständig, und er war persönlich an der Einigkeit unter den Stammesmitgliedern interessiert. Bei einem Angriff auf den Stamm hing auch sein Leben und das seiner Familie vom Zusammenwirken der Stammesleute ab.

Die erste von mir gebildete Kategorie von Gaben in Nangchen vor 1959 bezieht sich auf Geschenke, die mit jener Absicht gegeben wurden, nach Ablauf einer gewissen Zeit, dem Geber einen Gegenwert einzubringen. Die beiden Gabenkategorien der Nangchen-pa, das sKyid 'Grul und das sDug 'Grul, entsprechen diesem Muster. Hochzeiten und Bestattungen bedeuteten für viele Familien eine ökonomische Belastung. Die geregelte, wechselseitige Zuwendung von Gaben in einem solchen Falle entlastete die betroffenen Familien und ermöglichte ihnen die üblichen gesellschaftlichen Verpflichtungen zu erfüllen sowie auch jene Zeremonien von Lamas und Mönchen durchführen zu lassen, deren Unterlassung sich, wie bei der Bestattung, nach Ansicht der Nangchen-pa auch nachteilig für die gesamte Gemeinde auswirken könne (vgl. 35. und 35.2).

Eine Gabe, die zum Zweck des Empfangens einer Gegengabe gegeben wurde, stellte bspw. das Geschenk dar, das seitens der Familie des künftigen Bräutigams an die Familie der künftigen Braut mit der Bitte um die Tochter als künftige Ehefrau zur Besiegelung des Eheversprechens gegeben wurde. Die Aufrechterhaltung der Zusage, auch über einen längeren Zeitraum, war die Gegenleistung, die für die Gabe erwartet wurde. Dieses Vorgehen hatte den Charakter eines Vertrags. Wer die Gabe akzeptierte, konnte die Zusage nicht zurückziehen, ohne Schaden im Ansehen zu nehmen.

Die von mir gebildete zweite Kategorie von Gaben wurde vor allem an Geistliche, Heilige und Bedürftige gegeben, aber verpflichtete nicht Menschen zur Erwidern, sondern basierte auf dem tibetisch-buddhistisch interpretierten Zusammenhang zwischen Ursachen und deren Auswirkungen.<sup>889</sup> Die unpersönliche Kraft eines Kausalnexus tibetisch-buddhistischer Definition sollte die Verwandlung von Gaben in gutes Karma bewirken, das in dieser oder in künftigen Existenzen in Form günstiger Lebensumstände in Erscheinung trete. Die quantitativ und qualitativ umfangreiche Gabenmenge, die die Nangchen-pa mit dieser Zielsetzung verschenkten, beruhte auf der angenommenen Erwidern in einer der erwarteten folgenden Leben. Darüber hinaus hatten die Gaben auch einen sofortigen psychischen Effekt, denn sie vermittelten dem Geber das Gefühl, für seine folgenden Existenzen vorgesorgt und eine Grundlage für gute künftige Lebensumstände geschaffen

---

<sup>889</sup> Der gute Ruf, den Geistliche ihren großzügigen Spendern ausstellten, war eine zusätzliche Motivation. Wurde diese zum Hauptzweck entsprachen die Gaben den Kriterien der ersten Kategorie.

zu haben. Gaben, die im Vertrauen auf die Vorstellung vom Wirken des Karmas gegeben wurden, erzeugten umgehend eine gewisse Befriedigung, Hoffnung und Trost. Der Aspekt der Tröstung war vor allem für arme und belastete Nangchen-pa von großer Bedeutung. Mit der Aussicht auf bessere Lebensbedingungen in der nächsten Inkarnation ließen sich schwierige Lebensumstände leichter ertragen. Da das Karma als selbsterschaffen galt, erschien es vielen Nangchen-pa auch abwegig, Veränderungen auf gesellschaftlicher Ebene einzuleiten. Die Gabe, wie sie den Gläubigen in der tibetisch-buddhistischen Lehre empfohlen wird, versprach gute Existenzbedingungen in einem der nächsten Leben und versöhnte mit den als ungenügend empfundenen Aspekten der gegenwärtigen Existenz durch den Ausblick auf mögliche bessere Umstände. Die gute sowie die schlechte Tat bringe am Vollmondtag einen quantitativ höheren Ertrag, als wenn sie an einem nicht so günstigen Tag erfolgt wäre. Entsprechend wurde versucht, als negativ bewertete Handlungen vor allem an Vollmondtagen zu unterlassen und an diesen Tagen vermehrt als verdienstvoll betrachtete Tätigkeiten wie das Verteilen von Gaben durchzuführen (s. 31.2.3). Ein weiterer Vervielfachungseffekt wurde durch Gaben an Dharma-Praktizierende erwartet, insbesondere an Klöster. Klöster galten als wertvollste Einrichtungen, in denen das für viele Nangchen-pa kostbarste Kulturgut, die tibetisch-buddhistischen Lehren, gepflegt wurde. Gaben zugunsten von Dharma-Institutionen wurden oft als höherwertiger betrachtet als bspw. materielle Hilfe für Menschen oder Tiere zur Linderung existentieller Not. Der tibetisch-buddhistischen Karma-Vorstellung gemäß akkumulieren sich die guten und schlechten Taten wie ein unsichtbares Gewebe, das die Qualität und das Erfahren der Lebensumstände in diesem und in folgenden Inkarnationen ausmache. Es existierte die Idealvorstellung der selbstlosen Tat und Gabe, die auf keine Erwiderung abzielt. Für die interviewten Informanten jedoch, ob Laien, Mönche oder Nonnen, war die Funktion der Vergeltung, die sich aus dem Ansammeln von Verdienst ergebe, meist von zentraler Bedeutung. Im Glauben, dass sich Gaben und Dienstleistungen zugunsten der Förderung des Dharmas in der individuellen Zukunft in diesem sowie in künftigen Leben auszahlen, wurden große Schätze an Klöster gegeben, freiwillig Dienstleistungen erbracht und mildtätige Gaben verteilt, wobei zu der Erwartung der karmisch bedingten künftigen Erwiderung und deren beruhigenden psychischen Effekten im Sinne der Vorfreude noch das hohe Sozialprestige kam, das die Gesellschaft jenen zuerkannte, die bereit waren, die religiösen Institutionen zu fördern. Bei der Beschreibung des guten Rufs eines Menschen wurde oft auf dessen Spendenfreudigkeit, insbesondere im Hinblick auf Klöster, verwiesen, was aus Sicht der Informanten implizierte, dass jener Mensch aufgrund seiner in den vorherigen Existenzen

erbrachten materiellen und geistigen Vorleistungen in der Lage sei, für gute Bedingungen in weiteren Leben vorzusorgen. Dieser Hinweis beinhaltete auch die Annahme, dass der Spender dem tibetisch-buddhistischen Verständnis gemäß eine gute mentale Entwicklung vollzogen habe. Volkstümliche und tibetisch-buddhistische Vervielfältigungsvorstellungen beeinflussten die Bereitschaft zur Gabenverteilung erheblich. Der Zeitpunkt der Übergabe sowie der Empfänger könnten demnach das karmische Ergebnis einer Gabe in einer in Zahlen ausdrückbaren Quantität erhöhen. Faktoren wie der Vollmondtag oder Spenden an religiöse Institutionen sollen das gute karmische Verdienst vervielfachen, auch wenn die Gabe nur verhältnismäßig gering oder durchschnittlich ausgefallen war. Häufig wurden volkstümliche Vorstellungen genannt, nach denen sich die karmische Auswirkung einer Gabe um den Multiplikator des Einhunderttausendfachen steigern, wenn der richtige Tag, wie der Vollmondtag, für die Übergabe gewählt werde. Die verheißenen Möglichkeiten karmischer Wertschöpfung bewirkten, dass an Tagen angenommener Verdienstmultiplikation ein Vielfaches der anderentags gewöhnlich gespendeten Gaben verteilt wurde.

Die guten karmischen Auswirkungen mancher Gaben wurden auch im gegenwärtigen Leben erhofft, ohne eine Gegenleistung von den Begünstigten zu erwarten. Dazu zählte die Versorgung der Eltern oder älterer Verwandter. Befragte ältere Personen erklärten oft, dass sie ihr Wohlergehen auf ihre einstige Fürsorge für ihre Eltern zurückführten. Der Gedanke, dass die Betreuung der Eltern oder weiterer älterer Familienangehöriger eine karmische Vergeltung innerhalb der Lebenszeit erbringe, war weit verbreitet.

Eine kurze Frist bis zum Eintreffen der Gegengabe, die der Kausalnexus bewirke, wurde bei zweckgerichteten Spenden an Klöster erwartet, wie im Falle der Schwangerschaft. Die Schwangere erhoffte von der Gabe an ein Kloster ein konkretes Resultat in Form einer komplikationslosen Schwangerschaft und eines leichten Geburtsvorgangs.

Bei der Entrichtung von Gaben zur Unterstützung von Menschen und Tieren wurden oft zwei Fristen in die Erwartungen miteinbezogen: die mögliche Erwiderung innerhalb der Lebenszeit und die Ansammlung von Verdienst, die ihre Wirkung in künftigen Leben des Gebers entfalten sollte. Im Hinblick auf das Karma als die Instanz, die die Erwiderung bewirke, wurde es als unbedeutend empfunden, welcher Mensch oder welches Wesen (Tier oder Geistwesen) die erwartete Erwiderung der Gabe vollbringe oder ob sich diese allgemein in einer günstigen Wiedergeburt zeige.

Die Rezeption des Empfangs einer Gabe gestaltete sich in vielen Fällen derart, dass dem Geber seitens des Nehmers eigennützige Motive im Sinne eigener Karma-Verbesserung unterstellt wurden. Damit konnte eine Verminderung der Anerkennung und des Gefühls



der Dankbarkeit einhergehen. Lamas erklärten, dass mancher Wohltäter nur Schulden aus einem vorigen Leben abzahle, so wie dies z. B. bei der Existenz der Pferde der Fall sei, deren Leben als Reit- und Lasttiere nach Auslegung tibetisch-buddhistischer Lamas auf unbezahlte Schulden in einem vorigen Leben zurückzuführen sei. Mitgefühl als Motivation des Gebens wurden von Gewährsleuten überwiegend bei Heiligen angenommen. Bei vielen anderen Menschen wurde häufig vermutet, persönliche Karmaverbesserung sei der Beweggrund für die Verteilung von Gaben und dem Erbringen von Hilfeleistungen.

Gaben an den dPon unterschieden sich von den zuvor besprochenen Gabenkategorien. Nach Auskunft der meisten Informanten sei keine Erwiderung weder in materieller Form noch in Form einer Dienstleistung erwartet worden. Es gab nur wenige Informanten, die darin den Versuch sahen, dem dPon zu schmeicheln und ihn dadurch vorsorglich geneigt zu machen, beim Auftreten eines Problems zugunsten des Gebers zu entscheiden. Auch wenn eine solche Motivation zu berücksichtigen ist, bleiben die Schilderungen des weit- aus größeren Teils der Gewährsleute bestehen, die im Vorgang der Überreichung der Geschenke an den dPon kein Provozieren von Korruptierbarkeit oder die Hoffnung auf irgendeine Form der Erwiderung der Gabe, sondern einen Brauch sahen, entstanden aus dem Wunsch, tiefgreifende Emotionen der Wertschätzung und Zuneigung zum Ausdruck zu bringen, deren Erfahrung an sich Beglückung auslöste, den Geber erbaute und mit tiefer Befriedigung erfüllte.

In der Kritik am dPon-System seitens der Informanten war die Vermutung korruptiver Praktiken im Vergleich zu anderen Kritikpunkten gering ausgeprägt. Im Gegenteil gehörte Unbestechlichkeit zu den angenommenen Werten, die das dPon-System aus Sicht vieler Informanten ausgezeichnet habe. Die älteren Nangchen-pa lehnten die Vorstellung, dass es sich bei Gaben an den dPon um vorsorgliche Maßnahmen der Sympathiegewinnung zum Zwecke der Bestechung gehandelt haben könnte, überwiegend ab. Sie verwiesen darauf, dass ihre Behu und Becang nie bei einer amtlichen Leistung irgendeine Gabe erhielten und dass die Mitbringsel anlässlich des Respektsbekundungsbesuchs keinen Einfluss auf spätere Entscheidungen der dPon gehabt hätten. Anhand der Informationen aus den Interviews ließ sich nicht feststellen, dass eine Erhöhung des Wertes dieser Gaben im Laufe der Zeit stattgefunden hatte. Eine solche Entwicklung aber wäre denkbar, wenn reiche Leute das Wohlwollen ihrer Behu oder Becang hätten „erkaufen“ wollen, da sich wohlhabende und weniger wohlhabende Stammesleute bei Rechtsstreitigkeiten dann in Konkurrenz um die Gunst des dPon befunden hätten. Wenn viele Familien ein Präsent mitbringen, mindert dies die Wirkung eines Geschenks, und die besondere Aufmerksamkeit

kann dann nur noch derjenige erreichen, der durch ein wertvolleres Geschenk versucht, die Unterstützung des Behu oder Becang zu erlangen. Informanten, die es als unnötig betrachteten, einen dPon zu haben, empfanden auch die Gaben an ihn als überflüssig.

Der Aspekt des Sozialprestiges schien bei den Geschenken an die Behu und Becang nicht im Vordergrund zu stehen. Es handelte sich um kleinere Geschenke von geringerem Wert. Nach meinen Beobachtungen wurden sie nur entgegengenommen, es war aber nicht üblich das Geschenk durch Loben seines Nutzens oder seiner Vorzüge zu würdigen. Anders verhielt es sich bei Spenden an Klöster, wobei der Wert der Gaben nach oben hin offen war und auch ein öffentliches Gesprächsthema darstellte. Großzügige Förderer religiöser Aktivitäten errangen hohes Sozialprestige. Gaben an Klöster galten in religiöser Hinsicht als sehr verdienstvoll und wurden von der Öffentlichkeit zur Kenntnis genommen, während die Gabe an den dPon nach dem tibetisch-buddhistischen Karma-Konstrukt kaum eine besondere Auswirkung hatte, denn die Behu und Becang, sofern sie nicht zugleich einen geistlichen Rang einnahmen, waren weltliche Personen, die überwiegend keiner Unterstützung bedurften. Viele von ihnen zählten zu den wohlhabenden Stammesleuten. Der dPon nahm die Geschenke entgegen ohne sie zu rühmen und ohne seine Dankbarkeit zu zeigen. Es war daher nicht ein Ausdruck von Freude oder Dankbarkeit, der die Geber motivieren konnte, denn die Gaben wurden ohne demonstrierte Begeisterung lediglich vom dPon angenommen. Die Person, die die Gabe entrichtete, erhielt bereits durch den Empfang beim dPon eine Art sozialer „Unbedenklichkeitsbescheinigung“. Als eine für die öffentliche Meinung maßgebliche Person brachte der Behu oder Becang damit zum Ausdruck, dass der Umgang mit dem Besucher (sowie mit dessen Familie) möglich war, ohne Sozialprestige zu verlieren. Diese sozialintegrative Funktion erfüllte bereits der Besuch beim dPon, die Überreichung einer Gabe wäre dafür nicht nötig gewesen.

Die Gabe an den dPon war insofern nicht ohne Selbstzweck, da sie als Ausdrucksmittel fungierte und dem Bedürfnis nach Gestaltung von Emotionen, wie Freude, Dankbarkeit und Hochachtung diene. Bei der Zusammenstellung einer Gabe an den dPon wurden Gefühle der Wertschätzung, Verbundenheit und Freude erlebt, wobei die Gedanken an den verehrten Empfänger eine erhebliche Intensivierung der Emotionen bewirkten. Die Schaffung der Gabe und der Besuch beim dPon zur Respektsbekundung stellten einen gesellschaftlich akzeptierten Anlass dar, erwünschte Emotionen in intensiver Form auszuleben. Eine Erwidern dieser Gabe wurde nicht erwartet, weder in materieller noch in immaterieller Form. Der Empfang beim dPon sei aufgrund der Überreichung einer Gabe nicht freundlicher ausgefallen. Sämtliche Auskünfte stimmten dahingehend überein, dass die

meisten Nangchen-pa keine Erwiderung der Gabe an den dPon erhofften oder auch nur in Betracht zogen. Die befriedigende Wirkung für den Geber lag in der Gestaltung der Gabe selbst, indem bewegende Gefühle ausgedrückt und deren Erfahrung verstärkt in das Bewusstsein vorgelassen wurde. Die Gabe an den dPon bedurfte keiner Erwiderung und zielte auf keine Gegenleistung ab. Nach Auskunft der Informanten bedeutete die Schaffung und Überreichung der Gabe bereits eine tiefe Befriedigung in Form der Erfüllung des Bedürfnisses, Gefühle der Wertschätzung, Freude und Beglückung in sich zu erzeugen und bei der Gestaltung der Gabe intensiv zu erfahren.<sup>890</sup> Der Geber setzte sich mit der Gabe an den dPon auch in eine Beziehung zu seinem Stamm, dessen Geschichte, zu den Ahnen sowie zu dessen schützenden Geistwesen. Der dPon fungierte als Symbolgestalt für den Stamm. Die Aufrechterhaltung der Sitte der freiwilligen Gaben an die Behu und Becang seitens seiner Besucher führte auch zur Intensivierung des Gefühls der Zusammengehörigkeit. Die Gabe an den dPon, ebenso wie auch der Respektsbekundungsbesuch beim Behu oder Becang, waren freiwillig und seien von den Nangchen-pa aus dem Wunsch heraus unternommen und aufrecht erhalten worden, den von ihnen als „besonderen“ Menschen empfundenen dPon zu erleben. Die Attraktivität solcher Besuche bestand auch darin, dass der dPon die Kraft einer alten Abstammungslinie verkörperte, von der angenommen wurde, dass sie tief in die glorifizierte Vergangenheit der Helden des Stammes reiche (s. 13.11) und hochgeschätzte Qualitäten in sich berge, wobei auch die Dimension des Numinosen berührt wurde. Der dPon war Repräsentant all der positiven Assoziationen, die mit dem Stamm verbunden wurden und erweckte Gefühle von Zugehörigkeit, Stolz, Befriedigung und Ergriffenheit. Positive Emotionen der Stammeszugehörigkeit wurden auch ohne Überreichung einer Gabe im direkten Kontakt mit dem dPon ausgelöst, so dass sie nicht den hauptsächlichen Grund für die Geschenke an den Behu oder Becang darstellen mussten. Informanten versicherten, der dPon habe jene Stammesleute, die ihn nicht besuchten, bei amtlichen Tätigkeiten überwiegend ebenso behandelt wie jene, die ihn auch ohne amtliches Anliegen aufsuchten. Die Macht reicher Familien habe einen dPon nach Auskunft von Gewährsleuten vom Grundsatz der Gleichbehandlung der Stammesleute abbringen

---

<sup>890</sup> Ältere Informanten beklagten, dass Werte und das mit ihrer Verwirklichung verbundene emotionale Spektrum bei ihren Nachfahren überwiegend verloren gegangen seien. Dazu zählten sie auch die Überreichung von Geschenken als Ausdruck der Hochachtung, Beglückung und Verbundenheit, wobei die Freude der Schaffung der Gabe den Geber reichlich belohne. Diese Erfahrung werde noch intensiviert durch die Selbstlosigkeit des Handelns, hier in dem Sinne, dass die Gabe auf keine Gegenleistung abzielte. Das freudige Geben birgt seinen Lohn in sich, und von solcher Erfahrung seien auf eigene Vorteile bedachte Menschen weit entfernt. Diese Erklärungen der Älteren seien nach ihren eigenen Auskünften auch deshalb für jüngere Leute oft nicht nachvollziehbar, weil ein solches Denken und Fühlen nicht mehr kultiviert werde.

können, kaum aber jene Mitbringsel anlässlich eines Besuchs. Die Stammesleute sollen die Tätigkeiten ihrer dPon aufmerksam beobachtet haben, und ein Verdacht von Parteilichkeit habe sich sehr schnell herumgesprochen und sei langanhaltend erörtert worden. Beziehungen zwischen der Überreichung einer Gabe und späteren amtlichen Tätigkeiten zum Vorteil des Gebers wären nach Meinung der Gewährspersonen aufgefallen. Ein dPon habe seine Freude über die Begegnung mit einem Besucher auch ohne ein Geschenk zum Ausdruck gebracht. Gaben wurden vom dPon akzeptiert, aber behandelt, als seien sie ausdrücklich nicht der Grund für die Freude, die aus der Begegnung entstand. Dankbarkeit oder Freude über den Erhalt der Gaben scheinen keine wesentliche Motivation für den Geber dargestellt zu haben, da die emotionale Beteiligung des Gabennehmers beim Entgegennehmen des Geschenks nicht ausdrucksstark war. Von Bedeutung war hingegen der Aspekt der Annahme der Gabe als symbolische Akzeptanz des Gebers durch den dPon und Ausdruck der sozialen Integration sowie der Aufrechterhaltung der hierarchischen Ordnung und der Solidarität unter den Stammesleuten, wie es das diesem Kapitel vorangestellte Zitat von Klaus Hesse (1996: 179) beschreibt. Diese Funktionen einer Gabe an den dPon wurden von den Informanten bejaht; sie ergänzten, dass es für sie noch eine zusätzliche Motivation gegeben habe, die sie als den hauptsächlichen Grund für die Aufrechterhaltung des Brauchs bezeichneten, nämlich die Gestaltung freudiger Emotionen gegenüber ihrem dPon in Form des Geschenks. Ihre Auffassung begründeten die Interviewten, indem sie verschiedene soziale Interaktionen als Beispiele anführten, in denen das Verhalten des dPon den Grad der sozialen Integration einer Person auch ohne Präsent für die Öffentlichkeit deutlich erkennbar werden ließ. Das Aufsuchen des dPon ohne ein sein Amt betreffendes Anliegen sei auch ohne ein Geschenk Ausdruck der Aufrechterhaltung der hierarchischen Ordnung, der Solidarität unter den Stammesleuten und der sozialen Integration gewesen. Die Gabe an den dPon war multifunktional: Ihre Gestaltung und Überreichung beinhaltete soziale und politische Aspekte, aus Sicht der Informanten bestand ihr hauptsächlichster Sinn aber in intensivem Ausleben von Verehrung und Glücksempfinden. Marcel Mauss schreibt: *„Allerdings liegt es in jeder denkbaren Gesellschaft in der Natur der Gabe, daß sie auf eine bestimmte Frist hin verpflichtet.“* (1994: 83). Eine irgendwie geartete Verpflichtung, die sich aus der Entgegennahme einer Gabe für den dPon ergebe, verneinten sämtliche Informanten. Seine amtliche Tätigkeit sei von der Annahme eines Geschenks nicht berührt worden, und eine wohlwillendere Behandlung der Anliegen der Stammesleute, die ihn beschenkten, habe er sich nicht leisten können, da die Unparteilichkeit des dPon nach Auskunft der Informanten ein sehr hochbewertetes Ideal darstellte.

Der Aspekt der sozialen Integration, der mit der Akzeptanz der Gabe einherging, kann nach dem Empfinden der Gewährspersonen insofern nicht als Erfüllung einer Verpflichtung bezeichnet werden, da es zur Übergabe eines Geschenks erst kommen konnte, nachdem der dPon durch seine Bereitschaft, den Besucher zu empfangen, dessen soziale Integration bereits symbolisch bestätigt hatte. Lehnte ein dPon einen Besucher ab, bspw., weil dieser sich als Dieb oder Räuber betätigte, dann konnte es zu keiner Geschenkübergabe kommen. Den für den Akt der sozialen Integration wesentlichen Moment markierte demnach nicht die Aushändigung der Gabe, sondern der Empfang des Besuchers.

Die Aufrechterhaltung des Brauchs durch Stammesleute bedeutete jedes Mal das Schaffen motivierender Freude. In Nangchen wurde allgemein akzeptiert, dass jemand über den Besuch beim dPon ins Schwärmen geriet. Gesellschaften begrenzen meist das Ausleben von Freude und bieten Anlässe, zu denen Freude empfunden und gezeigt werden darf. In den Nangchen-Stammesgesellschaften bildete der Besuch beim dPon einen Rahmen, in dem Freude, Entzückung und Begeisterung zum Ausdruck gebracht werden durften. Den Genuss weltlicher Freuden schmälerte der tibetisch-buddhistische Klerus, indem diese als vergänglich und letztlich nur leidvoll herabgestuft wurden und damit der Begeisterung eines weisen und religiösen Menschen unwürdig seien. Freuen sollten sich tibetische Buddhisten über Praktiken und Institutionen des tibetischen Buddhismus. Tibetisch-buddhistische Lamas vertraten die Anschauung, dass einem dPon im Laienstand keine Heiligkeit zugesprochen werden dürfe. Der Argumentation, dass die Adligen, sich ihre hohe gesellschaftliche Stellung aufgrund guten Karmas verdient hätten und dies ein Grund sei, in Freude, Entzücken und Ehrfurcht zu geraten, konnten die Lamas nichts entgegenzusetzen, ohne ihre Doktrin zu ihrem eigenen Nachteil auszulegen. Nach ihrer Darstellung habe sich jener Mensch das denkbar beste Karma verdient, der dem klerikalen Stand angehörte. Der Klerus war zudem an der Aufrechterhaltung eines politischen Systems interessiert, das die Klöster großzügig aus Steuereinnahmen und durch Spenden unterstützte.

Die dPon umgab als „außergewöhnliche“ Menschen der Nimbus des Numinosen, und sie wurden als Bindeglied zur heroischen Vergangenheit empfunden. Der Kontakt zu ihnen hatte eine intensivierende Wirkung auf Emotionen, so dass sie als Empfänger von Gaben geeignet waren, um eine Vertiefung des Erlebens zu bewirken.

Innerhalb der Familien wurden Dinge, mit Ausnahme weniger persönlicher Gegenstände, als gemeinsames Eigentum betrachtet. Zu den persönlichen Dingen zählten Erbstücke. Persönliches Eigentum trugen die meisten Nangchen-pa bei sich. Darüber hinausgehende persönliche Gegenstände konnten nur Wohlhabende ansammeln. Geschenke seien relativ

selten gemacht worden. Die Angabe bezieht sich auf das allgemeine Verhalten der Nangchen-pa vor 1959 im Vergleich zu ihrer gegenwärtigen Praxis. Jene Nangchen-pa, die das dPon-System schätzten, wollten nach ihrer Erklärung jenen Behu und Becang gegenüber, die sie als ehrwürdig und vorbildlich empfanden, ihre Wertschätzung, Beglückung und Freude ausdrücken.

Die Gaben an Lamas unterschieden sich von den Gaben an die dPon dadurch, dass sie als karmisch besonders wirksam betrachtet wurden und stets zugleich auf eine Verbesserung künftiger Lebensumstände in diesem und weiteren Leben abzielten. Gaben an den dPon waren als karmische Vorsorgeleistung weniger geeignet. Nach der Karma-Vorstellung der Nangchen-pa sind sie karmisch von relativ geringer Relevanz, weil sie nicht für religiöse Zwecke gespendet wurden und auch keine mildtätigen Gaben darstellten. Zur Mischung verschiedener Gründe für die Übergabe von Geschenken konnte es bei jenen Behu kommen, die zugleich Rinpoché waren.

Nach meiner Beobachtung und der Auskunft der Interviewten nahm der dPon Geschenke entgegen, ohne sie zu würdigen, zu loben, ohne ihren Nutzen hervorzuheben oder verbal zu danken. Bei der Überreichung einer Gabe entstand der Eindruck, dass sie vollkommen überflüssig sei. Dankbarkeit für ein Geschenk sei nach Auffassung befragter Nangchen-pa etwas, was der Beschenkte empfand und in seinem Herzen bewahrte, aber was er nicht mit Worten ausdrückte, und dies auch, weil lobenden Worten bei der Annahme von Geschenken grundsätzlich zu misstrauen sei. Auch eine unerwünschte oder als schlecht befundene Gabe werde auf Nachfrage aus Höflichkeit gelobt, erklärten die Informanten, daher könne das verbale Würdigen der Gabe nach Meinung der Nangchen-pa unterlassen werden, da es keinen Verlass hinsichtlich des Wahrheitsgehalts der Auskunft gebe.

Die Kategorie der Gaben an den dPon könnte vom taoistischen Ideal des selbstlosen Handelns und vom hinduistischen und buddhistischen Ideal des freudigen Gebens beeinflusst worden sein; ihr wesentliches Merkmal aber bestand über die Repräsentation politischer und sozialer Gegebenheiten hinaus in dem Bedürfnis des Erzeugens von Beglückung beim Erstellen der Gabe, die keiner Würdigung oder Erwiderung bedurfte.

### 31.3 Das Aufsuchen des dPon in seiner amtlichen Funktion

Wurde ein dPon in einer amtlichen Angelegenheit aufgesucht, dann durfte ausdrücklich kein Geschenk mitgebracht werden. Nur mit einem Khata, dem weißen Zeremonialschal als Zeichen der Ehrerbietung, trat der Ratsuchende dem Behu oder Becang entgegen, wenn er dessen Hilfe in Anspruch nehmen wollte.<sup>891</sup> Der dPon empfing den Besucher mit den Worten „Komm rein!“ und wies ihm einen Platz zum Sitzen zu, woraufhin der Besucher sogleich ohne Umschweife sein Anliegen erläuterte.

Der Behu oder Becang hatte zwar die Aufgabe, sich um die Leute seines Stammes oder seiner Gemeinde(n) zu kümmern, er war aber nicht verpflichtet, sämtliche Anliegen zu behandeln, die ihm vorgetragen wurden. Er konnte eine Vorgehensweise vorschlagen, wie bspw. Beratung oder Mediation. Die Behandlung eines Falls durfte er auch ablehnen.

In sKyo Brag, so erklärte ein Informant (unbestätigt), habe niemand direkt zum Behu, der zugleich Rinpoché war, gehen dürfen. Mitarbeiter des Behu sollen die Besucher zunächst nach ihren Anliegen befragt haben. Jede Gemeinschaft (tib. Grong-tsho, < Drong-tsho) hatte einen rGan-po und einen Becang. Mitunter sollen diese den Behu gefragt haben, ob er den Ratsuchenden empfangen wolle. Kleinere Anliegen entschieden die rGan-po oder die Becang. Das Vorgehen bedeutete eine Einschränkung für den Ratsuchenden, der sich demnach nicht sofort an den Behu wenden konnte. Die Wahlfreiheit wurde hingegen insbesondere von Mitgliedern der äußeren Stämme als Vorteil des Systems bezeichnet. Dabei wurde hervorgehoben, dass jede administrative oder juristische Institution, einschließlich des königlichen Gerichts, ohne Einhaltung einer Abfolge direkt angerufen werden durfte. Das Empfangen einer Frau im oder vor dem Zelt oder Haus sei nach persönlichen Vorlieben des jeweiligen dPon geregelt gewesen. Frauen konnten mit ihren Anliegen allein zum dPon gehen, nicht immer aber wurden sie auch ins Zelt gelassen. Mitunter trugen sie die Angelegenheit außerhalb des Zeltes oder Hauses einem Mitarbeiter vor, der dann das Begehren der Besucherin dem dPon unterbreitete. In Pam gZhung sei es bspw. (laut unbestätigter Angabe einer Informantin) auch für eine Frau möglich gewesen, zum Becang zu gehen. Auch ein benachbarter Becang konnte alternativ von Frauen und Männern aufgesucht werden. Von weiteren Becang berichteten Gewährspersonen, dass diese auch Frauen in ihren Häusern oder Zelten empfingen. Den Khata habe eine Frau, wenn sie zum dPon vorgelassen wurde, auf den kleinen Tisch vor der Sitzgelegenheit des Behu oder Becang

---

<sup>891</sup> Sämtliche Informanten hoben enthusiastisch hervor, dass ihre dPon im Gegensatz zu denen der Regierung in Lhasa, in der käufliche Urteile keine Seltenheit darstellten, bei einem Problem oder einem Streitfall nur mit einem Khata und nie mit einem Präsent aufgesucht wurden.

gelegt, aber ihm keinesfalls in die Hand gegeben. Fand eine Frau keinen Tisch für die Ablage ihres Zeremonialschals, dann behandelte sie hilfsweise einen hohen Gegenstand wie einen Tisch und platzierte ihren Khata dort. Männer überreichten ihren Khata, indem sie ihn dem dPon in die Hände legten, wenn nicht ein Tisch vor dem Behu oder Becang stand. Niemand legte einen Khata auf den Boden, da dieser als rituell unrein galt. Sakrale Gegenstände sollten nicht auf dem Boden liegen, sondern an einem hochgelegenen Platz. Derjenige aus dem Haushalt des dPon, der den Besucher empfing, übernahm auch dessen Pferd und band es fest. Oft war es ein Diener, der dem dPon den Besucher meldete und sich bei ihm erkundigte, ob er ihn sprechen wolle. Über das Anliegen wurde dem Bediensteten meist nichts mitgeteilt, wenn davon auszugehen war, dass ein Gespräch mit dem Behu oder Becang zustande käme. Meist ließ der dPon den Besucher von seinen Familienmitgliedern oder Bediensteten mit Tee und Speisen (z. B. Yakfleisch und rTsam-pa) bewirten. Das Anliegen des Besuchers wurde oft beim Essen besprochen. Während des Gesprächs waren die Familie des dPon und deren Mitarbeiter in dessen Nähe und gingen ihren Arbeiten nach. Dabei liefen sie durch das Zelt oder Haus. Der dPon sei während des Gesprächs mit dem Ratsuchenden fast nie allein gewesen, sondern habe meist Familienmitglieder oder Mitarbeiter um sich gehabt.

Der bevorzugte Sitz- und zugleich Schlafplatz eines dPon war auf der Raumseite gegenüber der Eingangstür, auf die er blickte. Ob er aber direkt gegenüber der Tür oder weiter zur rechten oder linken Seite saß, unterlag keinen Regeln, sondern hing von seinen persönlichen Vorlieben ab.

Der Becang oder Behu saß auf einem kleinen quadratischen Sitz-Teppich oder einem längeren rechteckigen Teppich, auf einem Kissen oder einer matratzenähnlichen Unterlage, auf der er auch schlief. Kissen gab es in verschiedener Qualität und Machart. Nicht selten war das Kissen des dPon höher als das des Besuchers. Mitunter waren seine matratzenähnlichen Kissen von einem Teppich bedeckt, auf dem er saß und schlief.

Der Besucher saß etwa eineinhalb Meter vom Behu oder Becang entfernt. Zwischen ihnen befand sich mitunter ein kleiner Tisch, auf dem die Teeschale des dPon stand. Schreibsachen lagen nicht auf dem Tisch, da die meisten Auskünfte und Entscheidungen mündlich ergingen und keines Schriftstücks bedurften. Manche dPon besaßen auch keinen Tisch. Freie Tage gab es für die Behu und Becang offiziell nicht. Ratsuchende konnten sich an jedem Tag und vor allem bei vielen der dPon der äußeren Stämme zu jeder Zeit einfinden. Zu nächtlicher Stunde war kaum mit Besuchern zu rechnen, da Nachtritte schwierig und



nicht üblich waren.<sup>892</sup> Auch die Witterungsverhältnisse konnten einen Hinderungsgrund für den Ritt zum Behu oder Becang darstellen. Einige dPon hatten Dienstzeiten, z. B. der Grwa 'u Behu in Jyekundo und der sDom-pa Behu. Die beiden Brüder im Amt des 'Brong gSar Behu sollen Besucher täglich bis ca. 18 Uhr empfangen haben. In dringenden Fällen sei es zu jeder Zeit möglich gewesen, die Behu und Becang in Nangchen aufzusuchen, betonten viele der Interviewten. Das Wissen um die Möglichkeit, zu jeder Zeit Hilfe erbitten zu können, auch wenn die Option tatsächlich nur dann genutzt worden wäre, wenn Gefahr im Verzug war, stellte einen vertrauensbildenden Aspekt dar. Aus Sicht der Informanten war die theoretische Möglichkeit, den dPon zu jeder Zeit konsultieren zu dürfen, auch ein Symbol seiner Fürsorge sowie der gemeinsamen Interessen.

Einen häufigen Besuchsgrund bildete der Verlust von Tieren (Pferden, Yaks, Maultieren, Schafen, Ziegen), die entweder verloren gegangen, gestohlen oder geraubt worden waren. Hatten sich Tiere verirrt, wurde oft der Becang oder Behu über den Verlust informiert. Ehrliche Finder setzten den dPon ebenfalls über aufgefundene Nutztiere in Kenntnis.

Allgemein habe es nicht als peinlich gegolten, sich mit privaten Konflikten an den dPon zu wenden. Einen privaten Streit, der vor den dPon gebracht wurde, deutete die Gesellschaft als Unfähigkeit der Beteiligten ihre Angelegenheiten einvernehmlich zu regeln, was diesen peinlich (tib. Ngo Tsha, < No Tsa) sein konnte. Das Unvermögen zur gütlichen Einigung ließ aus Sicht der Nangchen-pa auf disharmonische Charakterzüge der Beteiligten schließen und konnte sich rufmindernd auswirken.

Bei komplizierten und/oder schwerwiegenden Fällen hatten aber oft beide Parteien den Wunsch, den Rat des dPon einzuholen.

Streitigkeiten zwischen Eheleuten wurden meist untereinander oder mit Hilfe der patrilinealen und affinen Verwandten gelöst. Die Bitte um Hilfe an einen Becang oder Behu hing vor allem vom Vertrauen der Beteiligten in den dPon ab. Mitunter wurde zunächst versucht, eine Einigung unter Einbeziehung weiterer Personen zu erzielen. Dann wurde häufig ein vertrauenswürdiger, kluger Mensch als Mediator hinzugezogen. Gelang die Lösung des Problems oder die Beilegung des Streites nicht, so konnte auch ein rGan-po konsultiert werden, und erst wenn auch dieser keine Einigung bewirkte, wurde mancher Fall an den Becang herangetragen, und bei Unzufriedenheit mit dessen Vorgehen auf die nächsthöhere Ebene vor den Behu gebracht. Schließlich bestand noch die Möglichkeit „zum König zu gehen“, wie es die Informanten nannten, womit der königliche Gerichtshof gemeint war, an dem vier unter dem König direkt tätige Behu Urteile fällten.

---

<sup>892</sup> Wenn sich jemand in der Nacht fortbewegen wollte, war dies nur in mond hellen Nächten möglich.

Der Behu oder Becang konnte Ratsuchende in seinem Zelt oder Haus empfangen oder sich in das von den Besuchern mitgebrachte Zelt begeben.

Manche Becang verließen ihr Zelt und gingen zu den Besuchern nach draußen und setzten sich gemeinsam mit ihnen ins Gras und besprachen dort deren Anliegen. Die Präferenz, Besucher außerhalb des Zeltens zu empfangen, könnte möglicherweise im Zusammenhang mit der allgemein üblichen Regel der Gastfreundlichkeit gestanden haben, nach der Gästen Buttermilch und Essen anzubieten war. Beliebte Behu und Becang seien häufig frequentiert worden. Möglicherweise stellten die üblichen Leistungen der Gastfreundschaft für manche dPon-Haushalte eine wirtschaftliche Belastung dar, die sich durch die Besprechung außerhalb des Zeltens vermindern ließ (s. 31.2). Begeisterte Anhänger ihrer dPon wollten einen solchen pragmatischen Grund, der zudem Assoziationen zu persönlichem Vorteilsdenken, Geiz und Armut hervorrufen könnte, nicht mit einem „besonderen“ Menschen, insbesondere nicht mit einem verehrten dPon, in Verbindung bringen. Bei den geringer bemittelten dPon-Haushalten könnte ökonomisches Bewusstsein m. E. aber eine Notwendigkeit dargestellt haben.

#### **31.4 Weitere Möglichkeiten einer Zusammenkunft mit dem dPon**

Für die Stammesmitglieder bestand nicht immer die Notwendigkeit, zum Siedlungsplatz oder Wohnhaus des Behu oder Becang zu reiten, wenn sie ihren dPon treffen wollten, denn die dPon-po begaben sich ihrerseits zu bestimmten Orten, an denen sie z. B. mit ihren rGan-po zusammenkamen. Dabei konnte es sich um Plätze handeln, die von jeher allgemein beliebte Treffpunkte darstellten, wie z. B. ein in der Nähe einer Salzmine gelegener Platz, an dem sich die Leute auf dem Weg zur Salzmine begegneten. Ein solches unkompliziertes Treffen, bei dem die Zusammenkunft ohne große Formalität vonstatten ging, sei eher mit den Becang als mit den Behu möglich gewesen. Ein solcher Treffpunkt war bspw. ein Ort mitten in der Landschaft, an dem sich allenfalls ein Wetterschutz oder ein Unterstand befand. Häuser gab es dort nicht. Nach einer Beschreibung aus dem Rag Shul-Stamm wurde ein solcher Treffpunkt bevorzugt an einem Ort eingerichtet, der für viele Stammesmitglieder nicht weit entfernt und möglichst unkompliziert erreichbar war. Am Morgen trafen die Ratsuchenden dort ein und das Treffen mit dem Becang und/oder dem rGan-po fand unter freiem Himmel statt. Die Leute, ebenso wie die dPon und die rGan-po, brachten sich ihre Verpflegung selbst mit. In Rag Shul seien an so einem Ort nur die Becang und die rGan-po getroffen worden. Dies lässt sich aber nicht auf sämtliche Stämme übertragen. Das Verfahren beim Zusammentreffen mit Ratsuchenden wurde von

den jeweiligen dPon nach ihren individuellen Vorlieben gestaltet, so dass ein Behu oder Becang auch neue Begegnungsformen und Möglichkeiten schaffen konnte.

Eine weitere Möglichkeit zum Gespräch mit den dPon stellten die Feste (s. 32.) dar, bei denen sich auch die dPon und die rGan-po des Stammes begegneten und mitunter auch umfangreiche Konflikte lösten.

### **31.5 Hilfsmöglichkeiten des dPon**

Die Familien der Behu und Becang waren oft - wenn auch nicht immer - wohlhabender als der gesellschaftliche Durchschnitt. Die Nangchen-pa gingen meist davon aus, dass Bettler, Pilger und Notleidende etwas mehr Nahrung und Bekleidung von ihnen erhielten als von durchschnittlich bemittelten Familien. Über seine privaten Kapazitäten hinaus aber war auch ein dPon kaum in der Lage, materielle Hilfe zu leisten.

Hilfsmaßnahmen der Behu und Becang bestanden in der Versorgung mit Nahrung und Bekleidung sowie in der vorübergehenden Aufnahme einer beraubten oder durch eine Fehde ruinierten Familie. Der dPon konnte Erkundigungen einziehen, ob eine andere Familie einem Geschädigten weiter helfen würde, bspw. durch eine Anstellung. In Notfällen konnten die dPon ein Darlehen aus ihrem eigenen Besitz geben. Verarmte erhielten mitunter zusätzlich Unterstützung durch Verwandte, Freunde oder Shag-po (s. 24.).

In einem berichteten Fall hatte sich eine sehr arme Familie von einer anderen zwei Schafe geliehen, die ihnen gestorben waren. Da sie die geborgten Schafe nicht mehr zurückerstatten konnten, baten sie den dPon um Hilfe. Dieser schenkte ihnen zwei Schafe. In sehr seltenen Fällen sollen Notleidende auch die Ehefrau eines dPon um Hilfe ersucht haben, wenn diese im Ruf stand, Mitgefühl zu haben und mildtätig zu handeln.

Eine mitunter heikle Form der Hilfe bestand darin, dass ein dPon Einzelnen, Gruppen oder Familien aus einem anderen Stamm oder einer anderen Gemeinde Zuflucht gewährte, was in Form der mündlichen Erteilung einer permanenten Aufenthaltsgenehmigung geschah. Wurden die Personen, die um Erlaubnis zur Ansiedlung baten, in keinem anderen Nangchen-Stamm gesucht, stand der Aufnahme nichts entgegen. Der dPon versicherte sich im Gespräch mit den Neuankömmlingen, dass diese friedliche Absichten hatten und verpflichtete sie oft durch Einforderung eines Versprechens, in seinem Gebiet keinen Schaden anzurichten und teilte ihnen Landeigentum zu. Wurde aber eine Person wegen krimineller Handlungen in einem Stamm der Nangchen-Konföderation gesucht und bat diese den dPon eines anderen Nangchen-Stammes um Zuflucht und Schutz, dann

musste der dPon dieses Ersuchen gründlich erwägen. Dies habe auch für solche Fälle gegolten, in denen die Zuzugswilligen nicht wegen eines Delikts gesucht wurden, sondern vom Behu oder Becang ihres Herkunftsstammes sehr geschätzt und nur äußerst ungern gehen gelassen wurden. Im schlimmsten Falle konnte die Aufnahme eines Kriminellen, der anderenorts innerhalb des Königreichs Nangchen gesucht wurde, zu einer Stammesfehde führen, was jedoch meist nur zu erwarten war, wenn sich bereits zuvor Unstimmigkeiten zwischen den Stämmen angehäuften hatten. Die Neuaufnahme in einen anderen Nangchen-Stamm kam aus Sicht der Nangchen-pa der Unterwerfung eines Schutzsuchenden unter den dPon gleich, der ihm daraufhin Zuflucht innerhalb seines Gebietes gewährte. Damit fühlte sich der dPon verpflichtet, den Neuaufgenommenen im Notfall zu schützen.

Personen, die um Zuflucht und Schutz baten, gaben dem dPon nichts Materielles für die Erlaubnis, innerhalb seines Gebietes zu siedeln und dessen Schutz zu genießen; es bestand aber die gesellschaftliche Erwartung, dass Güte und Hilfe durch praktizierte Dankbarkeit zu erwidern seien, z. B. durch die Beteiligung an Kämpfen zugunsten des zufluchtgewährenden Stammes.

Nach erfolgter Aufnahme in einen Stamm durfte der Behu oder Becang eines anderen Stammes den Gesuchten auf dem Stammesgebiet des zufluchtgebenden Stammes nicht verfolgen; er konnte nur vorher an den zufluchtgewährenden dPon appellieren, die Erlaubnis zur Ansiedlung nicht zu erteilen oder sich im Nachhinein darüber beschweren. Bestand zwischen den beiden beteiligten dPon ein gutes Verhältnis, dann informierten sie einander möglicherweise und besprachen die Angelegenheit. Mitunter wurde der Konflikt, der sich aus der Aufnahme eines Menschen ergab, der in einem anderen Stamm gesucht wurde oder den ein dPon nur ungern fortziehen ließ,<sup>893</sup> in Form eines materiellen Ausgleichs beigelegt. Diese Ausgleichsleistung, die der dPon des zufluchtgewährenden Stammes an den dPon des Herkunftsstammes sandte, sei als 'Jal-bshags-pa (ng. < Chjäl-shag-pa<sup>894</sup>) bezeichnet worden. Ein 'Jal-bshags-pa war nicht obligatorisch und unterlag keinen Regeln; es konnte aus Pferden, Gewehren oder Geld bestehen.

Seitens der dPon bestand Interesse an der Aufnahme möglichst kampferprobter Männer in den eigenen Stamm bzw. in die Gemeinde, um die Wehrfähigkeit zu erhöhen. In Stämmen und Gemeinden, in denen Steuern erhoben wurden, konnte der Aspekt des Erzielens

---

<sup>893</sup> Die Sympathie eines dPon für bestimmte Mitglieder seiner Gemeinde oder seines Stammes konnte auch Nützlichkeitsabwägungen beinhalten. Ein Behu oder Becang hatte jedoch kein Recht und keine Macht, auf die Bestimmung des Aufenthaltsortes seiner Gemeinde- oder seiner Stammesmitglieder einzuwirken, sofern diese nicht kriminell geworden waren.

<sup>894</sup> Etym. zus. aus ‚Jal‘ = (tib.) ‚zurückzahlen‘ und ‚bShags-pa‘ = (tib.) ‚bereuen, bedauern‘.

von Steuereinnahmen bei der Neuaufnahme von Familien auch von Bedeutung sein. Familien wechselten oft aufgrund verwandtschaftlicher Beziehungen in andere Gemeinden oder Stämme. In manchen beschriebenen Fällen siedelten Familien in die Gemeinden matrilinealer Verwandter um, wenn sie in der Gemeinde ihrer Patrilineage kein Auskommen mehr fanden oder dort nachbarschaftliche oder familiäre Konflikte oder Unzufriedenheit mit dem lokalen dPon entstanden waren.

Nangchen-pa, die den Kategorien der Vagabunden, Khram-pa (s. 10.10) und Kriminellen zuzuordnen waren, zogen geleitet von persönlichen Interessen durch die Stammesgebiete und ließen sich oft ohne Einbeziehung verwandtschaftlicher Verbindungen nieder, wo es ihnen gefiel, wobei ihre Wahl auch von beruflichen Chancen beeinflusst wurde.

### 31.6 Beratung

*Die dPon großer Gemeinden verwenden [eine] wohlklingende Rede; für den Menschen [aber], der hören muss, ist sie nicht wohlklingend.*

*Die sechs Ingredienzien der Medizin haben [einen] angenehmen Geruch; dem Menschen, [aber], der [sie] einnehmen muss, schmecken [sie] nicht.<sup>895</sup> Sprichwort aus Nangchen*

In Beratungen stellte die Verwendung von Sinnsprüchen ein beliebtes Mittel dar, das Bildung zeigte und als neutral wirkende Ausdrucksform galt, mit der auch unangenehme Inhalte neutral ausgedrückt werden konnten. Der Angesprochene musste das Gesagte nicht unbedingt als Kritik empfinden, sondern hatte die Möglichkeit, es als allgemeine Erkenntnis hinzunehmen, ohne dass der Eindruck entstand, sein Ansehen sei beschädigt worden. Die eingangs angeführte Spruchweisheit bezieht sich auf die hauptsächlichen Hilfsangebote der dPon, die in Beratungen, Ermahnungen und Mediationen bestanden. Das Vertrauen der Nangchen-pa in ererbte Qualitäten seiner Lineage, sein Charisma und seine Überzeugungskraft förderten die Bereitschaft der Ratsuchenden, seine Hinweise ernsthaft zu bedenken. In die Bewertung seiner Worte wurde auch die Möglichkeit übernatürlicher Unterstützung durch Geistwesen miteinbezogen. Diese Annahme beruhte auf der besonderen Beziehung, die zwischen Geistwesen (vor allem der Kategorie Yul-lha/gZhi-bdag) und den Deszendenzlinien mancher Behu und der Becang vermutet wurde. Die Nangchen-pa

---

<sup>895</sup> Tib. gTam sNyan-po sDe Chen dPon gyis 'Don/ Nyan dGos-mkhan Mi la sNyan-po Med/ Dri Zhim-po bZang Drug sMan la Yod/ Za dGos-mkhan (-pa'i) Mi la Zhim-po Med/ gTam = Rede. sNyan-po = wohlklingend. sDe Chen dPon = dPon großer Gemeinden/Stämme. gyis = Instrumentalpartikel. 'Don = reden. Nyan dGos-mkhan = derjenige, der (mkhan) hören (Nyan) muss (dGos). Mi = Mensch. la = gram. Partikel. Med = nicht. Dri = Geruch. Zhim-po = angenehm, wohlschmeckend, wohlriechend. bZang = hier: Ingredienzien. Drug = sechs. sMan = Medizin. la Yod = hier: „haben“. Za dGos-mkhan (-pa'i) Mi la = dem (la) Menschen (Mi), der (mkhan) essen (Za) muss (dGos).

maßen dem Aspekt besondere Bedeutung bei, dass die Ratschläge der dPon aufgrund übernatürlicher Unterstützung möglicherweise eine dem Ratsuchenden zunächst unbekannt oder unvorstellbare künftige Veränderung der Situation miteinbeziehen könnten. Bei den Aussagen der Behu und Becang aus altehrwürdigen Lineages wirkte sich zusätzlich das positive Vorurteil gegenüber der Vergangenheit (s. 13.11) vertrauensschaffend aus.

Beratungen des dPon wurden bei persönlichen, familiären und nachbarschaftlichen Problemen in Anspruch genommen sowie zur sozialen (Re-)Integration verhaltensauffälliger Menschen, zur Prävention von Straftaten, bei Unvermögen, Steuer- oder Tributforderungen zu erfüllen sowie bei Streitigkeiten jeglicher Art. Das Ziel der dPon bestand in der Wahrung des Friedens. Einigkeit auf Gemeinde- oder Stammesebene war bei Angriffen von existentieller Bedeutung. Zerstrittenheit stellte einen Störfaktor für das Zusammenwirken der Stammesleute zum Schutze der Gemeinde und des Stammes dar und beinhaltete die Gefahr, dass Unzufriedene sich heimlich mit Gegnern verbündeten. Dieses Bewusstsein trug dazu bei, Beratungen im Sinne von Befriedungsmaßnahmen zu führen.

### 31.7 Mediation

Mediation wurde nach Auskunft der Informanten eingesetzt, um allseits zufriedenstellende Lösungen für Probleme zu finden und zwar bei Streitfällen, Fehden, Konflikten zwischen Gemeinden und Stämmen sowie in privaten Auseinandersetzungen, zur Verhinderung des Ausbruchs von Gewalttätigkeiten und zur Beilegung von Disputen.

Die Inanspruchnahme von Mediatoren war eine verbreitete und aussichtsreiche Praxis.<sup>896</sup> Ein Mediator (tib. Bar Mi, Bar sDum-ba,<sup>897</sup> < Bar Dum-ba oder gZu-ba,<sup>898</sup> < Su-ba) war ehrenamtlich tätig. Er musste einen guten Ruf besitzen und als Vertrauensperson akzeptiert werden. Einem Mediator, dem es gelang, Kontrahenten zu befrieden, war ein hohes Sozialprestige sicher. Bei künftigen Konflikten würde er wegen seines Erfolgs gern erneut in Anspruch genommen werden. Die Beliebtheit und Wertschätzung der dPon beruhten in hohem Maße auf ihrem Vermittlungsgeschick zwischen verfeindeten Parteien. Ihre Bereitschaft, als Mediator zu fungieren, hing insbesondere von der Erfolgswahrscheinlichkeit ab, da

---

<sup>896</sup> Um Vermittlung zwischen streitenden Parteien wurden nicht nur die Behu und Becang gebeten, sondern jede Person, die die Kontrahenten als vertrauenswürdig, weise, ehrenwert und gerecht einschätzten. Dabei konnte es sich um rGan-po, Lamas, Mönche oder Big Men handeln, die als wohlwollend, unparteiisch und klug galten. Für Frauen in der Position einer Mediatorin wurden keine Beispiele genannt.

<sup>897</sup> Abweichende Schreibung „Bar 'Dum-pa“. „Bar“ = „zwischen“, „'Dum/sDum“ = „vermitteln“, „schlichten“, „pa/ba“ = Nominalpartikeln, hier zur Bezeichnung einer Person.

<sup>898</sup> In Melvyn C. Goldstein (Hg.) 2001 sind unter dem Lemma „gZu-ba“ auch die Bedeutungen „Zeuge“ und „ehrenwerte Person“ verzeichnet. Beide Bedeutungen haben Aspektcharakter im Hinblick auf die Bezeichnung „gZu-ba“ für einen Mediator, den Ehrenhaftigkeit als persönliche Qualität auszeichnen sollte.

Erfolg oder Scheitern einer Mediation den Ruf des Mediators beeinflussten. Ein dPon konnte sich der Bitte, als Mediator zwischen streitenden Parteien zu vermitteln, schwerer entziehen als Personen ohne ein solches Amt, da die Bewahrung des sozialen Friedens innerhalb des Stammes sowie die Lösung von Konflikten zu seinen Aufgaben gehörten. Über den Wunsch der Umsetzung ethischer Werte hinaus und die Verfolgung persönlicher Motive bestand für den dPon eine erhebliche Motivation für sein Bemühen um gerechte und allseits akzeptierte Befriedigungsvorschläge, in dem Bestreben, den Frieden unter seinen Stammesleuten zu bewahren und in der Absicht, seinen guten Ruf und den seiner Familie und seiner Lineage zu mehren. Vom Ruf des dPon hingen die Leistungsbereitschaft und Loyalität seiner Stammesmitglieder ab.<sup>899</sup>

Ausschlaggebend für die Wahl des Vermittlers waren gute Erfahrungen mit einem Mediator sowie dessen Charisma. Im optimalen Falle gelang es ihm, allseits zufriedenstellende Vermittlungsvorschläge zu unterbreiten. Die Nangchen-pa vertrauten zudem der segensreichen Energie, die heilige Personen besäßen sowie der Kraft, die den Lineages der dPon innewohne. Mit der Hinzuziehung eines Mediators wurde die Konfliktsituation um zwei weitere Kräftefaktoren erweitert: die der Person des Mediators sowie die der Öffentlichkeit. Der Mediator versuchte, bevor er sich zu einer solchen Befriedigungsaktion entschloss, zunächst einzuschätzen, ob die Versöhnungsabsicht wenigstens einer Seite ernst zu nehmen sei und ob sein Bemühen Aussicht auf Erfolg habe. Gelang es ihm, verfeindete Parteien zu versöhnen, trug dies erheblich zu seinem guten Ruf bei. Der Erfolg in der Mediation wurde seinem guten Karma zugeschrieben, was ihn als guten Menschen auszeichnete. Nach einer allgemeinen Annahme könnten ethisch hoch entwickelte Menschen mittels ihrer Ausstrahlungskraft positiv auf den geistigen und psychischen Zustand Anderer einwirken. Erfolg in der Mediation wurde als Hinweis auf Weisheit und eine sehr weit fortgeschrittene spirituelle und ethische Entwicklung des Mediators interpretiert. Dieser konnte sich sicher sein, dass seine Vorschläge sowie sein gesamtes Wirken ein intensives Gesprächsthema mit langanhaltender Zirkulation in den Zelten und Häusern der Nangchen-pa sein würde, denn die Weitergabe des Erlebten oder Gehörten erfolgte persönlich und mündlich, so dass Erzählungen viele Jahre im Umlauf waren. Gelang dem Mediator die Befriedigung nicht, so waren keine abfälligen oder hämischen Bemerkungen über sein Versagen zu erwarten. Dennoch litt sein guter Ruf. In einem solchen Falle wäre ein

---

<sup>899</sup> Auch zwischen wirtschaftlichem Erfolg (von den Nangchen-pa verstanden als Ergebnis guten Karmas) und dem Ruf eines dPon bestanden deutliche Relationen, wobei ein guter Leumund auch zur Schaffung einer Vertrauensbasis bei Geschäften diene.

Bericht über sein Wirken kurz, knapp, sachlich und ohne jeden Ausdruck von Begeisterung weitergegeben worden. Etwa in der Form: *„Der ehrwürdige X hat in der Sache y diese und jene Vorschläge unterbreitet. Für Familie Z waren sie nicht annehmbar.“* Kein Wort der Enttäuschung oder Disqualifikation war in einer solchen sachlichen Darstellung zu finden, denn dies wäre gegenüber hochstehenden Personen, die ihre Stellung aus Sicht der Nangchen-pa aufgrund guten Karmas verdient hatten, ungehörig gewesen und bedeutete einen Verstoß gegen die guten gesellschaftlichen Umgangsformen. Mit einer Kritik an den „besonderen Menschen“ hätte sich der Sprecher selbst disqualifiziert, denn es wäre als Anzeichen maßloser Überheblichkeit gedeutet worden, wenn ein „einfacher“ Mensch mit seinem angenommenen begrenzteren Horizont jene „außergewöhnlichen“ Menschen, wie die hohen Lamas oder dPon, offen zu kritisieren gewagt hätte. Dennoch brachte der scheinbar emotionslose, sachliche Bericht das Unnennbare zum Ausdruck: Der Mediator hatte versagt und seine Fähigkeiten hatten sich als nicht ausreichend für die Befriedung erwiesen. Ein Mediator, bei dem der Erfolg ausblieb, wurde in der Folge seltener um Führung von Vermittlungsgesprächen gebeten. Auch mehrere fehlgeschlagene Mediationsversuche führten i. d. R. weder zu abwertenden Bemerkungen über den Vermittler noch zu gesellschaftlicher Verachtung. Unter jedem fehlgeschlagenen Vermittlungsversuch aber litt der Ruf des Mediators, so dass dieser schließlich nicht einmal mehr als Vermittler in Erwägung gezogen wurde.

Die zweite Kraft, die mit dem Mediator offiziell in das Geschehen eintrat, war die öffentliche Meinung. In den Nangchen-Stammesgesellschaften bestand vor 1959 eine z. T. auf die buddhistische Lehre zurückgehende Tendenz, auf üble Nachrede zu verzichten. Abwertend wirkende Äußerungen, auch wenn es sich um die Feststellung von Tatbeständen handelte, wurden dem Sprecher als negative Handlung angelastet und minderten dessen Ruf. Auf der verbalen Ebene führte dies zur Präferenz positiver Aussagen. Auch ohne explizit zum Ausdruck gebrachte negative Meinungen gelang eine kritische Beurteilung durch den Verzicht auf jegliche begeisterte Darstellung sowie auf anerkennende Worte. Erwünschte Verhaltensweisen wurden hingegen mit Begeisterung und Anerkennung zum Ausdruck gebracht. Diese Vorgehensweise bezeichne ich als „rufbildendes Loben“, denn das Ziel der enthusiastischen Darstellung der Stärken eines Menschen bestand darin, dass dieser sie fortan weiterhin zeigen möge und sich damit schließlich in seinem Verhalten jenem Ruf anpassen sollte, den ihm andere, nicht selten bereits beim ersten oder zweiten Auftreten der erwünschten Eigenschaften, ausstellten. Das Bedürfnis nach differenzierter Darstellung und der Wunsch, auch Enttäuschung und Ablehnung artikulieren zu können,



ohne sich indes explizit negativ über jemanden zu äußern, ließ eine Ausdrucksweise entstehen, bei der jegliches Ausbleiben von Positivismen dem internen Sprachcode gemäß anzeigte, dass dem Sprecher zu der besprochenen Person keine positiven Eigenschaften einfielen. Wurden geschätzte Eigenschaften eines anderen lobend hervorgehoben und anerkannt, so konnte das Ausbleiben von Positivismen bereits als ein Hinweis gedeutet werden, dass die scheinbar nur sachlich und neutral erwähnte Person, das Gegenteil des zuvor euphorisch Geschilderten verkörpere. Zu den formalen Kriterien positiver Aussagen zählten die schnelle, spontan wirkende und begeisterte Darstellung. Aussagen, die negative Eindrücke vermitteln sollten, waren formal durch zögerliche Beantwortung, Emotionslosigkeit und demonstrative Nachdenklichkeit gekennzeichnet. Auffällige Langsamkeit und deutliches Bemühen um die adäquate Wortwahl ließ sich als Hinweis übersetzen, dass der Sprecher gern Vorteilhaftes über den Besprochenen äußern würde, was den Sprecher als guten Menschen und praktizierenden tibetischen Buddhisten auswies, ihm dies aber selbst unter Aufbietung großer Anstrengung kaum gelingen wollte.<sup>900</sup> Emotionslosigkeit in der verbalen Darstellung konnte zudem anzeigen, dass das Besprochene für wenig erfreulich gehalten wurde. Von der Gesellschaft als negativ bewertete Gefühle, wie Ärger, Wut, Hass, Neid, Enttäuschung und Ablehnung sollten nicht zum Ausdruck gebracht werden und minderten andernfalls umgehend das Ansehen des Sprechers. Die Sachlichkeit beim Gespräch über die Eigenschaften und das Verhalten eines Menschen kam nicht nur als Ausdruck von Teilnahmslosigkeit oder Desinteresse vor, sondern auch als demonstrativer Verzicht auf die Äußerung als ungut klassifizierter Gefühle und sollte zeigen, dass der Sprecher in der Lage und bereit war, Gefühle zurückzunehmen, die als nicht

---

<sup>900</sup> Diese Vorgehensweise war auch in anderen (im weiteren Sinne) tibetischen Gesellschaften bekannt. Ein ehemaliger hoher Beamter der Regierung in Lhasa hatte sich im Exil den Ruf erworben, ausschließlich gut über andere Menschen zu reden. Dies traf, soweit ich es erlebte, tatsächlich auf Individuen zu, verlor sich aber bei Kategorien von Menschen. Zwei nacheinander eingetroffenen europäischen Besuchern seines Landes war er in dBus/gTsang begegnet. Als er im Interview auf den ersten Besucher zu sprechen kam, zeigten seine Gesichtszüge intensive Freude. Spontan lobte er begeistert dessen mutigen Charakter und erklärte schließlich hochofrenet und ergriffen, dieser Mann sei sein Freund. Dabei handelte es sich um Ernst Schäfer. Als das Gespräch auf die zweite Person kam, blickte der ehemalige Beamte etwa zwanzig bis dreißig Sekunden sinnend umher, als wolle ihm nichts zur Charakterisierung desjenigen einfallen. Die zur Schau gestellte Nachdenklichkeit stellte bereits einen Hinweis dar, dass spontan nichts Positives erinnert wurde. Gute Eigenschaften wurden meist sofort und mit Enthusiasmus berichtet. Schließlich äußerte er zögernd, wobei er mit jedem einzelnen Wort zu ringen schien und als sei er äußerst bemüht, etwas Lobenswertes zu finden, dieser Mann habe es wohl im Alter geschafft, noch eine Arbeit zu leisten. Bei diesem Vorgehen wurde die unausgesprochene Disqualifizierung der Person dadurch deutlich, dass gute Eigenschaften weder spontan erinnert wurden noch sich durch bemühtes Nachdenken einstellten. Der erhebliche Aufwand, in Form des demonstrativen Nachsinnens und des zum Ausdruck gebrachten krampfhaften Bemühens, irgendetwas Vorteilhaftes über den Besucher auszusagen, zeigte ohne ein einziges abfälliges Wort die abwertende Beurteilung. Die sorgfältig erwogene Formulierung, dass er „wohl eine Arbeit“ geleistet habe, sollte verstärkend zum Ausdruck bringen, dass der Sprecher kaum glauben könne, dass dieser noch etwas Anerkennenswertes geschafft habe. (Das Gespräch über dessen mögliche tatsächliche Leistungen wurde nicht weiter vertieft.)

erwünscht galten und sich von diesen auch nicht übermannen ließ. Eine solche Form der Kommunikation, die sich scheinbar auf positive und wertneutrale Aussagen beschränkte, förderte umgehend das Sozialprestige des Sprechers und war zugleich eine Selbstdarstellung seiner geistigen, psychischen und spirituellen Entwicklung und ließ ihn als ernsthaften tibetischen Buddhisten erscheinen.

In welcher Form lobende Kommentare und deren Ausbleiben eingesetzt wurden, veranschaulicht das folgende Beispiel: Angenommen ein mit den gesellschaftlichen Normen konform gehender und allgemein als gelungen betrachteter Befriedigungsvorschlag wurde von einem angesehenen Mediator zur Versöhnung zweier verfeindeter Familien unterbreitet und eine Familie akzeptierte ihn und die andere schlug ihn aus, dann wurde dies in der Öffentlichkeit etwa folgendermaßen kommentiert: „*Die Familie A hat den Vorschlag des ehrenwerten X angenommen.*“ Diese Äußerung erfolgte mit starkem emotionalem Ausdruck, mitunter in Form einer Begeisterung, die sich unter Hinzufügung weiterer Qualitäten der Familie bis zur schwärmerischen Schilderung steigern konnte, wie bspw. „*Der Vater von Familie A ist ein kluger und einsichtsvoller Mann, und die Mutter hatte auch schon gelegentlich großes Mitgefühl gezeigt ...*“ - solche und ähnliche positive Eigenschaften wurden dann hocheifrig und mit strahlenden Augen aufgezählt, wobei auch Qualitäten erwähnt wurden, die keinen inhaltlichen Zusammenhang zum Gegenstand der Mediation aufwiesen. Bestand die Mitteilung nicht nur in einer sachbezogenen Beschreibung, sondern auch in einer persönlichen Wertung, so fungierte die Aufzählung der als positiv betrachteten Eigenschaften auch als deutlicher Kontrast zu dem Verzicht auf die Nennung irgendwelcher Qualitäten. Im Gegensatz dazu wurde darauf über das als uneinsichtig empfundene und als negativ beurteilte Verhalten der Familie B. schlicht, in einem sachlichen Tonfall und scheinbar ohne emotionale Beteiligung etwa in folgender Weise berichtet: „*Der Vater von Familie B. hat das Angebot nicht angenommen; er sagt, es sei zu wenig, was seine Familie erhielt, wenn sie das Angebot akzeptierte.*“ Dabei brachte die fehlende Darstellung von Anerkennung, Freude und Begeisterung zum Ausdruck, dass das Verhalten der Familie B. ungeschickt, unklug und vielleicht auch als maßlos empfunden wurde.

Den Kontrahenten in einer Familienfehde war bekannt, dass die in der Öffentlichkeit in positiver oder scheinbar neutraler Form kursierenden Meinungen über deren Verhalten, sich für ihre Familien rufbildend auswirken würden. Die Vermutungen der Beteiligten hinsichtlich des Einflusses auf den Ruf der Familie (möglicherweise auch des Klans und der Lineage), der sich durch die Annahme oder Ablehnung eines Versöhnungsangebotes

in eine vorhersehbare Richtung bewegen konnte, stellte einen nicht unbedeutenden Entscheidungsfaktor dar, der mit der Größe des räumlichen Radius der einbezogenen Öffentlichkeit zunahm. Die mutmaßliche Ausdehnung dieses Radius hing u. a. vom Rang des gewählten Mediators ab. Ein rGan-po repräsentierte einen auf Dörfer und Siedlungen bezogenen öffentlichen Rahmen. Die Einbeziehung eines Becang ließ den Konflikt oft zum Gesprächsthema in einer oder mehreren Gemeinden werden, und die Hinzuziehung eines (reisefreudigen) Behu konnte bewirken, dass der Fall durch seine Mitarbeiter einer noch größeren Öffentlichkeit im gesamten Stammesgebiet bekannt wurde und in eben jenem Rahmen auch in der Gesellschaft zum Gesprächsthema werden konnte.

Sobald Vermittlungsvorschläge oder Entscheidungen eines Behu oder Becang öffentlich bekannt wurden, besprachen sie die Stammesmitglieder ausführlich. Der quasi-heilige Nimbus, der den Behu und Becang als „außergewöhnlichen“ Menschen zugesprochen wurde, bewirkte, dass ihren Vermittlungsbemühungen große Wertschätzung entgegengebracht und ihren Vorschlägen eine tiefe Bedeutung beigemessen wurde. War ein dPon zugleich Lama oder Rinpoché und vereinte er somit geistliche und weltliche Macht in Personalunion, so wurde dies als Idealfall empfunden. Die Nangchen-pa verbanden damit die Hoffnung, dass die geistlichen Qualitäten zu einem weisen, mitfühlenden und vorausschauenden Handeln in der Jurisdiktion, Administration und Politik führen würden. Die Abstammung aus einer dPon-Lineage rufe Befähigungen wie Intelligenz, Mut und Stärke hervor und bedeutete für die Stammesmitglieder eine Verbindung zu ruhmreichen Ahnen sowie zu den lokalen Geistwesen Yul-lha und gZhi-bdag. Beim Auftreten dieses idealen Führungstypus in Form einer „spirituellen Führungsperson“, ließ sich eine freudige Bereitwilligkeit zur Fama-Bildung in bezug auf übersinnliche Fähigkeiten seitens der Bevölkerung konstatieren.<sup>901</sup> Die Bereitschaft, sich einem omnipotent erscheinenden dPon zu unterwerfen, beruhte auch auf der Vorstellung der wechselseitigen Durchdringung der sakralen und säkularen Sphäre (s. 13.10), wobei in den Gesprächen deutlich wurde, dass hier das Bedürfnis Erfüllung fand, im Alltäglichen das Numinose zu spüren. Zudem galt das (angenommene) Vorhandensein parapsychischer Fähigkeiten als Bekräftigung und Beweis der „Außergewöhnlichkeit“ solcher „besonderen“ Menschen.

Der Mediation ging das Sammeln von Informationen voraus. Viele Ereignisse waren dem dPon bereits durch kursierende Gerüchte bekannt. Unablässig versorgten ihn seine Mitarbeiter, Bediensteten und Besucher mit Informationen. Bei Bedarf sandte er (oft zwei)

---

<sup>901</sup> Der von den Nangchen-pa verehrte Held Gesar des gleichnamigen Epos stellt den Prototyp eines säkularen und sakralen Herrschers dar.

Mitarbeiter aus, die für ihn Informationen über einen Sachverhalt sowie die öffentliche Meinung einholten. In besonderen Fällen ritt der dPon in seiner Eigenschaft als Mediator persönlich zu den gegnerischen Parteien. Der dPon ließ sich in solchen Fällen die Sichtweise beider Parteien darlegen. Mitunter begab er sich nacheinander zu den Siedlungsplätzen der beiden Kontrahenten. Bei weniger schweren Fällen, in denen beim Zusammentreffen der beiden Parteien, die meist von ihren Unterstützern begleitet wurden, keine gewalttätigen Auseinandersetzungen zu befürchten waren, wurden die Kontrahenten gemeinsam zum Behu oder Becang bestellt und der dPon hörte sich deren Darstellungen an und erörterte mit ihnen die Beweislage. Darauf unterbreitete er Vorschläge zur gütlichen Einigung.<sup>902</sup> Nicht immer glückte es, die Streitenden zu versöhnen. Gelang keine gütliche Einigung und hatten die Gegner aber Vertrauen in das Urteilsvermögen des dPon, dann ließen sie es mitunter auf eine Entscheidung des Behu oder Becang ankommen, der dann ein Urteil fällte. Andernfalls konnten weitere Mediatoren hinzugezogen werden.

### **31.8 Die juristischen Aufgaben des dPon**

Die Rechtsprechung in Nangchen beruhte auf verschiedenen Rechtsarten und unterschiedlichen Rechtsnormen, die nach Auskunft der Informanten im Laufe der historischen Entwicklung aufgrund der Übernahme einzelner Gesetze aus verschiedenen Systemen entstanden waren. An erster Stelle stand das Traditionsrecht. Die Rechtsprechung der dPon sollte den Vorstellungen der Stammesleute bis zu einem gewissen Grade entsprechen, andernfalls musste es dem Behu oder Becang gelingen, die Vorteile seiner Entscheidungen zu vermitteln, bspw. indem er deren Einklang mit der tibetisch-buddhistischen Lehre hervorhob oder deren erhofften Präventionseffekt darstellte. Mitunter erhielt er die Zustimmung der streitenden Parteien und der Öffentlichkeit vor allem aufgrund seiner Persönlichkeit und seines Charismas.

Das Kompensationsrecht wurde von Informanten als Vorgehensweise des traditionellen Stammesrechts bezeichnet. Bei Auseinandersetzungen, wie bspw. Familienfehden, habe das hauptsächliche Ziel darin bestanden, die Ausbreitung eines Konflikts zu verhindern und Einigkeit zu bewahren oder wiederherzustellen. Dem Case-law ähnlich hatten sich probate und als angemessen empfundene Urteile und Strafmaßnahmen zu einem zu erwartenden Strafraum verfestigt. Die befragten Nangchen-pa erwähnten die Aufnahme mongolischer, chinesischer und islamischer Einflüsse in ihr juristisches System.

---

<sup>902</sup> Einen Fall von Mediation beschreibt Rebecca Redwood French 1995: 361f, Endnote 18.

Die Rechtsprechung beruhte auf den traditionellen Rechtsauffassungen des jeweiligen Stammes, den tibetisch-buddhistischen Geboten, den Richtlinien des Herrschers Song-tsen Gampo (tib. Srong-btsan sGam-po, Lebenszeit 617-649), dem Gesetzestext des Herrschers Byang-chub rGyal-tshan (1302 - 1364/73) sowie auf dem „Nangchen königlichen Grundgesetz“ (tib. Nangchen rGyal rTsa-khrims, < Nangchen Gchyäl Tsa-Trim). Dieses Gesetzeswerk soll nach Angaben der befragten Exil-Nangchen-pa von Chinesen der VR China vernichtet worden sein. Rebecca Redwood French (1995: 204) erhielt von einem Informanten die Auskunft, dass dessen Vater, der ein dPon war, ein mongolisches und ein chinesisches Gesetzeswerk in seinem Besitz hatte. Die befragten Behu und Becang und deren Mitarbeiter erwähnten solche Gesetzestexte nicht. Möglicherweise hatte nicht jeder dPon eine solche mongolische oder chinesische Gesetzessammlung erhalten.<sup>903</sup>

Juristische Entscheidungen seien vor allem an bekannten und gebräuchlichen Normen der jeweiligen Stammesgesellschaft orientiert worden. Recht wurde in Nangchen der Intention des Gesetzes gemäß gesprochen; Gesetzeslücken waren daher ohne Bedeutung. Kodifiziertes Recht stand nicht über dem Gewohnheitsrecht und dem Rechtsempfinden der Nangchen-pa. Allen juristischen Mitteln übergeordnet war das Ziel der Befriedung.

Das Grundprinzip der Jurisdiktion entsprach dem des Kompensationsrechts, einen Ausgleich für den erlittenen Schaden herzustellen. Gesetzen Geltung zu verschaffen war nicht von Bedeutung, sondern die in ihnen enthaltene Zielsetzung zu verwirklichen. Dies trug nach Auskunft der Informanten sehr zum Empfinden von Rechtssicherheit bei. Die befragten Nangchen-pa betonten, dass der Sinn der Rechtsprechung in Form des Bewirkens eines angemessenen Ausgleichs für die von Menschen oder deren Tieren verursachten Schäden unter besonderer Berücksichtigung der Erhaltung oder Wiederherstellung des Friedens und der sozialen Harmonie, den Gesetzen übergeordnet wurde.

Die Rechtsbindungswilligkeit der Bevölkerung soll nach Angaben der interviewten Nangchen-pa relativ hoch gewesen sein. Die Begründungen lauteten, dass die Jurisdiktion dem

---

<sup>903</sup> Rebecca R. French (1995: 204) zitiert den Sohn eines dPon aus Nangchen (ohne Nennung des Stammes): *“My father had over 3,000 families under him, all nomads, and also twelve monasteries within our grazing area. He was a big prince under the king of our area, and the king was under the central government in Lhasa, though he had no government officers stationed with him because he operated it like an independent territory.”* ... *“In our tent he kept three different law books. One was Chinese, and it was a book with a blue cloth and had been made by a Chinese man who came to our area once. He had copied it down. The second was Mongolian, and we got this from the Mongolians when they came through our area a long time ago with Gushri Khan. The third was a Tibetan law book, which was red, and it was called the Neudong code, which was written during the Phamogru period. [Dieser Text stammt von Byang-chub rGyal-tshan, Anm. d. Verf.] My father taught me that the Chinese law book was all physical punishments, the Mongolian book talked of gold and article payments, and the Tibetan law book spoke of religious articles, moral rules, the making of Buddhist statues, and so on. This was the difference. My father said that our tribe used the Tibetan law, so I was taught this text.”*

allgemein bekannten und akzeptierten regionalen Gewohnheitsrecht sowie den tibetisch-buddhistischen Normen entsprochen habe.<sup>904</sup>

Der tibetische Gesetzestext des Herrschers Byang-chub rGyal-tshan (1302 - 1364/73) soll im 20. Jahrhundert noch in Gebrauch gewesen sein.<sup>905</sup> Dabei handelt es sich um das Werk mit den Titeln „Zhal-ice bCo-lnga“ (tib. < Shäl-che Cho-nga, = [Die] fünfzehn Gesetze) oder „sNe'u-gdong-Gesetzbuch“ (tib. < Ne'u-dong = Name seines rDzong).

Gesetze wurden nicht als fester Rahmen für die Strafbemessung verwendet. Das Werk von Byang-chub rGyal-tshan war von tibetisch-buddhistischem Gedankengut beeinflusst. Ein Gesetzestext diente häufig nur zur Legitimation juristischer Entscheidungen. Die Behu und Becang urteilten überwiegend nach traditionellem, ungeschriebenem Recht und passten sich flexibel der jeweiligen Situation an. Der Hinweis, dass eine juristische Entscheidung mit einem tibetisch-buddhistisch beeinflussten Gesetz übereinstimmte, verlieh den Urteilen zusätzliche Autorität und eröffnete eine religiöse Dimension. Die dPon berichteten, dass sie die juristischen Praktiken anderer Länder besprachen mit der Absicht, Geeignetes für Nangchen zu übernehmen. Zu einer generellen Übernahme von Gesetzen sei es nicht gekommen, weder bezüglich der Gesetze, die von der Regierung in Lhasa verabschiedet wurden noch hinsichtlich chinesischer oder mongolischer Gesetze.

Gesetze galten auf Stammesebene. Bei den äußeren Stämmen schufen die dPon Gesetze und Regeln, die im jeweiligen Stamm oder der Gemeinde Geltung hatten. Bei den inneren Stämmen, auch als die Achtzehn Provinzen bezeichnet, konnten unter dem König theoretisch Gesetze verabschiedet werden, die stammesübergreifend galten. Bei den äußeren Stämmen waren es die Behu oder Becang, die die rechtlichen Normen für ihren jeweiligen Stamm schufen und jene Gesetze anwendeten. Hier konnte der König mit seinen vier ministerähnlichen Behu nur Vorschläge unterbreiten. Über die Akzeptanz von Empfehlungen aber entschieden die dPon der Stämme unter Einbeziehung weiser und kluger Männer selbständig. Auch in den Achtzehn Provinzen wurden Rechtsentscheidungen auf der Ebene der Behu und Becang getroffen, die lokales Recht schufen, wie bspw. Jagd- und Pflanzensammelvebote (vgl. 31.8.8). Rechtsnormen auf Stammesebene wurden vom

---

<sup>904</sup> Eine Ausnahme stellte die Beschäftigung des bewaffneten Diebstahls und des Raubes dar. Mit deren erfolgreicher Durchführung wurden Kampfbereitschaft, Kampferfahrung, Mut, Geschicklichkeit und Klugheit assoziiert. Der Erfolg wurde oft auch als Beweis übernatürlicher Unterstützung gedeutet.

Viele Nangchen-pa empfanden die grausamen Körperstrafen als sehr belastend; inwieweit die Diskrepanz zwischen den schweren Strafen und dem zentralen Anliegen des Mitgefühls im tibetischen Buddhismus bewusst verarbeitet wurde, ließ sich bei der Befragung zu diesem Thema nicht einwandfrei ermitteln.

<sup>905</sup> Byang-chub rGyal-tshan hatte das mongolische Vergeltungsstrafrecht durch Rückgriff auf eine alte (im weiteren Sinne) tibetische Rechtspraxis in Form eines Kompensationsrechts ersetzt.

dPon im Rang eines Behu zusammen mit den Becang erarbeitet. In die Erörterung der Gesetze wurden auch die rGan-po sowie weise und kluge Männer miteinbezogen.

Das Gebiet der Nangchen-Stämme war vor allem in das Landeigentum der Familien aufgeteilt. Da selten neue Ansiedlungen hinzukamen, habe es innerhalb der Stammesgebiete kaum Veränderungen gegeben. Der dPon kümmerte sich um sämtliche Probleme innerhalb seines Stammes oder der von ihm betreuten Gemeinden. Auch in privaten Belangen wurde er um Rat gebeten. Zu jeder Zeit sei er erreichbar gewesen und habe umgehend gehandelt. Entwickelte sich eine Angelegenheit räumlich über sein Gebiet hinaus, z. B. bei flüchtigen Räubern, dann sandte er Boten zum dPon des jeweiligen Gebietes und erbat dessen Unterstützung, sofern die beiden dPon nicht verfeindet waren.

Die Behu und Becang behandelten ausschließlich Antragsdelikte.<sup>906</sup> Die dPon der Achtzehn Provinzen konnten schwere Fälle, wie bspw. Mord an hochgestellten Personen, an den rGyal-tshab Behu abgeben, der über ein Gefängnis verfügte.

Diebstähle und Beraubungen zählten zu den häufigsten Delikten, die strafrechtlich von einem dPon als Richter behandelt wurden. Für den perfekten Richter gab es ein Vorbild, die Figur des gShin-rje (tib. < Shin-chje), des Herrn des Totenreiches. Die befragten Nangchen-pa erläuterten, dass gShin-rje die guten und schlechten Taten eines Menschen kenne und die Verstorbenen so behandle, wie diese sich zu Lebzeiten verhalten hatten. Zu den Guten sei er freundlich; böse Menschen behandle er schlecht. Die Situation der Begegnung zwischen einem Verstorbenen und dem Herrn des Totenreiches erinnere an eine Gerichtsszene, in der gShin-rje als höchster Richter fungiere. Keine Form von Bestechung beeinflusse diesen Richter, er schaue einzig auf die wahre gute oder die böse Gesinnung. Niemals würde er Menschen bevorzugen oder benachteiligen, dies käme bei den Behu und Becang vor, aber nie bei gShin-rje. Die Nangchen-pa fürchteten den unbestechlichen gShin-rje, der für die dPon das Musterbeispiel des besten Richters war, und der schließlich auch über deren Taten und Urteile richten würde.

Nicht immer habe der dPon interveniert, wenn sich Stammesleute über das Handeln eines Anderen beschwerten. Die meisten Nangchen-pa besaßen vor 1959 nach Auskunft meiner Gesprächspartner eigenes Land. Mitunter trieben Nachbarn ihre Tiere absichtlich unter

---

<sup>906</sup> Offizialdelikte im Sinne europäischer Rechtsprechung habe es nicht gegeben. Der Staat besaß kein Gewaltmonopol. Das Recht der Gewaltausübung blieb beim Einzelnen. Für die Behu und Becang bestand keine Verpflichtung, Verbrechen zu verfolgen. Bei Auffindung eines Toten und unerklärlichem Todesfall habe eine Untersuchung stattgefunden. Mord und Totschlag wurde nicht grundsätzlich staatlich verfolgt. Das Ziel der Rechtsprechung bestand in der Versöhnung der verfeindeten Parteien, was diese selbständig oder auch mit Hilfe eines Mediators betreiben konnten. Selbst wenn es zu keiner Einigung zwischen den streitenden Parteien kam, bestand für den dPon keine gesetzliche Pflicht einzugreifen.

Missachtung der Grenzen auf benachbarten Grund und Boden, bspw. weil das Gras dort von besonders guter Qualität war. Ließ der Eindringling nicht mit sich reden und verstieß wiederholt gegen die Landeigentumsrechte, dann wurde er allgemein als überheblich eingeschätzt, da er meinte, sich über rechtliche Übereinkünfte hinwegsetzen zu können. War er aber als mutig bekannt, dann griff der dPon möglicherweise aus Berechnung nicht ein und vermied somit zugleich eine Gegnerschaft. Den geschädigten Beschwerdeführern erklärte er, dass er zwar gegen den anmaßenden Nachbarn keine Strafe verhängen würde, sich den Vorfall aber merke, und wenn der Moment käme, wo Kämpfer gegen Feinde gesendet werden müssten, werde er diesen Mann dafür einsetzen, weil er nicht nur eingebildet, sondern auch mutig sei. In solchen Schilderungen wurde auf die kognitive Verknüpfung zwischen Kühnheit und Mut Bezug genommen, dergemäß nach Auffassung vieler Nangchen-pa ein überheblicher Mensch auch Mut und Stärke besitzen müsste, Eigenschaften nämlich, die ihn erst zu der Annahme verleiteten, sich Arroganz leisten zu können. Bei sehr selbstbewusstem Auftreten wurde oft Mut als Quelle des Verhaltens angenommen. Im Umgang mit überheblichen Männern sei daher oft eine gewisse Vorsicht walten gelassen worden, da ihr Verhalten zu der Vermutung führte, es könne sich bei ihnen um versierte Kämpfer handeln. Die Informanten erklärten, der arrogante Gesetzesbrecher würde, wenn er vom dPon in einen Kampf geschickt werde, im Idealfalle die Gedanken haben, dass er bisher die Leute seiner Gemeinde ausgenutzt habe, da er deren Land und Weidegründe unerlaubt mitnutzte, dass er nun aber für seine Gemeinde oder seinen Stamm kämpfe. Ein solcher Anlass habe nach Vorstellung der Nangchen-pa einen Gesinnungswandel auslösen können, verbunden mit einer intensiven Identifikation mit den „eigenen“ Leuten. Den besten Ruf habe sich ein solcher überheblicher Nachbar erworben, wenn er freiwillig anbot, gegen Feinde in den Kampf zu ziehen. Ein wenig geringer sei die Anerkennung ausgefallen, wenn der dPon ihn erst zur Teilnahme am Kampf auffordern musste. Hätte er sich der Aufforderung des dPon widersetzt, sei sein Ruf ruiniert gewesen. Der dPon konnte ihn dann der Gemeinde oder des Stammes verweisen, und niemand habe ihn mehr dulden wollen. Der Dreiste konnte sein Image in einem verwegenen Kampf für die Interessen der Gemeinde oder des Stammes aufwerten und sich in Einzelfällen dadurch sogar den Nimbus eines „besonderen“ Menschen erwerben.

Räuber und Diebe wurden meistens von den Geschädigten zum dPon gebracht. Mitunter stellte der Behu oder Becang auch selbst eine Verfolgergruppe zusammen oder sandte seine Mitarbeiter, um Personen habhaft zu werden. Bei Streitfällen unter Leuten, die sich innerhalb des Stammesgebietes aufhielten, bestellte der dPon oft die Beteiligten an seinen



Wohnort zur Vernehmung. In selteneren Fällen begab er sich persönlich zu den streitenden Parteien. Als Gründe für das persönliche Erscheinen eines dPon an den Wohnorten oder Siedlungsplätzen der Kontrahenten wurden genannt, dass es sich um sehr hochrangige Personen handelte oder ein Fall so gelagert war, dass dessen Lösung aussichtsreicher erschien, wenn sich der Becang oder Behu selbst zu den Konfliktparteien begab. Die meisten Becang hatten kein Gefängnis; Behu, die in Häusern lebten, waren meist in der Lage, einige Personen zumindest in irgendeinem Raum unterzubringen, und einige von ihnen besaßen Gefängnisse unterschiedlicher Größe, wobei manche nur für die Verwahrung von ein bis zwei Personen geeignet waren. Wie auch am Königshof, wo sich ein Gefängnis befand, waren auch die dPon für die Beköstigung der Inhaftierten zuständig. In den Achtzehn Provinzen konnten die Behu und Becang einen Verdächtigen auch dem Regenten zur Aburteilung überstellen. Dieser habe ein Gefängnis besessen. In anderen Fällen entschieden die Becang und die Behu selbständig. Waren streitende Parteien mit zivilrechtlichen Entscheidungen nicht zufrieden, konnten sie den Fall von einem anderen dPon oder dem königlichen Gerichtshof behandeln lassen oder eine private Einigung anstreben.

Dokumente hatten keine festgelegte Form. Meist wurde auf deren Ausfertigung verzichtet. In strittigen Angelegenheiten gab es oft ältere Menschen, die sich an die Entscheidungen der dPon erinnerten, und diese seien im Zweifelsfalle befragt worden. Bei den inneren Stämmen, die dem König unterstanden, wurden häufiger Dokumente abgefasst als bei den äußeren Stämmen. Mitunter sandten die Behu und Becang der inneren Stämme eine Ausfertigung eines Dokumentes zur Aufbewahrung an den königlichen Gerichtshof. Dokumente über Rechtsentscheide wurden entweder in einfacher Ausfertigung nur für den Behu oder Becang erstellt oder in zweifacher Form für die beiden Kontrahenten oder in dreifacher Form für die Kontrahenten mit einer Kopie für den Becang, Behu oder den König, der jedoch nur für Rechtsfälle bei den inneren Stämmen zuständig war.

Falsche Beschuldigungen wurden als eine ernsthafte Rufschädigung betrachtet und strafrechtlich verfolgt. Hierfür wurde der Ausdruck „rTags rKu bKal-ba“ (tib. < Ta Ku Kel-wa) verwendet.<sup>907</sup> Die Bedeutung, die dem Ruf eines Menschen beigemessen wurde, zeigte sich auch in der Vorstellung, nach der der Ruf eines dPon seine Gemeinschaft schütze, und der Ruf mutiger Kämpfer manchen Konflikt im Keim ersticke, weil auf Grund dessen die Konfrontation mit ihnen vermieden wurde. Auch die Vorgehensweise des „rufbildenden Lobens“ (vgl. 31.7), die während der Sozialisation und zur Beeinflussung

---

<sup>907</sup> „rTags rKu“ = „als Dieb (sowie als anderen Kriminellen) bezeichnen“, „bKal-ba“ = „belasten“.

der Mitglieder von Gemeinschaften eingesetzt wurde, basierte auf der Zuerkennung eines guten Rufs. Die Ernsthaftigkeit mit der Rufschädigung verfolgt wurde, belegt auch die Angabe im Werk von 'Od gSal (2000: 110), dass bei übler Nachrede, den Unfrieden- oder Konfliktverursachern zur Strafe die Zunge abgeschnitten wird. Direkt im Anschluss des Textes führt der Behu aus, dass es für die Verursacher interner Streitigkeiten Gesetze [gegen] Streitigkeiten [gibt].

Bei falscher Verdächtigung wurde derjenige verurteilt, der einem Anderen fälschlicherweise eine Straftat unterstellt hatte. Dabei handelte es sich um eine Vermögensstrafe, die als Kompensation an den Geschädigten in Form von Geld, Tieren oder Gegenständen zu leisten war. Als Bezeichnung der Entschädigungsleistung wurde „dKar rTsi“ (ng. < Kar Tsi), wörtlich „Weiß-Rechnen“ im Sinne von „unschuldig erklären“ sowie auch „dKar Tshab“ (ng. < Kar Tshab oder Kar Tshe) mit der vermuteten Bedeutung von „anstelle (= Tshab) von Weiß“ (= „dKar“, im übertragenen Sinne „unschuldig“) genannt. In diesem Fall wendete sich das Verfahren noch während des Prozesses gegen jenen, der es angestrebt hatte. Die Behu und Becang sollen ausdrücklich vor nicht zu beweisenden Beschuldigungen gewarnt haben und diese seien auch nur selten vorgekommen.

Eine weitere Möglichkeit, einen Konflikt zu beenden, bestand für den dPon darin, dass er versuchte, den Shag-po-Eid (s. 24.) zwischen zwei Männern zu erzwingen, so dass sie sich künftig bis zum Einsatz ihres Lebens unterstützen mussten. Auf diese Weise wurde manche Fehde verhindert. Da dies eine sehr unangenehme Vorstellung für zwei Feinde darstellte, beförderte diese Drohung den Einigungswillen. In einem berichteten Fall hatte ein Mann einen anderen des Diebstahls eines Yaks beschuldigt. Da er nicht ausreichend Beweise für die Beschuldigung beibringen konnte und damit den guten Ruf des bis dahin unbescholtenen Mannes schädigte, wurde er vom dPon zur Zahlung einer sehr hohen Vermögensstrafe (ein Yak, ein Schaf und hundert Dayang) an den Beschuldigten verurteilt. Der Ankläger hatte den Verdacht aufgrund vorgefundener Fußspuren geäußert. Aus Sicht der Nangchen-pa war er zu Recht verärgert, dass er für die Rufschädigung eine so hohe Strafe leisten musste. Er erklärte daher in Anwesenheit des dPon, er werde den Fall in seinem Gedächtnis behalten, was bedeutete, dass er für den erlittenen Schaden eine Revanche fordern werde. Darauf entgegnete der von ihm Beschuldigte, er werde sich des Vorfalls ebenfalls erinnern, womit die Grundlage für einen Streit gelegt war. Als der dPon das Problem erkannte, das er in diesem Falle durch die hohe Vermögensstrafe mitverursacht hatte, erklärte er den Beiden, sie könnten den Fall beim königlichen Gerichtshof vorbringen oder sollten vor ihm den Shag-po-Eid (vgl. 24) ablegen. Auf diese Weise

gelang es ihm eine andernfalls möglicherweise mehrere Generationen belastende Fehde zwischen zwei Familien und Klanen abzuwenden.

Hatte ein Ehemann einen Mann erwiesenerweise zu Unrecht des Ehebruchs beschuldigt, so musste er „Mo Cha dGu“ (s. 31.8.7) an den Beschuldigten zahlen. In diesem Falle wendete sich das Rechtsverfahren, das der Kläger betrieben hatte, nunmehr gegen ihn selbst, was bei den Nangchen-pa als „Mo dGu sTong Log Shor-ba“ (tib. < Mo Gu Tong Log Shor-wa) bezeichnet wurde.<sup>908</sup>

Einigungsunwilligkeit seitens einer geschädigten Partei, bspw. der Familie eines Getöteten, in einem Strafprozess wurde oft durch sozialen Druck von den Mitgliedern seines Stammes oder seiner Gemeinde begrenzt. Wurde von den Hinterbliebenen eine zu hohe Kompensation verlangt, dann würden nach Auskunft der Informanten die dPon-po, die rGan-po und deren Mitarbeiter und schließlich die gesamte Gemeinschaft gegenüber der Familie oder Einzelperson, die oder der eine unangemessen hohe Entschädigung verlangte, Ablehnung zum Ausdruck bringen. Dieser soziale Druck der Gesellschaft wurde als sehr hoch beschrieben. Es habe in einem solchen Falle eine ausgeprägte Meidungstendenz gegeben, die die Betroffenen meist zum Einlenken veranlasste.

War zum Verfahrensbeginn die Schuldfrage in einem Strafprozess unklar, dann wurden die Parteien bei der Urteilsverkündung oft mit dem einleitenden Spruch bedacht: „*Sie sind weiß.*“, das heißt unschuldig oder „schwarz“ in der Bedeutung von „schuldig“. Mit dieser Bezeichnung erhielten Kläger und Beklagte das sogenannte „Gewinner-Zeichen“ (tib. dKar rTags, < Kar Tag, dKar = weiß, rTags = Zeichen) oder das „Verlierer-Zeichen“ (tib. Nag rTags, < Nag Tag, Nag = schwarz, rTags = Zeichen); dabei handelte es sich um eine Umschreibung für einen Freispruch oder einen Schuldspruch, nicht aber um etwas Materielles.

Trotz der in den Nangchenstämmen üblichen Verhängung von (schweren) Körperstrafen machten nicht alle Behu und Becang von solchen Strafen Gebrauch. Manchen dPon widerstrebten körperliche Versehrungen und sie beließen das Strafmaß stets bei verhältnismäßig leichten Strafen, wie Auspeitschungen mit einer geringen Anzahl von Schlägen.

---

<sup>908</sup> Das zuvor als Kompensation vom Kläger geforderte „Mo dGu“ („neun weibliche Tiere“), kehrte „leer zurück“ („sTong Log“), infolge der unberechtigten Rufschädigung. Der Kläger hatte damit den Prozess „verloren“ („Shor-ba“) (vgl. dazu auch die Erläuterung am Schluss von 31.8.7).

### 31.8.1 Streitigkeiten und Rechtsstreite

Zwei Familien in den Achtzehn Provinzen stritten über die Grenze ihrer Grundstücke. Der Becang nahm die Ländereien der Familien in Augenschein und setzte neue Grenzsteine. Den neuen Grenzverlauf dokumentierte er und gab jedem Kontrahenten eine Ausfertigung. Eine Abschrift sandte er an den König von Nangchen.

Viele Becang und Behu wurden von Informanten als Ansprechpartner bei Problemen beschrieben: Sie versuchten Streitigkeiten zu schlichten bevor diese zu Rechtsstreiten wurden, und die juristischen Urteile der als weise bezeichneten dPon zeigten die Tendenz, Lösungen zu finden, die die Interessen sämtlicher Beteiligten berücksichtigten.

Zu den häufigsten Streitigkeiten, zu deren Regulierung ein dPon um Hilfe ersucht wurde, gehörte nach Auskunft des Großteils der Informanten: unberechtigte Weidelandnutzung, Streit um die Aushändigung oder Rückgabe von Tieren und Gegenständen, die Verletzung von Pferden durch Yaks, Uneinigkeit im Hinblick auf Heiratszusagen sowie die Klärung strittiger Grenzverläufe bei privatem Landeigentum.

Über Landeigentum seien bei der Landnahme keine Dokumente angefertigt worden. Erst bei Grenzstreitigkeiten kam es mitunter zur Ausfertigung von Urkunden, und zwar dann, wenn der dPon es für sinnvoll erachtete, seine Entscheidung schriftlich festzuhalten. Aus dem Ga-ba Stamm (ng. < Ga-wa Stamm) wurde z. B. berichtet, der Behu habe bei Grenzstreitigkeiten drei Kopien seiner Entscheidung als Dokument angefertigt und je eine Abschrift an die beiden streitenden Parteien gegeben und eine Ausfertigung aufbewahrt. Bei Grenzstreitigkeiten unter Nachbarn fragte ein dPon oft im gesamten Gebiet alte Leute, ob sich noch jemand an frühere Vereinbarungen erinnere. Auch die Kontrahenten forderte er auf, Zeugen für ihre Gebietsansprüche zu bringen. In den meisten Fällen hätten die Leute einer Gemeinde gewusst, wem das strittige Land gehörte.

Wenn Pferde und Yaks auf den Weiden aufeinander trafen, dann sei es oft zu Angriffen der Yaks auf Pferde gekommen. Die Besitzer der Tiere verlangten dann eine Kompensation für das verletzte oder getötete Tier. Die Kompensation sollte möglichst den Wert des Pferdes ersetzen. Regeln für die Ersatzleistung gab es nicht, jedoch allgemeine Vorstellungen. Verletzten sich Nutztiere von miteinander verwandten Familien, dann sei eine Einigung tendenziell unkomplizierter vonstatten gegangen. Wurde bspw. das Pferd einer nichtverwandten Person vom Yak einer anderen Familie getötet, lief die Verhandlung meist auf einen Kompromiss hinaus. Konnten sich der Yak- und der Pferdebesitzer nicht einigen, dann wurde der Fall dem dPon vorgetragen. Je nach der Qualität des Pferdes bestimmte dieser z. B., dass ein Pferd mit einem Fohlen als Kompensation für das getötete

Pferd zu erstatten sei.<sup>909</sup>

Ein Behu der äußeren Stämme teilte die allgemeinen Fälle im Gespräch spontan in drei Kategorien:<sup>910</sup>

1. Häusliche Probleme und Familienstreitigkeiten
2. Streitigkeiten um Leihgaben
3. Handelsstreitigkeiten

1. Häusliche Probleme umfassten sämtliche Schwierigkeiten des häuslichen Bereichs, wie bspw. Verarmung. Familienstreitigkeiten bestanden in Konflikten, die im Innen- und Außenverhältnis von Familien auftraten und von ihnen nicht beigelegt werden konnten.

Hatten Eltern keine friedfertige Einstellung, erläuterte der Behu, dann seien ihre Kinder mitunter zu Problemfällen geworden, da sie sich grob aufführten, stahlen oder raubten. In solchen Fällen wurde der Becang oder Behu gebeten, den Jugendlichen ins Gewissen zu reden. Zu Streitigkeiten zwischen Familien konnte es bspw. kommen, wenn Eltern ihre Tochter einer Familie als künftige Braut versprochen hatten und sich später nicht mehr an die Zusage halten wollten. Da junge Mädchen von ihren Eltern über die sie betreffenden Ehevereinbarungen häufig nicht in Kenntnis gesetzt wurden und erst nachdem sämtliche Absprachen zwischen den Familien erfolgt waren, erfuhren, in welcher Familie und mit welchem Ehemann oder Ehemännern sie künftig zusammenleben sollten, kam es immer wieder zu Weigerungen der Töchter, so dass sich die Brauteltern plötzlich mit der Ablehnung ihrer Tochter konfrontiert sahen und von der Zusage zurücktreten wollten. Eine schlechte Behandlung der Schwiegertochter konnte zu einem Zerwürfnis zwischen den an der Heirat beteiligten Familien führen, woraus sich mitunter eine Feindschaft mit unabsehbaren Konsequenzen, wie einer langdauernden Fehde, entwickelte.

Manche Ehepaare mochten sich nicht und beabsichtigten, sich wieder zu trennen. Es kam auch vor, dass die Ehefrau nur mit ihrem Ehemann zusammenleben wollte und versuchte, sich zwischen ihn und dessen Eltern zu drängen, um die Schwiegereltern loszuwerden.

Scheidungen konnten zu einem Streit um das Vermögen führen, um dessen Beilegung der dPon ersucht wurde. Auch eine Aufteilung des Erbes, die nicht von allen Erbberechtigten als gerecht empfunden wurde, stellte einen Anlass für familiäre Konflikte dar, die der dPon behandelte.

---

<sup>909</sup> Die Informanten erklärten, es sei oft vorgekommen, dass Yaks auf Pferde losgingen und ihnen mit ihren Hörnern die Flanken aufrissen, was zu deren Tod führte. 'Od gSal (2000: 110), der Behu von dGe rGyal Bar-ma, erwähnt juristische Bestimmungen zur Kompensation, die aber aufgrund archaischer oder regionaler Formulierungen auch den dazu befragten älteren Informanten nicht immer verständlich waren.

<sup>910</sup> Unberücksichtigt blieben in dieser Einteilung z. B. Raubüberfälle, Diebstähle und Angriffe auf den Stamm.

2. Bei Auseinandersetzungen um Leihgaben (wie Yaks, Schafe, Pferde, Wolle, Butter und Münzgold<sup>911</sup>) handelte es sich häufig um Probleme der Einhaltung des vereinbarten Rückgabetermins. Der dPon entschied meist, dass die Rückgabe bei Fristüberschreitung sofort zu erfolgen habe. Eine solche Anordnung des dPon sei von jedem akzeptiert worden. Zwangsandrohungen habe es nicht bedurft. ‘Od gSal (2000: 110) schreibt, dass derjenige, der Leihgaben nicht zurückgab, Zinsen zahlen musste.

3. Handelsstreitigkeiten entstanden häufig bei verzögertem Tausch von Produkten. Händler nahmen tier- und landwirtschaftliche Erzeugnisse, Jagd- und Sammelgut (wie Pflanzen für medizinische Anwendungen) von den nomadisierend und teilnomadisierend lebenden Nangchen-pa mit zu den Märkten (z. B. nach Jyekundo) und versprachen nach dem Verkauf, eine bestimmte Summe oder je nach Vereinbarung Tee, Lebensmittel oder Dinge, wie Bekleidung und Hausratsgegenstände, zurückzubringen. Zunächst wurden ihnen die Waren unbezahlt anvertraut. Kamen sie der Bezahlung bzw. der Ablieferung der vereinbarten Tauschgegenstände nicht pünktlich nach, dann baten die Geschädigten mitunter ihren dPon um Hilfe. In solchen Fällen entschied der Behu oder Becang, dass die zugesagten Gegenstände oder das Geld innerhalb der vereinbarten Frist oder bei Fristüberschreitung sofort zu übergeben seien. Auch hier habe allein das Wort des dPon genügt, um die Säumigen zu veranlassen, ihren Verpflichtungen umgehend nachzukommen.

Zu den sehr häufigen Streitfällen gehörte die widerrechtliche Nutzung von Weideland. Dabei wurde zwischen unbeabsichtigten Bagatellfällen und beabsichtigtem Missbrauch unterschieden. Zwei bis drei Familien lebten auf ihrem Land oft in direkter Nachbarschaft. Berge konnten zum Territorium einer Familie gehören, manchmal waren es aber auch Berghälften, so dass die eine Seite des Berges zum Besitz einer Familie und die andere Seite dem Nachbarn gehörte. In diesen Fällen stellten meist Bergkämme die Grenze der in Privateigentum befindlichen Weidegebiete dar. Berge wurden je nach Sonneneinstrahlung in die dunklen Seiten oder Schattenseiten<sup>912</sup> geteilt (tib. Srib Khug, < ßib Khug, alternative Bezeichnung Grib Khug, < Drib Khug) und in die Tages- oder Sonnenseite (tib. Nyin Khug, < Nyin Khug), auf der es sonnig war und reichlich gutes Gras gedieh.

Bei einer versehentlichen Übertretung der Grenzen in kleinem Umfange, wenn z. B. einzelne Tiere beim Grasens auf die Seite des Nachbarn gerieten, wobei keine Absicht einer widerrechtlichen Weidelandnutzung erkennbar war, sei dies meist hingenommen worden.

---

<sup>911</sup> Verschiedene (vor allem chinesische) Silbermünzen waren im Umlauf (Münzgold s. unter 12.2).

<sup>912</sup> Die Schattenseite wurde als Weidegrund genutzt, aber nicht zur Aufstellung des Zeltens. Bei Landzuteilungen habe niemand Schattenseiten gewählt. Schattenseiten seien als permanente Siedlungsplätze ungeeignet. Häuser wurden auf die Sonnenseite gebaut bevorzugt in die Nähe von Gewässern.

Wurde aber die gesamte Herde auf das Gebiet des Nachbarn getrieben, verhinderten die Landeigentümer die unrechtmäßige Nutzung ihrer Weidegründe, indem sie die Herde aufhielten und zurücktrieben.

Das Ziel der Bemühungen der dPon bestand in der Bewahrung oder Wiederherstellung eines harmonischen Miteinanders innerhalb der Gemeinschaften. Bei Streitfällen oblag es dem Behu oder Becang, ob er seine Dienstleistungen kostenlos erbrachte oder dafür ein Entgelt forderte. Bei dem Entgelt konnte es sich um Tiere oder Gegenstände handeln, die möglicherweise für kommunale Zwecke Verwendung fanden. Mitunter war zwar die Leistung des dPon unentgeltlich, wenn aber eine Niederschrift des Urteils oder der Entscheidung des Behu oder Becang verlangt wurde, dann konnte es vorkommen, dass an den Sekretär ein Honorar gezahlt werden musste.

Bei Streit wegen unberechtigter Weidelandnutzung sei vom rDza gSeb Behu eine Pflichtabgabe für die Einigung im Rechtsstreit erhoben worden. Diese Gebühr wurde Zhu-rten 'Dra gNyis (< Schu-tänn Dra Nyi, = Bedeutung im Sinne von „gleichwertige Gabe [zur Beilegung eines Rechtsstreites]<sup>913</sup> genannt. In der Schilderung eines Weidelandkonfliktes stammten beide Kontrahenten aus wohlhabenden Familien. Der dPon wies die Familien an, wie sie sich im Hinblick auf die Nutzung des Weidelandes zu verhalten hätten und erklärte ihnen, sie sollten von nun an keine Verfehlungen mehr begehen, sonst müssten sie zusätzlich zu dieser Regelungsgebühr noch eine Strafgebühr entrichten. Über die Höhe des Zhu-rten 'Dra gNyis entschied der dPon.

Viele Konflikte wurden von den Beteiligten selbständig gelöst, ohne die Unterstützung eines dPon oder rGan-po in Anspruch zu nehmen. Familienmitglieder, Freunde und Bekannte vermittelten zwischen Streitenden, und nicht selten wurde ein Mediator in Anspruch genommen, bei dem es sich um einen Mann handelte, den beide Parteien als vertrauenswürdig einschätzten. Ein Konflikt konnte auch im Einzelkampf gelöst werden. Dazu erging die Aufforderung an den Gegner, sich zu einer bestimmten Zeit an einem vereinbarten Ort zum Kampf einzufinden.

Ein Faustkampfsystem oder Regeln des Ringens seien vor 1959 in Nangchen nicht bekannt gewesen. Beim Nahkampf griffen sich die Männer gegenseitig in die Haare und versuchten sie auszureißen. Zur Unterbindung des gegenseitigen Haarausreißen hatte der rDza gSeb Behu verfügt, dass Gegner aus seinem Stamm je einen Yak als Strafe geben mussten. Keine Strafe erhielten die beiden Haarausreißer, wenn der Behu von keinem

---

<sup>913</sup> Etym. zus. aus „Zhu-rten“ = „Geschenk, Gabe“. „'Dra gNyis“ = „zwei gleichartige [Dinge].“

Geschädigten in Kenntnis gesetzt wurde. Das vom rDza gSeb Behu erlassene Gesetz hieß „Co (sKra) Lag-gtug“ (ng. < Cho (Tra) Lag-tug<sup>914</sup>) und besagte sinngemäß: *„Wer anderen Haare ausreißt, muss zwei Vermögensstrafen zahlen, eine an den Behu sowie eine Kompensation an denjenigen, dessen Haare er ausgerissen hat.“* Die Höhe jener Kompensationsstrafe, die an den Geschädigten zu leisten war, hing von der Menge der ausgerissenen Haare ab. Das Strafmaß konnte einen Yak oder auch ein Schaf betragen. Die an den Behu abgegebenen Tiere wurden für Gemeinschaftszwecke, bspw. als Tragetiere beim Aussenden von Boten in Gemeindeangelegenheiten, verwendet. Die Bezeichnung für diese Gemeinschaftstiere lautete 'Gro ru 'Dug Khral Gso Byed (tib., ng. < Dro ru Dug Tê Gso Chyä = Abgabe für [Boten-]Gänge, Schreibvariante: sDug<sup>915</sup>).

Einen Einfluss auf das Urteil und damit das Strafmaß konnte auch der Tatbestand der Nötigung in Form der Androhung des Waffengebrauchs zum Zwecke der Einschüchterung des Gegners haben. Wer das Schwert zuerst zog, wurde schwerer bestraft. Ebenso derjenige, der als Erster den Griff berührte, um den anderen dadurch abzuschrecken.

Bei ernsthaftem Streit, der zu künftigen Auseinandersetzungen zu führen drohte, konnte ein dPon versuchen, den Shag-po-Eid (s. 24.) der Kontrahenten zu erzwingen, um damit weitere Konflikte zu verhindern. Ein solcher erzwungener Eid wurde als gleichwertig bindend und verpflichtend angesehen wie eine aufgrund eigener Willensentscheidung herbeigeführte Shag-po-Beziehung. Zwei Feinde konnten aufgrund des Charismas eines dPon oder Lamas dazu bewegt werden, den Shag-po-Eid abzulegen. Sie waren damit fortan zu gegenseitiger Hilfe füreinander verpflichtet unter Einsatz ihres Lebens. Ein Behu nannte dies ein geschicktes Vorgehen, um mächtige Feinde unter Kontrolle zu bringen.

Das Verhindern von gewalttätigen Auseinandersetzungen und die Bewahrung der Harmonie unter den Mitgliedern der Gemeinde oder des Stammes zählten zu den erklärten Zielen der dPon. Möglichkeiten für straffreie, tätliche Auseinandersetzungen bestanden reichlich. Der dPon brauchte über einen Kampf, sei es Mann gegen Mann oder zwischen

---

<sup>914</sup> ng. Co = Abkürzung von Co-ro = Haar, sKra = Haar sowie Lag-gtug = berühren.

<sup>915</sup> 'Gro ru 'Dug Khral Gso Byed. 'Gro = gehen, hier im Sinne von „Aussenden“. ru = Terminativ. Khral = Abgabe. Gso Byed = bereichern, fördern. Zwei Schreibvarianten wurden genannt: 'Dug = sich befinden, sein sowie sDug = hier: schlecht, leidvoll. Zu 'Dug wurde erläutert, es beziehe sich auf die Verwendung von Pferden und Yaks in Angelegenheiten der Gemeinde. Der tibetische Ausdruck sDug Khral = „schlechte, hohe Abgabe“ entsprach nicht den Erklärungen der überwiegenden Anzahl der Informanten, nach deren Auskünften die abgegebenen Tiere als eine Förderung des Gemeinwohls und somit als eine „gute Leistung“ betrachtet worden seien. „sDug(-pa)“ hat unter anderem die Bedeutungen „leidvoll (und) schlecht“ sowie auch „schön (und) lieb“. Die Interpretation des Begriffs „sDug“ oder „'Dug“ schien von den individuellen Erfahrungen der Informanten abhängig gewesen zu sein. „sDug Khral“ in der Bedeutung von „schlechte Abgabe“ bringe nach Auskunft der Befragten zum Ausdruck, dass die Abgabe nur schwer aufzubringen sei, sehr harter Arbeit bedürfe und zudem nur ungern geleistet werde.



Männergruppen, nur nicht informiert werden.<sup>916</sup> Eine derartige Möglichkeit bestand im „Formulieren [einer] Stein-Konversation“ (tib./ng. rDo Kha bCas < Do Kha Chä). Beim „Formulieren der Stein-Konversation“ handelte es sich um gegenseitiges Bewerfen mit Steinen aus einer gewissen Distanz. Die „Stein-Konversation“ stand nicht unter Strafe, da - nach Erklärung der Informanten - jeder freiwillig daran teilnahm. Das Ziel bestand darin, so viele Steine wie möglich auf den Gegner zu werfen. Die Informanten schilderten, dass währenddessen kein Gespräch stattfand, da schließlich jeder wusste, warum er den anderen mit Steinen bewarf.

Der folgende Fall wurde als typischer Streit unter Freunden bezeichnet:

Einem reichen und mächtigen Mann war eine hübsche Frau versprochen worden, deren Vater erblindet war. Seine zukünftige Braut verliebte sich aber in einen anderen Mann und floh gemeinsam mit diesem. Darauf nahm der Bräutigam in spe zusammen mit fünf weiteren Männern die Verfolgung auf. Ein Freund des Bräutigams besaß ein Repetiergewehr. Dieses Gewehr wollte der verlassene Bräutigam von ihm zum Zweck der Verfolgung seiner Braut entleihen. Sein Freund wollte es ihm aber nicht geben. Darauf entstand ein Streit, aus dem sich ein Kampf entwickelte. Während dieses Kampfes traf eine Kugel den Hals des Pferdes des rachesuchenden Mannes. Als dieser meinte, sein Freund habe auf ihn geschossen, stürzte er sich auf ihn. Der ehemalige Freund hatte ein scharfes Schwert und während des Kampfes stieß er es ihm in den Bauch, so dass der verschmähte Bräutigam starb. Die anderen fünf Männer waren gar nicht erst von Pferd abgestiegen, sondern hatten nur zugeschaut.

Die versprochene Braut war mit ihrem Geliebten zu einem anderen Stamm gegangen. Ihr zurückgelassener Bräutigam hatte durch seinen Freund den Tod gefunden. Der Mörder floh daraufhin in ein großes Kloster und erbat die Hilfe eines Lamas, der sich gerade zur Meditation zurückgezogen hatte. Der Lama verbarg ihn bei sich, so dass niemand seiner habhaft werden konnte. Die Familie des Ermordeten hatte Verfolger ausgesandt, die den Mörder einen Monat lang nicht finden konnten. Der zuständige Behu war zu dieser Zeit

---

<sup>916</sup> In einem berichteten Fall hatten sich zwei Gegner an einem bestimmten Ort zum Zweikampf verabredet. Zur Verblüffung der Beiden ritt der Behu zu eben jener Zeit an diesem Ort vorbei und erkundigte sich nach deren Absichten. Es gelang dem dPon erfolgreich zu intervenieren und den Zweikampf zu verhindern. Da es keinen Hinweis gab, dass jemand den Behu informiert haben könnte, meinten die Kontrahenten, der dPon besitze übersinnliche Kräfte oder Numina wirkten durch ihn. Dieses Ereignis vermehrte den guten Ruf des Behu immens. In der Folge akzeptierten Ratsuchende noch bereitwilliger dessen Vorschläge und Befriedungsversuche, denn auch denen konnte nach Ansicht der Stammesmitglieder möglicherweise Übersinnliches anhaften. Auch wenn nicht jeder mit einer Entscheidung des dPon sofort vollends zufrieden war, wuchs nach dieser rätselhaften Schlichtung allgemein die Bereitschaft zu geduldigem Abwarten, ob sich ein Urteil des dPon nicht doch langfristig als vorteilhaft für alle Parteien erweisen würde.

gerade auf einer Reise nach Lhasa. Als der Behu auf seinem Rückweg aus Lhasa durch das Gebiet bei jenem Kloster kam, in dem sich der Gesuchte versteckt hielt, da bat der Lama den dPon um Gnade für den Mörder. Gemeinsam besprachen sie den Fall, und darauf versprach der dPon, den Gesuchten zu schonen. Als Kompensation für die Bluttat musste dieser sein berühmtes Gewehr, ein Pferd und sechzig Yaks an die Familie des Ermordeten zahlen.

Der Behu des Herkunftsstammes der geflohenen Braut, ihres Geliebten und des verstorbenen Bräutigams sowie der dPon des Stammes, der den Liebenden Zuflucht gewährt hatte, waren miteinander verwandt. Eines Tages kam der geflohene Liebhaber zusammen mit dreizehn Reitern zurück. Der Behu des Stammes des Getöteten besaß ein Repetiergewehr, und nur mit diesem ritt er ihnen entgegen. Als er auf die vierzehn Reiter traf, übernahm er den geflohenen Geliebten,<sup>917</sup> ohne dass auch nur einer von seinen dreizehn Begleitern etwas sagte, denn sie wussten, dass er der Behu war. Allein brachte der Behu den Entflohenen zurück. Seine dreizehn Begleiter ritten nachhause. Irgendwer habe dann auch die entflohenen Braut wieder zu ihrem Heimatort gebracht. Der Behu des Heimatortes entschied, die beiden Liebenden müssten von nun an wahrhaft friedvoll zusammenleben, weil sie unbedingt zusammensein wollten. Der ursprünglich als Ehemann Vorgesehene war tot, und es gab keine weiteren Ansprüche im Hinblick auf eine Eheschließung. Sein Mörder wurde zusätzlich verurteilt, dem liebenden Paar ein Gewehr und ein Pferd zu geben.

### 31.8.2 Diebstahl, Raub und Wegelagerei

Die Gesetze gegen Diebstahl und Raub wurden mit dem Begriff rKu rGyag Jag Khirms (tib. < Ku Jchyang Jchag Thrimm) bezeichnet.<sup>918</sup> Im Territorium der Nangchen-Stämme gab es verschiedene Formen bewaffneten Diebstahls und Raubs. Nach Auskunft der Informanten habe es in Nangchen nicht so viele Diebe und Räuber gegeben wie in anderen Ländern von Kham. Räuber und Diebe wurden von den Nangchen-pa in jene unterschieden, die von außerhalb kamen und keinem der Nangchen-Stämme angehörten und denen, aus einem Stamm innerhalb der Stammeskonföderation.<sup>919</sup> Bewaffnete Diebe und Räuber

---

<sup>917</sup> Die Gefahr für den geflohenen Geliebten ging von den Mitgliedern der Geburtsfamilie der Braut aus sowie von der Geburtsfamilie des ursprünglich vorgesehenen und später getöteten Bräutigams.

<sup>918</sup> Etym. zus. aus rKu = Diebstahl, rGyag = durchführen, Jag = Raub, Khirms = Gesetze. Auch 'Od gSal (2000: 6) erwähnt Gesetze gegen Diebstahl und Raub.

<sup>919</sup> Als unstimmt bezeichneten die interviewten Nangchen-pa die Angabe von Albert Tafel (1923: 363), dass die Behu jeden Diebstahl innerhalb des eigenen Stammes mit drakonischer Strenge ahndeten. Nach Auskunft der befragten Nangchen-pa seien Diebstähle innerhalb des Stammes selten vorgekommen, schon deshalb, weil die Wahrscheinlichkeit hoch war, dass Täter und Opfer sich kannten. Diebstähle wurden zudem

seien bspw. aus der Hochebene Changthang aus einer Entfernung von fünfundzwanzig bis dreißig Tagesritten nach Nangchen gekommen, um dort Pferde, Yaks und Schafe von den Weiden fortzutreiben.

Von außerhalb des Stammesgebietes kommende Gruppen seien unabhängig davon, wie sie den bewaffneten Diebstahl durchführten, als Räuber bezeichnet worden. Für die Definition der Informanten war wichtig, dass sie meist in einer Gruppe kamen und dass davon auszugehen war, dass sie Gewalt zum Erlangen ihrer Beute einzusetzen bereit waren. Raubüberfälle und Diebstähle fanden selten innerhalb des Stammes statt. Solche „internen“ Diebe wurden als „Nang rKun“ (ng. < Nang Künn = „innere“ oder „interne Diebe“) bezeichnet, wobei sich „intern“ je nach Kontext auf das Stammes- oder Gemeindegebiet beziehen konnte.

Häufiger als im eigenen Stammesgebiet räuberisch tätig zu sein und sich damit die Ablehnung der eigenen Stammesgesellschaft zuzuziehen, beraubten oder bestahlen Nangchen-pa die Mitglieder anderer Stämme, auch innerhalb der Stammeskonföderation. Der

---

auch von den Becang und von den rGan-po behandelt. Albert Tafel nennt körperliche Verletzungen als Strafmaß, wie das Ausstechen eines Auges, Abschneiden eines Ohres oder der Nase, und im Wiederholungsfalle, wenn es sich um Raubmord handelte, sei das zweite Auge ausgestochen, die Kniescheibe, die Hand oder ein Teil der Hand mit dem Messer entfernt worden. Der Dieb habe mindestens das Neunfache des gestohlenen Betrags an den Behu zurückgeben müssen, auch hätten Stockzüchtigungen und das Einziehen des Vermögens stattgefunden. Auch Enthauptungen seien von den, wie er schreibt, „Häuptlingen“ befohlen worden, aber meist aus Rücksicht auf die buddhistischen Lehren habe der Häuptling vorgezogen, die Verbrecher samt seiner Familie als Sklaven in einen anderen Stamm zu verkaufen, so Albert Tafel. Den Verkauf von Menschen innerhalb Nangchens hielt kein Informant für wahrscheinlich; insbesondere wurde dieser Angabe entgegen gehalten, dass die Stammesmitglieder, unabhängig davon, wie sie sich untereinander verhielten, dem Behu oder Becang gegenüber meist loyal waren, und es einer Schwächung der Kraft des Stammes gleichgekommen sei, wenn Stammesmitglieder ausgestoßen worden wären. Ein Ausschluss von Stammesmitgliedern sei nur im äußersten Notfall erfolgt, insbesondere, wenn viele Stammesmitglieder dies verlangt hätten. Die Existenz von Sklaven war niemandem bekannt. Die befragten Nangchen-pa erklärten, dass niemand Sklaven brauchte, da es genügend Familien und Einzelpersonen gegeben habe, die als temporäre oder permanente Mitarbeiter bereit gewesen seien, Arbeiten zu übernehmen. Die dPon selbst sollen nach Auskunft der Nangchen-pa keinen Bedarf an Sklaven gehabt haben, da sich viele Menschen innerhalb der Gemeinde oder des Stammes geehrt gefühlt hätten, wenn sie ihrem dPon behilflich sein durften, so dass dieser ständig auf Arbeitskräfte, insbesondere für jene Tätigkeiten, die in Bezug zu seinen amtlichen Aufgaben standen, zurückgreifen konnte. Hinsichtlich der weiteren Angaben von Albert Tafel ist nach Auskunft der Informanten richtigzustellen, dass keineswegs, wie dieser schreibt, jeder Diebstahl streng geahndet wurde. Die Behu und Becang betrachteten Frieden und Eintracht unter ihren Stammesleuten als ein wichtiges Anliegen. Sie seien sich der Bedeutung der wohlwollenden Gefolgschaft ihrer Leute bewusst gewesen. Auch aus diesem Grunde sollen viele dPon bestrebt gewesen sein, milde und versöhnlich zu urteilen. Am Ruin von Familien seien sie im Allgemeinen nicht interessiert gewesen, sondern an der Wiederherstellung der sozialen Harmonie innerhalb der Gemeinde oder des Stammes. Die Kritik der Gewährsleute bezog sich auch auf die Darstellung von Albert Tafel, die den falschen Eindruck erwecken könnte, es habe feststehende Strafmaße gegeben. Stattdessen erklärten die interviewten Nangchen-pa, dass eine Strafe von der Wertung des Falls durch den dPon abhing sowie vom Einfluss der Stammesmitglieder. In jedem Falle handelte es sich um individuelle Urteile. Insbesondere bei Diebstahl unter Stammesleuten habe ein dPon mit viel Umsicht vorgehen und die öffentliche Meinung sowie (Eid-)Freundschaften und Heiratsallianzen der Familien des Täters und des Opfers mit in seine Entscheidung einbeziehen müssen. Mächtige Familien konnten innerhalb des Stammes ihren Einfluss geltend machen. Eine Entscheidung des Behu oder Becang, die allgemein oder von einer Fraktion nicht gebilligt wurde, konnte die Einigkeit des Stammes gefährden.

Grund lag in der höheren Sicherheit, nicht erkannt und damit nicht so leicht gefasst zu werden. War es den Dieben und Räubern gelungen, die entwendeten Tiere oder anderes Raubgut in das eigene Stammesgebiet zu bringen, dann nahm die Wahrscheinlichkeit zu, auch weiterhin unbehelligt zu bleiben, denn die dPon schützten oft ihre eigenen Leute und gingen ohne ein Hilfsersuchen kaum einem Diebstahls- oder Raubverdacht nach.

Diebe wurden als „rKu-ma“ (tib. < Ku-ma) bezeichnet und Räuber als „Jag-pa“ (tib. < Jchag-pa). Die Trennung zwischen Diebstahl und Raub, in dem Sinne, dass Letzteres nach europäischer Rechtsdefinition unter Gewaltanwendung vor sich gehe, deckte sich z. T. mit dem Gebrauch der Ausdrücke „rKu-ma“ und „Jag-pa“. Als Räuber wurden jedoch von den Nangchen-pa auch „bewaffnete Diebe“ bezeichnet. In den Gebieten der (Semi-)Nomaden gehörten nach Auskunft der Informanten ein Schwert, zwei verschiedene Messer und ein Gewehr zur Alltagsausstattung eines Mannes, daher waren Personen mit Diebstahlsabsicht i. d. R. bewaffnet und unterschieden sich von ihrer Bewaffnung her nicht unbedingt von Räubern. Nur sehr arme Diebe besaßen lediglich ein Messer. Unbewaffnete Täter, die stahlen, wurden als Diebe bezeichnet. Diebstähle von Schafen und Ziegen seien oft von armen Leuten unternommen worden. Der bewaffnete Diebstahl, soweit es sich nicht um die Aneignung prestigelosen Gutes handelte, wie etwa von Ziegen, wurde von den Informanten meist der Kategorie des Raubens zugeordnet.

Auch die existentielle Notwendigkeit, aus der heraus die kriminelle Aneignungsabsicht möglicherweise resultierte, war ein Unterscheidungsmerkmal für die Bevorzugung der Bezeichnung „Räuber“ oder „Dieb“. Dieben wurde oft unterstellt, dass sie aus Not oder aus dem hauptsächlichen Wunsch der Aneignung von Besitz handelten, sei es aus echtem existentiellen Mangel oder aufgrund von Habsucht. Von Räubern wurde tendenziell angenommen, dass sie aus anderen Motiven als aus purer Not raubten. Wer in Not geraten war, hatte sich dies nach Meinung der Nangchen-pa aufgrund selbst verschuldeten un-guten Karmas verdient, sofern nicht üble Geistwesen als Ursache ausgemacht werden konnten. Räuber verkörperten den Inbegriff heldenhaften Verhaltens. Bei ihnen wurde vermutet, dass das Abenteuer und das Ausprobieren der eigenen Kräfte sowie der persönlichen Beziehung zum Numinosen wesentliche Beweggründe für den Raub darstellten.

Räuber beobachteten ihre Opfer und deren Wehrhaftigkeit nicht selten sehr genau und überließen es nicht dem Zufall, wann sie zuschlugen. Kein Respekt wurde Räubern entgegengebracht, die weder Vermögen noch Lebensmittel besaßen und für die Rauben die hauptsächliche Tätigkeit aus der Notwendigkeit der Existenzsicherung heraus darstellte.

Als weitere Kategorie verachtenswerter Räuber bezeichneten ältere Nangchen-pa fremde

Regierungen, die Tribute forderten oder solche, die Steuern verlangten, da auch derartige Forderungen unter Androhung von Gewalt erfolgten.

Es gab auch eine Kategorie von Dieben, die als geisteskrank eingestuft wurden.<sup>920</sup> In der Gesellschaft der Nangchen-pa bestanden klare Vorstellungen über die Einschätzung bewaffneter Diebstähle und Raubüberfälle und dem durch solche Aktivitäten zu erlangenden Sozialprestige. Differenzierungen zwischen Räubern wurden im Hinblick auf ihr Verhalten während der Tat (unter Einbeziehung möglicher ethischer Aspekte wie der Schonung der Opfer) sowie hinsichtlich mutmaßlicher Motivationen und Intentionen vorgenommen.

Die Definitionen der Bezeichnungen „Räuber“ oder „Dieb“ waren mit folgenden Assoziationen verknüpft. Der Begriff Räuber beinhaltete meist die Konnotation gesellschaftlicher Achtung, während ein Dieb überwiegend verachtet wurde. Mancher hochgeachtete Räuber hatte möglicherweise nur in einem günstigen Moment Tiere ohne Waffengewalt fortgetrieben, ein Tatumstand, der zur Definition eines Diebstahls passte; seine Gemeindeglieder aber wünschten sehr häufig nicht, dass mit einer von ihnen geschätzten Person die dem Ausdruck Diebstahl anhaftende gesellschaftliche Geringschätzung und Verachtung assoziiert werde und bezeichneten ihn daher grundsätzlich als Räuber.

Diebstahl von Klostereigentum wurde als schlimmer Frevel behandelt und hart bestraft.

Es gab eine Kultur des Raubens, versicherten ältere Nangchen-pa. Mutige, intelligente und großzügige Räuber genossen hohes Sozialprestige. In ihrer Gemeinde konnten sie als hilfsbereite Persönlichkeiten beliebt sein. Oft spendeten sie einen Teil ihrer Beute einem Kloster oder halfen Armen, was ebenfalls zur Zunahme ihres Sozialprestiges beitrug.

Die Intentionen der Räuber und Diebe seien individuell und sehr unterschiedlich gewesen. Als Motive wurden eine gewisse Freude am Rauben und das Erleben von Abenteuer sowie auch der Reiz des Erprobens des eigenen Glücks genannt. Glück wurde in diesem Zusammenhang nicht als Zufallsprodukt verstanden, sondern galt als Ergebnis einstiger eigener guter Taten. Das Karma bedinge Beziehungen zwischen Menschen. Glück beinhalte glückliche Fügungen, die zum Teil das Wirken von Geistwesen seien. Das Auftreten von Phänomenen, die als glückliche und paranormale Fügungen galten, wurde vor allem als Indikator

---

<sup>920</sup> Von einem solchen mental schwer gestörten Dieb wurde berichtet, dass er trotz mehrerer vom dPon verhängter Strafen in Form des Fesseln und Schlagens immer wieder rückfällig geworden sei. In etwa fünfzehn Diebesgängen stahl er Schafe von verschiedenen Familien. Manche Familien waren arm und hatten nur wenige Schafe. Der Dieb sei auch arm gewesen und hatte keine Familie. Die gestohlenen Schafe habe er verzehrt. Schließlich ließ der Behu dem Dieb die Kniescheiben entfernen. Der dPon soll gesagt haben, er wolle so etwas von sich aus nicht tun, wenn er aber seine Leute immer wieder bestehle, wisse er nicht, was er sonst unternehmen solle, um seine Leute vor weiterem Schaden zu schützen. Der Dieb lebte danach in einem Zelt und erhielt vom dPon-po zwei Gehhilfen und Nahrungsmittel.

der guten Beziehung zwischen einem Menschen und den ihm beistehenden Geistwesen betrachtet. Interviewte Nangchen-pa beschrieben eine gutwillige Einstellung, die trotz der Durchführung geplanter Straftaten vorhanden gewesen sein konnte. Auch bei einer Diebstahlsabsicht sei eine gute Grundeinstellung des Menschen durch den Schutz und die Förderung von Gottheiten und Geistwesen belohnt worden. Rauben und Stehlen müsse nicht zwangsläufig zu einem Bruch in der Beziehung zwischen einem Menschen und den ihn beschirmenden Numina führen (s. 13.4.2). Die eigenen Fähigkeiten und die persönliche Beziehung zum Numinosen<sup>921</sup> auszuprobieren, sollen wesentliche Aspekte der Leidenschaft für den bewaffneten Diebstahl und das Rauben dargestellt haben.

Ein Räuber konnte hohe gesellschaftliche Anerkennung gewinnen, wobei das Ausmaß der Hochachtung sowohl auf seinen räuberischen Leistungen als auch auf der von ihm möglicherweise praktizierten Beuteverteilung beruhen konnte. Ein Dieb sei hingegen meist verachtet worden. Mit der Bezeichnung „Dieb“ wurden Vorstellungen assoziiert, wie unbewaffnetes oder gering bewaffnetes Auftreten, die Nutzung eines günstigen Augenblicks für den Zugriff und die Ausrichtung auf die momentane eigene Versorgung (dem Mundraub vergleichbar). Diebe galten tendenziell als perspektivlose Gesellen, die anstatt planvollen Vorgehens eine günstige Gelegenheit nutzten und einen Kampf nicht unbedingt einkalkulierten. Ein Räuber aber konnte dem Heldenideal entsprechen, wohlhabend sein und den Ruf eines anerkannten und geschätzten Mitglieds der Gesellschaft besitzen.

Die eigenen Stammesleute zu bestehlen oder zu berauben, wurde als verachtenswert betrachtet, insbesondere, wenn es sich um Ziegen handelte, die als Tiere armer Leute galten und die sich zudem ohne großen Aufwand an Kraft, Geschicklichkeit und geistiger Anstrengung stehlen ließen. Mit Ziegenderbstahl war kein Sozialprestige zu gewinnen. Geling es in weiter Entfernung siedelnden Leuten, selbst wenn es Mitglieder eines der konföderierten Stämme waren, Yaks, Pferde oder (viele) Schafe zu entwenden und diese in das eigene Gebiet zu treiben, dann wurde eine solche Tat als geeignet betrachtet, um als Beweis für Mut, Behändigkeit und Schlauheit zu gelten und konnte von der Gesellschaft des Herkunftsstammes mit hoher Anerkennung honoriert werden.

Es gab Räuber, die aus purem Vergnügen raubten. Bei diesen Räufern habe es sich meist um jüngere, unverheiratete Männer gehandelt. Unter den Abenteuerlustigen waren Söhne wohlhabender Familien, auch aus dPon-Familien. Über die Gefahren hätten sie nicht viel

---

<sup>921</sup> Ein guter Kontakt zu Geistwesen wurde als Ergebnis der Pflege der Beziehung betrachtet. Ein Mensch, der regelmäßig oder mit einer gewissen Stetigkeit religiöse Praktiken durchführte, die den ihn schützenden Geistwesen gewidmet waren, habe im Notfall sofort den Kontakt zu jenen Numina herstellen können. In bedrohlichen Situationen, bspw. in einem Kampf, rief er seine Schützer und habe umgehend Hilfe erhalten.

nachgedacht. Von älteren Leuten seien sie häufig gewarnt worden. Wenn Nachkommen aus gut beleumundeten und wohlhabenden Familien sich als Räuber betätigten, dann wussten dies mitunter die Nachbarn, aber sie schwiegen darüber, um den guten Ruf der Familien nicht zu schädigen.

Räuber waren gefürchtet und zugleich ging vom Räubertum auch eine Faszination aus. Erfolgreichen Räubern wurde eine hohe Anerkennung gezollt sowohl von Männern als auch von Frauen, und die Räuber selbst berichteten über ihre Taten mit Begeisterung.<sup>922</sup>

Raub war ein Thema, auf das seitens vieler, vor allem männlicher Befragter (wenn auch ausdrücklich nicht von allen) mit intensiven emotionalen Äußerungen reagiert wurde. Erinnerungen an erfolgreiche Raubzüge lösten bei nicht wenigen Interviewten ein beseligtes Lächeln aus. Sie beschrieben die friedliche Stimmung und das beglückende Erleben, bei der Ankunft mit den geraubten Tieren auf ihrem Landbesitz. Ihre Nachbarn nahmen den plötzlichen Zuwachs der Herden wahr, aber wenn sie nicht durch einen Treueeid (s. 24. und 10.6) mit den Geschädigten oder deren Freunden verbunden waren, dann konnten die Diebe oder Räuber sich ihrer Verschwiegenheit meist sicher sein.

Typisches Diebesgut waren Pferde, Rinder, Schafe, Ziegen, das Inventar aus dem Zelt oder Haus sowie sämtliche Gegenstände, die ein Mensch bei sich trug, einschließlich der Bekleidung sowie sakraler Objekte.<sup>923</sup>

Beim Diebstahl von Tieren eines Klosters sollen mitunter die rGan-po und die dPon sowie deren Mitarbeiter persönlich an der Verfolgung der Diebe teilgenommen haben.

Sobald ein Raub erfolgt war oder ein Diebstahl bemerkt wurde, stellten die Beraubten oder Bestohlenen eine Gruppe aus männlichen Verfolgern zusammen. Dabei handelte es sich um Familienmitglieder, Mitglieder des Patriklans und Freunde aus der Nachbarschaft. Um Aussicht auf Erfolg zu haben, musste die Verfolgung, insbesondere wegen der Spurensuche, möglichst zeitnah stattfinden. Bei Verfolgungen von Dieben und Räubern konnten Stammesgrenzen überschritten werden. Dies sei möglich gewesen, weil sämtliche

---

<sup>922</sup> Auch ich erfuhr noch einen Nachhall dieser Anerkennung. Als ich erwähnte, dass ich auch Informationen über Räuber sammle, stießen einige unverheiratete Frauen unverhohlene Laute der Bewunderung aus und schauten mich mit einem ganz neuen Interesse an. Mit Blicken, Gesten und verbal brachten sie zum Ausdruck, dass sie gar nicht geahnt hätten, dass ich auch etwas so Brauchbares und Prestigeträchtiges täte. Mein Ziel, Kenntnisse ihrer Kultur zu bewahren sowie die Beschäftigung mit ihrer ehemaligen gesellschaftspolitischen Organisation und der Tätigkeit ihrer dPon hatte zuvor keine solche Begeisterung ausgelöst und schien auch nicht den Eindruck einer derart nützlichen Beschäftigung bei ihnen erweckt zu haben.

<sup>923</sup> Edward A. Parmee (1972: 123) erkundigte sich nach typischem Diebesgut in Kham: *“In the old days, what kinds of things were stolen?” “Cattle, horses, silver, weapons and opium.”* (Anm. d. Verf.: Unter der Regierung in Lhasa soll Opium verboten gewesen sein. Im Königreich Nangchen wurde Opium nach Auskunft der Informanten nicht verwendet.) *“What things were stolen most often?” “Cattle and horses most often, then weapons and other manufactured items, then opium and then valuables.”*

Stämme unter dem König von Nangchen vereinigt waren, betonten die Informanten. Nach einem Diebstahl galt es zunächst einen Hinweis auf die Fluchtrichtung und die Identität des Diebes zu ermitteln. Nachbarn bestahlen einander kaum. Die meisten Gewährsleute schilderten eine große Hilfsbereitschaft und einen ausgeprägten Gemeinsinn zwischen Nachbarn.<sup>924</sup> Ließ sich die Identität des Diebes nicht feststellen oder errahnen, dann habe es kaum Sinn gehabt, zum dPon zu gehen, es sei denn, um dessen Rat zu erfragen, erklärten die Informanten. Die meisten Menschen seien in ähnlicher Weise mit einem Obergewand aus Schaffell bekleidet gewesen. Nur anhand des äußeren Erscheinungsbildes sei es nicht leicht gewesen, einen Menschen zu identifizieren. Bei einer Begegnung aber stellten sich die Gesprächspartner vor. Hier wird ein Aspekt der Bedeutung der Fragen, „woher man komme“ und „wohin man gehe“, die den Charakter einer Grußformel angenommen hatten, deutlich. Bei einem gemeinsamen Essen im Zelt oder Haus habe sich ein Besucher mit seinem Namen vorgestellt, und der Gastgeber befragte ihn nach den Orten, die er auf seiner Reise durchquert hatte. Die meisten Leute, die durch eine Region kamen, hatten unterwegs bei Einheimischen übernachtet. Durch Einziehen von Erkundigungen war es daher mitunter möglich, die Herkunft von Verdächtigen zu ermitteln. Robert B. Ekvalls Angabe (1961: 1253), die sich nicht direkt auf Nangchen bezieht, und nach der Nomaden Spione bezahlt hätten, um Informationen zu erhalten, insbesondere im Falle von verlorenem und gestohlenem Vieh, wurde von den interviewten Nangchen-pa nicht bestätigt.<sup>925</sup> Wenn Tiere von weit her zurückgebracht wurden oder wichtige Hinweise zum Aufspüren von Räubern mit hohem Aufwand verbunden waren, konnte es nach Zurückerlangung des Geraubten möglicherweise eine Belohnung als Anerkennung geben, vorherige Bezahlungen aber für Aufspür- und Suchdienste verneinten die Gewährsleute. Erkundigungen wurden mittels des eigenen sozialen Netzwerks unter Einschaltung von Verwandten und Freunden eingeholt.

War der Verbleib gestohlener Tiere unbekannt, weil sie möglicherweise in das Gebiet eines anderen Stammes gebracht worden waren, dann konnte es vorkommen, dass jemand den Bestohlenen auch noch Monate nach dem Diebstahl einen Hinweis auf den Verbleib der Tiere gab. Die Bestohlenen überprüften darauf die Information und stellten

---

<sup>924</sup> Fernand Grenards Behauptung (1974: 368), jeder habe in Angst gelebt, von Nachbarn bestohlen zu werden, bestätigen befragte Nangchen-pa nicht. Unter Nachbarn seien Diebstähle selten vorgekommen. Nachbarn hätten sich in Nangchen vor 1959 meist wechselseitig unterstützt, erläuterten die Informanten. In den Interviews waren Fälle von Diebstählen unter Nachbarn tatsächlich eine Seltenheit. Während der Schilderungen wurde oft von Abscheu berichtet, mit der die Gesellschaft solche Diebstähle verurteilt habe.

<sup>925</sup> Spione seien nur zur Erkundung der Vorbereitungen eines Kampfes bei verfeindeten Stämmen eingesetzt worden, um die Pläne des Gegners zu erfahren und auf dessen Aktionen schnell reagieren zu können.



eine Gruppe zur Verfolgung auf. Hatte sich der Hinweisgeber von einem weit entfernt gelegenen Ort zu dem Geschädigten begeben, dann konnte es vorkommen, dass ihm die Bestohlenen aus Dankbarkeit eine Belohnung gaben.

Eine solche Anerkennung für Informationen sei als bDag-'dzin (ng. < Dâg-dzinn) bezeichnet worden, aber nur in besonderen Fällen bei der Wiedergabe von Tieren erfolgt. Tiere seien unablässig abhanden gekommen, und wenn jemand sie nach einigen Tagen brachte, dann sei es nicht üblich gewesen, demjenigen in materieller Form zu danken.

Die Bestohlenen oder Beraubten versuchten selbst, der Diebe oder Räuber habhaft zu werden. Verfolgungen waren nur beim Vorhandensein von Spuren erfolgversprechend. Bewaffnet mit einem Gewehr und begleitet von verwandten und befreundeten Männern wurde die Verfolgung aufgenommen.

Bei einer Straftat, schreibt Fernand Grenard (1974: 368), die ein Mitglied eines anderen Klans verübte, habe sich das Opfer an seinen eigenen Klan gewandt, anstatt zu einem Juristen (diese Funktion hatten die dPon, Anm. d. Verf.) zu gehen. Sein Klan habe darauf die Waffen ergriffen und sei plündernd über die Herden des Klans hergefallen, dem der Beschuldigte angehörte. Die dazu befragten Nangchen-pa kommentierten diese Angaben als theoretisch möglich, aber sehr unüblich. Die Beschreibung führe zu einer entstellten Darstellung der Wirklichkeit, da eine solche direkte Vergeltungsaktion eine seltene Ausnahme dargestellt habe. Meist seien nacheinander rGan-po (s. 9.8), Becang, Behu sowie Mediatoren (31.7) eingeschaltet worden, die eine Kompensation für den erlittenen Schaden sowie zusätzlich noch eine möglichst hohe Entschädigung aushandeln sollten.

Fehden seien selten unbedacht riskiert worden; sie führten zu einer erheblichen Belastung für die beteiligten Familien und Klane. Eine Fehde brauchte Vorbereitungszeit. Bevor ein Klan bewaffnet losziehen konnte, bedurfte es der Benachrichtigung der zum Klan zählenden Familien. Dies kostete Zeit und sofort konnten nicht alle Männer aufbrechen und ihre Herden und Familien ungeschützt zurücklassen. Eine Fehde sei auf Klanebene sorgsam erwogen worden. Nicht jede Familie und nicht jeder Klan waren in der Lage, eine aussichtsreiche Vergeltungsaktion durchzuführen. (Racheaktionen eines Klans sind von gemeinsamen direkten Verfolgungen nach einem Raub oder Diebstahl zu unterscheiden.) Diebe stahlen oft nur ein oder zwei Schafe, töteten diese und verzehrten sie umgehend. Pferde waren eine bevorzugte Beute. Manchmal wurden auch zahlreiche Tiere zusammen weggetrieben. Die bewaffneten Diebe konnten mitunter nach einigen Tagen gefasst werden, weil sie mit Tieren, wie Yaks und Schafen, nicht schnell vorankamen. Die besten Chancen, Diebe zu ergreifen, sollen nach etwa zwei Tagen bestanden haben, da Diebe

dann nicht mehr erwartet hätten, noch verfolgt zu werden.

Die Strategien des Raubens und die Interaktionen zwischen Räubern und Beraubten bei dem Versuch des Wiedererlangens des Geraubten (der Besitzkehr) variierten in den verschiedenen Regionen von Kham.<sup>926</sup>

Die Vorgehensweise bei der Besitzkehr gestaltete sich häufig so, dass, sobald der Bestohlene seinen entwendeten Besitz wiedererkannte, umgehend ein Kampf auf Leben und Tod entbrannte. Sobald sich die Diebe in Schussweite befanden, sei meist sofort das Feuer auf sie eröffnet worden. Nur wenn es sinnvoll erschien und/oder die Verfolger gebildete und/oder mitfühlende und umsichtige Leute waren, die Blutvergießen vermeiden wollten, gaben sich die Verfolger zuvor zu erkennen, in der Hoffnung, dass die Räuber oder Diebe daraufhin ihre Beute kampflos zurücklassen und fliehen würden. Auf eine verbale Aufforderung zur Rückgabe des Diebesgutes sei oft verzichtet worden, da die Erfahrung gezeigt habe, dass bewaffnete Diebe flohen, wenn es gelungen war, einen von ihnen zu erschießen. Eine Ansprache konnte die folgende Form haben: „*Wir sind die Verfolger.*“ oder „*Wir sind als Verfolger gekommen. Gebt die Tiere heraus.*“ Ein Appell wurde nur dann an die Täter gerichtet, wenn Grund zu der Annahme bestand, dass dadurch ein Kampf vermeidbar sei. Erschien ein Überraschungsangriff sinnvoller, so wurde der Kampf sofort eröffnet. Die Präferenz des Überraschungsangriffs wurde mit der Wahrscheinlichkeit begründet, dass, nachdem einige Diebe erschossen wurden, die anderen vermutlich fliehen und die Tiere zurücklassen würden. Im Gefecht galt: „*Wer im Kampf verliert, verliert alles.*“ - möglicherweise auch sein Leben.<sup>927</sup>

Wenn es gelungen war, die Diebe zu ergreifen, wurden sie entweder zum dPon gebracht, der eine Entscheidung im Hinblick auf das Strafmaß traf, oder es begann eine private Verhandlung zwischen den Beraubten oder Bestohlenen und den Tätern über die von den Dieben oder Räubern zu leistende Kompensation. In dieser Verhandlung versuchten die Geschädigten eine möglichst hohe Kompensation zu erzielen. Das Doppelte des Entwendeten galt allgemein als eine zu erwartende Forderung. Der Erfolg im Hinblick auf die Höhe der Kompensationsleistung hing von den wirtschaftlichen Verhältnissen der Täter

---

<sup>926</sup> Ernst Schäfer (1988: 116) schreibt: „*In Osttibet gehört das Räuberhandwerk als Haupterwerbsquelle bekanntlich zu den legalisierten Berufen. Stammesrivalitäten, häufig auftretende Viehseuchen, durch Hagelschlag, Unwetterkatastrophen oder Überschwemmungen bedingte Missernten, ... und ... die Einfachheit, mit der ein Raubüberfall in einem so dünnbesiedelten ... Lande ... durchgeführt werden kann, haben die Angehörigen ganzer Stämme zu berufsmäßigen Räubern werden lassen.*“

<sup>927</sup> Fallschilderung von Herrn N.: „*Nachts hatten fünf bis zehn Leute von meinem Haus Tiere weggetrieben. Der dPon versammelte die stärksten Männer, denn es wurde mit einem Kampf gerechnet. Im Kampf kümmerte sich niemand um irgendetwas [d. h. es wurde nur gekämpft, aber nicht für Verhandlungen innegehalten, Anm. d. Verf.]. Wenn Diebe gewinnen, kommen sie wieder.*“

und vom Verhandlungsgeschick der Beteiligten ab. In den Verhandlungen wurden auch Verwandtschafts- und Shag-po-Beziehungen (s. 10.6 und 24.) berücksichtigt, denn der mögliche Beistand kampfbereiter Verbündeter stärkte die Position der jeweiligen Partei.

‘Od gSal, der Behu von dGe rGyal Bar-ma, schreibt (2000: 110), dass für einen Diebstahl an einen Lama und einen hohen dPon <sup>928</sup> das Neufache <sup>929</sup> zurückzuzahlen sei und an einen Becang, einen hohen Mitarbeiter eines dPon <sup>930</sup> oder rGan-po <sup>931</sup> das Fünffache und an gewöhnliche Einwohner das Dreifache.

Manche dPon verlangten ein Honorar für die Dienste ihres Gerichtshofs bei einem Straf- oder Streitverfahren. <sup>932</sup> Die folgende Regelung stammt vom rDza gSeb Behu. Bei einem Strafprozess konnten drei Leistungen kostenpflichtig sein. Der rDza gSeb Behu erhob die Kosten von den streitenden Parteien gleichermaßen:

1. Bar-sgo Zur-za (tib. < Bar-go Sur-βa = Mediationsentgelt)
2. sMyu-gu So Rin = (tib. < Nyu-gu So Rin, Kosten für das schriftliche Abfassen des Einigungsschreibens oder Urteils an jede der Prozessparteien)
3. bsGrig rTags Lag-‘bul = (tib. Drig Tag Lag-büll < symbolische Gabe für das Zusammenkommen des Gerichts)

Diese Honorare wurden meist nicht in Form von Geld beglichen, sondern in Naturalien wie Wolle, Butter und Fellen oder Dingen, die die Leute geben konnten. Vom Behu sei keine Menge festgelegt worden; die Parteien entschieden Art und Umfang selbst, womit sie auch ihre Zufriedenheit mit dem Urteil zum Ausdruck brachten. Die drei Entgelte wurden nicht getrennt, sondern als ein Gesamthonorar entrichtet.

---

<sup>928</sup> Im genannten Text heißt es „Mi dPon“, wörtlich ein „dPon [als Oberhaupt/Oberherr von] Menschen“. Dieser Begriff bezieht sich m. E. auf einen dPon im Rang des Behu. Diese Annahme wird durch den folgenden Satzteil gestützt, in dem die Becang mit einem geringeren Kompensationswert aufgeführt werden.

<sup>929</sup> Im Text befindet sich an dieser Stelle ein orthographischer Fehler: Zu zahlen sei bei Diebstahl „dBu“ = „Kopf“, was an die Todesstrafe durch Enthaupten denken lässt. Die Todesstrafe wurde aber kaum offiziell verhängt, sondern meist hinter einer unerträglich hohen Anzahl von Schlägen verschleiert. Die fragliche Textstelle besteht aus einer Aufzählung von Mehrfachem, das als Kompensation für Diebesgut zu leisten sei. Hinsichtlich der Annahme, dass hier nicht „dBu“ = „Kopf“ gemeint ist, sondern ein Schreibfehler vorliegt und es „dGu“ = „Neun“ heißen muss, habe ich mich bei Informanten vergewissert, die allesamt noch nie von einer Strafe gehört hatten, bei der mit dem „Kopf“ bezahlt wurde, denen aber die Bestrafung in Form der Leistung eines neunfachen Kompensationswertes vertraut war.

<sup>930</sup> Der im Text verwendete Begriff „Nang-blön“ (tib. < Nang-lönn) bedeutet „Innenminister“. Hier ist m. E. nicht an einen der vier Behu mit ministerähnlichem Amt zu denken (s. 9.5). In Nangchen wurde „Nang-blön“ intern bei den dPon auch für exzellente Mitarbeiter verwendet. Innenminister waren diese nur im Innenverhältnis am Hofe ihres dPon, nicht aber in politischer Hinsicht innerhalb des Stammesverbandes. Vermutlich ist mit dieser Bezeichnung hier kein Behu gemeint, sondern ein hochrangiger Mitarbeiter eines dPon. Gestützt wird diese Annahme durch die im Text befindliche Aufzählung, die sich vom Rang des Becang abwärts bis zum Rang des rGan-po erstreckt.

<sup>931</sup> rGan-po ist im Text falsch geschrieben worden und zwar „dGen-po“. Auch dazu befragte Nangchen-pa erklärten, es könne sich dabei nach ihrem Verständnis nur um einen Rechtschreibfehler handeln.

<sup>932</sup> Ein Informant meinte (unbestätigt), alle Behu hätten jenes Honorar gefordert. Viele andere Informanten kannten keine Honorare für die Tätigkeiten ihrer Behu oder Becang.

Der Ablauf der Honorierung beim rDza gSeb Behu wurde folgendermaßen beschrieben: Das Opfer einer Straftat, bspw. eines Diebstahls, wandte sich an den Behu und bat ihn, den Fall zu entscheiden. Nachdem der Behu ein Urteil gefällt hatte, gab der Bestohlene eine nach eigenem Ermessen festgelegte Menge an Naturalien oder Geld zur Begleichung der oben genannten Kosten an das Gericht. Die Höhe hing von der Art des Falles ab und brachte auch die Zufriedenheit über das Urteil zum Ausdruck. Der Verurteilte musste zusätzlich zu der möglicherweise im Urteil geforderten Kompensation wertmäßig die gleiche Menge an Naturalien oder Geld als Honorar an das Gericht abgeben. Das bsGrig rTags Lag-‘bul wurde als eine symbolische Gabe bezeichnet, und es sei inhaltlich fast mit dem Bar-sgo Zur-za identisch. Die Naturalien und das Geld wurden vom Behu gesammelt und für kommunale Belange eingesetzt, so bspw. für das Essen, das anlässlich des sPyi-rim-Festes (vgl. 32.) für alle Stammesmitglieder zubereitet wurde.

Ein ehemaliger Räuber berichtete, er habe zur Deckung dieser drei kostenpflichtigen Leistungen ein Schwert, sein mittellanges Messer (ng. dPa’ Thung, < Pa Rong) gegeben und sein Pferd mit Sattel, wobei er den in Gebrauch befindlichen Sattel vor der Übergabe gegen einen anderen austauschte, weil der verwendete Sattel von seinem Vater stammte.

Gelang es Dieben oder Räubern gestohlene Tiere aus dem Stammesgebiet der Bestohlenen oder Beraubten hinauszutreiben und hielten sie sich danach auf dem Gebiet eines anderen Stammes der Nangchen-Konföderation auf, dann nahm der dPon der Geschädigten mit dem dPon-po des Gebietes, in das die Täter geflohen waren, Kontakt auf, indem er einen berittenen Boten mit einer meist brieflichen Bitte um Unterstützung zu diesem sandte.<sup>933</sup> Überwiegend sollen die Behu und Becang einander geholfen haben. Das Wohlwollen wechselseitiger Unterstützung geriet aber mitunter in Opposition zu dem Wunsch eines dPon, seine (Stammes-)Leute vor Strafverfolgung zu schützen. Daher gelang auch mancher Versuch der Ergreifung von Straftätern nicht. Ein um Hilfe ersuchter dPon erklärte möglicherweise, der oder die Straftäter seien geflohen, und es sei trotz umfangreicher Bemühungen nicht möglich gewesen, ihrer habhaft zu werden.

Die dPon unterstützten sich teilweise wechselseitig, aber nicht unter allen Behu und Becang herrschte Harmonie, es gab auch offene Aversionen. Zudem habe bei stammesübergreifenden Delikten seitens der dPon die Präferenz bestanden, die eigenen (Stammes-)Leute zu schützen, auch wenn sie straffällig geworden waren.

---

<sup>933</sup> Bei einem geschilderten Pferdediebstahl informierte der dPon der Bestohlenen den dPon-po des vermuteten Herkunftsgebietes der Diebe. Dem kontaktierten dPon-po gelang es, Pferde der Diebe in seinem Gebiet sicherzustellen. Die Anzahl der Pferde wurde zurückerstattet; es habe sich aber nicht um die ursprünglich gestohlenen Pferde gehandelt.

Bei Feindschaften zwischen den dPon habe es vorkommen können, dass ein Behu oder Becang Räuber oder Khram-pa (s. 10.10) in das Gebiet eines verfeindeten dPon sandte, damit diese dort durch bewaffnete Diebstähle oder Raubüberfälle für Unruhe sorgten.

Bei der wertmäßigen Verdopplung der Rückgabe geraubten oder gestohlenen Gutes habe es sich um eine verbreitete Vorgehensweise zur Kompensation des Schadens aus einem Raub oder Diebstahl gehandelt. War es den Verfolgern gelungen, die Diebe oder Räuber zu stellen, dann besprachen sie zunächst mit den Tätern ohne Hinzuziehung eines dPon, in welcher Höhe die Diebe oder Räuber bereit wären, für die Tat eine Kompensation zu leisten. Als Richtschnur galt, den doppelten Wert (tib. gNysis Log, < Nyi Log = zwei zurück[erstaten] im Sinne von 'das Doppelte zurückgeben') des Gestohlenen als Kompensation zu verlangen. Dabei konnte es sich um die doppelte Anzahl gestohlener Tiere oder um eine wertmäßige Verdopplung handeln. Die Kompensationsforderung hing von verschiedenen Faktoren ab, darunter auch von den wirtschaftlichen Möglichkeiten der Diebe oder Räuber. Die Verfolger versuchten eine möglichst hohe Kompensation auszuhandeln. Manche Räuber galten als mächtige Persönlichkeiten in ihrer Gemeinde oder Stammesgesellschaft. Ihnen wurde zugetraut, dass sie auf zu hohe Kompensationsforderungen bei Gelegenheit mit einem empfindlichen Vergeltungsschlag reagieren könnten. Es gab drei Verhaltensmöglichkeiten für die Verfolger: Verhandeln, Verzicht oder die Hinzuziehung eines dPon. Manche Verfolger verzichteten nicht nur auf eine Kompensation, sondern sogar auf die Rückholung ihres Eigentums, wenn sie in den Räubern gefährliche Gegner erkannten. Sie fanden sich dann eher damit ab, ihre Tiere künftig besser schützen zu müssen, als nicht verhandlungsbereite aber sehr gewalttätige Räuber langfristig als Feinde zu haben. Männer raubten meist in Gruppen. Räuberbanden kamen in Form reiner Aktionsgruppen vor, deren Gemeinsamkeit sich in der Erreichung des Ziels in Form des Raubs oder Diebstahls erschöpfte sowie auch als temporäre oder permanente Lebensgemeinschaften.

Manche dPon lebten in der Nähe der Gemeinden, die sie betreuten. Sobald sie von einem Raubüberfall erfuhren, und sofern die Beraubten noch nicht von sich aus eine Gruppe zur Verfolgung aufgeboten hatten, stellten sie einen Verfolgertrupp zusammen. Siedelten Einwohner weit entfernt voneinander, dann konnte die Benachrichtigung des dPon über die Notwendigkeit der Verfolgung einer Straftat zu viel Zeit in Anspruch nehmen.

Mitunter seien auch die dPon Räuber geworden. In der eigenen Gemeinde und in ihrem Stamm seien sie mitunter als gute Menschen beliebt und bekannt gewesen, während sie in anderen Stämmen als Räuber in Erscheinung treten konnten.

Bewaffneter Diebstahl stellte bei den Nangchen-Stämmen die häufigste Form krimineller

Aneignung dar und galt ebenso wie Raub als ein Beweis von Mut und Geschicklichkeit. Nach Auskunft meiner Gesprächspartner fielen bewaffnete Diebe und Räuber oft über Nomadenfamilien her, die vom Kämpfen nicht viel verstanden oder nicht ausreichend Personal hatten, um ihre Tiere zu verteidigen. Das aus solchem schädigenden Handeln nach der buddhistischen Doktrin resultierende schlechte Karma ließ sich nach Auffassung der Nangchen-pa durch großzügige Spenden an Klöster und Kleriker vermindern. Ein Kampf sei beim Raub oder Diebstahl möglichst vermieden worden.<sup>934</sup> Bewaffnete Diebe begingen ihre Taten bevorzugt ohne direkte Konfrontation mit den Besitzern ihrer Beute. Oft kamen sie nachts und wurden während des Diebstahls nicht gesehen. Trotz des Bestrebens, einen Kampf zu vermeiden, blieb die Bereitschaft, bei Gegenwehr Gewalt auszuüben. Raubüberfälle seien in Nangchen seltener vorgekommen als in anderen Ländern in Kham. Die Einschätzung der Häufigkeit eines Diebstahls oder Raubüberfalls variierte sehr. Einige Gewährsleute sprachen von durchschnittlich ein bis zwei Vorfällen im Laufe des Lebens. Diese Angabe könnte von den historischen Umständen beeinflusst worden sein. Einige Jahre nach dem Eintreffen der Chinesen einte viele Nangchen-pa das gemeinsame Anliegen, die Chinesen zu vertreiben.<sup>935</sup> Dieses gemeinschaftlich verfolgte Ziel könnte zu einem Rückgang der bewaffneten Diebstähle und Raubüberfälle geführt haben. Nach Auskunft weiterer Informanten habe es in den Bergen viele Vagabunden, Diebe und Räuber gegeben. Die Gefahr eines Überfalls habe überall bestanden, und es sollen sich auch viele Überfälle ereignet haben.

Eine euphemistische Umschreibung für die Tätigkeit als Dieb und Räuber lautete: *[Er] hat alles Mögliche [wörtlich: verschiedenes] gemacht.*<sup>936</sup> Bei Raub oder Diebstahl holten sich die Geschädigten manchmal beim dPon Rat, wie sie sich verhalten sollten. Der dPon griff vor allem ein, wenn Auseinandersetzungen mit Nachbarn außer Kontrolle gerieten. Die Verfolgung von Verbrechern musste er nicht aufnehmen. Fast sämtliche Informanten versicherten, ihr Behu oder Becang habe ihnen helfen wollen und dies ohne Bestechung. Wenn es aber keine Anhaltspunkte über die Fluchtrichtung der Täter gab, dann wurde die Suche als ziemlich aussichtslos eingestuft. Räuber, Diebe und Khram-pa flohen mitunter nach dBus/gTsang, aber auch dort konnten sie mitunter gefasst werden.

---

<sup>934</sup> Die Vermeidung wurde mit dem Nichttötungsgebot begründet. Im tibetischen Buddhismus werden mit der Tötung eines Menschen gravierende Nachteile in künftigen Leben des Täters verknüpft.

<sup>935</sup> Die von manchen Gesprächspartnern geschätzte Anzahl der Raubüberfälle und Diebstähle in Nangchen erscheint sehr gering. Die Ursache für die niedrige Anzahl könnte im Freiheitskampf liegen. Die Kham-pa verbündeten sich gegen die Chinesen und stellten möglicherweise währenddessen für dieses übergeordnete Ziel Familienfehden und Raubzüge zurück.

<sup>936</sup> Tib. sNa-min-sna-tshogs Byed-pa Red.

Ein dPon nahm selten an einem Kampf um Diebes- oder Raubgut teil, wenn er nicht persönlich betroffen war oder es um die Wiedererlangung des Eigentums von Klöstern ging. Die Geschädigten mussten die bewaffneten Diebe meist selbst fassen und zum Behu oder Becang bringen, der dann das kompensatorische Strafmaß für die Tat festlegte. Die Autorität eines dPon reichte meist aus, um den Täter zur Ableistung der Vermögensstrafe zu veranlassen. Entzog sich ein Verurteilter der verhängten Strafe, dann sei er nach einer erneuten Festnahme sehr viel härter bestraft worden.

Diebe und Räuber mussten den Wert des Gestohlenen (s. 31.8.16) oder meist den doppelten Wert zurückerstatten. Mitunter wurden sie auch verurteilt, dem dPon für dessen Leistung etwas zu geben. Bei der folgenden Angabe handelt es sich um eine weitere Regel für die Kompensation von Entwendetem. Ein Behu oder Becang konnte sich auf diese Regel beziehen, aber auch völlig unabhängig davon eine Kompensationsleistung festlegen.<sup>937</sup> Die Kompensation, die der Dieb zu zahlen hatte, wurde mit dem Begriff rKun 'Jal (ng. < Künn jchê, etwa: Diebstahlrückerstattung)<sup>938</sup> bezeichnet. War ein Lama bestohlen worden, so wurde der Dieb verurteilt, den neunfachen Wert zurückzuerstatten. Einem bestohlenen dPon musste ein Dieb wertmäßig das Fünf- bis Sechsfache zurückgeben. Personen, die weder dem Adel noch dem Klerus angehörten, konnte durch den dPon der dreifache Wert des Diebesgutes als Kompensation zuerkannt werden. In schweren Fällen von Raub oder Diebstahl musste das Neunfache des Wertes zurückerstattet werden. Dieses Strafmaß wurde dGu Zur (tib. < Gu Sur, = Neun Teile) genannt.

Personen, die allein unterwegs waren, konnten sehr leicht Opfer eines Überfalls werden. Der oder die Räuber versuchten, denjenigen zu fangen, zu überwältigen und raubten dessen verwertbaren Besitz. Dabei habe es kaum einen Wortwechsel gegeben. Albert Tafel (1923: 323) erwähnt Räuber, die in Kham (nicht in Nangchen) die Diener eines Lamas totgeschlagen und den Lama splitternackt ausgezogen hatten.

Bewaffnete Diebstähle und Raubüberfälle wurden häufig als nächtliche Überraschungsangriffe durchgeführt (Zum Verhalten bei nächtlichen Überfällen vgl. 33.).

Oft wurden Tiere von der Weide gestohlen. Schäferinnen und Schäfer, Hirten und Hirtinnen gingen von allen Seiten um die Herde herum, um Diebstähle zu verhindern und auch um Wölfe zu vertreiben, die Tiere auf der Weide rissen. Nachts, wenn die Nutztiere nahe beim Siedlungsplatz untergebracht waren, vertrieb das Bellen der Hunde sowohl Wölfe

---

<sup>937</sup> Das königliche Gesetz soll nach Karma Thrinley (1965: 74) besagt haben, dass für einen gestohlenen Yak neun zurückzugeben gewesen seien, insgesamt zehn (vermutlich einschließlich des Gestohlenen).

<sup>938</sup> Etym. zus. aus rKun = Diebstahl sowie 'Jal = zurückzahlen, im Kompositum: Diebstahlrückerstattung.

als auch manche Diebe. Schafe seien nie gezählt worden, aber die Besitzer hätten ihre Tiere gekannt. Tagsüber sei es nicht möglich gewesen, Tiere zu stehlen, solange das Hütepersonal aufmerksam war. Daher wurden Tiere oft nachts entwendet, und nicht immer sei der Verlust umgehend bemerkt worden. Auch wenn Schafe nur geschätzt und nicht gezählt wurden, sei die Identifizierung der eigenen Tiere nicht schwierig gewesen. Yaks und Pferde waren einzeln bekannt. Bei Schafen und Ziegen seien insbesondere die großen männlichen Tiere leicht wiederzuerkennen gewesen. Der Eigentümer habe seine Tiere an der Farbe, auffälligen Fellzeichnungen und weiteren Merkmalen erkannt, wie der Gangart, dem Aussehen des Kopfes und der Hörner. Dazu gab es Tshe-po Tiere,<sup>939</sup> die mit einer roten Troddel oder rotem Stoff gekennzeichnet worden waren.

Pferde und Yaks seien meist von Räubergruppen von der Weide weggetrieben worden. Eine solche Unternehmung erforderte einiges Können. Zudem bedurfte es einiger Zeit bis die gestohlenen Tiere schließlich ins eigene Siedlungsgebiet verbracht worden waren.

Anders verhielt es sich bei den leicht zu entwendenden Ziegen. Hungrige Diebe konnten ein solches kleines Tier unkompliziert greifen, töten und verspeisen. Ziegen galten als Tiere armer Leute. Wohlhabende hielten sie nicht zur eigenen Nutzung, sondern als Tauschobjekte und Zahlungsmittel. Ziegenderbstahl galt als sehr peinlich. Auf Ziegenderbe blickte die gut situierte Gesellschaft herab. Äußerst unangenehm wirkte sich die Verachtung aus, wenn der Ziegenderbe in einer Gemeinde in Erscheinung trat, wo er bekannt war. Ziegenderbe wurden als feige und hinterlistig betrachtet und bildeten die unterste soziale Kategorie der Diebe. Ein Ziegenderbe sei ein Mensch, der nicht über die Fähigkeit und den Mut verfüge, große und starke Tiere zu stehlen und sich zudem solcher Tiere bemächtigte, die von der Gesellschaft als minderwertig angesehen wurden, erklärten die Informanten. Die Verachtung der Gesellschaft für diese Form des Diebstahls, zumal sie auch oft arme Leute traf, drückte sich in relativ harten Verurteilungen bei Ziegenderbstahl durch die dPon aus. Bereits das einmalige Stehlen einer einzigen Ziege konnte dazu führen, dass der Täter bis zu hundert Schläge erhielt und drei Ziegen zurückzahlen musste. Die Ziegenderbe wurden „Ra rKu Ri’u Jag“ (ng. < Ra Ku Ri’u Chjag = „Ziegenderbe - Zickleinräuber“) genannt oder „Ra Lug rKu-mkhan“ (ng. < Ra Lug Ku-khänn = „Ziegen-Schaf-Diebe“).

Söhne der dPon und reicher Familien sollen sich mitunter aus Vergnügen Räuberbanden angeschlossen haben, oder sie bildeten Gruppen, die bewaffnete Diebstähle durchführten.

---

<sup>939</sup> Auch als Tshe-thar-Tiere bezeichnet: Dabei handelt es sich um Tiere, die in einem zeremoniellen Akt als eine Form religiöser Praxis der Lebensrettung symbolisch freigelassen worden waren. Die Tiere blieben in der Herde und wurden nicht geschlachtet, aber tierwirtschaftlich genutzt (vgl. 12.2).



Um allein durch das Land zu schweifen, seien sie zu ängstlich gewesen, kommentierten Informanten.<sup>940</sup> Stammesleute schwiegen oft über Räubereien der Söhne der dPon sowie reicher Familien. Die Macht kampfstarker Familien basiere u. a. auf numinosem Einfluss und verlieh Gemeinden (Stämmen) den Ruf, gut geschützt und schwer angreifbar zu sein. Beschreibung eines Raubüberfalls:

Sieben Räuber raubten einen Mann aus, der mit vollbeladenen Yaks auf dem Rückweg von einer Handelsreise aus Jyekundo und auf dem Weg in seine heimatliche Siedlung war. Es war nicht mehr sehr weit bis zu seinem Zuhause, da überfielen ihn Räuber. Seine Handelsgüter, seine guten Pferde und Waffen, seine Gebetskette, sein tragbares Amulettkästchen und selbst sein Schaffellgewand wurden ihm genommen. Damit er nicht nackt nachhause laufen musste, gaben ihm die Räuber ein sehr einfaches Schaffellgewand und ließen ihn zu Fuß nachhause gehen.

In der Siedlungsgemeinschaft des Opfers lebte auch ein Onkel des Beraubten, wobei nicht mehr bekannt war, ob es ein Bruder des Vaters oder der Mutter war. Dieser Onkel war ein enger Mitarbeiter (ein Pu-tsha, vgl. 10.5) des Behu. Dieser Mitarbeiter des Behu hatte einen guten Ruf, und er nutzte all seine Verbindungen, um herauszufinden wer die Räuber waren und wo sie siedelten. Nach einigen Monaten hatte er über eine Kette von Personen, an deren Anfang Verwandte und Bekannte standen, in Erfahrung gebracht, dass die Räuber an einem bestimmten Ort mit dem geraubten Tieren lebten. Vierzehn bis fünfzehn gut bewaffnete Verfolger wurden daraufhin zusammengestellt, um das Raubgut wiederzubeschaffen. Als die Verfolger in die Nähe des Zelt der Räuber kamen, sahen sie, dass sich alle Räuber im Zelt aufhielten und die Tiere des Beraubten in der Nähe grasten. Als sich die Verfolger zu erkennen gaben, erkannten die Räuber sehr schnell, dass diese in der Überzahl und zudem mit sehr guten Waffen und Pferden ausgestattet waren. Die Räuber gaben sofort auf. Darauf kam es zur Verhandlung zwischen den Verfolgern und den Räufern. Diese willigten ein, zur Kompensation des Schadens das Doppelte vom Wert des Geraubten zurückzuerstatten.

Fallschilderung:

Zwei Khram-pa eines Stammes hatten Leuten aus einem anderen Stamm zwei Pferde gestohlen. Acht Verfolger kamen zum Behu des Herkunftsstammes der Diebe und baten ihn um Hilfe. Der Behu befahl, dass ihm die Khram-pa mit den Pferden gebracht werden sollten, und dies gelang auch. Eines der Pferde war hochträchtig gewesen. Die Stute

---

<sup>940</sup> Die Angst rührte nicht nur von der möglichen Konfrontation mit anderen Räufern her, sondern beruhte auch auf der Furcht vor Geistwesen, die überall in der Landschaft angenommen wurden.

hatte das Fohlen auf dem Weg während des Wegtreibens geboren, und dabei war es gestorben. Der dPon erkannte, dass die Stute gerade ein Fohlen geboren hatte und entschied, dass den Verfolgern drei Pferde zurückzugeben seien. Zu den zwei Gestohlenen musste ein drittes als Kompensation für das tote Fohlen erstattet werden.

Die Verfolger waren mit dem Urteil des Behu sehr zufrieden. Als sie aufbrachen, um in ihr Stammesgebiet zurückzukehren, wendeten sie sich in einiger Entfernung noch einmal um und verbeugten sich in Richtung des Behu vor dessen Rechtschaffenheit, Ehrenwertigkeit und seiner weisen Entscheidung.

Die Unterstützung des Behu wurde von den aus einem anderen Stammesgebiet angereisten Stammesleuten nicht als selbstverständlich genommen. Die dPon schützten mitunter ihre Stammesleute und waren nicht immer geneigt, zu Gunsten der Mitglieder eines anderen Stammes gegen die eigenen Leute vorzugehen.

Fallbeschreibung:

In einer Gemeinde gab es eine sehr arme Familie, die nur drei weibliche Schafe besaß. Als eines ihrer Schafe gestohlen wurde, verdächtigte die Familie einen Nachbarn ohne Beweise für den Verdacht zu haben. Als Täter kam aber nur der Nachbar in Frage.

Der Behu sandte vier seiner Mitarbeiter zu der verdächtigen Familie, um die Sache aufzuklären. Jene Familie hatte das Schaf zunächst versteckt und danach geschlachtet. Vor dem Eintreffen der Mitarbeiter des Behu hatten die Familienmitglieder nur etwas von den Innereien verzehrt. Den vier Mitarbeitern des dPon gelang es, derart autoritär aufzutreten und die Familienmitglieder einzuschüchtern, dass diese deren Aufforderung, alles Fleisch des gestohlenen Schafes herbeizubringen, nachkamen. Darauf forderten die Männer des dPon, dass ihnen das Fleisch zubereitet werde und verspeisten es genüsslich. Nach dem Mahl verlangten sie noch das Fell des Tieres, um es dem Behu als Beweis zu bringen. Darauf rief die Frau aus der diebischen Familie empört aus: „*Wenn ihr mir das Fell auch noch nehmt, dann bleibt mir ja gar nichts.*“ Dieser Ausspruch sei dann zu einem geflügelten Wort geworden, das sich schnell über die Ortschaft hinaus verbreitete. Bei einer Dreistigkeit zitierten die Leute gern den Ausspruch: „*Wenn Ihr mir das Fell auch noch nehmt, bleibt mir ja gar nichts.*“

Der Behu entschied für das eine gestohlene weibliche Schaf müsse die Diebesfamilie drei weibliche Schafe an die arme Familie zurückgeben.

Falldarstellung:

Fünf oder sechs Yaks und Pferde waren einer Familie geraubt worden. Den Verfolgern gelang es nicht, die Räuber zu fassen, daher wandten sie sich an ihren dPon und baten ihn

um Hilfe. Der dPon nahm daraufhin Kontakt mit dem dPon des Gebietes auf, in das die Räuber geflohen waren. Dem kontaktierten dPon gelang es nach einiger Zeit, die Räuber zu ergreifen. Die geraubten Tiere aber waren zu diesem Zeitpunkt nicht mehr in ihrem Besitz. Durch das Eingreifen des dPon konnte jedoch die Anzahl der geraubten Tiere zurückerstattet werden.

Fallschilderung:

Zweihundert Yaks und Schafe, die verschiedenen miteinander verwandten Familien gehört hatten, waren von Räubern aus dem Stammesgebiet 'Brong-pa sMad-ma geraubt worden. Alle Tiere waren auf der Weide als am Nachmittag mit Gewehren bewaffnete Räuber kamen und die Tiere forttrieben. Die fünf oder sechs Hirten waren unbewaffnet und konnten die Tiere nicht verteidigen. Die Hirten informierten sofort die Familien. Es gab zwei Familien, die hauptsächlich betroffen waren, und weitere Familien, die durch den Vorfall weit geringere Verluste erlitten hatten. Eine der hauptsächlich geschädigten Familien bestand aus zwei Brüdern, dem Familienvater und dessen Bruder. Der Bruder war Mönch und wollte bei der Verfolgung nicht mitreiten, um im Kampf nicht töten zu müssen und damit gegen seine Gelübde zu verstoßen. Der Familienvater wurde bei der Verfolgung der Räuber vom Bruder seiner Frau begleitet, der mit ihnen zusammenlebte. Aus der anderen stark geschädigten Familie nahmen drei von sieben Brüdern die Verfolgung auf, so dass die Verfolgergruppe insgesamt fünf Männer umfasste. Da sie keine Tiere zu treiben hatten, kamen sie schneller voran und konnten die Räuber mit der Herde weitläufig umreiten und diese schließlich überraschend von vorne stoppen. Die Verfolger erlangten eine strategisch vorteilhafte Position auf einem Berg vor den Räubern. Von dort begannen sie den Angriff. Es war fast dunkel, als es zum Schusswechsel kam. Ein Verfolger erschoss einen Räuber. Darauf gaben die anderen Räuber die Tiere auf und flohen. Die Verfolger brachten alle Tiere zurück, einige waren jedoch durch Kugeln verletzt.

Bei Wegelagerei wurde durch Androhung von Gewalt ein „Wegegeld“ oder Schutzgeld für das Passieren eines Gebietes erpresst, wobei es sich um Nötigung unter Gewaltandrohung handelte. Die Waffen waren sichtbar und unter Drohung ihres Einsatzes wurde dem Opfer nahegelegt, Wegegeld zu zahlen oder den Schutz der Wegelagerer in Anspruch zu nehmen, die sicheres Geleit durch ein von Räubern bewohntes Gebiet versprachen.

Albert Tafel (1914, Bd. II: 135) schreibt: *“Jede Karawane, die das Deda-Land passiert, wird schmähslich gerupft und Räubern ist an der Tagesordnung in diesem Gebiet, das zum Wegelagern wie geschaffen ist, in dem mit wenigen Leuten die wichtigsten Straßen zu sperren sind.“*

In der Region Kham war Wegelagerei bekannt. Die aus Nangchen genannten Fälle entsprachen aber weniger Wegelagerei als vielmehr den Kriterien des Raubes, wobei unter verbaler oder nonverbaler Androhung physischer Gewalt die Aushändigung von Besitz gefordert wurde. Manche Gewährsleute vertraten die Ansicht, Wegelagerer seien von außerhalb gekommen. Weitere Informanten verneinten das Vorkommen von Wegelagerei in Nangchen, andere erklärten, dass in den Bergen Khram-pa und Räuber lebten, die Wegelagerei praktiziert hätten; dabei habe es sich aber um ein selteneres Vorkommnis gehandelt. Begründet wurde die Seltenheit des Vorkommens damit, dass das Ausmaß der Beute aus Wegelagerei in Form der Nötigung in Kombination mit räuberischer Erpressung geringer ausfiele als bei einem Raub. Die Beute bei einem Überfall umfasste hingegen den gesamten verwertbaren Besitz des Opfers. Da bei Beraubung bei annähernd gleichem Risiko der gesamte Besitz des Durchreisenden erhältlich war, schien es den Befragten unwahrscheinlich, dass sich Räuber mit nur einem Teil des Erlangbaren zufrieden geben würden.

Der Ruf eines tatkräftigen dPon trug nach Auskunft der Gewährsleute erheblich dazu bei, Wegelagerer aus seinem Gebiet fernzuhalten, da sie unverzüglich mit einer Verfolgung rechnen mussten.

### **31.8.3 Verfolgungen**

Nachdem der dPon über eine Straftat unterrichtet worden war, bestand seitens der Gesellschaft nicht unbedingt die Erwartung, dass er persönlich eingreifen würde. In den meisten Fällen waren es die Beraubten oder Bestohlenen selbst, die gemeinsam mit Verwandten und Freunden die Verfolgung aufnahmen und entweder Selbstjustiz übten oder, wenn ihnen die Festnahme gelang, die Räuber oder Diebe zur Aburteilung zum dPon brachten. Es galt nicht als Aufgabe des Behu oder Becang, einen Kampf für den Staat, „das Gesetz“ oder für Werte wie Gerechtigkeit aufzunehmen. Anders verhielt es sich bei einer Bedrohung der Bevölkerung oder bei einem Angriff auf den gesamten Stamm,<sup>941</sup> dann würde der dPon als Stammesmitglied für die Interessen seines Stammes eintreten, die wehrfähigen Männer anführen und in vorderster Linie mitreiten und kämpfen.

Zur Abwehr oder Verfolgung von Räubern konnte er, wenn er ausdrücklich um Hilfe ersucht wurde und insbesondere, wenn aufgrund der Gefahr von Wiederholungstaten eine Verfolgung im öffentlichen Interesse war, durch die rGan-po bewaffnete Männer aus den

---

<sup>941</sup> Auswärtige Stämme konnten plündernd über einzelne Nangchen-Stämme herfallen.

Familien zusammenrufen lassen. Jede Familie sollte dann bspw. einen berittenen und bewaffneten Mann stellen. Für die Verproviantierung der Kämpfer waren ebenfalls deren Familien zuständig. Trafen die Verfolger auf die Räuber oder bewaffneten Diebe, dann sei es häufig zu keinem Gespräch mehr gekommen, sondern sofort zum Kampf. Dieses Vorgehen beruhte auf der Erfahrung, dass Räuber und Diebe oft die geraubten Tiere und anderes Diebesgut aufgaben und flohen, um ihr Leben zu retten, insbesondere, nachdem einer von ihnen im Kampf verletzt oder getötet worden war.

Tendenziell seien es eher die gebildeten Anführer einer Gruppe von Verfolgern gewesen, die den Kampf durch ein Gespräch zu vermeiden suchten. In solch einem Falle erging ein Aufruf, der eine Warnung beinhaltete, an die Räuber und dieser konnte wie folgt lauten: „*Wir sind zur Verfolgung [der Räuber und des Raubgutes] gekommen. Wir sind aus dem Ort x. Besser [Ihr] gebt [hier: die Tiere] auf! Wir werden Euch bestimmt nicht abziehen lassen.*“<sup>942</sup>

Zunächst seien darauf Warnschüsse in die Luft abgegeben worden oder auf den Boden nahe bei den Pferden. Erfolgte darauf kein Signal der Diebe oder Räuber, dass sie die Tiere kampflos zurücklassen würden, dann wurde der Kampf aufgenommen.

Es kam aber auch vor, dass der dPon bestimmte Diebe durch fähige Leute verfolgen ließ, z. B., wenn mit Wiederholungstaten zu rechnen war. Entkam der Dieb, dann informierte er möglicherweise den benachbarten Behu oder Becang durch einen berittenen Boten. Wenn die benachbarten dPon nicht verfeindet waren, versuchte dann der dPon des Nachbargebietes das Raub- oder Diebesgut durch Verfolgung der Täter zurückzuerlangen.

---

<sup>942</sup> Nga-tsho Ra-mda' la Yong-ba Yin. Nga-tsho (Ortsname) nas Yin. bsKur Na Yag. Ma bsKyur Na Mi bKur Thag gCod Yin.

Wir sind zur Verfolgung gekommen. Besser [Ihr] gebt [hier: die Tiere] auf! Wenn [Ihr] [hier: die Tiere] nicht zurücklasst, [sind wir] entschlossen, [Euch mit den Tieren] nicht abziehen zu lassen.

Nga-tsho = wir. Ra-mda' = Verfolgung. la = gram. Partikel, hier: zur. Yong-ba = gekommen. Yin = sind.

Nga-tsho = wir. (Ortsname) nas = gram. Partikel, hier: aus. Yin = sind.

bsKur = hier: aufgeben. Na = wenn. Yag = gut, hier: besser.

Ma = nicht. bsKyur = aufgeben, [Tiere] zurücklassen. Na = wenn. Mi = nicht. bKur = hier: abziehen lassen. Thag gCod = entscheiden, entschließen. Yin = sind. Bei "Ma bskyur" soll es sich um eine unter Räubern übliche Formulierung handeln.

### 31.8.4 Tötungsdelikte

*[Ein] Pferdekopf [lässt sich unter dem] Himmel nicht verstecken.  
[Eines] Menschen Blut trinkt die Erde nicht. Sprichwort<sup>943</sup>*

Bei der Tötung eines Menschen habe es ein Schnellverfahren gegeben, durch das die Bereitschaft des Täters, Kompensation zu leisten und dadurch Racheaktionen zu verhindern, eingeleitet werden konnte. Die Tötungswaffe, ob Schwert oder Gewehr sowie das Pferd, das geritten wurde, musste umgehend der Familie des Getöteten überreicht werden. Bei einem Tötungsdelikt war als Kompensation die Mi sTong (tib. < Mi Tong<sup>944</sup>) genannte Entschädigung zu leisten. Zusätzlich wurden mitunter ein Pferd, ein Maultier und/oder ein Schwert übergeben. Die Gaben richteten sich nach den Mitteln des Täters bzw. seiner Familie. Geld sei i. d. R. in Nangchen nicht zur Kompensation beim Mi sTong“ gezahlt worden, obgleich aufgrund des in diesem Begriff enthaltenen Wortes „(Ein)Tausend“ (tib. sTong) eine Entschädigungsleistung in Form von Geld denkbar wäre. ‘Od gSal, der dGe rGyal Bar-ma-Behu, schreibt (2000: 110) „Töten [kostet] Tausend“, wobei kein Hinweis auf eine (Natural-)Währungseinheit genannt ist.

Die Verwandten des Getöteten erhielten Nutztiere und Gegenstände und zwar in Abhängigkeit des Wertes, der einer Person zugesprochen wurde. Nach Auskunft der Informanten gebe es wertvollere Menschen wie z. B. Lamas und Ärzte und wertlosere wie bspw. Bettler. Nach dem Wert, den die Gesellschaft einem Menschen zuerkannte, habe sich die Qualität und Quantität der Tiere und Gegenstände bemessen, die als Kompensation für eine Tötung zu leisten waren. Die materielle Kompensationsleistung konnte direkt mit den Hinterbliebenen vereinbart werden ohne Hinzuziehung eines dPon.<sup>945</sup> Einem Becang oder Behu wurde der Fall nur vorgetragen, wenn die Einigung misslang. In einem berichteten Fall wurden dreißig Yaks als Kompensation an die Familie des Getöteten ausgehändigt. Stellten Hinterbliebene in einem Kompensationsverfahren zu hohe Ansprüche, während

---

<sup>943</sup> rTa mGo gNam gyis Mi Khebs/ Mi Khrag Sa yis Mi 'Thung/

Wörtlich: [Einen] Pferdekopf bedeckt der Himmel nicht. rTa mGo = Pferdekopf. gNam = Himmel. gyis = Instrumentalpartikel. Mi = nicht. Khebs = „bedecken“, hier: verstecken. Mi Khrag = Menschenblut. Sa = Erde. yis = Instrumentalpartikel. Mi 'Thung = trinkt nicht. Himmel und Erde wirken hier wie unparteiische Zeugen; sie dulden diese schändlichen Taten nicht und bewirken auf metaphysische Weise deren Aufdeckung.

<sup>944</sup> Mi = Menschen. sTong = tausend. Mi sTong wörtlich „Menschen-Tausend“. Der Ausdruck Mi-ser sTong“ (tib. < Mi-Ber Tong, Mi-ser = Leute, Bürger) sei in Nangchen selten oder gar nicht verwendet worden.

<sup>945</sup> Bei Karma Thrinley (1965: 74) heißt es, das königliche Gesetz sei sehr streng: Wenn ein Mensch getötet wurde, seien Nase, Augen und Füße (oder ein Fuß) abgeschnitten worden. Der Text liest sich, als sei Mord ein Offizialdelikt gewesen und als hätte es ein festgelegtes Strafmaß gegeben. Nach Auskunft sämtlicher befragter dPon gab es keine Offizialdelikte. Die Kompensationsleistung für Mord war Verhandlungssache zwischen den Hinterbliebenen und dem Täter. Ein königliches Gesetz mit dem genannten Strafmaß wurde von keinem Informanten bestätigt, und selbst wenn es existierte, mussten die dPon es nicht anwenden.

die Gegenseite um eine friedliche Beilegung des Konflikts durch eine Ausgleichsleistung bemüht war, dann habe sich das Verfahren gegen die Kläger wenden können, indem der dPon den Kompensationswert zu ihren Ungunsten verringerte. Der Ruf einer Familie, deren Kompensationsforderungen als maßlos betrachtet wurden, konnte in der Gesellschaft bis zur Verachtung absinken.

Zusätzlich zu der materiellen Kompensation verlangte der dPon mitunter, dass der Täter zugunsten des Verstorbenen Dharmatexte lesen ließ (z. B. das „Thar-mdo“ genannte Sutra für die geistige Befreiung, das gegen eine Spende von Mönchen gelesen wurde), und/oder er forderte die Anfertigung von Mani-Steinen, wobei das daraus resultierende religiöse Verdienst dem Verstorbenen zu widmen war.

Da es keine Offizialdelikte gab, konnte auf die Mitwirkung des dPon verzichtet werden, wenn sich die beteiligten Personen auf einen Kompensationswert einigten und den Konflikt gemeinsam beilegten. Wünschten sie dazu einen Mediator, dann konnten sie jede Person darum bitten, zu der beide Seiten Vertrauen hatten. Es wurde nur von Männern berichtet, die als Mediator fungierten und nie von Frauen.

Manchmal kamen in einem Kampf die gleiche Anzahl von Männern (seltener Frauen, da sie an Kämpfen offiziell nicht teilnahmen) ums Leben. Wurde der Konflikt mit jener Kampfhandlung als erledigt betrachtet, bezeichneten es die Nangchen-pa als wenig sinnvoll, ein Kompensationsgeld für die Getöteten von der Gegenseite zu fordern. In einem geschilderten Fall war es im Kampf zwischen zwei Stämmen zum Tode zweier Männer auf jeder Seite gekommen. Der dPon der einen Seite ließ für die Hinterbliebenen seines Stammes bei allen Stammesleuten Gaben für das Mi sTong sammeln. Dieses Vorgehen wurde von sämtlichen interviewten Nangchen-pa, die den Fall kannten oder davon erfahren hatten, als ein vorbildliches und gerechtes Verhalten gewürdigt.

War der Täter nicht bekannt oder flüchtig, dann wurde oft der dPon um Ermittlungen gebeten. Die Identifizierung eines Verdächtigen wurde mit dem Begriff sKye-bu Thod Thad (tib. < Kye-bu Thö Thä<sup>946</sup>) bezeichnet (s. den unter 8.4.1, S. 115ff geschilderten Fall).

Fallbeispiel:

Drei unehrenhafte Khram-pa (vgl. 10.10 und 31.13) zogen wie Vagabunden von Ort zu Ort. Einer von den Dreien besaß ein selbstladendes Gewehr. Die beiden anderen Khram-pa begehrten das Gewehr und ersannen einen Plan, um es zu erlangen. Um in den Besitz der Waffe zu kommen, töteten sie den Eigentümer des Gewehrs. Der Behu des Gebietes,

---

<sup>946</sup> Etym. zus. aus „sKye-bu“ = tib. „Lebewesen“, „Thod“ = tib. „Kopf, Schädel“, „Thad“ = „Aspekt“, „betreffend, hinsichtlich“. Die Kenntnis um diesen Ausdruck war möglicherweise regional begrenzt.

in dem sie sich aufgehalten hatten, ließ daraufhin alle „kleinen“ Khram-pa<sup>947</sup> zu sich rufen, konnte aber unter ihnen den Mörder nicht finden.

Unbeabsichtigt hörte ein Mann aus dem Stamm des Behu, wie ein fremder Mann Mantras rezitierte und sie dem Getöteten widmete und berichtete davon dem dPon. Der ließ den Mann zu sich bringen und drohte ihm eine empfindliche Strafe an. Darauf gestand dieser den Mord. Das Gewehr hatte jedoch sein Komplize und war damit geflohen. Schließlich wurden beide Mörder gefasst und mussten Mi sTong zahlen.

Fallbeispiel:

Neun Räuber aus 'Brong-pa sMad-ma (< ng. Drung-pa Mä-ma) waren in räuberischer Absicht in das Gebiet des 'Brong-pa Behu eingefallen. Während des Kampfes wurde einer von ihnen erschossen. Die Familie des Getöteten lebte in 'Brong-pa sMad-ma und wandte sich an ihren dPon, um Mi sTong als Kompensation für die Tötung zu erhalten. Der Behu von 'Brong-pa sMad-ma forderte darauf den 'Brong-pa Behu auf, für die Leistung eines Mi sTong zugunsten der Hinterbliebenen des Getöteten zu sorgen. Der 'Brong-pa dPon entschied, als Mi sTong seien zehn Dayang, ein Schwert und ein Khata zu geben. Dies sei ein unüblich geringer Wert für ein Mi sTong gewesen, aber weil der Getötete als Täter während eines Raubes starb, blieb das erzielte Mi sTong gering.

### 31.8.5 Fehden

Als häufige Gründe für das Ausbrechen von Familienfehden wurde die Tötung eines Menschen genannt sowie auch aus Eheschließungen resultierende Probleme, wie bspw. die permanente Rückkehr der Schwiegertochter in ihre Geburts- oder Herkunftsfamilie gegen den Willen des Ehemannes sowie seiner Geburts- oder Herkunftsfamilie. Bei Konflikten zwischen Familien, z. B. wegen des Diebstahls von Tieren, wurden von beiden Seiten kampfbereite Gruppen aufgestellt, die bis um die fünfzig Mann umfassen konnten. Diebe oder Räuber kamen meist aus einem anderen Stamm. Beim Diebstahl oder Raub von Tieren sowie im Kampf um deren Wiedererlangung konnten Menschen und Tiere verletzt und getötet werden, woraus sich ein über mehrere Generationen dauernder Konflikt zwischen den beteiligten Familien oder Klanen entwickeln konnte. Bevor es zwischen Familien zu Vergeltungsmaßnahmen kam, bestand oft die Möglichkeit, durch Verhandlungen über materielle Kompensationsangebote,<sup>948</sup> eine Vergeltungsaktion abzuwehren.

---

<sup>947</sup> Der Behu ließ ausdrücklich nur die „kleinen“ Khram-pa rufen, ein „großer“ und erfolgreicher Khram-pa würde sich nach Auffassung der Informanten nicht mit einem solchen Mord abgeben.

<sup>948</sup> Genannt wurden materielle oder finanzielle Formen der Kompensation, jedoch keine Arbeitsleistungen.



Eine Geste zur Bekräftigung der Bereitschaft, Ausgleichsverhandlungen aufzunehmen, bestand bei der Tötung eines Menschen in der umgehenden Aushändigung der Tötungswaffe (Schwert, Messer oder Gewehr) an die Hinterbliebenen. Gelang keine Einigung mittels materieller Kompensation, möglicherweise aufgrund mangelnder Bereitschaft des Täters oder der Hinterbliebenen, konnte dies zum Beginn einer generationsübergreifenden Familien- oder Klanfehde werden. Gesellschaftliche Normen, die das Rachenehmen verlangten, habe es nicht gegeben. Familien konnten auch auf Vergeltungsmaßnahmen verzichten. Bei den Generationen, die die Fortsetzung der Fehde „erbten“, kam es mitunter zu Ermüdungserscheinungen, die die Bereitschaft zur Fortsetzung der Blutrache verminderten und Bereitwilligkeit zur Einigung förderten. Die Verpflichtung zum Rachenehmen war mit erheblichen Sorgen und einer andauernden Gefahr für das Leben der Familienmitglieder verbunden. Mitunter seien es die Töchter als einzig Verbliebene einer Generation gewesen, die auf die Fortführung der Familienfehde verzichteten. Zur Beilegung einer Fehde wurde oft eine bestimmte Menge an Tieren als Kompensation für die Tötung und Verletzung von Menschen (und Tieren) angeboten.

Häufig sei Blutrache durch eine Erwiderng und seltener durch zwei Racheaktionen beendet worden. Wurde darauf nicht erneut von der Gegenseite Vergeltung geübt, konnte der Konflikt als erledigt betrachtet werden. Andernfalls folgte eine Erwiderng auf die nächste, so dass sich Familien-Fehden über Generationen hinziehen konnten. Blutrache führte mitunter zum völligen Ruin und/oder der vollständigen physischen Vernichtung einer gesamten Familie oder eines Klans.

Mediation galt als probates Mittel zur Lösung solcher Konflikte (vgl. 31.7). Als Mediator zwischen den Kontrahenten vermittelte oft ein Behu, ein Becang, ein rGan-po, ein Lama oder ein anderer geachteter und vertrauenswürdiger Mann.

Das Blutrache-Konzept wurde von den Informanten als sehr alt beschrieben; ihre Angaben aber ermöglichten keine Eingrenzung der Entstehungszeit. Blutrache steht in Opposition zur buddhistischen Karma-Vorstellung, dergemäß das Erleiden von Gewalttaten als Reaktion auf ebensolche oder vergleichbare in diesem oder einem vorigen Leben begangene Handlungen erklärt wird. Dem Karma-Konzept folgend sollte keine Vergeltung geübt werden, da sich nach Auffassung vieler Gesprächspartner das die Ursache bildende schlechte Karma durch das Erleiden eines Unglücks oder Schadens abbaue.

In einem berichteten Fall von Blutrache hatte ein dPon den Tod eines Mannes willentlich verursacht. Der Sohn des Getöteten nahm später Rache für den ermordeten Vater, indem

er den dPon ermordete.<sup>949</sup> Aus Sicht der interviewten Nangchen-pa wurde sein Vorgehen als gerechtfertigt und die Angelegenheit durch Ausübung der Blutrache als erledigt betrachtet. Andernfalls hätte daraus eine Fehde zwischen den beteiligten Familien und Klannen resultieren können.

### 31.8.6 Ehebruch

Bei einem Ehebruch versuchten meist zunächst Verwandte beider Eheleute zwischen dem Ehemann und der Ehefrau zu vermitteln und sie zu versöhnen. Gelingt dies nicht, dann konnte der Fall zum dPon gebracht werden. War das Ehepaar bereit, die Ehe trotz des Ehebruchs fortzusetzen, so musste der Außenstehende, der den Ehebruch begangen hatte, eine Kompensation leisten. Der Behu von dGe rGyal Bar-ma (\*Od gSal 2000: 110) schreibt, dass ein Aussenstehender, der zugab, Ehebruch begangen zu haben, zur Entschädigung dGu Zur (tib. < Gu Sur, wörtlich „neun Teile“, vgl. 31.8.7) leisten musste. Mit „neun Teilen“ waren hier weibliche und männliche Tiere (wie Schafe und Yaks) gemeint, die dem Ehepaar als Kompensation übereignet werden sollten.

Für die juristische Behandlung eines Ehebruchs war für den dPon die Schuldfrage von Bedeutung. Ehebruch sei oft so geahndet worden, dass der untreue Ehepartner die eheliche Gemeinschaft zu verlassen hatte und mit seiner/m Geliebten fortgehen musste. Kamen keine mildernden Umstände in Betracht, dann konnte der Schuldige nicht den geringsten Anteil am Familienvermögen beanspruchen und ging buchstäblich nur mit dem weg, was er oder sie am Leibe trug. In einem berichteten Fall durfte die untreue Ehefrau nicht einmal die kleine Schale mitnehmen, die jeder zum Trinken und Essen mit sich führte und die als persönliches Eigentum betrachtet wurde.

Wollte der Ehebrecher oder die Ehebrecherin mit seiner/m neuen Partner/in in der Gemeinde oder bei dem Stamm bleiben, in dem sie bis dahin gelebt hatten, dann habe die Gesellschaft das toleriert, solange es sich ausschließlich um Ehebruch handelte und nicht noch weitere Schädigungen hinzukamen.

---

<sup>949</sup> Die Familie des Täters war den Gewährsleuten bekannt, sie erklärten jedoch, den Namen der Familie nicht nennen zu wollen, da sie der Auffassung waren, dass es sich um eine hinzunehmende Blutrache gehandelt habe, die mit der einmaligen Erwidmung zu einem Ende gekommen sein sollte. Die Ablehnung der Namensnennung wurde damit begründet, dass noch Verwandte der Familie des Mörders lebten. Abgesehen davon, dass aufgrund meiner Zusicherung der Bewahrung der Anonymität in Hinblick auf sämtliche Auskünfte, der Name der Informanten und Beteiligten ohnehin keine Rolle gespielt hätte, war sehr interessant, dass auch nach über fünfzig Jahren im Exil noch selbstverständlich davon ausgegangen wurde, dass Angehörige der beteiligten Familien auch in der Gegenwart noch Nachteile erfahren könnten.

Im folgenden Fall aber war es nicht beim Ehebruch geblieben: Eine Ehefrau hatte einen Liebhaber, den sie heiraten wollte. Um dies zu erreichen, ermordete das Liebespaar den Ehemann. Den Mord an seinem Vater hatte der achtjährige Sohn der Ehefrau mitangesehen, er lief darauf fort und versteckte sich bei einer anderen Familie. Die Leute aus der Gemeinde verlangten eine Bestrafung und wünschten überdies, dass das mörderische Liebespaar fortzöge. Die Verwandten der Beiden aber setzten sich für sie beim dPon ein. Meist blieben Ehebrecher nach einer solchen Tat nicht in ihrer bisherigen Gemeinde, sondern siedelten sich mindestens in einem benachbarten Tal an, das zu einer anderen Gemeinde des Stammes gehörte oder verließen sogar das Stammesgebiet. Der dPon entschied, dass beide, die Frau und ihr Geliebter, vierundzwanzig Stunden lang öffentlich nackt mit auf dem Rücken gebundenen Händen zusammengebunden werden sollten und zwar mit der Vorderseite des Körpers nach außen. (Einander zugewandt wäre es von den Nangchen-pa als extrem unanständig empfunden worden.) Einige Leute sagten zu den beiden öffentlich Präsentierten: *„Jetzt müsst Ihr die Konsequenzen eurer Tat ertragen.“* Spät am Abend sei das Seil schon locker geworden, und am nächsten Morgen wurden sie befreit. Sie mussten die Gemeinde verlassen, denn ein solches Verbrechen sei nicht akzeptiert worden, und die Leute des Ortes hätten andernfalls beim dPon Protest eingelegt. Die kriminellen Geliebten standen dann vor dem Problem, einen anderen Stamm finden zu müssen, der sie aufnehmen würde. Andernfalls wäre ihnen nur noch geblieben, in ein anderes Land bzw. an einen Ort außerhalb Nangchens zu gehen.

### **31.8.7 Vergewaltigung und Zeugung unehelicher Kinder**

Eine Vergewaltigung war für die betroffene Frau äußerst peinlich. Dies wurde als Folge schlechten Karmas und damit als selbstverschuldet gedeutet. Kam es zu keiner Schwangerschaft, dann habe die Frau oft mit niemandem darüber gesprochen, auch nicht mit ihren Eltern. Derart übles Karma minderte den Ruf des Opfers sowie seiner Geburtsfamilie.

Mädchen, die als Hirtinnen mit der Schafherde auf den Almen unterwegs waren, trafen mitunter in den Bergen auf Vagabunden und erlitten eine Vergewaltigung. Informanten bezeichneten Vergewaltigungen als selten, wobei aus dem eingangs geschilderten Grund eine hohe Dunkelziffer anzunehmen ist. Galt die Vergewaltigung als erwiesen, dann bestrafte der dPon den Vergewaltiger. Eine Bestrafung ließ sich abwenden, wenn der Täter die Frau heiratete, was gegeben war, sobald beide de facto als Ehepaar zusammenlebten (Angabe aus dGe rGyal sMad-ma).

Die Strafe für die Zeugung eines unehelichen Kindes wurde „Mo Cha dGu“ (tib. < Mo Cha Gu, „neun weibliche Teile“) genannt. Der Mann, der zugab, der Genitor zu sein, musste der Frau als Strafe neun weibliche Tiere geben, z. B. Yaks und Schafe. Diesem Gesetz lag der Gedanke zugrunde, dass sich die Anzahl der Tiere schnell vervielfältige, so dass die künftige Mutter zumindest durch die tierwirtschaftlichen Produkte in die Lage versetzt werden sollte, sich und ihr Kind in Subsistenzwirtschaft durchbringen zu können. Über Art und Anzahl der verschiedenen Tiere gab es keine Regeln. Pferde wurden nicht als Teil des Mo Cha dGu betrachtet, da sie sehr teuer gewesen seien.<sup>950</sup>

Anstelle von „Mo Cha dGu“ wurde auch der Begriff „dGu Zur“ (tib. < Gu Sur, wörtlich „neun Teile“) <sup>951</sup> verwendet. Bei der Gabe des dGu Zur habe es sich, nach der Erklärung einiger Informanten, nicht ausschließlich um weibliche Tiere handeln müssen, sondern es konnten demnach auch weibliche und männliche Tiere übereignet werden.

War der Vergewaltiger ein Unbekannter, der nach der Tat floh, dann konnte die Frau kein Mo Cha dGu erhalten. Ein solcher Fall wurde möglicherweise dem dPon übergeben. Wenn sie jedoch in der Lage war, den Vergewaltiger wiederzuerkennen, dann konnte sie nach der Geburt des Kindes das Mo Cha dGu von ihm beanspruchen. War die Frau des unehelichen Kindes nicht verheiratet, dann nahm sie es bei der Eheschließung entweder mit in die Familie ihres Bräutigams oder ließ es bei ihren sozialen Eltern oder mitunter auch bei (meist) patrilinealen Verwandten (s. 29.1). Bei einer Mag-pa-Ehe verlegte der Bräutigam seinen Wohnsitz zur Familie der Braut, so dass das uneheliche Kind in diesem Falle bei der Mutter bleiben konnte.

Handelte es sich bei der Vergewaltigten um eine verheiratete Frau und war ihr Ehemann mit neun weiblichen Tieren für die Zeugung eines unehelichen Kindes nicht zufrieden, dann konnte die Strafe auf vierundzwanzig Tiere erhöht werden. Stritt der verdächtige Mann ab, der Vergewaltiger zu sein, und wurde er schließlich doch vom dPon für den Genitor gehalten, dann musste er oft vierundzwanzig Tiere als Strafe zahlen. Dabei galt die Regel, dass es Tiere verschiedener Tierarten und verschiedenen Geschlechts sein sollten: weibliche und männliche Pferde, Yaks und Schafe. Die Stückzahl vierundzwanzig sei unveränderlich gewesen, unabhängig davon, ob der Täter arm oder reich war.

In einem Fall von Ehebruch, den ein Behu entschieden hatte, bestritt der Geliebte die Vaterschaft und lehnte die Zahlung des dGu Zur ab. In diesem Falle war das Datum der

---

<sup>950</sup> Ein Pferd konnte mehr wert sein als neun Nutztiere. Arme Familien besaßen kein Pferd. Der Gegenwert eines Pferdes habe in vierzehn bis fünfzehn männlichen und weiblichen Yaks bestehen können.

<sup>951</sup> So auch ‘Od gSal (2000: 110).

Empfängnis bekannt, und es kam heraus, dass er gelogen hatte und doch der Genitor war. Weil er die Leistung des dGu Zur zuvor abgelehnt hatte, wurde er vom dPon verurteilt das Doppelte, nämlich achtzehn Tiere, an die Eheleute zu geben.

Hatte ein Ehemann nachweislich zu Unrecht einen Mann als Genitor eines Kindes seiner Ehefrau beschuldigt, dann musste der Ehemann als Wiedergutmachung für die Rufschädigung Mo Cha dGu an den zu Unrecht Beschuldigten leisten (s. 31.8.) Dieses Verfahren wurde Mo dGu sTong Log Shor-ba (tib. < Mo Gu Tong Log Shor-wa<sup>952</sup>) genannt.

### 31.8.8 Jagd- und Pflanzensammelverbote

Jagdverbote wurden als Ri rGya rNgon Khirms (tib., ng. < Ri Gchya Ngönn Thrimm<sup>953</sup>) bezeichnet. Manche dPon richteten Schutzgebiete ein, in denen das Jagen von Tieren und das Beschädigen von Pflanzen verboten waren. Die Gespräche mit den Nangchen-pa ergaben, dass allgemein bekannt war, dass die Gebiete in den hohen Bergen schutzwürdig seien. Dies geht auch aus einer Textstelle bei 'Od gSal (2000: 110) hervor, der im Zusammenhang mit dem Schutz der Bergregionen vor Bejagung der dort freilebenden Tiere eine in den dGe rGyal Stämmen<sup>954</sup> jährlich stattfindende Lobpreisung und Beopferung mit Rauchopfermaterialien (vor allem Wacholderzweigen) erwähnt. Der Grund für das Belegen hoher Bergareale mit einem Schutzstatus bestand gemäß der Religion des Landes (tib. Yul Chos, vgl. 14.1) u. a. darin, die Gunst der ortsansässigen Geistwesen, insbesondere des Yul-lha/gZhi-bdag, für die Gemeinden zu sichern und wurde im Zuge der Buddhisierung in den tibetischen Buddhismus zum Schutz des Lebens der Tiere übernommen. Die Geistwesen „Yul-lha“ und „gZhi-bdag“ galten als „Herren des Gebietes“, und sie wurden von den Nangchen-pa als die Eigentümer der Tiere und Pflanzen betrachtet, die in deren Territorien lebten. Es hieß, diese Geistwesen würden nicht mögen, wenn ihre Tiere und Pflanzen in den Bergen verletzt oder getötet werden. In Schutzgebieten war Jagen sowie das Pflücken und Ausgraben von Pflanzen verboten, auch solcher Pflanzen, die

---

<sup>952</sup> „Mo dGu sTong Log Shor-ba“ etym. zus. aus „Mo dGu“ = „neun Weibliche“, „sTong“ = „leer“, „Log“ = „zurück“, „Shor-ba“ = „verlieren“.

<sup>953</sup> Ri rGya rNgon Khirms: etym. zus. „Ri rGya“ = „[allgemeines] Jagdverbot“, Verbot der Bejagung freilebender Tiere, „rNgon“ = „jagen, töten“, „Khirms“ = „Gesetz/e“.

Als weitere Bezeichnung wurde selten „Ri rGyag rNgon Khirms“ genannt. Die Bildung von „Ri rGyag“ setzt sich zusammen aus „Ri“ = „Berg“ und „rGyag“ = hier: „schießen“.

<sup>954</sup> Der Behu nennt die Stammesgebiete dGe rGyal sTod-ma und dGe rGyal sMad-ma, dies entspricht dem „Oberen“ und „Unteren“ dGe rGyal. Der Leser darf vermutlich das dazwischenliegende dGe rGyal Bar-ma (das „mittlere“ dGe rGyal), das Stammesgebiet des Autors, miteinbeziehen, so dass die Verkürzung hier vermutlich auf sämtliche dGe rGyal-Stammesgebiete zu beziehen ist.

als Nahrungsmittel verwendet wurden, wie freiwachsener Rhabarber oder der Raupenpilz.<sup>955</sup> Auch das Beweiden dieser Gebiete war nicht gestattet. In diesen geschützten Bereichen habe es Vögel, Murmeltiere und Kaninchen in großer Fülle gegeben. Die Schutzgebiete markierten oft den Beginn jener Bergregion, die als innerer Residenzbereich der Yul-lha und gZhi-bdag betrachtet wurde. Das Verletzen und Töten von Tieren und Pflanzen in den Schutzgebieten konnte nach Ansicht der Nangchen-pa große Nachteile für die ortsansässige Bevölkerung bringen, denn dort weilende Geistwesen könnten sich rächen und den Menschen ihre Gunst verweigern. Dies wirke sich so aus, dass das Wachstum der Pflanzen, darunter der weidewirtschaftlich wichtige Graswuchs, nachlasse und Nutztiere schlecht gediehen.

Gesetze gegen das Jagen und Beschädigen von Pflanzen wurden von den dPon erlassen. Dabei handelte es sich um Stammesgesetze und nicht um Landesgesetze.<sup>956</sup>

Wurden Wilderer in den Schutzgebieten angetroffen, so mussten sie mit einer Bestrafung rechnen. Sie wurden von den Einheimischen zum dPon gebracht, der über das Strafmaß entschied. Häufig sei Jägern das Gewehr weggenommen worden, das sie zur Jagd in den Schutzgebieten verwendet hatten. Beim rDza gSeb Behu musste ein bei Fallenstellerei im Schutzgebiet überführter Wilderer zahlreiche rituelle Niederwerfungen durchführen sowie eine Pilgerschaft unternehmen und eine Strafe zahlen.

Der Behu von dGe rGyal Bar-ma schreibt (2000: 110), dass ein in den Schutzgebieten gestellter Wilderer zu einer Vermögensstrafe verurteilt und körperlich bestraft wurde.

Nach den Gesetzen „Ri rGya rNgon Khrims“ des sTag gSar Becang (tib. < Tag ßar) musste ein Wilderer zur Strafe eine Ziege als Tshe-thar-Tier (tib. < Tse-thar<sup>957</sup>) freilassen.

Eric Teichman (1922: 110) schreibt über Nangchen, womit er hier das Gebiet meinte, in dem die königliche Residenz lag, dass dies ein so religiöser Ort sei, dass auch in dessen Nähe das Jagen verboten war. Er beschreibt Wildtiere, die keine Scheu kannten und ihn aus geringer Entfernung ruhig beobachteten, was er auf das Jagdverbot zurückführte.

---

<sup>955</sup> Der Raupenpilz (*Cordyceps sinensis*), tib. „dByar rTswa dGun 'Bu“, < Ya Tsa Gung Bu = wörtlich „[Im] Sommer [ein] Gras [und im] Winter [ein] Wurm“.

<sup>956</sup> Im „Königlichen Gesetz(buch)“ habe es nach Meinung von Thrinley Rinpoché (1965: 74) geheißen, dass bei Tötung von Wild in den heiligen Bergen, [dem Täter] der rechte Zeigefinger abzuhacken sei. Informanten, von denen aber niemand je von diesem Gesetz gehört hatte, erklärten, es sei der rechte Zeigefinger gewesen, weil der Jäger damit ziele. Für „abhacken“ wird im Text das aus zwei selbständigen Verben zusammengesetzte Wort „gCod 'Breg“ (< Chö Dreg, Chö mit geringstmöglicher Aspiration gesprochen) verwendet (gCod = tib. abschneiden, abtrennen, 'Breg = tib. ab-/schneiden). Dies sei nach Ansicht der Gewährsleute als eine besonders qualvolle Art des Absägens zu verstehen zur Verschlimmerung der Tortur.

<sup>957</sup> Der Brauch des „Tshe-thar“ bedeutet, das Leben (tib. Tshe) eines Nutztieres durch Freilassung (tib. Thar-pa) zu schonen. Tshe-thar-Tiere blieben in der Herde und wurden nicht getötet; ihre Nachkommen wurden geschlachtet. Tshe-thar wird gegenwärtig tibetisch-buddhistisch interpretiert als die Schonung des Lebens von Tieren aus Mitgefühl.

### **31.8.9 Ermittlungen**

Wurde ein dPon in einem Problemfall um Hilfe gebeten, sei es als Ratgeber, Mediator oder Richter, so begann er meist zunächst Ermittlungen einzuleiten. Nicht selten waren dem Behu oder Becang die Angelegenheit sowie auch die Ansichten der Bevölkerung zu dem Fall bereits bekannt, denn unablässig versorgten ihn seine Besucher und auch seine Mitarbeiter und Bediensteten mit Informationen.

In kleineren Fällen sandte er seine Mitarbeiter zu den Konfliktparteien und ließ die Beteiligten befragen. Oft bestellte der dPon streitende Parteien zu sich und gab den Kontrahenten Gelegenheit, ihre Sichtweisen vorzutragen und ihre Beweise zu präsentieren. Die öffentliche Meinung spielte in der Beurteilung eines Rechtsstreits eine nicht unbedeutende Rolle, denn der dPon galt als Vertrauter seiner Stammesleute, und seine Aufgabe sei es gewesen, ihnen zu helfen und nicht, einem Gesetz Geltung zu verschaffen. Das Rechtsempfinden der Bevölkerung sei seitens der dPon bei der Entscheidungsfindung oft berücksichtigt worden. Ein Becang oder Behu, der in Problemfällen nur unbefriedigende Lösungen für die Beteiligten fand und dem es nicht gelang, bei Konflikten die Harmonie in der Gemeinschaft wieder herzustellen, wurde kaum noch konsultiert.<sup>958</sup>

Ein Kritikpunkt am Nangchen-dPon-System bestand darin, dass manche Befragte Zweifel an der Durchführung sorgfältiger Ermittlungen äußerten. Mitunter sei es bei einer nur unzureichenden Beweislage zur Verurteilung eines Verdächtigen gekommen.

### **31.8.10 Der Druck der Öffentlichkeit**

Die Nangchen-pa lehnten unerbetene Einmischungen seitens der Becang oder Behu in ihre Angelegenheiten ab und empfanden dies als Belästigung. Sie favorisierten Vorgehensweisen ihrer dPon, die größtmögliche Freiheit und Unabhängigkeit und geringste Reglementierung bedeuteten. Die Stammesleute versuchten durch Meinungsäußerungen Einfluss auf das Verhalten ihrer Becang oder Behu auszuüben, wenn sie einen dPon als zu untätig oder zu milde empfanden.

Die dPon behandelten Antragsdelikte. Offizialdelikte habe es nicht gegeben. Beim Auffinden eines Toten war ein dPon möglicherweise interessiert, die Hintergründe zu ermitteln, ohne dass ihn jemand darum ersucht hatte. Mitunter bewog erst der Druck der Öffentlichkeit die Behu und Becang dazu, Ermittlungen aufzunehmen. Die Auffassung der Bevölkerung, dass ein Fall als Abschreckung zur Vermeidung von Wiederholungstaten verfolgt

---

<sup>958</sup> Bei Problemen konnte auch eine beliebige andere Person um Mediation und Schlichtung gebeten werden.

werden sollte, veranlasste die dPon mitunter erst, sich einer Sache anzunehmen. Es wurden Fälle berichtet, in denen der Behu oder Becang aus Mitleid mit dem Täter eine milde Strafe verhängen wollte, die Stammesleute aber eine harte Bestrafung forderten, und der dPon dem schließlich nachgab, so dass dem Täter statt einer Verwarnung, einer Vermögensstrafe oder einer Auspeitschung eine schwere irreversible Versehrung zugefügt wurde. Die Stammesmitglieder übten durch Meinungsbekundungen öffentlichen Druck auf ihre dPon aus, wenn sie dies als notwendig erachteten, wobei es dem Behu oder Becang überlassen blieb, ob und wie er dem Verlangen seiner Leute nachkam.

Die Nangchen-pa beschrieben ein Vorgehen, das einen dPon zur Aufnahme eines Verfahrens zwingen sollte. Dies wurde im Nangchenidiom bezeichnet als „Gyod sGo (b)sNye(-ba)“ (ng. < Gyö Go Nye/-wa = „[den] Fall [vor der] Tür anlehnen [oder niederlegen - bis er entschieden ist]“. Gyod = juristischer Fall, sGo = Tür, (b)sNye/-ba = anlehnen, niederlegen.) Weigerte sich ein dPon, eine Sache zu behandeln, erklärten Hilfesuchende mitunter, sie blieben, bis er den Fall aufnehme und entscheide. Damit machten sie ihr Anliegen öffentlich, da meist in Kürze viele Leute von der Belagerung und dessen Grund erfuhren.

Im folgenden Fall wurde dieses Vorgehen angewendet: Eine kleine, arme Familie aus 'Brong gSar und eine Familie aus dem benachbarten sDom-pa hatten Abneigung gegeneinander aufgrund früherer Vorfälle, die die Informanten nicht mehr erinnerten. Als der Familie aus 'Brong gSar zehn oder elf Yaks gestohlen worden waren, verfolgten Familienmitglieder die Fußspuren, und diese führten zur Familie von Herrn B. aus dem sDom-pa-Stamm. Darauf begaben sich einige Mitglieder der bestohlenen Familie zum sDom-pa Behu und erläuterten ihm ihren Verdacht Herrn B. gegenüber. Der sDom-pa Behu aber entgegnete: „*Habt ihr den Diebstahl gesehen? Wenn ihr das nicht sagen könnt, dann kann ich nicht entscheiden.*“ Darauf wandten die Bestohlenen die Verfahrensweise Gyod sGo (b)sNye an und erklärten dem Behu, sie würden vor seinem Siedlungsplatz bleiben bis der Fall entschieden ist. Trotz der Belagerung lehnte der sDom-pa Behu die Anklage mangels Beweisen mit den folgenden Worten ab. „*Ich kann einen unschuldigen Mann nicht anklagen ohne Beweise. Ihr behauptet, dass die Spuren in mein Territorium führen, aber es kann doch auch der Fall sein, dass die Diebe nur eine falsche Spur legten und die Tiere von meinem Gebiet aus woanders hingetrieben haben.*“ Dreizehn Tage hatten die Bestohlenen vor der Tür des dPon gewartet, und nachdem er ihnen die Hilfe verweigert hatte, redeten sie schlecht über den Behu. Sie hatten noch eine weitere Hoffnung, wenigstens einige ihrer Tiere wiederzubekommen. Eine Frau aus ihrem Stamm war mit einem einflussreichen Mann aus dem sDom-pa-Stammes verheiratet, und die Geschädigten



erhofften ihre Unterstützung. Die Frau aber bewirkte nichts oder bemühte sich nicht ausreichend. Darauf äußerten sich die Geschädigten öffentlich enttäuscht über ihr Verhalten und sagten: „*Sie gehört zu unserem Stamm und hat uns nicht geholfen.*“ Später kam dann heraus, dass der verdächtige Herr B. die zehn oder elf Yaks gestohlen hatte. Sein dPon hatte aus Sicht der Informanten versucht, gerecht zu handeln und dabei unwissentlich einen Dieb geschützt. Die bestohlene Familie übte daraufhin Rache. Sie sandten einige Leute zu Herrn B., denen es gelang, ihm sieben Rinder zu entwenden. Als die Männer mit den gestohlenen Tieren auf dem Rückweg nach 'Brong gSar waren, nannten sie jedem, den sie trafen, ihren Familiennamen und erklärten, sie seien von der einst bestohlenen Familie und nun gekommen, um Rache zu nehmen. „*Derjenige, der uns geschädigt hat, soll uns ruhig verfolgen.*“, sagten sie offen. Dies aber tat Herr B. nicht. Nach Mutmaßung der Informanten habe er gehaut, dass dies keinen guten Ausgang nehmen würde. Die ausbleibende Reaktion wurde als zusätzliche Bestätigung der Täterschaft empfunden.

### **31.8.11 Die Entscheidungsfindung**

Die Behu und Becang wandten ihren persönlichen Vorlieben entsprechend unterschiedliche Vorgehensweisen an, um die zur Entscheidungsfindung notwendigen Informationen zu erlangen. Ihre jeweilige Strategie wurde u. a. von der Dringlichkeit des Problems beeinflusst, von räumlichen Entfernungen, klimatischen Bedingungen sowie der gesellschaftlichen Position der Beteiligten. Die Ernsthaftigkeit eines Konfliktes konnte es nahelegen, Kontrahenten zunächst nicht gemeinsam einzubestellen, da sie meist in Begleitung ihrer Sympathisanten erschienen und die Gefahr gewalttätiger Auseinandersetzungen bestand. Mit dem Sammeln von Informationen und Meinungen sowie mit Untersuchungen und Nachforschungen betraute der Behu oder Becang meist seine Mitarbeiter. Konnte ein dPon keinen Mitarbeiter entbehren, dann beauftragte er fähige und vertrauenswürdige Personen (vgl. 10.5.1) mit der Durchführung von Ermittlungen. Mitunter machte er sich auch selbst auf den Weg zu denen, die ihn persönlich oder per Boten von einem Problem in Kenntnis gesetzt hatten.

Sehr verbreitet war die Praxis, dass die Betroffenen zum Behu oder Becang ritten und ihm die Sache in seinem Zelt oder Haus vortrugen. Manche dPon waren so beliebt, dass sie tägliche Dienstzeiten hatten, zu denen sich Ratsuchende einfanden; andere Behu oder Becang wurden kaum in Anspruch genommen und manche überhaupt nicht.

Wurden bei Streitfällen beide Parteien einbestellt, dann ließ der dPon zunächst jede Seite

ihre Auffassung vortragen. Die Kontrahenten brachten Zeugen und Unterstützer mit und z. T. auch Menschen, die ihnen einen guten Leumund im Hinblick auf ihre Aufrichtigkeit ausstellten. Nach Anhörung beider Parteien fällte der dPon eine Entscheidung.

In Angelegenheiten, die mehr als einen Rat erforderten, gab der dPon zunächst den Betroffenen die Gelegenheit, ihre Sichtweisen, Wünsche und Erwartungen zu äußern. Komplizierte Fälle konnte er mit anderen Behu und Becang, mit den rGan-po oder den Behu am königlichen Gerichtshof besprechen. Spiritistische Medien und Wahrsager (s. 10.9) seien von den Behu und Becang zur Entscheidungsfindung in amtlichen Fällen nicht oder selten konsultiert worden. Von nicht wenigen Stammesleuten wurden den dPon als „besonderen“ Menschen auch außergewöhnliche Fähigkeiten beim Ergründen der Wahrheit und der Auflösung von Problemen zugetraut.

### **31.8.12 Vernehmungen und Verhöre**

Kriminelle wurden meist von den Geschädigten überwältigt und dem dPon übergeben. Der dPon konnte auch Mitarbeiter aussenden, die ihm dann die Beschuldigten brachten, wenn sich diese nicht durch Flucht der Konfrontation mit dem dPon entzogen. Mitunter eröffnete der Becang oder Behu kein Verfahren, sondern befragte die Kontrahenten einzeln und gab jeder Seite Verhaltensempfehlungen oder Anweisungen. Hierbei handelte es sich um eine Zwischenform zwischen Beratung und Verwarnung, es wurde eine offizielle Empfehlung oder Anordnung ausgesprochen, aber kein Gerichtsverfahren eröffnet und auch kein Urteil gefällt. Den dPon war sehr an Einigkeit unter ihren Stammesmitgliedern gelegen. Die Notwendigkeit eines Urteils bedeutete, dass es auf dem Verhandlungswege nicht gelungen war, eine einvernehmliche Lösung zu finden. Das favorisierte Ziel bestand in einer Einigung, der alle Beteiligten zustimmten, ohne dass Groll zurückblieb, denn dieser konnte sich zu einem späteren Zeitpunkt, wenn Eintracht von Nöten war, schädlich auswirken. Eine charakteristische Vorgehensweise, die insbesondere bei den dPon der äußeren Stämme ausgeprägt auftrat, bestand im flexiblen Nutzen sämtlicher Möglichkeiten, die ein dPon zur außergerichtlichen Beilegung eines Falls erkennen konnte. Hielten sich die Konfliktparteien an die Weisungen des dPon oder fanden sie auf deren Grundlage eine Form des konfliktfreien Umgangs oder entwickelten sie eigene Problemlösungen, dann war die Sache erledigt. Wollte sich eine Seite nicht an die Anweisungen des dPon halten, dann konnten die Konfliktparteien gemeinsam zum Becang oder Behu einbestellt werden, um von Angesicht zu Angesicht (tib. gDong bSher, < ng. Dong Shi =

Ermittlungen in Gegenwart [der beiden Parteien und des dPon])<sup>959</sup> vor dem dPon-po den Streitfall zu besprechen. Dieses Vorgehen wurde auch als Verhörpraxis eingesetzt. Dabei konnten sich die streitenden Parteien gegenseitig befragen, und der Becang oder Behu richtete ebenfalls währenddessen Fragen an die Beteiligten. Jeder Seite stand es frei, Zeugen mitzubringen. Im Anschluss daran traf der Behu oder Becang eine Entscheidung.

Ließ sich ein Fall nicht durch Ratschläge des dPon oder anderer Mediatoren beilegen, dann wurden Vernehmungen der Beklagten, der Kläger und der Zeugen unter Einbeziehung von Leumundszeugen durchgeführt. Zusätzlich befragte der dPon alte Menschen, die von Vereinbarungen wussten, die für die Beilegung des Streitfalls von Bedeutung sein konnten, wie die Festlegung der Grenzen von Landeigentum oder bindende Absprachen, die z. T. vor Generationen getroffen und mündlich überliefert worden waren.

Verhöre bestanden überwiegend in einfacher Befragung. Die Einzelbefragung scheint die gängigste Form der Vernehmung gewesen zu sein und kam in unkomplizierten Fällen zur Anwendung. In schwierigen Fällen wurde eher die Verhörpraxis gDong bSher eingesetzt. Zu Gerichtsverhandlungen, bei denen die streitenden Parteien gemeinsam vorgeladen wurden, seien häufig auch kräftige Männer bestellt worden, und mitunter waren drei Amtspersonen anwesend: der Behu, der Becang und der rGan-po. Die kräftigen Männer sollten eingreifen, falls die Situation außer Kontrolle geraten würde, und verhindern, dass die streitenden Parteien gewalttätig übereinander herfielen. Die Konfliktparteien erschienen oft begleitet von Unterstützern, so dass sich Gruppen gegenüberstanden, die mitunter geneigt waren, den Konflikt tätlich zu lösen.

In Fällen, in denen der Behu oder Becang sicher zu wissen meinte, einen Straftäter vor sich zu haben, bspw. weil er Augenzeugenberichten Glauben schenkte, wurden nicht geständige Verdächtige geschlagen, bis sie bereit waren, die Tat zuzugeben. Das Ausmaß der Anwendung von Folter zur Erzwingung von Geständnissen lässt sich nicht mehr einschätzen, nach Auskunft der Informanten sei dies eine gängige Vorgehensweise gewesen. Da es sich dabei um Methoden handelte, die nicht in das Bild passen, das die Exilanten der Öffentlichkeit von der Vergangenheit in tibetischen Gesellschaften vor 1959 vermitteln wollen, werden Folterpraktiken oft verschwiegen. Folterungen scheinen keine Seltenheit gewesen zu sein, insbesondere Schläge mit der Peitsche wurde häufig erwähnt und zwar nicht nur als Strafmaßnahme, sondern auch zur Erzwingung von Geständnissen.

Zur Strafverringerung sei ein Geständnis Voraussetzung gewesen. Nicht geständige und

---

<sup>959</sup> „gDong bSher rGyab-pa“ (< Dong Shi Gyab-pa) = [eine] Untersuchung/Ermittlung (= Sher) [von] Angesicht (= gDong) [zu Angesicht der Vertreter der streitenden Parteien und des dPon] durchführen (= rGyab-pa).

als „überheblich“ bezeichnete Straftäter (in den Interviews wurden meist Räuber genannt) hätten schwerere Strafen erhalten.

Während einer Auseinandersetzung bestand auf jeder juristischen Ebene von der Inanspruchnahme des rGan-po an bis zum Behu die Möglichkeit, eine weitere Partei hinzuzuziehen, die sich aus weisen und klugen Männern zusammensetzte, die die Interessen der Gesellschaft, im Sinne der Befriedung und Wiederherstellung der Harmonie, vertraten. Die Bewahrung von Frieden und Einigkeit innerhalb der Gemeinden und Stämme war ein Anliegen der Bevölkerung, wobei Informanten die Notwendigkeit des reibungslosen Zusammenwirkens im Angriffsfall betonten. Die Einbeziehung einer solchen auf Aussöhnung hinwirkenden Partei aus erfahrenen und zumeist älteren Männern war freiwillig. Ein wesentlicher Aspekt ihrer Qualifikation bestand darin, dass sie in der Gesellschaft hohe Anerkennung genossen. Sie verfügten über natürliche Autorität, die vor allem auf ihrer Lebenserfahrung, ihren Kenntnissen und ihrem Charisma beruhte.

### **31.8.13 Ordale**

Bei schwer klärbaren Schuldfragen konnten Ordale („Gottesurteile“) von einem dPon oder Lama anberaumt werden. Vor der Durchführung eines Ordals habe häufig eine Gruppe von Lamas und Mönchen ein Rauchopfer veranstaltet, tibetisch-buddhistische Gottheiten angerufen und um eine präzise Auskunft gebeten. Sollte es zu einem Fehlurteil kommen, wovon aber aufgrund der vorgeschalteten Gebete nicht ausgegangen wurde, war dies durch die Karma-Vorstellung in die Weltanschauung eingebunden. Es bestand die Annahme, dass das Opfer eines Fehlurteils dies nur aufgrund eines Vergehens aus einem vorherigen Leben erleiden konnte.

Die Auskünfte der Informanten erweckten den Eindruck, als seien Ordale nicht als Unsicherheitsfaktoren innerhalb des Rechtssystems empfunden worden. Ordale scheinen auch als Androhung in abschreckender Funktion eingesetzt worden zu sein, um Kläger und Beklagte zu wahrheitsgemäßen Aussagen zu veranlassen.

Für Ordale war der Begriff Chos Khrims (tib. < Chö Trimm, = Religionsgesetz; von den Informanten verstanden als „Dharma-Gesetz“) in Gebrauch, der ausdrücklich auf den Einklang mit der tibetisch-buddhistischen Lehre hinweisen sollte. Vor einem Ordal habe eine Puja mit Anrufung von Buddhas, Bodhisattvas und Gottheiten stattgefunden. Die folgenden Ordale basieren auf den Beschreibungen der Informanten.

Der Verdächtige musste aus einem Topf mit siedendem Öl einen Stein herausgreifen. Seine Unschuld habe sich erwiesen, wenn dies ohne körperlichen Schaden und ohne

Schmerzen vonstatten ging.

Bei einem weiteren Ordal sollte der Verdächtige eine im Feuer erhitzte Axt in die Hand nehmen. In Varianten musste der Beschuldigte mit der heißen Axt eine bestimmte (von Informanten nicht mehr genau erinnerte) Anzahl von vermutlich neun Schritten gehen.<sup>960</sup>

Das „Ziegen-Ordal“ fand Anwendung, um den Wahrheitsgehalt von zwei einander entgegengesetzten Aussagen zu ermitteln. Nach Lesung eines religiösen Textes wurden zwei Ziegen mit Wasser übergossen. Jede Ziege stand stellvertretend für einen der Kontrahenten. Die Ziege, die sich schüttelte wurde als „Wasser und Milch“ tituliert und verkörperte symbolisch die Person, die die Wahrheit gesprochen habe.

Zur Ermittlung der Stimmigkeit eines Diebstahlsverdachts wurde eine Variante des Ziegen-Ordals eingesetzt. Der Verdächtige musste eine hohe Geldsumme zu einem Stapel auftürmen. Dann wurde eine Ziege mit Wasser übergossen. Schüttelte sich die Ziege daraufhin, dann konnte der Verdächtige sein Geld behalten. Andernfalls erhielt es der Kläger.

Am Gerichtshof des Königs von Nangchen habe es ein Stück Eisen gegeben, das sich die Informanten als Kugel vorstellten. Als Bezeichnung des Eisens wurde „Nangchen lCags rDo“ (< Nangchen Chjag Do, = Nangchen Eisen-Stein)<sup>961</sup> angegeben. In glühendem Zustand sei das erhitzte Eisen dem Beschuldigten in die Hände gelegt worden. Hatte jemand die Unwahrheit gesprochen, seien dessen Handflächen sofort verbrannt.

Auch der Behu des Rag Shul Stammes soll im Besitz einer eisernen Kugel gewesen sein, die unter der Bezeichnung „Rag Shul lCags dMar“ (< Rag Shül Chjag Mar = „Rotes Rag Shul-Eisen“) bekannt war. Die Informanten gingen in ihren Beschreibungen davon aus, dass es sich dabei um eine Kugel gehandelt habe; mit eigenen Augen hatte jedoch keine Gewährsperson den Metallgegenstand gesehen. Mitglieder anderer Nangchen-Stämme seien auch zum Rag Shul-Behu gekommen, um dieses Ordal in Anspruch zu nehmen.

Über die Prozedur des Rag Shul-Eisen-Ordals waren die Auskünfte unterschiedlich, wobei es sich bei den Abweichungen scheinbar um Varianten handelte. Das Ordal ließ sich folgendermaßen rekonstruieren: Der Person, die sich dem Ordal unterziehen musste, wurde zunächst ein Khata über die Hände gelegt. Dann sei die erhitzte Eisenkugel in ihre Hände gegeben worden. Lügner hätten das Eisen sofort fallengelassen. Sprach der Geprüfte die

---

<sup>960</sup> Ein Rinpoché erklärte zu den Ordalen mittels der erhitzten Axt sowie dem in heißem Öl befindlichen Stein, dass er keinerlei Zweifel am Einsatz von Ordalen habe und an die Richtigkeit der Aussagekraft der so gewonnenen Ergebnisse glaube; schließlich sei vor der Durchführung gebetet worden.

<sup>961</sup> Der Vorgang des Ordals hieß „auf den Schoß nehmen, um Wahrheit und Lüge zu trennen“, ng. „Pang“ (du Len) bDen rDzun dKar Nag 'Byed-pa“ (< Pang Dänn Dzünn Kar Nag Chyä-pa). „Pang“ = verkürzt für „Pang du Len“ = „auf den Schoß nehmen“. „bDen“ = „Wahrheit“. „rDzun“ = „Lüge“. „dKar Nag“ = „Weiß [und] Schwarz“ hier im Sinne von „Gutes [und] Böses“ oder „Wahres [und] Unwahres“. „Byed-pa“ = „trennen“.

Wahrheit, dann soll die Berührung des Eisens keinen Schmerz und keine Verbrennungen verursacht haben. Der Hitze habe niemand widerstehen können, selbst wenn er einen starken Willen besaß. Wohin das Eisen nach Gebrauch gelegt wurde, wusste keiner der Informanten. Mit einem weiteren Khata sei danach jede Hand umwickelt und die Enden versiegelt worden. Der Geprüfte ging dann nachhause. Am nächsten Morgen<sup>962</sup> wurden die Siegel geöffnet und die Hände mit Milch gewaschen. Der Zustand der Hände habe dann Aufschluss über den Wahrheitsgehalt der Aussagen gegeben.<sup>963</sup>

Abweichend erklärte ein Informant, der das Gewicht der eisernen Kugel auf fünf Kilogramm schätzte,<sup>964</sup> die Kugel sollte hochgehoben werden und der Beschuldigte habe mit dieser in der Hand neun Schritte gehen müssen.

Ein weiterer Informant erklärte, einem Mann begegnet zu sein, der behauptete, das Ordal durchgestanden zu haben. Dieser habe ihm auf die Frage, wie sich das erhitzte Eisen anfühle, geantwortet: *„Es war ein bisschen warm.“*

Bis heute habe sich bei unklarem Wahrheitsgehalt in der Umgangssprache ein Spruch gehalten, der auf eben jenes Ordal Bezug nimmt. Hat jemand Zweifel an den Worten eines anderen, so fragt er diesen: *„Wagst Du das Rote Rag Shul-Eisen zu halten?“*<sup>965</sup> Der, dessen Angaben angezweifelt wurden, würde dann bejahendenfalls antworten: *„Ja, ich wage das Rote Rag Shul-Eisen zu halten.“*

---

<sup>962</sup> Ein Informant korrigierte die Angabe dahingehend, dass es keine bestimmte Zeit nach dem Ordal gegeben habe, nach der die Hände vorgezeigt werden mussten.

<sup>963</sup> Es habe sich um eine besondere Art von Eisen gehandelt, die die Knochen und das Bindegewebe der Hand nicht gleich zerschmolzen hätte.

<sup>964</sup> Bei solchen Schätzungen handelt es sich allerdings oft um willkürliche Angaben.

<sup>965</sup> „Rag Shul lCags dMar bZung e Phod“ (Ng. < Rag Shul Chjag Mar Dzong i Phö). „Rag Shul lCags“ = „Rag Shul-Eisen“, „dMar“ = „rot“ (hier im Sinne von rotglühend). „bZung“ = „halten“, „geifen“. „e“ = Fragepartikel. „Phod“ = „wagen“.

### 31.8.14 Entscheidungen und Urteile

Der letzte Fall am Gerichtshof des rDza gSeb Behu blieb unentschieden:

Drei rGan-po hatten einen Konflikt, den sie versuchten, durch Hinzuziehung von zwei oder drei Mediatoren beizulegen. Die Mediatoren fanden jedoch keine Lösung. Zweimal erkundigte sich der rDza gSeb Behu nach deren Ergebnis. Schließlich verkündete er zur Überraschung seiner Leute: *„Heute wurde der letzte Fall dieses Gerichtshofes behandelt, und dieser bleibt ohne Entscheidung.“* (Das Datum wurde nicht erinnert, Anm. d. Verf.)

Darauf befahl er seinen Pu-tsha, alles für die Abreise nach Peking vorzubereiten, zu der er, der König und weitere dPon eingeladen waren. Die Ankündigung, dass dies der letzte Gerichtstag gewesen sei, löste Verblüffung bei seinen Leuten aus; der Behu aber habe bereits gehnt, dass die Chinesen das traditionelle System in Kürze abschaffen würden.

Entscheidungen eines dPon, die aus Sicht der Nangchen-pa als weise galten, bestanden oft darin, dass Gemeinsames und Trennendes gleichermaßen berücksichtigt wurde. Bemerkungen zur Stimmigkeit verschiedener Aspekte in den unterschiedlichen Darstellungen der streitenden Parteien galten als Beleg für das Bemühen des dPon unparteiisch an den jeweiligen Fall heranzugehen und die Gleichwertigkeit der Gegner anzuerkennen. Ein Beispiel dafür stellt der Fall um die strittige Potenz des Ehemannes dar (s. 25.6): Der Behu söhnt die Kontrahenten aus, indem er beiden zuerkennt, aus ihrer Perspektive die Wahrheit gesagt und insofern Recht zu haben. Das Urteil erscheint am Ende wie ein sachlicher, unparteiischer Akt, obgleich die Entscheidung nur der Klägerin Vorteile bringt.

Um in zivilrechtlichen Fällen glaubwürdig die Akzeptanz unterschiedlicher Perspektiven der Betroffenen zum Ausdruck zu bringen, musste ein dPon Einfühlungsvermögen und Mut zur Konfrontation und Bewältigung von Konflikten aufbringen und zwar zunächst in der Auseinandersetzung mit sich selbst. Theorielastige, verallgemeinerte Anschauungen und generalisierte Handlungsempfehlungen, denen Empathie und Erfahrungen fehlten, ergriffen die Nangchen-pa nicht, wurden als Phrasen empfunden und als unglaubwürdig erlebt. Ein dPon musste die Akzeptanz von Urteilen innerhalb der Gesellschaft berücksichtigen und mögliche Spätfolgen seiner Entscheidung einkalkulieren und den Stammesmitgliedern klug und geschickt die Vorteile seiner Auffassung vermitteln können.

Das Bewusstsein der Schaffung von Mustern mit Vorbildcharakter (tib. dPe < pä) stellte einen weiteren Aspekt bei den Entscheidungen der dPon dar, denn die von ihnen betreute Bevölkerung sollte aus den Urteilen langanhaltende Orientierungen für korrektes Verhalten und für gerechte Konfliktlösungen gewinnen.

Die Nangchen-pa wünschten, dass ihre dPon einen Beitrag zur Bewahrung und Wiederherstellung der Harmonie unter den Stammesmitgliedern leisteten. Auch das Wohlergehen eines Behu oder Becang und seiner Familie hing vom Frieden und dem Einvernehmen

innerhalb seiner Gemeinden und seines Stammes ab. Seitens der Stammesmitglieder und der Neuansiedler bestand eine hohe Identifikationsbereitschaft mit ihrem Behu oder Becang. Dieser hohe Identifikationsgrad sei insbesondere durch die folgenden Umstände hervorgerufen worden: Die dPon empfanden sich als Mitglieder ihrer Gemeinden und ihres Stammes, sie betrieben wie die meisten Einwohner ihres Stammesgebietes Tier- und/oder Landwirtschaft, und sie gingen dem Handel nach, so dass sie im Wesentlichen als Produzenten und Konsumenten in den gleichen wirtschaftlichen Zusammenhängen lebten und unter denselben natürlichen Bedingungen wirtschafteten wie die von ihnen betreute Bevölkerung. Gute Eigenschaften und Verhaltensweisen eines dPon wurden als Garant für das Wohlergehen des Stammes und des Landes betrachtet. Diese Verknüpfung beruhte auf verschiedenen Vorstellungen, die gleichzeitig und einander verstärkend bestanden. Wohlwollende, weise und befriedende Entscheidungen brachten dem dPon einen guten Ruf ein, der sich unter Anwendung der Strategie des rufbildenden Lobens (s. 31.7) rasch verbreitete und dafür sorgte, dass ihm Vertrauen und Achtung über die Stammesgrenzen hinaus entgegengebracht wurde. Ein ausgezeichneter Ruf des Behu oder Becang ermutigte auch Mitglieder anderer Stämme, die Konflikte mit Leuten des Stammes jenes dPon hatten, sich an ihn mit der Bitte um Lösung und Beilegung der Streitigkeiten zu wenden und somit zunächst auf Racheaktionen zu verzichten. Bei erfolgreicher Konfliktlösung zwischen Mitgliedern verschiedener Stämme wurden Auseinandersetzungen auf der Ebene von Familien und Klanen beigelegt und zugleich wurde damit Feindseligkeiten zwischen Stämmen vorgebeugt. Die Anhäufung unaufgelöster Streitigkeiten, die Verbitterung und Groll zurückließen, besaßen nach Auskunft der Informanten jenes Potential, das bei einem Problem zwischen zwei Stämmen, ausschlaggebend für die Bereitschaft zum Kampf oder zu einer gütlichen Einigung sein konnte. Der Ruf effektiven und effizienten Handelns eines dPon bewirkte präventiv, dass Kriminelle seltener in dessen Gebiet kamen. Die Nangchen-pa führten die Weisheit eines dPon und dessen wohlüberlegte, fürsorgliche Entscheidungen auch auf den Einfluss des Numinosen zurück, auf jene Kräfte und Qualitäten, die sich in seiner Lineage aufgrund des segensreichen Wirkens guter Ahnen aufgebaut haben sollen sowie auf den Einfluss wohlwollender Geistwesen, die mit seiner Deszendenzlinie, dem Klan, der Familie und ihm als Individuum assoziiert wurden. Gelungene Entscheidungen der Behu und Becang wurden mit großer Begeisterung und Ergriffenheit berichtet. Erzähler und Zuhörer durchlebten in der Erinnerung oder Vorstellung noch einmal die bewegende Atmosphäre, die aus dem Kontakt mit dem Numinosen herühre sowie aus der großen Wertschätzung und Anerkennung, die die Ratsuchenden dem



dPon entgegenbrachten, während dieser sich um friedliche Lösungen zu allseitigem Vorteil bemühte. Manche Berichte endeten mit tiefer Dankbarkeit dem dPon gegenüber.

Es gab Streitfälle, bspw. Konflikte zwischen Nachbarn bei unrechtmäßiger Weidelandnutzung, die inhaltlich als so geringfügig betrachtet wurden, dass die Beilegung auch mit etwas gutem Willen ohne die Konsultation eines dPon möglich gewesen sei. Ein Beispiel für die Entscheidung eines dPon im Falle missbräuchlicher Weidelandnutzung bestand darin, dass derjenige, der seine Tiere widerrechtlich auf die Weidegründe eines anderen getrieben hatte, dem Eigentümer der Weiden eine Entschädigung für den Verlust aus der Beweidung in Form von Fleisch und Schafwolle geben musste. Hatte der Behu oder Becang den Eindruck, dass die Entstehung des Streits nicht auf schwer zu lösenden sachlichen Gegebenheiten beruhte, sondern auf mangelndem Einigungsvermögen, so traf der dPon eine Entscheidung und verlangte mitunter von beiden Parteien eine Gabe, die Zhu-rten 'Dra gNyis (tib. < Schu-tenn Dra Nyis = Gabe zweier gleichartiger [Dinge]) genannt wurde. Beide Parteien mussten etwas Gleichwertiges an den dPon geben, der die Konfliktparteien ermahnte, künftig keine Fehler mehr zu machen, da sie sonst noch mehr geben müssten. Über die Höhe des Zhu-rten 'Dra gNyis entschied der dPon. Das Ziel bestand dabei vor allem in der Prävention: Der Verlust von Eigentum durch die geforderte Gabe sollte die Streitenden im Hinblick auf künftige, umsichtigere Verhaltensweisen und Umgangsformen sensibilisieren.

Die Akzeptanz von Entscheidungen und Urteilen konnte durch einen Schwur bekräftigt werden. So seien z. B. in einem Raum des Tempels „dGge rGyal gDong dMar“ Waffen des Helden Gesar aufbewahrt worden. Auch vom Yul-lha/gZhi-bdag des Ortes habe es in diesem Tempel Teile seiner Rüstung und Waffen gegeben. Der Yul-lha/gZhi-bdag sei der Berggott sKu-lha Bar-ma (Schreibweise nach Angaben der Informanten) gewesen, dessen Residenz-Berg rituell umrundet wurde. Vor dem Tempel wurden Schwüre abgelegt. Die Tempeltür bestand aus zwei Türflügeln, in die Gold und Silber verarbeitet waren. Während des Sprechens des Schwurs hielt jede Partei einen der beiden Türgriffe.

Manche dPon erhoben ein Entgelt, wenn eine Niederschrift des Urteils gewünscht wurde. Für dieses Honorar, das der Sekretär erhielt, wurde die Bezeichnung sMyu-gu So bsTan (ng. < Nyu-gu ßo Tänn<sup>966</sup>) angegeben.

Waren streitende Parteien mit dem Urteil des dPon unzufrieden, wandten sie sich an einen anderen Behu, Becang oder Mediator oder gingen zum Königlichen Gerichtshof.

---

<sup>966</sup> Etym. zus. aus „sMyu-gu“ = „Federhalter“. „So“ = „Zahn“. „bsTan“ = „zeigen, vorführen“. Für die als Zahn bezeichnete Spitze des Bambusfederhalters und deren Gebrauch erhielt der Sekretär ein Entgelt.

Es galt als höflich, klug und gewandt, sich in Sprichwörtern auszudrücken. Sprichwörter stammten aus der mit positivem Empfinden behafteten Vergangenheit und stellten ein tradiertes Gut dar. Ihre Anwendung war mit Achtung und Wertschätzung besetzt, so dass sie sich hervorragend eigneten, um heikle Umstände zu umschreiben, wie bspw. den im ersten der folgenden Sprichwörter umschriebenen Verdacht, möglicherweise aufgrund von Parteilichkeit durch den dPon benachteiligt worden zu sein. Den folgenden Spruch zitierte eine Person gegenüber dem dPon in seiner Funktion als Richter während der Verhandlung oder nach einem Urteilsspruch bei empfundener Benachteiligung: *„Obgleich kein Unterschied zwischen dem rechten und dem linken Auge besteht, beim Zielen [mit einem] tibetischen Gewehr [aber entsteht] ein Unterschied.“* Der hier gemeinte Unterschied entsteht, da ein Auge beim Zielen geschlossen wird.<sup>967</sup>

Zum Erbitten einer gerechten, unparteiischen Entscheidung wurde der folgende Spruch von einem oder beiden Kontrahenten dem dPon gegenüber vorgebracht: *„Vom elterlichen Zuhause rechts und links sind wir abstammungsgemäß Kinder [mit einem] satten Bauch. Füllen Sie bitte ein unabhängiges Urteil!“*<sup>968</sup> Die Parteien vergleichen sich mit leiblichen Geschwistern, die im elterlichen Zuhause gerecht behandelt werden und die satt - auch im Sinne von zufrieden - sind. „Rechts und links“ sei hier so zu verstehen, dass beide Seiten keine gegensätzlichen Ansprüche gelten machen wollten. Informanten umschrieben den Sinn wie folgt: So wie die leiblichen Kinder von denselben Eltern abstammen, werden sie auch gleichermaßen gut versorgt und behandelt. Es bleibe nicht einer hungrig, während der andere satt werde. Wurde dieses Sprichwort vor einem Behu oder Becang zitiert, dann brachten die beiden Parteien damit zum Ausdruck, dass sie nicht zerstritten waren und sich als sozial gleichwertig empfanden (im Sprichwort der Hinweis auf die „gleichen Eltern“). Ihrer Anrufung des dPon läge auch keine materielle Notlage zugrunde, denn beide seien satt und zufrieden. Nur in der vorliegenden Sache wünschten sie eine Entscheidung. Dieser Spruch signalisierte dem dPon, dass die Beteiligten das Bestreben hatten, eine gütliche Einigung zu erzielen und ließ auf Verständnisbereitschaft hoffen.

---

<sup>967</sup> Ng. Mig g.Yas g.Yon gNyis la Khyad-par Med Kyang/ sPos Khra mDzes-mo 'Phen Nyin Khyad gCig Phye/ Mig = Auge. g.Yas = rechts. g.Yon = links. gNyis = beide. la = gram. Partikel. Khyad-par = Unterschied. Med = nicht vorhanden. Kyang = hier: obgleich. sPos Khra mDzes-mo = ng. tibetisches Gewehr. 'Phen = zielen. Nyin = hier: „im Moment des“, „beim“. Khyad = Unterschied. gCig = ein. Phye = unterscheiden.

<sup>968</sup> Ng. Pha Ma'i sGo-khug g.Yas g.Yon nas/ Bu rGyud Pho-ba rGyags/ lTogs Med pa'i Thag-gcod gNang Rogs/ Pha-ma = Eltern. 'i = Genitiv. sGo-khug = Zuhause. g.Yas = rechts. g.Yon = links. nas = gram. Partikel, Ablativ. Bu rGyud = Kinder, Nachfahren. Pho-ba = Bauch, Magen. rGyags = satt sein, zufrieden. lTogs = hungrig. Med-pa = nicht vorhanden. 'i = Genitivpartikel. Thag-gcod = Entscheidung. gNang Rogs = Honorificum, „[ein] Handeln wird erbeten“, hier: „bitte [die Entscheidung] treffen“.

Zitierte einer der Kontrahenten das folgende Sprichwort und stimmte der Gegner ihm zu, so gingen die streitenden Parteien in dem Bewusstsein auseinander, dass die Angelegenheit nicht geklärt worden war und der Fall möglicherweise vor die nächsthöhere juristische Instanz gebracht werden würde. Der Spruch brachte die Unzufriedenheit über eine Entscheidung des dPon zum Ausdruck und zeigte, dass der Sprecher die Gerechtigkeit des Urteils anzweifelte: *„Rehe [und] Wildesel [streifen bei] Schneefall [im] halbgeschmolzenen [Schnee umher]. [Die] Rehe [und Hirsche] sind nicht von [den] Wildeseln zu unterscheiden. Der nach Westen treibende Nebel sammelt sich. Feind [oder] Wildyak, [den] Unterschied [vermag ich] nicht zu erkennen (wörtlich: unterscheiden).“*

Der Sinngehalt, soweit dieser noch bekannt war, sei folgender: So wie die Rehe und die Wildesel aufgrund des Schneefalls nicht zu unterscheiden sind, vermag der in der ersten Person Sprechende nicht mehr auseinander zu halten, ob der dPon aufgrund seiner Entscheidung noch ein Wildyak (figurativ „ein wohltuend Mächtiger“) für die Leute der Gemeinde oder des Stammes sei oder zu einem Feind des Sprechers wurde. Die Gleichsetzung des dPon mit einem Wildyak ist ein Kompliment. Der Wildyak galt als bewundernswertes mächtiges Tier, und mit diesem wurde hier die Macht des dPon verglichen, die sich (meist) wohltuend für die Gemeinschaft der von ihm Betreuten auswirke. Der Sprecher fühlte sich durch das Urteil des dPon benachteiligt und wies darauf hin, dass er nicht mehr imstande sei, in dem Behu oder Becang den wohlwollenden mächtigen Wildyak zu erkennen, sondern ihn möglicherweise als einen Feind begreifen müsse, der ihm schade.

Das im Sprichwort enthaltene Kompliment gemahnte den dPon auch, sich auf seine positive Funktion als „mächtiger Wildyak“ zu besinnen, dessen Macht im besten Falle Schutz für seine (Stammes-)Leute bedeuten sollte. Im Sinnspruch wird seine Entscheidung nicht direkt als Fehlurteil bezeichnet, der Sprecher weist hingegen auf seine persönliche Unfähigkeit hin, den Unterschied zwischen Wildyak und Feind wahrnehmen zu können. Dies impliziert, dass es sich trotz der Enttäuschung über die Entscheidung des dPon und deren Ablehnung möglicherweise doch um ein weises Urteil handeln könnte, nur besteht eben nicht das Vermögen, den möglichen tieferen Sinn und die vielleicht vorhandenen Vorteile zu erfassen.<sup>969</sup>

---

<sup>969</sup> Tib. ng.: Shwa Zi Kha-ba Khra Khros [Red]/ Shwa rKyang g.Yam g.Yam dByen Mi Chod/

Nub Byed sMug-ma Khra Khros Red/ dGra 'Brong g.Yam g.Yam dByen Mi Chod/

Bei den folgenden Erklärungen ist zu berücksichtigen, dass kein Informant das Sprichwort je verschriftlicht gesehen hatte, und viele Gewährsleute auch nicht lesen konnten. Aufgrund lautlicher Ähnlichkeiten könnte es zu Bedeutungsverschiebungen oder Bedeutungsveränderungen gekommen sein.

„Shwa“, tib. Abk. von „Shwa-ba“ = „Rehe [und Hirsche]“. „Zi“ = ng. für tib. „rKyang“ = „Wildesel“ (lat. *Equus hemionus* Pallas). „Kha-ba“ = tib. „Schnee“. „Khra Khros“ ng. hier: „halbgeschmolzener Schnee“

### 31.8.15 Konfliktlösungen zugunsten von Klöstern, Einzelpersonen und Gesellschaften

Ein Pferd wurde von zwei Parteien als Eigentum beansprucht. Beide Kontrahenten konnten für ihren Anspruch annähernd gleichwertige Beweise erbringen. Die Beilegung des Streites gelang, indem das Pferd in gegenseitigem Einvernehmen einem Kloster übereignet wurde. Ahmad Shah (1996: 39)

Bei aufgefundenen Tieren und Gegenständen, die niemand oder mehrere Personen zugleich beanspruchten sowie in Streitfällen, in denen sich nicht für alle Parteien zufriedenstellend klären ließ, wer der rechtmäßige Eigentümer eines Tieres oder eines Gegenstandes

---

(Schnee sei hier als Schneefall zu verstehen, wobei die Qualität des Schnees als halbgeschmolzen bezeichnet wird. Allzu kalt kann es demnach nicht sein, sonst würde der Schnee nicht teilweise schmelzen, und nur so ist auch der Nebel verständlich, auf den in der folgenden Zeile Bezug genommen wird, und der bei warmer Witterung nach dem Schneefall auftreten kann.), „dByen Mi Chod“ = tib. „[ist] nicht zu unterscheiden“. „Nub Byed“ = ng. „westwärts treibend“. „sMug-ma“ = ng. „Nebel. Khra Khros = ng. hier: „sich sammeln“. „red“ = tib. „sein“.

Die symbolische Bedeutung des „westwärts treibenden Nebels“ (hier: Nub Byed sMug-ma) war nicht mehr bekannt. Hinsichtlich des „westwärts treibenden Nebels“ wurde ich von Informanten auf einen möglichen Rechtschreibfehler aufmerksam gemacht: Vermutet wurde, dass ein orthographischer Fehler vorliege und die Schreibweise „bsNub Byed“ mit der Bedeutung „zerstören, vertreiben“ statt „Nub Byed“ sein könnte. Die Aussprache bliebe unverändert. Die Aussage wäre dann, dass der Nebel bereits auseinandertreibt und (mit der aufgehenden Sonne) „in Auflösung befindlich“ sei und nur hier und dort noch in dünnen Schwaden am Boden aufliege. „Khra Khro red“ sei dann alternativ als „hier und dort dünn aufliegend“ zu verstehen. Der alternative Sinngehalt sei demnach: Nebel verhülle zunächst die Szenerie, so dass die Situation und im übertragenden Sinne die Fakten nicht erkennbar sind. Inhaltlich ist diese Variante m. E. weniger überzeugend, denn das im Sprichwort ausgedrückte Gleichnis bezieht sich auf die Schwierigkeit der Wahrnehmung, nämlich unter Bedingungen, die hier mit schlechten Sichtverhältnissen in der Natur verglichen werden, zu erfassen, ob der dPon nun als mächtiger Wohltäter oder als Feind handle. Die schwierigen Sichtverhältnisse einer nebligen Szenerie bilden den Ausgangspunkt, fraglich ist, weshalb es ein „westwärts treibender“ Nebel ist oder „ein in Auflösung befindlicher“ Nebel. Ob der westwärts treibende Nebel, möglicherweise ebenfalls wie der „in Auflösung befindliche Nebel“ den Aspekt der Vergänglichkeit des Phänomens zum Ausdruck bringen soll, ließ sich nicht ermitteln. Wenn es sich im Gleichnis um einen Nebel handelt, der bereits in Auflösung befindlich ist, so ist die an den dPon gerichtete Aussage, dass die Kontrahenten erwarten, bald, nämlich bei Auflösung des Nebels, klar erkennen zu können, ob der dPon nun als ein mächtiger Wohltäter oder als ein Feind zu betrachten sei. Anders verhält es sich beim erstgenannten Bedeutungsgehalt; hier sammelt sich der westwärts treibende Nebel und ist damit so dicht, dass die Unterscheidung nicht gelingen kann. Bei der orthographisch korrigierten Variante bricht im Zuge der Auflösung des Nebels eine Erkenntnis durch, die eigentlich nur in der Überzeugung bestehen kann, dass der dPon sich hier feindlich verhält, denn bestünde noch immer Anlass zu der Vermutung, er agiere hier als mächtiger Wohltäter, würde der Spruch, der die Aufkündigung des Vertrauensverhältnisses beinhaltet, nicht ausgesprochen werden. Auch in der ursprünglich genannten Variante ist das Vertrauensverhältnis zwischen den Konfliktparteien und dem dPon derart zerrüttet, dass mittels des Sprichwortes Misstrauen hinsichtlich des Wohlwollens des dPon zum Ausdruck gebracht wird, nur ist hier der Nebel noch dichter („Khra Khros“ hier in der Bedeutung von „sich sammeln“) und damit ist im übertragenen Sinne die Erkenntnismöglichkeit geringer, so dass trotz des Vertrauensverlustes noch kein abschließendes Urteil über das Handeln des dPon gefällt werden kann. Zwischen den beiden Aussagen bestünde demnach semantisch nur ein gradueller Unterschied in Bezug auf die mit dem Abzug des Nebels erwartete Gewissheit, mit der sich die Frage, wie das Urteil des dPon zu bewerten sei, beantworten lasse.

„g.Yam g.Yam“ sei nach dem Verständnis der Gewährsleute ein Füllwort (hier ein vermutetes metrisches Füllsel um die Konstanz der Silbenanzahl zu wahren). Auch wenn die lautliche Ähnlichkeit nahelegt, dass es sich um eine Dialektvariante von tib. „Cham Cham“ = „herumlaufen“ handeln könnte, verneinten Informanten dies. Der gesamte Sinngehalt des Spruches war nicht mehr überliefert worden. Für „g.Yam g.Yam“ konnte keine Bedeutung genannt werden; m. E. lässt sich die Übersetzung „Herumlaufen“ nicht vollends ausschließen, auch da das Umherlaufen der genannten Tiere im Nebel durchaus sinnvoll erscheint.

war, bestand eine einvernehmliche Beilegungsstrategie darin, den Streitgegenstand zugunsten eines Klosters, eines Lamas, eines dPon oder einer Organisation (tib. Tshogs-pa, < Tshog-pa) zu spenden. Die streitenden Parteien verzichteten bei dieser Praxis auf ihren Eigentums- oder Besitzanspruch. In gegenseitigem Einvernehmen wurden die unklaren Eigentumsverhältnisse ungeklärt belassen. Ein solches Vorgehen galt als verdienstvolles Handeln, das allen Beteiligten gutes Karma verhieß. Dieses Verfahren wurde mit dem Begriff „Bung Zhabs Sro“ (Ng. < Bung Schâb ßo - Angabe aus 'Brong-pa sMad-ma) oder als „bZang Zhabs Gso“, (Ng. < ßang Schâb ßo - Angabe aus Jyekundo) bezeichnet. Erhielt der dPon Tiere oder Gegenstände, dann verwendete er diese oft zugunsten seiner Gemeinde oder seines Stammes zum Zwecke des Gemeinwohls.

Ahmad Shah (1996: 39) wies auf die Besitzvermehrung der Klöster durch diese Praxis hin. Mönche und ehemalige Mönche erklärten aus eigenem Antrieb im Interview, dass dieses Verfahren nicht eingeführt worden sei, um die Klöster zu bereichern, sondern um einen Konflikt in einer für alle Beteiligten zufriedenstellenden Weise beizulegen. Auch für die Tiere sei es nach der tibetisch-buddhistischen Weltanschauung der Gewährleute vorteilhaft, zugunsten von Geistlichen in ihren Lebensbedürfnissen eingeschränkt oder getötet zu werden. Die Befragten waren sich offensichtlich des Eindrucks bewusst, den diese Praxis im Hinblick auf die Besitzvermehrung der Klöster hinterlassen konnte.

### **31.8.16 Strafen**

Es gab für die Art und Ausführung von Strafen keine verbindlichen Normen. Unter jedem Behu oder Becang wurden Bestrafungen unterschiedlich gehandhabt. Die dPon verhängten Strafen überwiegend in einem allgemein bekannten Strafraumen. Die Behu und Becang schufen mitunter durch ihre Entscheidungen eine Art „case-law“, durch das ein allgemein zu erwartender Strafraumen entstand. Im Hinblick auf Art und Höhe der verhängten Strafen war der Druck der Öffentlichkeit nicht unbedeutend. Die Nangchen-dPon verstanden ihre Aufgabe als eine Betreuungsverpflichtung mit dem Ziel der Befriedung und der Bewahrung der Harmonie zwischen den Stammesmitgliedern. Die Formen der Kompensation sowie abschreckenden Prävention sollten von den Stammesmitgliedern als geeignet empfunden werden, um Ausgleich für Schäden und größtmöglichen Schutz vor künftigen Straftaten zu bieten. Der Rückhalt, den ein Straftäter besaß, sei es durch den Einfluss seiner Geburts- oder Herkunftsfamilie und/oder durch mächtige Freunde, habe den dPon mitunter veranlasst, das Strafmaß nach den Wünschen der Mächtigen zu gestalten,

die sich andernfalls bei Unzufriedenheit an ihm und seinem Klan rächen konnten. Zu den üblichen Vermögensstrafen (vgl. 31.8.2) zählte bei Diebstahl und Raub die Verdopplung des Wertes des Gestohlenen bei der Rückgabe. Zur Bezeichnung dieser als Kompensation an die Geschädigten zu leistende Vermögensstrafe wurden die Termini gNyis Log (tib. < Nyi Log = „zwei[fach] zurück“, hier: im Sinne von Verdopplung) und lDab 'Jal (tib. < Dab jchäl = „wiederholt [im Sinne von zwei Male] zurückzahlen“) verwendet.<sup>970</sup> Bei einem sehr schweren Diebstahl oder Raub konnte der dPon auch das Neunfache (tib. dGu Tshan, < Gu Tsänn, = neun Teile<sup>971</sup>) des entwendeten Wertes vom Täter als Wiedergutmachung fordern. Wurde ein Pferd gestohlen, dann musste der Dieb zehn Pferde an den Bestohlenen zurückerstatten. Die besondere Schwere eines Diebstahls oder Raubes ergab sich vor allem aus dem gesellschaftlichen Rang des Bestohlenen oder Beraubten: Betraf der Verlust einen Geistlichen, ein Kloster, die königliche oder eine adlige Familie, so wurde dies als strafverschärfender Umstand gewertet, der sich in Form der Verhängung des dGu Tshan straf erhöhend auswirkte. Die Strafverschärfung wurde als ein Ausdruck der Anerkennung erklärt, als eine Würdigung, die Personen mit einem hohen gesellschaftlichen Rang verdienten. Mitunter habe auch ein Laie, der keiner adligen Familie angehörte, wie bspw. ein wohlhabender Händler, den dPon dazu bewegen können, dass dieser den Täter verurteilte, das Neunfache des entwendeten Wertes zurückzuerstatten. Ein solches Vorgehen wurde durch Korruption erklärt oder auf den Einfluss des Händlers zurückgeführt. Der letztgenannte Umstand sei so zu verstehen, dass der dPon die Macht der (Groß-)Familie oder des Klans des Händlers fürchtete. Einflussreiche Familien konnten sich bei Gelegenheit an einem dPon rächen, dessen Vorgehen ihnen nicht zusagte. Eine Vermögensstrafe, bei der die Erstattung des Entwendeten durch einen Ersatz im Vordergrund stand, wurde O-ro sKe 'Dogs (ng. < O-ro Ke Dog<sup>972</sup>) genannt. War das

---

<sup>970</sup> Der Ausdruck „gNyis Log“ sei vom dPon verwendet worden, während ein Sekretär, der das Urteil möglicherweise niederschrieb, sich der Literatursprache bedient habe und „lDab 'Jal“ notierte.

<sup>971</sup> Der Begriff „dGu Tshan“ wurde mit dem Ausdruck „dGu 'Jal Ngo bCu“ (tib. < Gu Chjäl Ngo Chu, = Neun zurückzuzahlen [insgesamt] zehn Dinge) umschrieben, hier in der Bedeutung von neun (tib. dGu) „Zurückzuzahlenden“ (tib. 'Jal), die [insgesamt] zehn (tib. bCu) Dinge (tib. Ngo) ergeben. Zu dem Entwendeten als Grundwert musste das Neunfache dazugegeben werden, so dass sich die Erstattung auf insgesamt zehn Teile belief. Das Gestohlene oder Geraubte sollte möglichst im Original zurückgegeben werden und wurde erweitert um neun gleichwertige Teile als Strafe. „dGu“ bedeutet „neun“ und „Tshan“ ist hier als „Teile“ zu verstehen, die hier gleicher Art seien sollten, anders als bei dem homographen und homophonen Begriff „dGu Tshan“ bei einer Heirat, wo „neun [verschiedene] Dinge“ gegeben werden konnten (s. 25.4.2).

<sup>972</sup> „O-ro“ bedeute nach Auskunft der Informanten „anstelle von“. „sKe“ stehe im Nangchenidiom für „Teil“, (hier: des Wertes des Gestohlenen). „'Dogs“ bedeutet „etwas anbinden“. „sKe“ geht vermutlich auf den tibetischen Begriff „sKal-ba“ (= An-/Teil, Erbe) zurück und beruht möglicherweise auf einer Ausspracheabweichung. Mit diesem Ausdruck sei die Vorstellung des „Anbindens von etwas Zusätzlichem“ verbunden gewesen, nämlich eines Gegenstandes, an jenen, der für den Entwendeten zurückerstattet werden musste. Mit dem Begriff „O-ro sKe 'Dogs“ sei daher stets eine Zusatzleistung assoziiert worden.

Raub- oder Diebesgut insgesamt oder in Teilen nicht mehr vorhanden, dann galt es den Wert in Form von möglichst Gleichwertigem zurückzuerstatten, bspw. wurde dieselbe Anzahl gestohlener Pferde verlangt, auch wenn die gestohlenen Tiere selbst nicht mehr im Besitz der Diebe waren. Ob das O-ro sKe 'Dogs im doppelten Wert zurückgegeben werden musste oder ob noch etwas darüber hinaus als Kompensation zu leisten war, darüber entschied der dPon. Gelang es den Eigentümern, Diebe oder Räuber zu verfolgen und ihrer habhaft zu werden, dann fand oft eine Verhandlung zwischen den Verfolgern und den Tätern statt, in der eine geeignete Kompensation vereinbart wurde. Grundsätzlich sei von einer Verdopplung der Ersatzleistung auszugehen gewesen. In seltenen Fällen, wie bspw. bei einem freiwilligen Schuldanerkenntnis des Täters, konnte der dPon entscheiden, dass nur der Wert des Gestohlenen zurückerstattet werden musste.

Im Hinblick auf die Höhe einer zu leistenden Kompensation durch materielle Werte oder Geld war ein Schuldanerkenntnis von Bedeutung, das als bShags-pa (tib. < Shag-pa, = Schuld eingestehen und anerkennen) bezeichnet wurde. bShags-pa wurde hier als Nomen verwendet im Sinne eines Schuldanerkenntnisses, dass ein Täter gegenüber den Geschädigten und gegenüber dem dPon leisten konnte oder auf Anweisung des Behu oder Becang leisten musste. Mitunter wurde das Schuldanerkenntnis auch unter Folter erpresst. Ein bShags-pa habe meist zu einer mildereren Strafe geführt. In den geschilderten Fällen wurde der Einsatz der Folter besonders häufig von jenen dPon veranlasst, die zugleich Rinpoché waren sowie auch, wenn das Eigentum von Geistlichen oder Klöstern gestohlen worden sei, wobei die Anschuldigung nicht einmal beweisbar sein musste. Die besondere Bedeutung des bShags-pa habe darin bestanden, dass der bShags-pa-Leistende damit ausdrücklich um Verzeihung bat. Bei einem solchen Schuldanerkenntnis sei irgendetwas Materielles gegeben worden, wobei es nicht von Bedeutung war, ob die Gegenstände von großem Wert waren. Es sei bei den Gaben um den Symbolcharakter gegangen und bei der Bitte um Entschuldigung um die Demonstration der Aufrichtigkeit.

Die Grausamkeit der körperlichen Bestrafungen, die Auspeitschungen und Versehrungen standen dem im tibetischen Buddhismus empfohlenen Mitgefühl diametral entgegen und wurde von vielen Informanten als ein gravierender Nachteil ihres juristischen Systems kritisiert. Aus den Äußerungen jener Gewährsleute wurde deutlich, dass sie eine Diskrepanz zwischen den erbarmungslosen Körperstrafen und dem erwünschten Mitgefühl empfanden, und demgegenüber betonten sie explizit und begeistert, wenn ein dPon oder - wie

sie annahmen - der König,<sup>973</sup> milde Strafen im Einklang mit dem Dharma ausgesprochen habe. Opfer von Grausamkeiten im Strafwesen, denen körperliche Verstümmelungen zugefügt wurden, sollen in vielen geschilderten Fällen Geistliche oder ein Kloster geschädigt haben. Bei der Anschuldigung des Diebstahls von Klostereigentum oder des Besitzes von Geistlichen scheinen Geständnisse nicht selten unter Folter erzwungen worden zu sein. Den Beschuldigungen konnte es - so die Ergebnisse aus den Befragungen - jeglicher Beweise ermangeln.<sup>974</sup> Es bestand die Gefahr, dass Kleriker ihren hohen gesellschaftlichen Rang missbrauchten, um (missliebige) Personen des Diebstahls zu bezichtigen, wohlwissend, dass ihre Anschuldigungen kaum einer Überprüfung standzuhalten brauchten.<sup>975</sup> Nach Darstellung der Nangchen-pa habe der Grund für die Verabreichung grausamer Prügelstrafen und körperlichen Versehrungen im Fehlen von Gefängnissen bestanden, da viele dPon im Sommer oder ganzjährig in Zelten lebten. In den Achtzehn Provinzen gab es Gefängnisse, u. a. am Königshof, beim Regenten (tib. rGyal-tshab) sowie auch beim 'Brong gSar Behu, wenn auch dort nur ein kleines, das für zwei Insassen Platz bot. Selbst die Rinpoché, die sich nach tibetisch-buddhistischer Annahme nur zum Wohle der Lebewesen inkarniert haben sollen, taten sich trotz ihrer täglichen Beschäftigung mit dem Ideal des „Mitgeföhls“ nach Meinung der Informanten schwer, weniger grausame Formen der Bestrafung zu ersinnen, die dem Dharma entsprochen hätten. Befragte Nangchen-pa erklärten, es habe dringenden Bedarf an Strafen bestanden, die die extrem schmerzhaften, leidvollen und irreversiblen körperlichen Beschädigungen hätten ersetzen können.<sup>976</sup> Bei kriminellen Vergehen habe der dPon zunächst Ermahnungen ausgesprochen, wobei er oft auf die Karma-Lehre Bezug nahm und an die Auswirkungen von Verfehlungen auf folgende Leben erinnerte. Als geringere Strafen wurden Auflagen zur Durchführung von

---

<sup>973</sup> Dem König, der als Dharma-König bezeichnet wurde, trauten viele Informanten überhaupt keine grausamen Strafen zu. Die Informanten hatten jedoch keine persönlichen Erfahrungen mit dem Gerichtshof des Königs. Nach den Auskünften, die über den Königlichen Gerichtshof erhältlich waren, scheint der König selbst kaum als Richter fungiert zu haben, sondern jene Behu mit ministerähnlichem Status (vgl. 9.4).

<sup>974</sup> So stützte sich manche Verurteilung lediglich auf die Verdächtigung eines Geistlichen, und auch, wenn es an Beweisen fehlte, wurde das Wort eines Mönches nicht in Zweifel gezogen, dafür aber die Aussage des Verdächtigten, dessen Schuldbekennnis nicht selten erst nach extremer Folter erfolgte.

<sup>975</sup> Die tibetisch-buddhistischen Geistlichen leiteten die Laien an, erlittene Verluste als Resultate des eigenen schlechten Karmas zu begreifen. Die Karma-Vorstellung wendeten sie jedoch nicht auf ihre eigenen Verluste an, sondern forderten in diesem Falle unverzüglich Vergeltung in Form äußerst grausamer Strafen.

<sup>976</sup> Es gab Vorbilder für einen humanen Strafvollzug, die z. B. im „Abarbeiten“ eines verursachten Schadens bestanden. Aus dem tibetisch-buddhistischen mNga'-ris (im Westen des tibetischen Plateaus) wurde von einer erfolgsversprechenden Form des Strafvollzugs berichtet. Diese bestand in einem mehrjährigen Zwangsaufenthalt des Verurteilten in einer gutbelemundeten Familie. Während dieser Pflichtzeit musste der einstige Täter im Familienbetrieb mitarbeiten und erlangte dadurch Kenntnisse, die einer Berufsausbildung entsprachen. Durch die Teilnahme am Familienleben erfuhr er eine erneute Sozialisation und schuf sich einen neuen Freundeskreis. Nach Ablauf dieses Pflichtaufenthaltes blieb der Resozialisierte oft als Mitarbeiter bei der Familie und/oder baute sich mittels des erworbenen Wissens eine eigene berufliche Existenz auf.



religiösen Praktiken betrachtet, wie die Darbringung von Opferungen, z. B. in Form von Butterlampen oder das Anfertigen(lassen) von Mani-Steinen.<sup>977</sup>

Beispiel einer Strafscheidung:

In einem berichteten Fall gerieten zwei Nachbarn über den Stellplatz ihrer Zelte derart in Streit, dass ein Kampf entstand. Der Behu ermahnte sie und entschied, beide Seiten sollten als Strafe einen Yak zugunsten der Gemeinde abgeben. Um das erneute Ausbrechen des Konfliktes zu verhindern, forderte der dPon beide Familien auf, ihren Zeltplatz zu verlegen, so dass keine der beiden in den Genuss des begehrten Siedlungsplatzes kam.

Bei Wiederholungstaten wurden leichte Schläge auf Wangen und Po verabreicht. Eine leichte Auspeitschung habe fünfundzwanzig bis fünfzig Schläge betragen. Der Delinquent wurde währenddessen von Leuten des dPon an den Hand- und Fußgelenken festgehalten. Ab mehr als fünfzig Schlägen wurde er gefesselt und zwar auf dem Boden liegend die Arme und Beine an vier Pfosten festgebunden. Eine Augenzeugin berichtete von einer Auspeitschung, bei der zwei Bedienstete jeweils nacheinander zuschlugen. Es wurde viel Staub aufgewirbelt - während sich die Haut rot, blau und blutig verfärbte.

Bei Fortführung strafbarer Handlungen, die der dPon bereits durch Verwarnungen und leichte Schläge geahndet hatte, wurden härtere Prügelstrafen verhängt. Hinsichtlich der Anzahl der Schläge mit der Peitsche wurden bis zu zweihundert Schläge genannt und in einem Falle sogar fünfhundertsechzig Schläge, was je nach Ausführung die Tötung eines Menschen bedeutete. Extreme Auspeitschungen stellten somit eine inoffizielle Form der Todesstrafe dar.<sup>978</sup> Die interviewten dPon verwiesen auf ihre tibetisch-buddhistische Religion und erklärten, sie hätten keine Todesstrafen verhängt. Es war ihnen jedoch bekannt, dass Hunderte Peitschenhiebe schließlich zum Tode führten, auch wenn dies nicht explizit als Ziel der Bestrafung genannt wurde. Verschiedene Arten des Schlagens mit einer Peitsche oder einer frischen Rute wurden unterschieden, und je nach Schlagstil - von verhaltenem Auftreffenlassen des Schlaginstruments bis zum Durchziehen desselben - platzte die Haut entsprechend geringer oder großflächiger und tiefer auf. Zwei Schlagvarianten seien unter Berücksichtigung der Konstitution des Delinquenten angewendet

---

<sup>977</sup> Bei Mani-Steinen handelt es sich um Felssteine, in die die Gebetsformel „Om Ma-ni Pad-me Hung“ (skr.) hineingemeißelt wird. Wenn ein Verurteilter selbst in der Lage war, Mani-Steine herzustellen, dann konnte er sie selbst anfertigen. Andernfalls musste er jemanden mit der Steinmetzarbeit betrauen.

<sup>978</sup> Bei Auspeitschungen mit hundert bis sechshundertfünfzig Schlägen bestand je nach Ausführung das Risiko, den Tod des Verurteilten herbeizuführen. Der Tod bei Auspeitschungen konnte in Folge des Blutverlustes, eines Kreislaufzusammenbruchs, eines durch den extremen Schmerz verursachten Schocks und durch Herzstillstand eintreten. Das Aufplatzen der Haut und der daraus entstehenden großen Wundflächen führte zu Infektionen und Blutvergiftungen. Dazu kam die Möglichkeit, die Nieren zu treffen und Nierenfunktionsstörungen auszulösen. Individuelle körperliche Schwächen konnten den Eintritt des Todes beschleunigen.

worden. Schmerzhafter, haut- und gewebeschädigender war die Form der Auspeitschung bei der das Ende der Peitsche auf den Körper traf (tib. rTse Lus La, < Tse Lü La, = Spitze auf dem Körper<sup>979</sup>). Die weniger qualvolle Variante bestand darin, so zuzuschlagen, dass die Peitsche den Körper traf, die Peitschenspitze aber den Boden berührte (tib. rTse Sa la, < Tse ßa La, = Spitze auf der Erde). Ließ die körperliche Verfassung des Delinquenten erwarten, dass er rTse Lus La nicht aushalten konnte (hier ist auch an die mögliche Todesfolge zu denken), dann habe ein umsichtiger dPon angeordnet, es solle nur rTse Sa La geschlagen werden. Die Auspeitschungen wurden von Mitarbeitern des Behu oder Becang durchgeführt, mitunter wurden auch zwei Peitschen zur gleichen Zeit eingesetzt, so dass die Schläge kurz hintereinander auftrafen.

Die Todesstrafe widersprach dem Buddhismus und wurde offiziell nicht verhängt.<sup>980</sup> Eine Informantin berichtete, dass es tagelange Auspeitschungen mit einer frischen Rute gegeben habe, die mit dem Ziel der Tötung durchgeführt wurden. „*Die Chinesen töten mit einer Pistole.*“, meinte sie im Anschluss an den Bericht lakonisch, womit sie auf die Schnelligkeit und die geringeren Qualen bei dieser Tötungsart hinweisen wollte.<sup>981</sup> Diese Angabe wurde von weiteren Gewährspersonen dahingehend bestätigt, dass, wenn die Nangchen-pa vor ca. 1955 von der Todesstrafe sprachen, sie daran dachten, dass jemand öffentlich mit einem frischen, noch grünen Stock mehrere Tage lang geschlagen wurde bis der Tod eintrat. Der Stock habe von einem Baum namens Rlang-ma gestammt, der an vielen Orten in Tälern in Flussnähe wuchs.<sup>982</sup>

Nach Schlägen bestand der nächste Härtegrad möglicher Bestrafungen in verschiedenen Formen körperlicher Verletzung. Informanten zählten folgende Verstümmelungen auf: das Abhacken von Händen und Füßen, das Entfernen der Kniescheiben, das Ausquetschen der Augen, das Durchtrennen der Achillessehne und das Abschneiden der Nase. Informanten erinnerten, dass Diebe oftmals an der abgeschnittenen Nase erkennbar gewesen seien. Am Gerichtshof des Königs von Nangchen seien nach Ansicht vieler Informanten, denen dies aber nur vom Hörensagen bekannt war, auch Hände, Füße und Beine amputiert, die

---

<sup>979</sup> Für die Spitze am Ende der Peitschenschnur wurden die Bezeichnungen rTse-mo oder sNe-mo verwendet. Alternativ könnte es demnach auch „sNe Lu la“ und „sNe Sa la“ heißen.

<sup>980</sup> Unter der Jurisdiktion der rDzong-dpon der Regierung in Lhasa konnten Bestrafungen derart schwer ausfallen, dass der Delinquent die Strafe nur knapp überlebte und schließlich an den Folgen starb. Die Strafvollzugspersonen erklärten dann, den Bestraften nicht selbst getötet zu haben, denn der Tod sei erst nach Beendigung der Strafmaßnahme eingetreten. Sie argumentierten, dass sie aus diesem Grunde auch nicht dem buddhistischen Gebot des Nichttötens zuwidergehandelt hätten. In welchem Ausmaße Interpretationen dieser Art auch in Nangchen im Gebrauch waren, ließ sich nicht zuverlässig feststellen.

<sup>981</sup> Andere Informanten hatten jedoch auch qualvolle Tötungspraktiken der Chinesen beobachtet.

<sup>982</sup> Der botanische Name des Rlang-ma-Baumes ließ sich in den mir zur Verfügung stehenden Wörterbüchern nicht ermitteln. Bei diesem Baum soll es sich nicht um eine Weide (tib. lCang-ma) handeln.

Kniescheiben herausgenommen und die Augen herausgedrückt und entfernt worden. Von solcher Art Strafen berichteten die Behu und Becang auch zur Abschreckung, indem sie darauf verwiesen, dass die von ihnen verhängten Strafen milde seien im Vergleich zu denen am königlichen Gerichtshof. Damit sollte die Bereitschaft zur Akzeptanz ihrer Urteile und Entscheidungen bei den Kontrahenten gefördert werden. Die Versehrten seien danach als Almosen-Empfänger vom König und der Bevölkerung ernährt worden.

Nach einer körperlichen Bestrafung musste der dPon für die Versorgung des Bestraften sowie für dessen Kinder aufkommen bis dieser wieder arbeitsfähig war oder auch ein Leben lang, wenn er aufgrund der Versehrung arbeitsunfähig blieb. Informanten erklärten, die Becang und Behu hätten überwiegend ein gutes Herz gehabt. Sie begründeten dies mit der Versorgungspflicht (mit Nahrung und Bekleidung) für die durch die Strafmaßnahmen Geschädigten. Die Fürsorge für Delinquenten aber war eine systemimmanente Pflicht. Nach der erfolgten Bestrafung wurde der Verurteilte wieder in die Gesellschaft integriert. Eine grausame Bestrafung war damit jedoch nicht aus dem kollektiven kommunikativen Gedächtnis gelöscht. Betont wurde seitens der Informanten, dass die versehrten Straftäter nicht aus der Gemeinschaft ausgeschlossen und ihrem Schicksal überlassen worden seien. Diese Menschen wurden nicht „weggeworfen“, erläuterten Informanten, sondern blieben als Bettler in die Gesellschaft integriert. Mit dieser Erklärung sollte die Grausamkeit der verhängten Strafen durch Hervorhebung eines versöhnlichen Aspekts gemildert werden. Informanten war aufgefallen, dass sehr grausame Bestrafungen von manchen Rinpoché, Lamas und einigen dPon befohlen und von der Bevölkerung geduldet wurden, obgleich sich solches Verhalten nicht mit dem im tibetischen Buddhismus zu einem zentralen Wert erklärten Mitgefühl vereinbaren lässt.<sup>983</sup> Der Hinweis auf eine Reintegration in die Gesellschaft

---

<sup>983</sup> Das Prinzip der Versorgungsverpflichtung der durch die Bestrafung Versehrten durch deren Richter sowie durch die Gesellschaft war auch in Klöstern üblich. In einem Fall, der sich im Kloster sKyo Brag (ng. < Cho Drag) ereignet haben soll, wurde ein Mann des Diebstahls bezichtigt. Mehrmals sei in Mönchszellen eingebrochen und Mönche bestohlen worden. Der Beschuldigte jedoch bestritt die Taten. Angeblich sei er mehrfach verwarnet worden, bevor gDung-dkar Rinpoché anordnete, ihm die Augen auszuquetschen. Sämtliche positiv interpretierbaren Folgeerscheinungen nach der Versehrung wurden als Gnadenbeweise des Rinpoché gedeutet. So wurde die spätere Fähigkeit des Blinden, sich mittels eines Stocks fortzubewegen, der Segensenergie des Rinpoché zugeschrieben. Als ich den Interviewten, die den Blinden noch selbst getroffen hatten, entgegnete, dass die Befähigung, sich in der Welt zurecht zu finden, ein bekanntes Phänomen bei Späterblindeten sei und aus deren Erinnerungen aus der Zeit ihrer Sehfähigkeit resultierten, erhielt ich folgende zusätzliche Informationen, die mich von den außergewöhnlichen Fähigkeiten des Rinpoché überzeugen sollten. Demnach habe der Rinpoché angeordnet, dem Verdächtigten die Augen so herauszudrücken, dass diese nicht beschädigt wurden. Der Vollstrecker des Urteils sollte ihm das Augenpaar auf den Tisch legen. Nachdem dies geschehen war, habe sich der Rinpoché an den Versehrten gewendet und zu ihm gesagt: „*Sei nicht traurig und versuche das Gute darin zu sehen. Künftig wirst Du vom Kloster versorgt.*“ Er empfahl ihm, den Gebetstext der Grünen Târâ zu rezitieren und friedlich zu leben. Dem vom Rinpoché Geschädigten wurde in der Folge vom Kloster „Kha-rten“ (tib. < Kha-ten, = mündliches Versprechen) gewährt. Der tibetische Begriff Kha-rten ist in der Bedeutung „mündliche Zusage“ in Gebrauch;

stellte bei genauer Betrachtung einen psychisch äußerst belastenden Zustand dar. Den Verstümmelten und in die Abhängigkeit von der Gnade der Gesellschaft Getriebenen wurde abverlangt, dass diese nach der Tortur als Ausdruck der Reue diejenigen loben sollten, die ihnen dieses Leid zugefügt hatten. Davon hing die Freigiebigkeit der Gesellschaft ab. Es bedurfte keineswegs des Ausbleibens von Spenden, um einen Menschen zu töten, sondern nur zu geringer Spenden, die das Existenzminimum, insbesondere bei großer Kälte, nicht zu decken vermochten. Nach den Verstümmelungen kam es meist zu Entzündungen der versehrten Körperteile, mit deren Heilung ein sNgags-pa (vgl. 10.9) beauftragt wurde. Die Bereitschaft zur Durchführung von Heilungsritualen durch den sNgags-pa hing vom Verhalten des Geschädigten ab. Zwischen den Siedlungen lagen oft weite Entfernungen, und ein sNgags-pa musste eine Behandlung nicht abschlagen, sondern brauchte sich nur nicht zu beeilen, um zu dem Verletzten zu gelangen, bevor der Wundstarrkrampf seinem Leiden ein Ende bereitete. Der Schmerz, das Leid sowie sämtliche Folgen der Versehrung wurde dem Wirken des persönlichen Karmas des Opfers zugeschrieben.

### **31.8.17 Die Wiederaufnahme von Fällen**

Ein Wiederaufnahmeverfahren lag im Ermessensspielraum des Behu oder Becang.

Bei der Wiederaufnahme eines Falls, der auf einer falschen Beschuldigung beruhte, habe der tatsächliche Täter ein Vierfaches des Entwendeten zurückerstatten müssen und zwar oft nach der Regel: Das Zweifache des Wertes an das Opfer (an den zu Unrecht Verurteilten) und ein Zweifaches an den dPon. Die Behu und Becang verwendeten Tiere und materielle Sachen, die als Strafe entrichtet wurden, oft zugunsten ihrer Gemeinde oder ihres Stammes. War einer Familie bspw. ein Yak gestohlen worden und ein Unschuldiger aufgrund der Verdächtigung der Bestohlenen verurteilt worden, hätte der irrtümlich als Täter verurteilte, der bestohlenen Familie aufgrund des Urteils des dPon einst das Doppelte, hier zwei Yaks, übereignen müssen. Von diesen zwei Yaks hätte die bestohlene Familie nach Wiederaufnahme des Falls und Rehabilitierung des Beschuldigten einen an den zu Unrecht Verurteilten zurückerstatten müssen und damit jenen Yak verloren, den sie als Kompensation für die Belastungen aus dem Diebstahl erhalten hatten. Da sie jedoch einen

---

in diesem Kontext hier wurde mir der Ausdruck von Gewährsleuten aber als „Mund-Vorrat“ oder „Mund-Versorgung“ erklärt und zwar in Form bereitgestellter Nahrungsmittel. Demnach wäre Kha rTen ein aus zwei Nomen bestehender Begriff und zwar aus „Kha“ = „Mund“ und „rTen“ = „Unterstützung“, hier u. a. in Form von Nahrungsmitteln. „rTen“ kann auch „Wohnort, Sitz, Aufenthaltsort“ bedeuten. Auch dann ergäbe dieser zusammengesetzte Ausdruck einen Sinn: Hier könnte sich rTen auch auf die Bereitstellung der Unterkunft für den Blinden beziehen, im Sinne von „Nahrungsmittel und Unterkunft“ [werden gestellt].

Yak als Ersatz für den Gestohlenen behalten durften, wurden ihre Ansprüche damit als abgegolten betrachtet. Hätten die Bestohlenen keinen falschen Verdacht geäußert, dann wäre ihnen die übliche Kompensation in Form der Verdopplung zugestanden worden. Bei einer falschen Beschuldigung bestand immer der Verdacht, dass sie aus Berechnung erfolgt sein könnte. Durch die falsche Beschuldigung hatte ein Unschuldiger eine immense Rufschädigung erlitten, und darin lag der Grund für die angeordnete Rückerstattung des zweiten Yaks. Bei der Wiederaufnahme des Verfahrens musste der tatsächliche Täter zunächst den Schaden kompensieren, den der zu Unrecht Verurteilte erlitten hatte und zwar der Regel gemäß verdoppelt. Einen seiner ehemals abgegebenen Yaks hatte der Rehabilitierte bereits von der bestohlenen Familie zurückerhalten und erhielt nun zwei Yaks vom wirklichen Täter als Kompensation für das eine Tier, das noch bei den Bestohlenen verblieben war. Zwei weitere Yaks musste der Täter an den dPon abführen.

Hatten die Bestohlenen niemanden zu Unrecht beschuldigt, dann erkannte ihnen der dPon meist auch den Anspruch auf Rückerstattung des doppelten Wertes des Gestohlenen zu. In dem hier angeführten Beispiel hätte die bestohlene Familie für den ihr entwendeten Yak von dem fälschlich Verurteilten, wenn dessen Verurteilung nicht auf ihrer Beschuldigung beruhte, zwei Yaks als Kompensation erhalten, so dass ihre Ansprüche vor dem Wiederaufnahmeverfahren bereits erfüllt gewesen wären. In diesem Falle hatte der eigentliche Täter vier Yaks an den zu Unrecht Verurteilten zu geben, denn dieser hatte zuvor zwei seiner Tiere an die Bestohlenen abgeben müssen. Vier weitere Yaks habe er dem dPon (für kommunale Zwecke) abtreten müssen, so dass der Täter insgesamt zur Abgabe von acht Yaks zur Kompensation der Straftat verurteilt worden wäre.

Die Karma-Vorstellung deckte auch die karmische Rechtmäßigkeit von Fehlurteilen (vgl. 13.4 bis 13.4.6), denn selbst wenn sich die Entscheidung eines dPon später als fehlerbehaftet herausstellen sollte, konnte es sich nach Auffassung der Nangchen-pa nur um das karmische Ergebnis aus einem früheren Vergehen des zu Unrecht Beschuldigten handeln, so dass das Opfer stets selbst für das erlittene Fehlurteil verantwortlich gemacht wurde.

Aus sKyo Brag kam die unbestätigte Information, dass eine Entscheidung des Behu, der zugleich Rinpoché war, als endgültig betrachtet wurde und die Wiederaufnahme von Fällen nicht vorgesehen gewesen sei. Die Verweigerung der Wiederaufnahme von Fällen hing mit der Vorstellung der Unfehlbarkeit heiliger hoher Geistlicher zusammen, von denen angenommen wurde, dass ihnen keine Fehlurteile unterlaufen würden.

Der Wiederaufnahme bereits entschiedener juristischer Fälle standen weltanschaulich bedingte Abneigungen gegenüber. Die Behu, von denen einige zugleich Rinpoché waren

sowie die Becang galten als „außergewöhnliche“ Menschen, denen besondere Fähigkeiten zugetraut wurden. Von ihnen wurde angenommen, dass sie mittels übernatürlicher Kräfte, die aus religiöser Beschäftigung sowie den Qualitäten ihrer Lineages herrührten, befähigt seien, den Wahrheitsgehalt von Aussagen zu erkennen und gerechte Urteile zu fällen. Auch die mitunter hinzugezogenen weisen Männer galten als besonders befähigt, aus widersprüchlichen Zeugenaussagen, den tatsächlichen Sachverhalt rekonstruieren zu können. Die Wiederaufnahme von Fällen aufgrund von neuem Beweismaterial ließ sich zwar als Reifwerden von Karma deuten, die Vorstellung aber, dass eine erneute Behandlung bereits entschiedener Fälle nötig sei, implizierte aus Sicht der Befragten, dass die mit der Entscheidung betrauten Personen scheinbar doch nicht in ausreichendem Maße die erwarteten „besonderen“ Fähigkeiten zu einer gerechten Urteilsfindung besessen hatten, und diese Vorstellung wurde als störend im Hinblick auf die Weltvorstellungen und damit als unangenehm empfunden und wirkte sich hemmend auf die Bereitschaft zur Wiederaufnahme von Fällen aus. Aus Sicht der Nangchen-pa lag in der Wiederaufnahme juristischer Fälle auch der Aspekt des damit offenkundigen Versagens der vormaligen Entscheidungsträger. Da Zweifel am tibetischen Buddhismus und der dem gesellschaftspolitischen System zugrundeliegenden Vorstellung vom Wirken „besonderer“ Menschen als verwerflich galten, standen der Wiederaufnahme juristischer Fälle auch emotionale Vorbehalte entgegen.

### 31.9 Verwaltungsaufgaben der dPon

*„Der dPon wollte nichts, und die Bevölkerung brauchte nichts.“*

Herr P. aus 'Brong-pa sMad-ma (äußere Stämme)

Die Verwaltungsaufgaben der dPon bestanden überwiegend in der Entgegennahme von Meldungen über Fund oder Verlust von Nutztieren, in der Zuteilung von Land an Nangchen-pa des eigenen oder eines anderen Nangchen-Stammes, die sich an- oder umsiedeln wollten,<sup>984</sup> in der Anforderung von Pflichtdiensten (s. 31.9.2) sowie im Einziehen von Steuern und Tributen.

Das Einziehen sogenannter „Steuern“ wird sowohl von der tibetischen Exilregierung als auch von der VR China als Beweis angeführt, dass die (angeblich) steuerzahlenden Gebiete ihrem Herrschaftsbereich zuzurechnen seien. Aus den Interviews mit den Gewährsleuten

---

<sup>984</sup> Die Umsiedlung innerhalb des Stammesgebietes war oft ökonomisch bedingt, arme Familien benötigten Land, das sie sich vom dPon zuteilen ließen, manche Familien brauchten auch fruchtbareres Land.

ging hervor, dass es sich beim sog. „Sammeln von Steuern“ nicht immer um Steuern handelte, sondern häufig um Tributleistungen. Der tibetische Ausdruck „Khral“ (ng. < Tê), der oft allgemein mit „Steuern“ übersetzt wird, ist ein Sammelbegriff, mit dem sowohl Steuern als auch Tributleistungen und religiöse Kollekten bezeichnet wurden.<sup>985</sup> Die Bezeichnung „Khral“ verwendeten die Informanten für sämtliche Arten von Abgaben. Für die jeweils korrekte Übersetzung von „Khral“ ist die Kenntnis des Kontextes unerlässlich, z. B. der Zweck, für den Khral gesammelt wurde sowie auch die Umstände des Einsammelns, ob es sich bspw. um das Erbitten einer Spende für religiöse Zwecke oder um das Erpressen von Abgaben mittels Androhung von Gewalt handelte, wie es die Nangchen-pa aus der Zeit von Ma Bufang erinnerten (vgl. 31. 9.3).

Im Werk des letzten Behu von dGe rGyal Bar-ma (‘Od gSal 2000: 111) listet der Autor Verwendungszwecke von Abgabeforderungen auf, denen sich die Abgabepflichtigen nicht entgegenstellen sollten und die erfüllt werden müssten. Dabei handelt es sich der Reihenfolge nach um religiöse Festveranstaltungen des gesamten Stammes mit säkularen Teilen (tib. sPyi-rim, < Chi-rimm), nächtliche Versammlungen zur Mantra- und Gebets-Rezitation (ng. mTshan-rgyun, < Tsänn-chjünn), religiöse Fasten- und Stille-Veranstaltung (tib. sMyung gNas, < Nyung Ney), chinesische und tibetische Tribute (tib. rGya Bod Khral, < Jcha Bö Tê) und militärische Angelegenheiten (tib. dMag-don, < Mag-dönn).<sup>986</sup>

Das Steuerwesen war im Königreich Nangchen nicht einheitlich geregelt, sondern variierte beträchtlich zwischen den Stämmen sowie auch zwischen den Gemeinden und habe bei den äußeren Stämmen gänzlich vom Willen des dPon abgehungen. Bei den äußeren Stämmen konnte jeder dPon nach eigenem Gutdünken Steuern einsammeln lassen oder auch gänzlich darauf verzichten, was auch praktiziert wurde. Die Stämme, in den Achtzehn Provinzen hingegen waren dem König gegenüber steuerpflichtig. Die auf den gesamten Stamm bezogenen Steuern wurden meist vom Behu eingefordert, andernfalls von einem dPon im Range eines Becang, wenn dieser die höchste Position im Stamme innehatte. Die Behu und Becang waren für das Einziehen der steuerlichen Umlagen zuständig, seien es solche für kommunale Zwecke oder Tributumlagen. Das Einsammeln der Naturalien übernahmen meist die rGan-po im Auftrag der dPon, die bei dieser Tätigkeit

---

<sup>985</sup> Tibetische Wörterbücher, die unter dem Lemma „Khral“ u. a. „Tribut“ aufführen: Bell, C. A. English-Tibetan Colloquial Dictionary. 1977, Goldstein, Melvyn C. English-Tibetan Dictionary of Modern Tibetan. 1999, Dhongthog, T. G. The New Light English-Tibetan Dictionary. 2002, Buck, Stuart H. Tibetan-English Dictionary. 1997.

<sup>986</sup> Die Auflistung endet mit „und so weiter“; die aufgeführten obligatorischen Abgaben sind eine Auswahl. Im Originaltext steht statt Haushalt (tib. Khyim-gzhis) an der Stelle „Reichtum“, „Wohlstand“ (tib. Khyim-gzhi), das kontextabhängig im Nangchenidiom auch „Zuhause“ bedeuten könne.

durch Mitarbeiter des dPon und/oder durch ihre eigenen Helfer unterstützt wurden.

Die Information, dass Abgaben bei einigen äußeren Stämmen und deren Gemeinden nach freiem Ermessen der Einwohner in Form von Naturalien eigener Wahl geleistet werden konnten, bestätigten sämtliche Informanten unabhängig voneinander.<sup>987</sup> Bei den äußeren Stämmen gab es auch den völligen Verzicht auf Steuern. Die Angaben der Gewährsleute, die erklärten, niemals Steuern gezahlt zu haben, ließen sich sämtlich verifizieren.<sup>988</sup> Das Einfordern von Khral hing bei den äußeren Stämmen von der Einstellung des dPon zu Steuerzahlungen ab. Der Verzicht auf das Einziehen von Steuern hatte keinen Einfluss auf Tributforderungen, die von sämtlichen Stämmen (z. T. unter Gewaltandrohung) erzwungen und als Umlagen in Form von Naturalien eingesammelt wurden. Bei den äußeren Stämmen konnten steuerpflichtige Familien, vorausgesetzt die dPon unterstützten solche Vorgehensweisen,<sup>989</sup> Naturalien eigener Wahl als Khral geben und zwar auch ohne mengenmäßig festgelegt zu sein. Der Besitz der Familien (als Bemessungsgrundlage) war bekannt, ebenso wie der allgemeine Ertrag im jeweiligen land- und tierwirtschaftlichen Jahr. Khral wurde überwiegend in Naturalien geleistet. Dabei handelte es sich vor allem um Gerste, Wolle, Salz, Butter, Fleisch, Tee, Schafe, Ziegen, Yaks und Pferde.

---

<sup>987</sup> Auch steuerpflichtige Nangchen-pa bestätigten, dass in anderen Gemeinden und Stammesgebieten nur geringe oder gar keine Abgaben verlangt und Naturalien meist nach freier Wahl als Khral gegeben wurden.

<sup>988</sup> Als ein Rinpoché aus Nangchen erfuhr, dass Informanten mir mitgeteilt hatten, dass in manchen Gemeinden und Stämmen abhängig vom Willen des dPon keine Steuern gezahlt wurden, erklärte er, ich dürfe nicht behaupten, dass es meine Meinung sei, dass diese Leute keine Steuern gezahlt hätten. Wie das folgende Gespräch dann ergab, wollte der Rinpoché zum Ausdruck bringen, dass ich diese Aussagen nicht erwähnen sollte. Der Rinpoché hatte sich mit der exiltibetischen Regierung arrangiert, sein Kloster prosperierte und er war zum Sprachrohr der Exilregierung geworden. Die Exilregierung strebt für sämtliche ehemaligen im weiteren Sinne tibetischen Länder die Gründung eines Staates mit Steuerpflicht an. Die Freiheit im Hinblick auf Steuerzahlungen, die die Nangchen-pa der äußeren Stämme unter einem wohlwollenden Behu und Becang einst genossen, ist in dem von der Exilregierung geplanten Staat meines Wissens nicht vorgesehen; im Gegenteil stellt das Erzielen von Steuereinnahmen ein wesentliches Ziel dar. Erinnerungen an die Steuerfreiheit sowie auch an den großen Ermessensspielraum hinsichtlich der Menge und Art der als Steuer gegebenen Naturalien und/oder des Geldes sollen als gedankliche Alternative nicht mehr existieren. Diese an Werten wie Freiheit, Unabhängigkeit, Großzügigkeit und Güte orientierte administrative Organisationsform wurde von den Informanten als traditionell und sehr alt beschrieben und hat somit vermutlich mindestens jahrhundertlang funktioniert. Die Kham-pa, deren Freiheitsdrang von der tibetischen Exilregierung und der VR China gefürchtet wird, könnten sich künftig solcher traditionellen freiheitsbetonten Organisationsformen erinnern und diese vielleicht in modifizierter Form wieder einführen wollen. Damit wären die von der Exilregierung erwünschten Steuereinnahmen dahin, und in der Folge möglicherweise auch weitere Formen der Einflussnahme auf die Kulturen der Länder der Kham-pa.

Der Bruder eines dPon erläuterte, für die Lamas sei ihr Kloster ein Prestigeobjekt und entsprechend verhielten sie sich. Die Lamas wünschten eine reiche Ausstattung. Klöster erhielten hohe Spenden in Form von Geld und Naturalien, sie verliehen Geld und Naturalien gegen Zinsen, und insbesondere die Äbte wurden zu Geschäftsleuten. Ihre politische Meinung und ihre Aktivitäten wurden von dem Wunsch beeinflusst, ihre finanzielle Situation unablässig zu verbessern. Äbte waren daher auch oft ängstlich und erkundigten sich vor jeder persönlichen Meinungsäußerung erst, was andere maßgebliche Personen zu dem jeweiligen Thema gesagt hatten, um es sich nicht mit ihren Gönnern zu verderben.

<sup>989</sup> Hierbei ist zu berücksichtigen, dass es innerhalb der Stammesgebiete und Gemeinden auch Brauchtum gab, das einst von einem dPon begründet wurde und von dem dessen Nachfolger nicht abweichen konnten, ohne die Stammesleute sehr zu enttäuschen.



Ein dPon konnte seine Leute von Abgaben verschonen, wenn nicht aktuelle Anlässe, wie Tributforderungen erhoben wurden. Einige Behu und Becang erklärten sogar, sie hätten bei Khralforderungen aus ihrem persönlichen Besitz Naturalien beigesteuert, um ihre Stammesleute zu entlasten, obwohl sie selbst steuerfrei waren. Auch berichteten die dPon, dass sie sich anlässlich des zum Empfang des Königs gesammelten Khral beteiligt hatten. Die Geburtsfamilie eines dPon zahlte keine Steuern, auch nicht dessen Brüder, wenn sie eigene Familien gründeten. Überwiegend wurde angegeben, dass die männlichen Nachkommen in vier auf einen dPon folgenden Generationen innerhalb seiner Lineage steuerfrei gewesen seien. Die Auskünfte zur Steuerfreiheit der Nachkommen eines dPon waren jedoch unterschiedlich; viele Gewährsleute mussten auf Vermutungen zurückgreifen: Die meisten Informanten erinnerten sich an eine Steuerbefreiung über zwei bis vier Generationen nach einem amtierenden dPon. Möglicherweise handelte es sich dabei auch um lokale Varianten. So habe sich bspw. die Becang-Familie aus 'Brom-rum bDun-ma (tib. < Bom-rum Dünn-ma = Eigennamen, „Die Sieben [Gemeinden] von 'Brom-rum“), innerhalb der Achtzehn Provinzen unter 'Brong gSar Behu, vor fünf Generationen geteilt, und nur die Familie des älteren Bruders übernahm das Amt und damit die Verantwortung für die Gemeinden. Dennoch blieben beide Zweige der Familie steuerfrei, weil, wie Informanten erklärten, sich die Bevölkerung noch daran erinnerte, dass beide Familien einer steuerbefreiten Becang-Lineage entstammten. Nach Einschätzung der Informanten wäre auch jener Familie sowie deren Nachkommen, die nicht das Amt des Becang ausübten, das Privileg der Steuerbefreiung über einen unbekannt langen Zeitraum in der Zukunft erhalten geblieben. In anderen Stammesgebieten habe demgegenüber auch die Möglichkeit bestanden, dass ein Bruder, der seine Geburtsfamilie verließ, nur selbst und mit ihm die von ihm gegründete Familie steuerfrei blieb, nicht aber seine Nachkommen. Für die lokale Praxis hinsichtlich des Gewährens von Steuerfreiheit gegenüber einer Familie, die aus einer dPon-Lineage hervorgegangen war, aber das Amt nicht übernommen hatte, scheint auch deren Beliebtheit innerhalb der Gemeinde oder des Stammes nicht unbedeutend gewesen zu sein

Früher soll es eine Abgabe gegeben haben, die sKar-ma lNga (tib. < Kar-ma Nga, = „fünf Sterne“, Abkürzung „sKar lNga“, = Bezeichnung einer Münze<sup>990</sup>) genannt wurde.<sup>991</sup>

---

<sup>990</sup> Martin Brauen (1974: 166f) listet zwei sKar lNga-Kupfermünzen auf. Karl Grabisch (1989/1990: 21, 26f) beschreibt die Entstehung des Münzwertes aus der nepalesischen Münze „Mohar“ mit einem Silbergewicht von um die 5,4 Gramm. Ein Mohar habe ungefähr fünfzehn sKar entsprochen. Um Wechselgeld zu erhalten, wurde der Mohar zerteilt. Ein Drittel der Münze Mohar habe den Wert „fünf sKar“ (tib. sKar lNga) ergeben.

<sup>991</sup> Die Informanten hatten davon nur durch Hörensagen erfahren. Auf Nachfrage vermuteten sie, dass die besagte frühere Zeit „etwa drei bis vier Generationen“ zurückliegen könnte.

Jeder, der in der Lage war, sie aufzubringen, habe sie zahlen müssen. Dies galt für das gesamte Nangchen. Armen Personen sei diese Abgabe erlassen worden. Die Abgabe wurde als ein symbolischer Betrag an die Regierung in Lhasa bezeichnet. „sKar-ma lNga“ sei eine in Nangchen sehr seltene Münze gewesen. Keiner der Informanten hatte das Geldstück je gesehen, wobei hervorgehoben wurde, dass ohnehin in den ländlichen Gebieten kaum Münzgeld im Umlauf gewesen sei. Der Wert eines „sKar-ma lNga“ soll ungefähr einer geschätzten Menge von drei bis vier Kilo Gerste entsprochen haben.<sup>992</sup>

Eine chinesische Münze, deren Bezeichnung nicht mehr erinnert wurde, sei unter anderem zum Zweck des Steuerzahlens mit Hilfe von Werkzeugen halbiert worden und war unter der Bezeichnung „Halbgeld“ (tib. „mGo-phyed“, < Go-chjä) bekannt.

An den König von Nangchen sei früher - vermutet wurde vor ein bis drei Generationen (entsprechend etwa zwanzig bis sechzig Jahren) vor dem letzten König - von den inneren Stämmen eine Steuer geleistet worden, die „Tsha-ru dNgul-shog“ (tib. < Tsha-ru Ngül-sho, Tsha-ru = Lammfell, dNgul-shog = Währung) genannt wurde. Informanten erinnerten die Bezeichnung der Steuer, konnten aber dazu keine weiteren Auskünfte geben.

In den vierziger und fünfziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts gab es bei den inneren Stämmen, die dem König gegenüber steuerpflichtig waren, den Brauch, zusammen mit den Naturalsteuern, die zum königlichen Speicher für Steuerabgaben gebracht wurden, ein locker gewebtes Wollstück mitzugeben. Dieses Webstück wurde „Zhal-snam (ng. < Schäll-namm<sup>993</sup>)“ genannt. Es war um die siebenundachtzig Zentimeter lang und um die sieben bis siebenundzwanzig Zentimeter breit und bestand aus weißer und gelber Schafswolle. Das Zhal-snam habe die gleiche Funktion gehabt wie der Khata (tib. Kha-btags) genannte weiße Ehrenschal und sollte Respekt und Wertschätzung (vgl. 31.2.3) sowie die reine Gesinnung des Gebers zum Ausdruck bringen.

In den äußeren Stämmen, in denen manche dPon auch gänzlich auf Steuern verzichteten, ereignete sich das Einsammeln von Tributen bisweilen in folgender Weise: Der dPon appellierte an seine Stammesleute: „*Was immer ihr könnt, das gebt! Ihr habt mit denen [die Tribute fordern, Anm. d. Verf.] nichts zu tun, gebt, was immer ihr könnt.*“ Manche der Nomaden erwiderten darauf: „*Uns sind viele Yaks gestorben und die Tiere geben wenig Milch. In diesem Jahr haben wir keinen Krümelkäse<sup>994</sup> und kein Fleisch. Bitte, bitte, wir haben nicht viel.*“ „*Ist in Ordnung.*“, habe dann der dPon gesagt und zwar ohne

---

<sup>992</sup> Referenzwert: Ein Schaf soll einem Wert von vierzig bis fünfzig Kilogramm Gerste entsprochen haben.

<sup>993</sup> „Zhal“ = hier: zur Bildung von Honorifica, „sNam“ = „Wollgewebe“ etwa „Edles Wollgewebe“. Genannte Varianten: „Zha-bsnam“, „Zhal-bsnam“, „Zha“ = „Gesicht“ und „bsNam“ = „greifen, nehmen“.

<sup>994</sup> Krümelkäse ist eine tibetische Käsesorte, bei der der Käse in kleinen Brocken koaguliert ist.

Bestechung oder eine Einladung zum Essen, erklärten Informanten der äußeren Stämme. An den König von Nangchen zahlten nur die Bewohner der Achtzehn Provinzen Steuern. Für den König von Nangchen wurden unter den Bewohnern der äußeren Stämme keine Steuern gesammelt, mitunter aber Umlagen, die für einen würdigen Empfang des Königs verwendet wurden. In den Achtzehn Provinzen wurden die Steuern für den König überwiegend vor Ort eingesammelt. Jene Nangchen-pa aber, die in der Nähe des Königs lebten, lieferten ihre Natural-Steuern direkt am Königshof ab. Ihre Abgaben brachten sie zu einem in der Nähe des Palastes gelegenen Speicher. Dieses Vorratshaus bestand aus gestampftem Lehm und hölzernen Balken und sei ausschließlich als Speicher verwendet worden. Dort wurden die Natural-Steuerabgaben gewogen und eingelagert.

Der Steuereinzug gestaltete sich nach Auskunft der Gesprächspartner so, dass der Becang, der rGan-po und deren Mitarbeiter auf Weisung des Behu zu den Familien gingen und die als Steuern verlangten Naturalien mitunter auf der Bemessungsgrundlage des Eigentums der Familien einsammelten. Steuerpflichtige, die wenig oder nichts besaßen, hatten geringe oder keine Steuern zu zahlen. Tier- und landwirtschaftliche Produkte und Sammelgut wie Gro-ma (tib. < Dro-ma, Wildform der Kartoffel) konnten als Steuern entrichtet werden.

Der Behu sei beim Einsammeln von Steuern und Tributen selten in Erscheinung getreten. In den Achtzehn Provinzen sei jedes Jahr ein Steuersammler gekommen, den sie rGyal-po Lo Khral (tib. < Jchäl-po Lo Tê<sup>995</sup>) nannten und der als Repräsentant des Behu auftrat. Der zu zahlende Betrag sei nicht feststehend gewesen, sondern habe sich nach den aktuellen Vermögensverhältnissen gerichtet und sei grob geschätzt worden. Meist hätten sich in den steuerpflichtigen Familien die älteren Familienmitglieder um die Begleichung der Steuern gekümmert und nicht selten hatten nur sie das Wissen, was und in welcher Menge gewöhnlich als Khral zu geben sei, während sich jüngere Familienmitglieder damit nicht befassten.

Der Großteil der Einnahmen wurde auf die Klöster verteilt, und wenn Bedarf vorhanden war, wurde ein meist geringerer Prozentsatz für kommunale Angelegenheiten verwendet. Die Steuerzahler nahmen an, dass ihre Abgaben vom Behu zum Wohl der Bevölkerung verwendet wurden, Kenntnisse über deren Verbleib besaßen nur wenige Informanten.

Die Behu und Becang der inneren Stämme führten ein Steuerbuch; in den äußeren Stämmen galt dies nicht unbedingt als notwendig. Dieses wurde „mKhar Che-chung“ (ng. < Gâ Che-chung = „Höhe des Eigentums“) genannt. Darin war das Eigentum steuerpflichtiger

---

<sup>995</sup> „rGyal-po“ = „König“, „Lo Khral“ = „Jahressteuer“, die Benennung scheint als Abkürzung von rGyal-po'i Lo Khral-pa zu verstehen zu sein, nämlich „demjenigen, der die Jahressteuer des Königs“ einsammelt.

Familien, wie die ungefähre Anzahl der Nutztiere, verzeichnet. Das Aussehen des Steuerbuchs wurde so beschrieben: Unliniertes Papier von einer Qualität wie handgeschöpftes sogenanntes „Reispapier“ gefaltet nach dem Ziehharmonika-Prinzip. Falten wurden als Linien verwendet. Die ersten vier Zeilen blieben frei, dann folgte der Text. Das Freilassen der obersten vier Zeilen war Ausdruck des Respekts gegenüber den hochrangigen Personen, die die Steuerbücher einsahen.<sup>996</sup> Auf der linken Seite des Papierblattes standen die Namen der Familien und in der rechts danebenliegenden Spalte wurden Art und Menge der gegebenen Naturalien verzeichnet. Bei einem solchen Dokument, das ich einsehen konnte, handelte es sich um eine Auflistung von Familiennamen auf einem handgeschöpften Blatt Papier in den Maßen sechsunddreißig mal neunundzwanzig Zentimeter, dessen Alter mit geschätzten einhundert Jahren angegeben wurde. Auch in diesem Schriftstück waren die ersten vier Zeilen als Zeichen des Respekts freigeblieben.

In das Abgabebuch trug der dPon die Höhe der als Steuern entrichteten Naturalabgaben ein, die geleistet worden waren. Dieses Buch sowie die gesammelten Abgaben wurden bei Tributforderungen zusammen an den Behu übergeben, der den Kontakt zu der Regierung aufrecht hielt, die die Tribute forderte. Dies sei oft jener Behu gewesen, dessen Stammesgebiet dem Hauptquartier der tributfordernden Regierung am nächsten lag. Der Grwa'u Behu übergab die Tribute an Ma Bufang in Siling (s. 31.9.3).

Arme Leute brauchten nichts zu geben, sondern konnten im Gebiet unter dem Grwa'u Behu ihre Steuern durch die Übernahme von Botengängen abarbeiten. Der Behu von dGe rGyal Bar-ma ('Od gSal 2000: 111) schreibt: „*Wenn eine Einzelperson ohne Vermögen ist, muß sie sich als Bote für mündliche [Botschaften] aussenden lassen.*“ Ein rGan-po unter dem Grwa'u dPon ging mit dessen Bediensteten von einer Familie zur anderen und wies sie auf der Grundlage der Steuerdokumente an, was sie abgeben sollten. In den Steuerunterlagen seien keine feststehenden Forderungen eingetragen gewesen. Steuern wurden der aktuellen land- und tierwirtschaftlichen Situation angepasst. Die Mitarbeiter des Grwa'u dPon hatten Pferde und Maultiere für den Transport der Natural-Steuern dabei.

Der Achag-Behu sei selbst zu Pferd gekommen, wenn Steuern und Tribute gesammelt wurden. Dieses jährliche Ereignis wurde wie folgt beschrieben: Der A-shag-Behu habe einen guten Ruf unter seinen Leuten gehabt. Für seinen Besuch seien bereits zwei bis drei Monate im Voraus Naturalien gesammelt worden. Von seinen Stammesleuten wurde ihm ein Zelt mit einer bequemen Schlafstatt errichtet, und er wurde mit sehr guten Speisen bewirtet. Die rGan-po organisierten dies. Aus der Bevölkerung gab jeder irgendetwas

---

<sup>996</sup> Hochrangigen Personen gegenüber blieben in einem Briefkopf auch noch mehr Zeilen unbeschrieben.

dazu, z. B. geröstetes Gerstenmehl. Der Behu kam begleitet von drei bis vier Dienern. Die Leute am Ort stellten ihm auch ein Pferd, das aber nicht das sDom genannte Abzeichen (s. 12.1.5) trug. Die Höhe der verlangten Steuern und Tributleistungen habe sich am Vermögen der Familien orientiert. Während seines Aufenthaltes konnten die Leute den A-shag Behu auch zu Problemen und Rechtsstreitigkeiten befragen.

Der historische Verlauf der Tributforderungen wurde von den Informanten wie folgt erinnert: Zur Zeit der Herrschaft von Trisong Detsen (König 755-797) über das tibetische Reich seien Tribute an die im engeren Sinne tibetische Regierung gezahlt worden.

Ab etwa 1240 erhielten die Mongolen Tribute. Die Mongolen übergaben Nangchen an den 5. Dalai Lama (Lebensdaten: 1617-1682 u. Zr.), der Abgaben einziehen ließ. Für die darauf folgende Zeit fehlten den Informanten tradierte Informationen.

Ein Behu erklärte, als er achtzehn Jahre alt war, das war zwischen 1935 und 1945, seien ein bis zwei Male Tribute nach Lhasa entrichtet worden. Danach seien alle dPon zusammengekommen und hätten beschlossen, nur noch an China Tribute zu leisten. Jener Behu der äußeren Stämme wies ausdrücklich darauf hin, dass es nicht die VR China war, der diese Tribute zuflossen. Demnach müssen die Behu und Becang diese Entscheidung vor 1949 getroffen haben. Nach den Auskünften gab es davor einen Zeitraum gleichzeitiger Tributleistungen an die Regierung in Lhasa sowie an China. Als Nangchen 1915 vom ersten Präsidenten der Republik China zur Verwaltung an Ma Bufang gegeben wurde, ließ dieser Tribute einziehen. Etwa in den zwanziger bis vierziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts seien Tribute für China an Ma Bufang entrichtet worden.<sup>997</sup>

Zu den weiteren Verwaltungsaufgaben eines dPon zählte die Organisation von Projekten zugunsten des Stammes oder der Gemeinde. Dabei konnte es sich um die Anlage oder Reparatur von Wegen handeln, um den Bau oder die Ausbesserung von Brücken oder um den Betrieb einer Salzmine. Von den Leuten des Grwa'u Behu aus Jyekundo und Umgebung hieß es, jede Familie habe bei gemeinschaftlichen Aufgaben und öffentlichen Projekten, wie der Instandsetzung von Straßen oder dem Bau von Brücken zwei- bis dreimal im Laufe des Lebens mitgeholfen. Dies sei als eine gemeinnützige Leistungsverpflichtung betrachtet worden. Es sei auch vorgekommen, dass Leute freiwillig etwa ein Jahr lang

---

<sup>997</sup> In seiner Beschreibung der Reise von Pjotr Koslow erwähnt Herbert Wotte (1971: 221), dass die chinesischen Beamten, die den Tribut einsammelten auf Anordnung des geistlich-weltlichen Oberhauptes (damit dürfte der König gemeint sein) bei ihrem Einzug in Jyekundo mit einigem Zeremoniell empfangen wurden: „Längs der Straßen und auf den Dächern waren Lamas aufgestellt, die in Trompeten und Muschelhörner bliesen und Fahnen schwenkten. Das einfache Volk gaffte und begrüßte die ihm bekannten Schreiber, Dolmetscher und Soldaten.“ Bemerkenswert ist, dass Herbert Wotte auch den Begriff „Tribut“ und nicht „Steuern“ verwendet!

für den dPon arbeiteten. Während ihres Dienstes erhielten sie freie Kost und Logis. Die Zuteilung von Land an Familien und Einzelpersonen, die in das Stammesgebiet oder in die Gemeinde ziehen wollten, gehörte ebenfalls zu den Aufgaben der dPon. Mitunter wurde ein dPon von Flüchtlingen um Schutz gebeten, und dann konnte es vorkommen, dass er einzelne Personen als Mitarbeiter oder Bedienstete aufnahm. Bei der Vergabe von Land sagte der dPon den Neuankömmlingen sinngemäß: *„Lebt hier friedlich und kommt mit Problemen zu mir!“* Die alteingesessenen Stammesmitglieder hätten Neuankömmlinge nicht verachtet, weil der dPon diese zuerst ausfragte und selbst ehemaligen Räubern das Versprechen abnahm, fortan einen einwandfreien Lebenswandel zu führen. Räuber ermahnte er vorsorglich: *„Tut nichts Böses mehr! Wenn Ihr euer Versprechen brecht, müsst ihr die Gemeinschaft verlassen.“* Verarmte Familien, die sich ansiedeln wollten, seien vom dPon unkompliziert aufgenommen und mit Land bedacht worden. Über das Einziehen von Abgaben von einem neu gegründeten Haushalt schreibt ‘Od gSal (2000: 111), dass dieser drei Jahre lang abgabefrei blieb und danach im ersten [auf den Dreijahreszeitraum folgenden] Jahr die Hälfte der Abgaben leisten musste.

### **31.9.1 Die Distribution der Naturalien, die als Steuern gesammelt wurden**

Die dPon brauchten keine Steuern und Tribute zu zahlen, dennoch sollen die Behu und Becang der Achtzehn Provinzen nach eigenen Angaben mitunter freiwillig durch Gaben dazu beigetragen haben, dass sich das Steuereinkommen des Königs erhöhte. Dieser Beitrag sei als ein Ausdruck ihrer persönlichen Wertschätzung gegenüber dem König zu verstehen gewesen. Die Stammesleute der inneren Stämme hätten nicht selten freiwillig höhere Abgaben an ihre dPon geleistet, weil sie damit ihrer Achtung vor dem König, den Behu, den Becang und dem System insgesamt Ausdruck verleihen wollten. Die Freiwilligkeit der Gabe als Ausdruck der Zufriedenheit und Hochachtung wurde von den Informanten ausdrücklich hervorgehoben (vgl. dazu 31.2.3). Auch einige dPon der äußeren Stämme erklärten, dass sie bei Tributforderungen aus ihrem eigenen Vermögen freiwillig einen Beitrag geleistet hatten. Ein dPon der äußeren Stämme berichtete, er habe selbst die gesamte Menge einer Tributforderung in Form von Naturalien aufgebracht, um seine Leute nicht mit Abgaben zu belasten.

Die Steuern an den König von Nangchen wurden überwiegend als gering bezeichnet. Die Verwendung des Khral („Khral“ hier im Sinne von „Steuern“) habe vor allem in der

Umverteilung an Klöster bestanden.<sup>998</sup> Steuermittel wurden zur Aufrechterhaltung der Klöster und für religiöse Veranstaltungen eingesetzt. Naturalien wie Fleisch, Getreide, Wolle und Butter (als Nahrungsmittel und für Butterlampen) erhielten die Klöster für den Unterhalt der Mönche und zur Durchführung von Gebeten und Zeremonien.

Den steuerzahlenden Einwohnern war bekannt, dass die Steuern vor allem zur Abhaltung religiöser Zeremonien an die Klöster gingen. Dabei bestand die Vorstellung, dass die in Klöstern durchgeführten religiösen Praktiken der gesamten Bevölkerung zugutekämen. Spenden für religiöse Leistungen galten als karmisch besonders wirksame verdienstvolle Taten, und es gab die Annahme, sie wären nicht nur für die Geber vorteilhaft, sondern könnten auch auf (unbeteiligte) Dritte übertragen werden. Mit dieser Einstellung zur Erhebung von Steuern wurde begründet, weshalb steuerliche Abgaben durchaus gern und reichlich gegeben worden seien. In manchen Gebieten fielen keine Ausgaben für kommunale Projekte an, oder wenn, dann entging dies überwiegend der Bevölkerung, mitunter auch, weil die dPon die Ausgaben übernahmen oder sich, ohne dazu verpflichtet zu sein, an den Kosten beteiligten. In solchen Fällen konnte es sein, dass die zu den Steuerleistungen Befragten erklärten, sie hätten nicht im eigentlichen Sinne Steuern bezahlt, sondern ihre steuerlichen Abgaben als religiöse Kollekte begriffen.

In gewisser Hinsicht wäre es auch möglich von einer Redistribution der Steuermittel zu sprechen, da Khral-Abgaben der Familien auf die Klöster verteilt wurden, in denen Mitglieder aus fast jedem Klan lebten. Die Familien und Klane förderten ihre Angehörigen im Kloster sowohl direkt durch Gaben als auch indirekt durch die als Steuern eingesammelten Naturalien, da die Mönche und Nonnen aufgrund der Umverteilung der Steuereinnahmen, die an die Klöster gingen, ebenfalls von den Gaben profitierten.

Ein hochbewertetes Ereignis, für das Khral verbraucht wurde, bestand in der Abhaltung von Langlebensgebeten für den König von Nangchen. Die Naturalsteuern wurden für die Ausrichtung der Veranstaltung, insbesondere für die Bewirtung der Versammlung der zum Zwecke des Lesens der Pujatexte geladenen Mönche, verwendet.

---

<sup>998</sup> „Der weitaus größte Teil der Steuern geht aus den Händen des Be hu sogleich in die Hände der Lama weiter, die der Be hu zum Gebet- und Segenlesen für sich und den Stamm unterhält. Er hat damit die Entscheidung in der Hand, welche Sekte in seinem Gebiet bevorzugt wird.“ Albert Tafel 1914, Bd. II:147.

### 31.9.2 Die Pflicht zur Gestellung von Reit- und Transporttieren

Pflichtdienste (tib. 'U-lag, < U-la) konnten die unentgeltliche Gestellung von Transporttieren beinhalten, den Verleih von Gegenständen, wie Sätteln und Zaumzeug sowie auch die Begleitung von Reisenden zu deren Schutz. In Nangchen wurde der Begriff auch auf Leistungen ausgedehnt, die ein dPon zur Ausrichtung eines Empfangs für eine hochrangige Person anforderte, sei es für den König, einen dPon oder Ma Bufang (s. 31.9.3).

Pflichtdienste wurden von einem Behu oder Becang angeordnet, wobei meist jene Teile der Bevölkerung in die Pflicht genommen wurden, die in der Nähe gängiger Reisewege lebten, während abseits siedelnde Familien nie oder nur selten von solchen Anweisungen belästigt wurden. Da 'U-lag-Pflichtdienste an schwer erreichbaren Orten so gut wie nie vorkamen, meinten nicht wenige Nangchen-pa, die vor 1950 abseits der Reisewege siedelten, es habe befohlene Transport- und Geleitdienste nicht gegeben und verwiesen im Hinblick auf 'U-lag lediglich auf Leistungen, die für den Empfang des Königs oder für Ma Bufang erbracht worden waren.

Die Aufforderung zur Erbringung der Leistungen erfolgte überwiegend mündlich, in dem der dPon seine rGan-po informierte, die dies den betroffenen Familien mitteilten oder in Form eines Schreibens, das die Reisenden mitführten und an den jeweiligen Orten den dortigen rGan-po oder dPon vorlegten, um für den weiteren Weg durch das folgende Gebiet, kostenlos Reit- und Tragetiere gestellt zu bekommen. War der Verfasser des 'U-lag-Briefes der Behu, dann richtete sich die Note möglicherweise an einen oder mehrere Becang. Ein solches Schreiben konnte aber auch dem dPon eines anderen Stammes die Unterstützung der Reisenden nahe legen. Aufgrund der hohen Achtung, die die tibetisch-buddhistischen Klöster in Nangchen genossen, vermochten auch Äbte ein Schreiben mit Auflagen zur Gestellung von Reit- und Transporttieren auszustellen. Ein Behu der äußeren Stämme erläuterte im Interview, das 'U-lag Schreiben eines Abtes sei befolgt worden, weil die Klöster einen hohen sozialen Rang hatten. Mit einem Geleitbrief, ausgestellt von einem dPon oder seltener dem Abt eines Klosters<sup>999</sup> konnten auch Reisende für ihren Transport kostenlos Pferde und Yaks erhalten, deren Bereitstellung der rGan-po, der Becang oder der Behu von Familien einforderte. Albert Tafel (1914, Bd. II: 162) war vom

---

<sup>999</sup> Susie Rijnhart (1901: 346) "*This may have been due to the respect and civility shown those who are traveling on a passport, for when a traveler has ula, the people are supposed to watch over him and his belongings to insure safety against thieves.*"

Susie Rijnhart (1901: 348) "*... I was supplied with an escort consisting of a man and his son who, as is the custom with ula, led me to the tents where the latter was to be supplied, and in their turn left me with strangers in an extensive plain.*"



Kloster in Jyekundo 'U-lag angeboten worden. Susie Rijnhart schreibt (1901: 345), sie habe vom Abt eines Klosters einen 'U-lag-Geleitbrief erhalten.

Die Beamten aus China, die nach Auskunft der Informanten einmal im Jahr zur Überwachung der Erfüllung der chinesischen Tributforderungen anreisten, erhielten ebenfalls Tiere auf 'U-lag-Basis gestellt, während sie durch die Stammesgebiete ritten. Gewährsleute beschrieben die Bereitstellung von 'U-lag-Transporttieren zur Zeit von Ma Bufang wie folgt: Wo immer die chinesischen Beamten hinkamen, war alles am Ort vorbereitet, und die angeforderten Pferde wurden bereitgehalten. Vor ihrer Ankunft war ein Bote zum ranghöchsten dPon des Stammes gesandt worden und hatte diesem die Anzahl der benötigten Pferde mitgeteilt. Der ranghöchste dPon informierte die für die Gemeinden zuständigen Becang und rGan-po, in der die Pferde gebraucht wurden und beauftragte sie festzulegen, welche Familien leihweise Pferde sowie Sättel und Zaumzeug mittlerer Qualität zu stellen hatten. Der rGan-po fertigte darauf eine Liste an, die dem Becang oder Behu zugestellt wurde. Die Chinesen begaben sich zu dem zuvor kontaktierten dPon, der ihnen die Liste überreichte. Ein (gelegentlicher) Mitarbeiter des Behu (vgl. 10.5.1) half dem dPon als Dolmetscher in der Kommunikation mit den Chinesen. Dieser Mitarbeiter wurde vom dPon auch beauftragt, die chinesischen Beamten als Übersetzer zu begleiten. Jener Mitarbeiter des dPon bestellte bei den rGan-po der verschiedenen Orte die Pferde für die chinesischen Beamten. Von den in die Pflicht genommenen Familien waren die Pferde zuvor zum rGan-po gebracht worden. Dem Bedarf entsprechend gaben wohlhabende Familien zwei bis drei Pferde und ärmere Familien nur ein Pferd. Futter für die Tiere wurde nicht mitgeliefert, denn am Abend erhielten die Tiere meist ihr Futter am Ort des Eigentümers. Mit dem Pferd wurde auch ein Sattel und Zaumzeug gestellt. Es sollte sich um einen Sattel mittlerer Qualität handeln, - „*nicht der Beste und nicht der Schlechteste*“, wie die Gewährsleute betonten. Ein Begleitschutz sei den chinesischen Beamten nicht gestellt worden, da sie sich in den Stammesgebieten ohne Personenschutz sicher bewegen konnten. Auch für die Beköstigung oder für Nahrungsmittel der Beamten sei nach Auskunft der Informanten nicht aufgekommen worden. Die Leihpferde wurden jeweils von einem Mann aus jeder Familie begleitet, der die Tiere nach dem Einsatz auch wieder zurückführte. Nachdem die chinesischen Beamten ihren Ritt durch das Stammesgebiet durchgeführt hatten, sei die Angelegenheit erledigt gewesen.

Albert Tafel (1914, Bd. II: 163) erhielt Ochsen, Maultiere und Pferde als 'U-lag-Transporttiere, die ein Nangchen-Behu herbeigeschafft hatte. Bezogen auf chinesische Beamte schreibt Albert Tafel (1914, Bd. II: 143): „*Die am Wege wohnenden Nomaden waren*

*verpflichtet, freie Transportmittel (Ula) und reichliche Verpflegung (sieben Schafe im Tag) zu stellen.*" Die im Zitat genannte Verpflegung wurde von Informanten nicht bestätigt. Als weitere Tätigkeit der chinesischen Delegation führt Albert Tafel (1914, Bd. II: 143) an: „*Unterwegs wurden nach Möglichkeit Streitigkeiten zwischen den Stämmen geschlichtet, an denen die Schreiber und Dolmetscher wie an der Ula verdienten.*“ Die Angabe über das Schlichten von Streitigkeiten kann sich nach Auskunft der Gewährsleute nicht auf Nangchen-Stämme bezogen haben, möglicherweise aber auf andere Stämme. Die Behandlung von Streitigkeiten zwischen Nangchen-Stämmen gehörten zu den innenpolitischen Aufgaben der Nangchen-dPon und des Königs.

Die Informationen über den Umfang der zu leistenden Tribute, die Albert Tafel erhalten hatte (1914, Bd. II: 143, Fußnote 1), fanden seitens der von mir befragten Nangchen-pa überwiegend keine Bestätigung. Möglicherweise notierte er Auskünfte, die er von chinesischer Seite über den theoretischen Umfang der Tributforderungen bekam, während meinen Informanten nur die Praxis bekannt war, die sie betraf und die im Laufe der Zeit zur Gewohnheit geworden war. Die von mir befragten dPon und deren Mitarbeiter erklärten, keine exakten Vorgaben über Höhe und Umfang der abzuliefernden Tribute bekommen zu haben. Sie hätten einfach eingesammelt, was sie erhalten konnten. Wenn das Ergebnis als nicht ausreichend befunden wurde, seien sie aufgefordert worden, eine erneute Sammlung durchzuführen, um weitere Naturalien nachzuliefern.

Bestätigt wurde von meinen Informanten die Darstellung Albert Tafels (1914, Bd. II: 143), dass Stammesmitglieder versuchten die Höhe der geforderten Tribute zu reduzieren, indem sie auf schlechte Ernten, Trockenheit im Sommer und eine daraus resultierende fortschreitende Verarmung hinwiesen. Unter 8.2 finden sich weitere Angaben von Albert Tafel zur Höhe der geforderten Tribute in chinesischer Währung.

Eric Teichman (2000: 103) nahm im Tal des Flusses Dze Chu<sup>1000</sup> einige Yaks auf 'U-lag-Basis in Anspruch und schrieb, dass der Pflichtdienst der Gestellung von Transporttieren in diesen Gebieten keine Beschwerne für die Bevölkerung bedeutet habe, da die Siedler dort nur selten veranlasst wurden, Transporttiere zu stellen.

Im folgenden Fall war es zur Unterschlagung von Tieren gekommen, die als Leihgabe für 'U-lag-Pflichtdienste zur Verfügung gestellt worden waren. Der mit der Übergabe beauftragte Mann hatte die 'U-lag-Tiere nicht an die Chinesen ausgehändigt. Stattdessen hatte er die Yaks verkauft und aus dem Erlös für sich ein gutes Gewehr erstanden. Nachdem die

---

<sup>1000</sup> Der „Dze Chu“ ist der nördlichste Quellfluss des Mekong in tibetischer Benennung.

Unterschlagung bekannt wurde, kamen Stellvertreter von jeder Gemeinde, die 'U-lag geleistet hatte, um den Fall zu besprechen. Die Erörterung dieses außergewöhnlichen Vergehens zog sich über mehrere Tage hin. Schließlich wurde entschieden, dass der Täter das aus den veruntreuten Mitteln beschaffte Gewehr zusammen mit einigen zusätzlichen Nutztieren an eine aufgrund von Beraubung verarmte Familie abgeben musste.

In einer Proklamation (verkürzte Übersetzung von Eric Teichman 2000: 48f) erklärt Ma Bufang 1916 im Namen des Präsidenten Chinas die Abschaffung der 'U-lag- Pflichtdienste.

### 31.9.3 An Ma Bufang geleistete Tribute

Ma Bufang (Lebensdaten 1903-1975) war zur Zeit der chinesischen Republik als Gouverneur von der chinesischen Regierung in Peking mit militärischen und zivilen Machtbefugnissen ausgestattet worden und herrschte relativ selbständig bis 1949 über Qinghai. In seiner Proklamation 1916 (verkürzte Übersetzung von Eric Teichman 2000: 48f) an die Bevölkerung von Jyade erklärt er sich verantwortlich für den Schutz Nangchens.

Nach Auskunft der Informanten mussten die Nangchen-pa unter Ma Bufang hohe Abgaben an China leisten, u. a. in Form von Yaks, Schafen und Pferden. Diese Tribute seien durch Gewaltandrohung erzwungen worden. Besaß eine Familie z. B. hundert Schafe, dann habe sie vier bis fünf Schafe abgeben müssen. Die Landwirte gaben Gerste. Den Nangchen-pa sollen die Mitarbeiter von Ma mit den Worten gedroht haben: „*Unsere eigenen Leute* [gemeint waren die Chinesen, Anm. d. Verf.] *müssen ihre Steuern mit Blut bezahlen* [d. h. sterben, Anm. d. Verf.], *wenn sie nicht einmal im Jahr bezahlen, und das bedeutet, sie müssen vielmehr zahlen als ihr.*“

Die Tributforderungen sollen sich nicht auf bestimmte Mengen bezogen haben. Die dPon hätten lediglich versucht, die Leute von Ma zufrieden zu stellen. Mitunter seien Tribute als nicht ausreichend befunden worden. Dann wurden sie aufgefordert, weitere Naturalien sammeln zu lassen. Einige dPon fertigten Unterlagen über den Besitz jeder Familie sowie über deren Abgaben an und händigten diese den Mitarbeitern von Ma Bufang aus.

Nicht wenige Nangchen-pa der äußeren Stämmen erklärten, ausschließlich Tribute an Ma Bufang gezahlt zu haben, aber niemals Steuern, da ihre dPon keine Steuern verlangten.

Für die Weiterleitung der Tributforderungen von Ma Bufang waren zwei dPon als Ansprechpartner zuständig. Für die äußeren Stämme hielt der Grwa-'u dPon aus Jyekundo den Kontakt zu Ma aufrecht und leitete dessen Weisungen im Hinblick auf Tributforderungen weiter. Ma Bufangs militärisches Quartier in Jyekundo zeigt eine Fotoaufnahme im

Werk von Ernst Schäfer (1938: zwischen Seite 124 und 125). Eine weitere militärische Basis soll er in Shar-mda' gehabt haben. Diese sei nach den Erinnerungen der Informanten kleiner als seine Festung in Jyekundo gewesen.

Der Grwa-'u dPon habe die Einnahmen aus den Sammlungen an Ma Bufang übergeben: Gesammelt wurden „Sa Khral“ (ng. < ʃa Tê = Grund- und Boden-Tribut) und „rTswa Khral“ (ng. < Tsa Tê = Gras-Tribut). Beide Abgaben wurden zusammen erhoben.

Für die inneren Stämme stellte die Familie des dPon von Shar-mda' die Kontaktstelle zu den Mitarbeitern von Ma Bufang dar und kümmerte sich um die Übergabe der Tribute.

Gelegentlich kam Ma Bufang nach Nangchen, und die Amtsträger, der König, die dPon und die rGan-po waren verpflichtet, ihm einen guten Empfang zu bereiten.

Das Kloster sKyo Brag (tib. < Cho Drag) habe keine Abgaben leisten müssen, da in diesem Kloster religiöse Aktivitäten zugunsten des Königs durchgeführt wurden, wie das Lesen des Kanjur<sup>1001</sup> und Gebete. Ma Bufang habe den besonderen Status jener Klöster akzeptiert, die religiöse Rituale speziell für den König abhielten. Einst hatte der König dem Kloster fünf Gemeinden zugeteilt, die nur dem Kloster gegenüber steuerpflichtig waren.<sup>1002</sup>

Die Bezeichnung der „Fünf sKyo Brag-Gemeinden“<sup>1003</sup> war zum Eigennamen geworden und sei erhalten geblieben, obgleich im Laufe der Zeit sieben Gemeinden<sup>1004</sup> entstanden waren. Die Zunahme wurde darauf zurückgeführt, dass sich Bewohner der fünf Gemeinden zerstreuten und neue Orte besiedelten. Als Steuern für das Kloster sKyo Brag wurden Naturalien wie Butter, Tee, Schafe, Yaks, Ziegen, Fleisch und Schafwolle eingesammelt. Urgyen meint (in Schmidt, Eric et al. 2005: 178), dass das von ihm geleitete Kloster Lachab<sup>1005</sup> hohe Steuern zahlen musste, die jeder, auch die Klöster, aufbringen mussten.

Während des chinesischen Bürgerkriegs zwischen der Kuomintang und der kommunistischen Partei Chinas verlangte Ma Bufang eintausend Pferde von den Nangchen-Stämmen für seinen Kampf gegen Mao Tse-tungs Truppen. Zweimal sei es zur Übergabe von eintausend Pferden gekommen. 1946/47 habe der 'Brong gSar Behu (ng. < Bong-ʃar) namens Nam-mkha'i rDo-rje (tib. < Nam-khä Dor-chje) eintausend Pferde aus sämtlichen Nangchen-Stämmen an Ma Bufang übergeben. Die Tributforderung wurde als rTa Khral (tib. < Ta Tê, = Pferde-Tribut) bezeichnet. Als erneut eintausend Pferde an die Leute

---

<sup>1001</sup> Tib. bKa'-'gyur = Buddha Shâkyamunis Lehrreden.

<sup>1002</sup> Der Zeitpunkt der Übergabe der fünf Gemeinden an das Kloster war den Gewährsleuten nicht bekannt.

<sup>1003</sup> Die Bezeichnung lautete ng. „sKyo Brag Shog lNga-ma“.

<sup>1004</sup> Nach Auskunft der Informanten waren die Namen der sieben Gemeinden: 1. Ser sNgon, 2. dKar Rol, 3. rGyu mDa' 'Dra, 4. gTso-bo Khug rTa, 5. Lung dMar Kha, 6. Ral Gri sTod, 7. dPon-bu Sho-kha.

<sup>1005</sup> „Lachab“ ist die Schreibweise im Werk von Urgyen, tibetisch vermutlich „Bla Khyab“. Im Interview bestätigten Zeitzeugen die Steuer- und Tributfreiheit der Klöster, die speziell für den König tätig waren.

von Ma Bufang abgeliefert werden sollten, machte sich 1949 der Bruder von Nam-mkha'i Dor-rje namens 'Brog-pa rNam-rgyal (ng. < Drok-pa Nam-chyal) zusammen mit einund-dreißig Bediensteten auf den Weg zur Übergabe der Pferde. Als sie ankamen, waren inzwischen die Kommunisten an der Macht, die dann die Pferde übernahmen.

Die Chinesen hatten bereits vor der Zeit der Administration durch Ma Bufang Tribute von den Nangchen-Stämmen eingezogen. Die dPon wurden nach eigenen Angaben für ihre Tätigkeit von China nicht entlohnt, sondern erbrachten ihre Dienstleistungen nach traditionellem Brauch, d. h. gegen Gewährung von Steuerfreiheit und ohne zu Tributumlagen herangezogen zu werden. Eine Entlohnung sei erstmalig nach 1950 im Zusammenhang mit der Schaffung von Posten durch die VR China erfolgt.<sup>1006</sup> Die dPon waren demnach vor 1950 keine Staatsbeamten Chinas. Sie hatten von China Bestätigungen ihrer Titel und Ränge erhalten, wurden aber nach ihren Angaben vom chinesischen Staat nicht besoldet.

### **31.10 Die politische Funktion des dPon**

Die politische Funktion der Behu und Becang bestand in der Vertretung ihrer Stämme und Gemeinden innerhalb der Nangchen-Stammeskonföderation. Nicht immer war ein Behu der oberste politische Funktionär eines Stammes, mitunter nahm auch ein dPon im Range eines Becang diese Position ein. Alljährlich fand eine Versammlung aller dPon zusammen mit dem König statt, in der die Behu und Becang die Interessen ihrer Stämme und Gemeinden innerhalb der Stammeskonföderation vertraten. Während dieser wichtigsten politischen Veranstaltung wurden Entscheidungen für Nangchen getroffen in Form von Diskussionen (ohne Abstimmungen) bis ein gemeinsames Ergebnis erreicht worden war. Traten im Jahresverlauf Probleme auf, die sofortiger Behandlung bedurften, benachrichtigten die dPon den König durch ein Schreiben, das ein berittener Bote überbrachte.

### **31.11 Kämpfe zwischen Stämmen innerhalb der Nangchen-Stammeskonföderation**

Zu den häufigen Gründen kämpferischer Auseinandersetzungen zwischen Stämmen der Nangchen-Konföderation zählten Territorialstreitigkeiten sowie sich über einen längeren Zeitraum häufende Raubüberfälle und Viehdiebstähle der Mitglieder eines benachbarten Stammes oder auch die Nichteinhaltung von Heiratsvereinbarungen, indem eine Tochter

---

<sup>1006</sup> Shu-hui Wu (1995: 270) schreibt, Qinghai-Stammesvorsteher erhielten seit 1724 Gehälter aus China. Die befragten Behu und Becang erklärten, Entlohnungen der dPon durch China erfolgten erst nach ca. 1950. Zusätzlich wurden auch neue Posten für die dPon in der chinesischen Verwaltung Nangchens geschaffen.

aus einer dPon-Familie nicht wie zugesagt zur Eheschließung an die dPon-Familie eines anderen Stammes gegeben wurde. Auch bei der mutmaßlichen Vergiftung eines dPon, für die Mitglieder eines anderen Stammes verantwortlich gemacht wurden, konnte es zu einem Kampf kommen. Zwei Stämme oder Gemeinden konnten auch zu Feinden werden, weil sich die dPon nicht mochten und sich gegenseitig beraubten. Albert Tafel (1923: 363) schreibt: *„Wird bei einem Raubüberfall ein Mann getötet, so zieht in der Regel der ganze Stamm mit dem Behu an der Spitze ins Feld, um Blutrache zu nehmen oder Blutgeld zu erzwingen.“* Diese Angabe muss nach Auskunft sämtlicher dazu befragter Nangchen-pa erheblich eingeschränkt werden, da sich bei einem Mord unter „einfachen“ Menschen aus verschiedenen Stämmen keineswegs der gesamte Stamm zu einem Rachezug entschlossen habe. Die Informanten erklärten, es habe zahlreiche Räuber und bewaffnete Diebe aus anderen Stammesgebieten gegeben, die über Familien herfielen. Einen solchen Vorgang hätten die Stammesmitglieder als Familien- oder Klansache, aber nicht als Stammesangelegenheit betrachtet. Während der Kämpfe anlässlich des Diebstahls von Nutztieren seien häufig Männer ums Leben gekommen. Viele Familien lebten auf ihrem Land für sich, und ihre (patrilineale) Verwandtschaft stellte ihre hauptsächliche soziale Bezugseinheit dar. Der Tod eines Menschen aus einer nichtverwandten Familie habe sie nicht zu Rachegedanken veranlasst. Ein Stamm konnte mehr als tausend Personen umfassen, und die Stammesmitglieder kannten sich nicht alle. War ein unbekanntes Stammesmitglied ums Leben gekommen, sei dies für andere Stammesmitglieder nicht als eine Angelegenheit betrachtet worden, die persönlicher Konsequenzen bedurfte.

Bei einem Mord an einem Stammesmitglied innerhalb des Territoriums eines anderen Stammes nahmen i. d. R. zunächst die dPon miteinander Kontakt auf und informierten sich über den Stand der Ermittlungen.

Einen weiteren Grund für die Auseinandersetzung zwischen zwei Stämmen konnten Kriminelle darstellen, die aus einem Stammesgebiet, in dem sie Straftaten begangen hatten, geflohen waren und die zur Verärgerung der Geschädigten im Gebiet eines anderen Stammes Schutz erhielten. Dabei konnte es sich um Einzelne oder Gruppen handeln.

Ein Behu oder Becang, dem ein Straftäter entkommen war, reagierte verstimmt, wenn erfuhr, dass dieser bei einem anderen Stamm Zuflucht gefunden hatte und sich auf diese Weise der Strafverfolgung entzog. Die Verfolgung von Straftätern war innerhalb der Stammeskonföderation stammesgrenzenüberschreitend möglich; stand jedoch ein Flüchtling unter dem Schutz eines Behu oder Becang, war er vor weiteren Verfolgungen geschützt, da der zufluchtgewährende dPon die Pflicht hatte, ihn zu verteidigen. Die Schutzzusage

eines dPon konnte somit ein hohes Konfliktpotential beinhalten.

Mitunter seien Streitigkeiten und Feindschaften eskaliert, weil ein dPon einige Räuber und Khram-pa beauftragte, im Territorium eines verfeindeten Stammes durch Diebstähle und Raub für Störungen zu sorgen (vgl. 31.13). Auch Stämme außerhalb der Nangchen-Stammeskonföderation engagierten mitunter Unruhestifter, die durch Straftaten Disharmonie zwischen Stämmen des Nangchen-Stammesverbandes verbreiten sollten, indem sie andere Nangchen-Stämme als Urheber in Verdacht geraten ließen. Langandauernde Feindschaften zwischen Stämmen konnten sich nach Angabe der Informanten über viele Generationen hinziehen. In solchen Fällen sollen oft der König, der Regent oder ein hoher dPon den Kontrahenten Vermittlungsvorschläge unterbreitet haben.

Bei drohendem Ausbruch eines Kampfes gegen einen anderen Nangchen-Stamm beauftragte zunächst der dPon, der den Stamm führte, ob im Rang des Behu oder Becang, ein Gespräch an mit den Becang und den rGan-po, die die Gemeinden betreuten. Sie mussten abwägen, ob ein Kampf im Hinblick auf die Ressourcen überhaupt Aussicht auf Erfolg hätte oder möglicherweise durch Hinzuziehung von Mediatoren noch abzuwenden sei. Die dPon waren sich der Bedeutung der Akzeptanz einer kämpferischen Auseinandersetzung seitens ihrer Stammesleute bewusst, denn davon hing es ab, ob sich die Familien zur Unterstützung des Vorhabens gewinnen ließen.

Stammeskämpfe seien nach Auskunft sämtlicher Informanten kaum leichtfertig begonnen worden. Selbst wenn die Kampfbereitschaft über den offiziell genannten Konfliktgrund hinaus noch von räuberischen Absichten begleitet wurde, beruhte der Ausbruch eines Kampfes zwischen zwei Stämmen meist auf einer vorausgegangenen Phase längerer Uneinigkeit, wechselseitiger Verärgerung und nicht selten auch auf seit vielen Generationen bestehenden Feindseligkeiten. Die Entscheidung für ein kämpferisches Vorgehen zwischen zwei Stämmen wurde in erheblichem Maße von Problemen beeinflusst, die bereits lange vor dem Ausbruch des Konflikts zu einer Belastung geworden waren. Bei Spannungen aufgrund von Problemen, die nicht zu allseitiger Zufriedenheit gelöst worden waren, fiel die Verhandlungsbereitschaft der Beteiligten sehr gering aus. Stämme hingegen, die bis zum Ausbruch eines Konflikts friedlich miteinander zusammengelebt hatten, versuchten Kämpfe zu vermeiden und sollen große Bereitschaft zu friedlichen Einigungen gezeigt haben.

Bei einem Kampf, in dem der gesamte Stamm aktiv wurde, seien nach Auskunft meiner Gesprächspartner auch noch jene mDung (tib. < Dung) genannten alten Lanzen zum Einsatz gekommen, da die Stammesleute zum Kampf sämtliche vorhandenen Waffen

mitbrachten.<sup>1007</sup>

Michel Peissel schreibt: *“In the past, many of the tribes were locked in bitter blood feuds that led to murderous retaliations. No amount of money could bring to a halt the killings, as deep hatreds and quests for revenge were passed down from generation to generation.”*

(2000: 81) Diese Darstellung wurde von keinem interviewten Nangchen-pa bestätigt. Generationsübergreifende Feindschaften zwischen Stämmen habe es nicht in Form dauerhafter gewalttätiger Auseinandersetzungen gegeben. Gänzlich unrichtig sei die Behauptung, dass die Bereitschaft zum Einlenken so gering gewesen sei, dass keine Geldsumme das Töten habe beenden können. Ein ernsthaftes Befriedungsangebot habe durchaus Aussicht auf Erfolg gehabt, da in solchem Falle auch prominente und allgemein hochgeachtete Personen um Unterstützung gebeten wurden. Um die Beilegung eines Konflikts zwischen Stämmen habe sich auch der König persönlich bemüht. Hier könnte sich der tibetische Begriff, der für „tribe“ verwendet wurde (und den die Leserschaft im Werk von Michel Peissel nicht erfährt) möglicherweise auf Klane beziehen. Zu dieser Möglichkeit befragte Nangchen-pa erklärten, dass selbst, wenn sich die Angabe auf Fehden zwischen Klänen beziehen würde, die von Michel Peissel beschriebene Darstellung auch nicht aufrecht zu halten sei, da es nicht stimme, dass kein Geldbetrag die Tötungen stoppen konnte. Im Gegenteil seien aufrichtige Kompensationsangebote unter Berücksichtigung der wirtschaftlichen Möglichkeiten der Beteiligten akzeptiert worden. Mitunter seien beide Seiten nicht kompromissbereit gewesen, fühlten sich im Recht und hätten auf ihre Kampfkraft vertraut.

Gelang es nicht, durch Mediatoren auf dem Vermittlungswege eine Lösung zu finden, wurden Kämpfe von vielen Stammesleuten als unvermeidlich betrachtet. Die Behu oder Becang kämpften bei Auseinandersetzungen zwischen Stämmen persönlich mit und führten ihre Stammesmitglieder sowie die auf ihrem Stammesgebiet lebenden Leute an.

Bei Kämpfen unter Stämmen, z. B. anlässlich eines Viehdiebstahls, wurden etwa sechzig Reiter auf jeder Seite aufgeboden. Hatte sich der Viehdiebstahl am Abend ereignet, dann wurde die Verfolgung oft erst am nächsten Morgen aufgenommen, denn nachts konnten Spuren nicht verfolgt werden. Mitunter kamen Bestohlene aus einem anderen Stamm zum Behu oder Becang und äußerten den Verdacht, dass dessen Stammesleute bei ihnen einen Viehdiebstahl begangen hätten. Dann konnte es vorkommen, dass der dPon nicht gern gegen seine eigenen Leute vorgehen wollte. Er erklärte dann möglicherweise, seine Ermittlungen hätten zwar ergeben, dass von seinen Leuten jemand Vieh gestohlen habe,

---

<sup>1007</sup> Albert Tafel (1923: 386) beschreibt in seinen Beobachtungen aus dem Jahre 1905, dass in Kham Bogen und Lanzen noch in Gebrauch gewesen seien.



der oder die Täter seien aber geflohen. Bestohlene, die keine Unterstützung vom dPon erhielten, stahlen mitunter zum Ausgleich ihrerseits Nutztiere von den mutmaßlichen Tätern oder von deren Stammesmitgliedern, so dass der wenig hilfsbereite dPon seinerseits ihnen Verfolger hinterherschicken musste. Eine solche Situation, die vom Anlass her typisch für eine Auseinandersetzung zwischen Familien und Klanen war, konnte zu einer Stammessache werden, wenn während langanhaltender Vergeltungs- und Racheaktionen (mitunter über Generationen hinweg) zunehmend unbeteiligte Stammesleute in Mitleidenschaft gezogen wurden.

Im folgenden Bericht kam es zum Kampf zwischen zwei Stämmen der Nangchen-Stammeskonföderation, der schließlich durch Mediation beigelegt werden konnte: In diesem Kampf zwischen Stämmen, deren Namen auf Wunsch der Informanten nicht genannt werden sollen, kämpften auf beiden Seiten Nomaden um Land. In jedem der beiden Stämme seien bei diesem Konflikt je neun Leute einschließlich der dPon ums Leben gekommen. Bei einem Stamm starb der Sohn des dPon im Kampf und vom anderen starb der dPon. Jede Seite habe um die hundert mit Gewehren bewaffnete und berittene Männer in den Kampf geschickt. Für die Gewehre führten die Schützen mit fünf Patronen bestückbare Patronentaschen mit. Es bedurfte sechs Monate langer Verhandlungen, um diesen Konflikt durch Mediation zu lösen. Eine Datierung war den Interviewten nicht möglich, der Streit zwischen den Stämmen könnte sich 1950/51 ereignet haben.

Beschreibung eines Kampfes aus der Zeit des letzten dGe rGyal Bar-ma Behu:

Der Stamm dGe rGyal sMad-ma sei nach Auskunft der dGe rGyal Bar-ma-Leute im Hinblick auf die Größe seines Gebiets und die Anzahl seiner Bevölkerung größer als der Stamm dGe rGyal Bar-ma gewesen und dieser habe die Absicht gehabt, sich territorial auf Kosten des Stammesgebietes von dGe rGyal Bar-ma auszudehnen. Zu diesem Zweck kamen dreihundert Kämpfer aus dGe rGyal sMad-ma auf das Stammesgebiet von dGe rGyal Bar-ma. In dGe rGyal Bar-ma waren ebenfalls dreihundert Kämpfer aus sieben verschiedenen Gemeinden versammelt worden, um die Leute aus sMad-ma zu empfangen. Durch Spione wussten die dGe rGyal Bar-ma-Leute von den Kampfvorbereitungen ihrer Nachbarn. Die Leute aus dGe rGyal Bar-ma formierten sich zu drei Gruppen, davon zwei Verteidigungsmannschaften und einer Angriffsgruppe. Nachdem ein Pferd und drei Kämpfer, darunter auch der Becang von dGe rGyal sMad-ma, getötet worden waren, zogen sich die dGe rGyal sMad-ma-Leute zurück. Einer der Toten war durch Heirat mit dGe rGyal Bar-ma verbunden, er war einfach dazugekommen und hatte die Seiten verwechselt. Ein weiterer Kämpfer von dGe rGyal sMad-ma wurde verletzt und seine Leute nahmen ihn mit

nachhause. Ob der Mann später starb, war den Informanten nicht bekannt. Nachdem sich der Kampf vorteilhaft zugunsten von dGe rGyal Bar-ma entwickelt hatte, vermuteten die Leute aus dGe rGyal sMad-ma, dass die dGe rGyal Bar-ma Leute unter göttlichem Schutz standen. Eine exakte Datierung war den Gewährsleuten nicht möglich.

Der folgende Konflikt ereignete sich zur Zeit des Vaters des letzten dGe rGyal Bar-ma Behu zwischen 'Brong-pa sMad ma und dGe rGyal Bar-ma: Aus dem Gebiet der „Neun- unddreißig Stämme“ (ng. Tsho-pa Sum-cu(-so)-dgu, < bo-ba bum-chu(-bo)-gû. „Tsho-pa“ = „Gruppe“ stehe für „Shog-khag“ = „Stamm“) waren Diebe nach 'Brong-pa sMad-ma gekommen und hatten dort Zuflucht gefunden. Ein bestimmter Grund für die Gewährung der Zuflucht war nicht bekannt. Danach kamen die Diebe nach dGe rGyal Bar-ma und stahlen dort Rinder. Aus dGe rGyal Bar-ma wurden ihnen Verfolger hinterhergeschickt, und es kam zum Kampf. Die Diebe aus 'Brong-pa sMad-ma töteten zwei Männer aus dGe rGyal Bar-ma. Auf der 'Brong-pa sMad-ma-Seite wurden vier Männer und eine Frau getötet. Die Frau hatte sich eigentlich nur verstecken wollen und war in das Schlachtfeld geraten. Die dPon kamen daraufhin zusammen und entschieden, künftig friedlich und ohne Kämpfe miteinander leben zu wollen. Dann aber kamen erneut Diebe aus 'Brong-pa sMad-ma nach dGe rGyal Bar-ma und wieder wurde gekämpft.

Auf der Seite von dGe rGyal Bar-ma waren zu der Zeit drei Brüder als dPon im Amt. Der dPon von 'Brong-pa sMad-ma soll seine Leute aufgefordert haben, sich nicht auf den Raub von Tieren zu konzentrieren, sondern lieber die drei dPon-Brüder umzubringen. Er habe gewünscht, dass mindestens ein Bruder getötet werden solle. Zwei seiner führenden Kämpfer versprachen ihm, je einen Bruder zu töten. Vor dem Kampf beobachteten die Männer aus dGe rGyal Bar-ma ihre Gegner aus einem Graben heraus. Dann kam ein Reiter aus 'Brong-pa sMad-ma und berichtete, dass jene beiden führenden Kämpfer, die die Tötung je eines dPon-Bruders geschworen hatten, bei dem Versuch, einen Fluss zu überqueren abgetrieben wurden und dabei gestorben waren. Den kampfbereiten Männern aus 'Brong-pa sMad-ma war dies sehr unheimlich, und sie sahen in diesem Geschehen einen Wink aus einer überirdischen Sphäre, den sie als Hinweis deuteten, dass sie diesen Kampf nicht führen sollten. Sie waren daraufhin nicht mehr bereit, ihrem dPon in dem Kampf zu folgen. Sie meinten, der Fluss habe die beiden hochrangigen Kampfführer weggetrieben, weil die dGe rGyal Bar-ma-Leute eine „Abstammungslinie (tib. Rigs, < Rig) von Gottheiten“ seien. Schützenden Gottheiten und Geistwesen wurde hier eine Einflussnahme auf das Kampfgeschehen zugetraut. Insgesamt waren vier Personen durch die unerwartet reißende Strömung des Flusses zu Tode gekommen, darunter eben auch jene zwei

Kämpfer, die einen Status ähnlich dem von Oberbefehlshabern hatten.

Der Kampf war auf diese Weise durch natürliche Tode entschieden worden. Der Fluss galt als nicht gefährlich. Auch stellte sich heraus, dass die Kämpfer aus 'Brong-pa sMad-ma als sie die dGe rGyal Bar-ma-Leute mit einem Fernglas beobachteten einer Täuschung erlegen waren, denn sie hatten gemeint, viele Männer mit guten Waffen hin- und herlaufen zu sehen. Am observierten Ort aber seien keine Kämpfer aus dGe rGyal Bar-ma gewesen. Dies wurde als weiterer Beweis einer metaphysischen Hilfe betrachtet.<sup>1008</sup>

Die Feindschaft zwischen den beiden Stämmen erstreckte sich noch bis in die Zeit des letzten Behu von dGe rGyal Bar-ma. Folgender Bericht wurde wie ein Nachspiel zur Bestätigung der Interpretation des Geschehens vermittelt. Als der letzte Behu von dGe rGyal Bar-ma nach Lhasa ging, traf er dort auf einen Lama aus 'Brong-pa sMad-ma. Die beiden empfanden sofort gegenseitig Antipathien und sprachen nicht miteinander. Der Lama war alt, und er hatte ein schmerzendes Knie und konnte nicht lange stehen. Eines Tages, während er als Pilger in einer Schlange im Kloster anstand, drängelte er sich deshalb vor. Der diensthabende Mönch, der die Aufsicht über die Statuen des Klosters hatte, schlug ihn wegen seines Versuchs, sich vorzudrängeln. Der alte Lama schlug zurück, woraufhin der Mönch wieder auf den alten Lama einschlug. Die Umstehenden unterstützten den Mönch und verprügelten den alten Mann. Schließlich wurde er zu seinem Zelt zurückgebracht, wo er starb. Aus Sicht der Informanten aus dGe rGyal Bar-ma hatten hier Gottheiten und Geistwesen den Lama aus 'Brong-pa sMad-ma bestraft.

Im folgenden Bericht soll es dem König von Nangchen gelungen sein, den Ausbruch eines Kampfes zwischen zwei verfeindeten Stämmen zu verhindern:

Als es einen Konflikt zwischen dem Stamm des A-shag Behu und dem des sDom-pa Behu gab, sollte sich ein Mitarbeiter des sDom-pa Behu nach Nangchen sGar (tib. < Nangchen Gar) begeben. Er ritt in einer Gruppe von siebzehn Mann, die in diesem Falle das Territorium des verfeindeten A-shag Behu durchquert hätten. Die A-shag Leute waren auf einen Kampf mit den sDom-pa-Leuten vorbereitet. Als dies bekannt wurde, sagten sich die sDom-pa, dass sie zwar ebenso gute Waffen hätten, eine Konfrontation aber auf großes Leid hinausliefe, da es zu vielen Verletzungen und Todesfällen käme. Mit den Worten „*Lasst uns schlechte Handlungen vermeiden und einen Umweg nehmen.*“, entschieden sie sich, nicht das A-shag-Gebiet zu durchqueren. Der sDom-pa Behu wollte Opfer vermeiden, als er jedoch erfuhr, dass die A-shag-Leute sich zum Kampf rüsteten,

---

<sup>1008</sup> Schein-Wahrnehmungen dieser Art stellen auch ein bekanntes Motiv im Gesar-Epos dar.

sagte er seinen Leuten, dass sie sich auch vorbereiten müssten, da die Gegenseite unbedingt einen Kampf wolle. Der sDom-pa Behu erwarb neunzig Gewehre des Typs Rang-'bar, insbesondere für arme Familien, damit jeder im Angriffsfall ein gutes Gewehr und Munition zur Verfügung habe. Er ließ die Leute trainieren, damit sie die Gewehre im Ernstfall benutzen konnten. Schließlich aber gelang es dem König, im Streit zwischen sDom und A-shag erfolgreich zu vermitteln. Die Befriedung glückte, die Beziehung zwischen beiden Stämmen aber blieb gespannt und distanziert. Der eigentliche Grund für den Konflikt war den Informanten nicht mehr bekannt. Als hauptsächliche Ursache beschrieben die sDom-pa den Neid mancher A-shag-Leute. Im sDom-pa Stamm habe es sehr vielmehr reiche und wirtschaftlich erfolgreiche Familien gegeben. Ein weiterer Grund habe vermutlich in Abneigungen bestanden, die zwischen einigen benachbarten Gemeinden beider Stämme aufgekommen seien. Der sDom-pa Stamm habe qualitativ besseres Land gehabt, und daraus wurde die Mutmaßung abgeleitet, dass Leute des A-shag Stammes Neid empfunden hätten. Die von Gewährsleuten geäußerten Vermutungen über die nicht mehr genau bekannten Ursachen jenes Konfliktes beruhten auf einer bereits länger währenden Abneigung zwischen den Stämmen. Der als sehr geschickt und mutig geltende Bruder des sDom-pa Behu hatte die militärischen Vorbereitungen durchgeführt. Plötzlich starb er, und es hieß, er sei von A-shag-Leuten vergiftet worden. Darauf gelang es niemandem mehr, die beiden verfeindeten Stämme auszusöhnen. Der König unternahm einen Vermittlungsversuch, aber der ältere Bruder des Verstorbenen sei zunächst nicht geschickt gewesen (- womit seine Unfähigkeit umschrieben wurde, das Vermittlungsangebot anzunehmen, Anm. d. Verf.). Darauf ließ der König die Häuser und Zelte der beiden Behu schließen und wichtige Gegenstände herausnehmen. Der Zugriff des Königs auf die Besitztümer der Behu lähmte deren Handlungsfähigkeit und förderte deren Bereitschaft zur gütlichen Einigung.

Zwischen dem 'Brong-pa Stamm und dem Stamm 'Brong-pa sMad-ma sei ein Kampf ausgebrochen, weil aus Letzterem viele Räuber in das Gebiet des Erstgenannten kamen und dort reiche Familien beraubt hatten. Irgendwann habe der dPon von 'Brong-pa genug von den vielen Beschwerden geschädigter Familien aus seinem Gebiet gehabt und sich zum Schutz seiner Leute zum Kampf entschlossen. Dies soll sich vermutlich während der letzten oder vorletzten Generation der amtierenden dPon ereignet haben.

Für den Zusammenschluss zweier oder mehrerer Stämme im Kampf gegen einen oder mehrere andere Stämme innerhalb oder außerhalb der Nangchen-Stammeskonföderation wurden keine Beispiele genannt. Es sei üblich gewesen, dass sich befreundete Stämme,

inoffiziell halfen, indem sie gute Pferde, Waffen und Kämpfer zur Unterstützung sandten. Offiziell sei ein befreundeter Stamm aber meist nicht als Förderer aufgetreten, da die Befürchtung bestand, dadurch ebenfalls zum Angriffsziel zu werden. Im Gegensatz dazu unterstützten in Eintracht lebende Stämme einander bisweilen auch bei der Aufklärung von Straftaten, indem sie bspw. berittene Kämpfer zur Verfolgung von Räufern stellten.

### **31.12 Kämpfe mit Stämmen außerhalb der Nangchen-Stammeskonföderation**

Bedrohten feindliche Stämme, die nicht zur Nangchen-Stammeskonföderation gehörten, einen Nangchen-Stamm, so traten in den genannten Fällen nur die betroffenen Stämme einzeln gegen den äußeren Gegner an. Auf die öffentliche Bekundung der Unterstützung sollen befreundete Stämme der Konföderation absichtlich verzichtet haben, um sich nicht den Groll des Feindes zuzuziehen, während inoffiziell Unterstützung durch Stellung von Waffen, Kämpfern und Pferden geleistet wurde. Gründe für solche Kampfhandlungen konnten in Viehdiebstahl oder in Territorialstreitigkeiten bestehen.

Den folgenden Konflikt mit einem Stamm außerhalb der Nangchen-Stammeskonföderation kannten Informanten aus Erzählungen. Sie bestanden darauf, dass der betroffene Nangchen-Stamm, sein Behu und seine Becang nicht genannt werden sollten, da Gewährspersonen eine mögliche Vergeltung befürchteten. Im geschilderten Fall hatten sich einige Becang zur Täuschung einer wohlhabenden Familie eines außerhalb Nangchens siedelnden Stammes bereitgefunden. Die mächtige, reiche Familie, die sie zu betrügen beabsichtigten, gehörte zum Verbund der „Neununddreißig Stämme“ (tib. Tsho-ba Sum-cu[-so]-dgu, < ßo-wa ßum-chu[-ßo]-gu). Die Becang ritten zu jener Familie und verkündeten, ihr Behu habe eine Tochter, die er zu verheiraten gedenke, und sie seien bereit, die Ehe zu vermitteln. Der reichen Familie erschien eine solche Heiratsverbindung vielversprechend. Für die Vermittlung verlangten die Becang zwei sehr gute Gewehre (verschiedener Machart) und zwei gute Pferde und erhielten all dieses, wofür sie im Gegenzug versprachen, die Braut zu bringen. Der Behu, der tatsächlich Vater einer heiratsfähigen Tochter war, erfuhr davon und meinte: *„Diese Leute gehören nicht zu unserem Stamm, und außerdem praktiziert diese Familie die Bon-Religion; denen wollen wir unsere Tochter nicht geben.“*

Nachdem dies der betrogenen Familie bekannt wurde, erschienen sie mit hundertfünfzig Reitern ihres Stammes, um Vergeltung zu üben und trieben Tiere vom Stamm des Behu fort. Darauf stellte der Behu eine Gruppe Verfolger zusammen, die er selbst anführte. Noch bevor die Mitglieder des Stammes der betrogenen Familie ihr Stammesgebiet wieder erreicht hatten, gelang es dem Behu und seinen Männern, sie einzuholen und den

Kampf zu eröffnen. Der Kampf verlief zugunsten des Behu, und die Räuber gaben noch während der kämpferischen Auseinandersetzung alle erbeuteten Tiere wieder auf. Von den Leuten aus den „Neununddreißig Stämmen“ wurden zwei Mann und zwei Pferde getötet. Der Behu und sein Stamm erlangten durch dieses Ereignis einen hervorragenden Ruf, da die Tapferkeit der Kämpfer von der Bevölkerung in Nangchen sehr gelobt wurde.

### 31.13 Beziehungen der dPon zu Räubern und Khram-pa

Die Beziehungen zwischen den dPon und Räubern, bewaffneten Dieben sowie den vagabundierenden Khram-pa (tib. < Tram-pa, vgl. 10.10) bestanden nicht nur darin, dass die Behu und Becang, kriminelle Khram-pa, Räuber und Diebe verurteilten und bestrafte. Viele dPon wünschten sich mutige und intelligente Mitarbeiter, die für sie kämpften und zugleich fähige Sicherheitskräfte für ihren Personenschutz darstellten und die als erfahrene Kämpfer zur Sicherung ihres Gebietes beitrugen. Manche Khram-pa und Räuber erwarben sich während ihrer kriminellen Tätigkeiten den Ruf, hervorragende Kämpfer zu sein, und dieses Renommee eröffnete ihnen die Möglichkeit, später in den Dienst eines dPon zu treten. Als Mitarbeiter bei einem Behu oder Becang übernahmen sie dessen Personenschutz, Verfolgungen von Räubern, Ermittlungen und wurden bei Kämpfen eingesetzt. Ein Informant erzählte, dass bereits sein Großvater ein Khram-pa gewesen sei. Seine Mutter starb kurz nach seiner Geburt und bald darauf auch sein Vater. Er selbst habe sich zunächst mit anderen Khram-pa zusammengetan, und später erhielt er, wie zuvor auch sein Großvater, bei einem Behu eine Anstellung. Er hatte vier Brüder, die ebenfalls auf diese Weise eine Beschäftigung in Diensten verschiedener Behu fanden.

Konnte ein Khram-pa oder Räuber nicht in den Stamm seiner Herkunft zurückkehren, weil er gegen Gesetze verstoßen hatte, dann erbat er Aufnahme bei einem anderen Nangchen-Stamm. Männer sämtlicher Gesellschaftsschichten lebten mitunter eine Zeitlang als Khram-pa. Hatte ein Khram-pa in einem anderen als seinem Herkunftsstamm Aufnahme gefunden, dann heiratete er mitunter und blieb dort.<sup>1009</sup> Ein ehemaliger Khram-pa schilderte die an den dPon vorgetragene Bitte um Aufnahme in dessen Stamm folgendermaßen: Der Khram-pa sei zum dPon gegangen und habe sinngemäß gesagt: *„Ich habe ein wenig geraubt. Das werde ich aber in diesem Stamm nicht tun. Ich bitte darum, im Gebiet dieses Stammes bleiben zu dürfen. Bitte gewähren Sie mir Schutz!“*

Erbat ein Räuber oder Khram-pa den Schutz des dPon, dann war der Behu oder Becang

---

<sup>1009</sup> Nach Auskunft der Informanten wurden diese Zugereisten, nachdem sie sich dauerhaft etabliert hatten, nach einem unterschiedlich langen Zeitraum wie Stammesmitglieder aufgefasst.

zunächst bestrebt, ihn verbal darauf zu verpflichten, dass er keine Beutezüge innerhalb seines Stammesgebietes vornehme. Unabhängig davon, ob der Räuber oder Khram-pa fortan im Stammesgebiet siedelte oder ob er eine Stellung beim Behu oder Becang erhielt, in beiden Fällen war es für den dPon vorteilhaft, wenn der Zugezogene als mutiger Kämpfer galt, da damit das Wehr-Potential des Stammes vergrößert wurde. Daher waren es mitunter die dPon selbst, die den Khram-pa oder Räubern erst zu einem eindrucksvollen Ruf verhalfen. In der Bekanntmachung seines Entschlusses, einem Räuber oder Khram-pa in seinem Stamm Zuflucht zu gewähren, erklärte der Behu oder Becang daher gern, dass der Zugezogene ein erfahrener Kämpfer und ernstzunehmender Gegner sei, mit dem sich niemand anlegen solle und der versprochen habe, dass er die Mitglieder dieses Stammes nicht schädigen würde. Sinngemäß äußerte der dPon: *„In unserem Stamm lebt von nun an ein tapferer Räuber.<sup>1010</sup> Er ist äußerst mutig. In unserem Stamm wird er nichts Unrechtes tun. Niemand soll sich mit ihm anlegen.“* Mit dieser Strategie stärkte der dPon zugleich seinen Ruf als ein Mann, der in der Lage sei, fähige Kämpfer anzuziehen und den Leuten seiner Gemeinde oder seines Stammes Schutz zu bieten.

Erfahrene Khram-pa und Räuber konnten einem dPon aber auch noch in anderer Weise von Nutzen sein. Mitunter lebten fünf bis sechs Khram-pa im Haus oder Zelt des dPon und erhielten dort Nahrung und Unterkunft. Manche dPon waren miteinander verfeindet und sandten Khram-pa und Räuber in das Gebiet ihres Gegners, damit sie dort Viehdiebstähle und Raubüberfälle begingen und somit für Unruhe sorgten.

Mitunter gründete ein dPon selbst eine Räuberbande oder schloss sich einer Gruppe an, wobei die Informanten annahmen, dass dies eher auf die Becang als auf die Behu zugefallen habe. Die Teilnahme an Raubüberfällen oder bewaffneten Diebstählen aus purem Vergnügen wurde auch den Söhnen einzelner dPon nachgesagt.

In seltenen Fällen soll es nach Auskunft interviewter Nangchen-pa vorgekommen sein, dass ein Khram-pa in einem Gebiet machtvoller wurde als der dPon. War ein dPon nicht sehr klug und hatte wenig Geschick im Umgang mit seinen Stammesleuten und galt er zudem noch als gering begabt in seiner Amtsführung, dann verlor er auch jenes Vertrauen, das die Nangchen-pa aus dem Glauben an die den alten Abstammungslinien innewohnende Kraft bereit waren, ihren Behu und Becang entgegenzubringen. Wenn es im Gebiet eines schwachen dPon zur gleichen Zeit einen Khram-pa gab, der intelligent und

---

<sup>1010</sup> Jemanden öffentlich als Räuber zu bezeichnen, hatte nichts Ehrenrühriges an sich, denn die Tätigkeit des Raubens bzw. des bewaffneten Diebstahls war von einem Nimbus des Abenteurers umgeben und wurde mit Mut, Waghalsigkeit, Stärke, Geschick, Unternehmungslust und Tapferkeit assoziiert.

beliebt war, und der durch Hilfsbereitschaft die Sympathie der Stammesleute gewonnen hatte, dann konnte dieser zu einem Big Man werden und als inoffizielle Führungsperson agieren. Die Wertschätzung der Stammesmitglieder erlangte er oft durch Anteilnahme an deren familiären und persönlichen Anliegen, durch die materielle Unterstützung Hilfsbedürftiger, durch Engagement für Gemeinschaftsprojekte und durch Spenden an Klöster. Zum Verständnis der Spendenwilligkeit von Räufern und Khram-pa, die nicht nur aus Mitleid und zur Karma-Verbesserung erfolgte, sondern den Zweck hatte, Einfluss in der Gemeinde oder im Stamm zu gewinnen, werden im Folgenden dafür wesentliche gesellschaftliche Zusammenhänge dargestellt. Jeder, der die gesellschaftliche Anerkennung nicht verlieren wollte, unabhängig davon, in welchem Bereich er tätig war, musste sich explizit unter das Supremat der tibetisch-buddhistischen Geistlichkeit stellen, andernfalls nutzten die Lamas und Mönche ihre Macht, um ihn mit Hilfe herabsetzender Gleichnisse und negativer Prophezeiungen zu diskreditieren. Denn selbst wenn ein vom tibetischen Buddhismus innerlich in gewisser Hinsicht unabhängiger Mensch niemanden störte oder sogar äußerst hilfsbereit war, stellte seine relative innere Freiheit eine Gefahr für die von der Geistlichkeit kontinuierlich betriebene Verfestigung des tibetischen Buddhismus dar. Die unkritische Akzeptanz tibetisch-buddhistischer Institutionen beruhte zum großen Teil auf der Angst der Menschen vor der Macht, die (bösen) Geistern nachgesagt wurde. Die Lamas behaupteten, Geistwesen jeder Art unterwerfen zu können. Gelang es einem Menschen, auch ohne Unterstützung der Lamas erfolgreich zu leben, so bedurfte dies aus Sicht der Geistlichen einer Erklärung, andernfalls hätte ein solches Vorbild zu einem Bedeutungsverlust der religiösen Institutionen beitragen können, da dadurch offensichtlich wurde, dass die Bewältigung der dem Leben inhärenten Anforderungen, auch ohne die Bannung von Geistern durch Mönche und Lamas, ohne tibetisch-buddhistischen Zuspruch und ohne die Zukunftsvoraussagen der Geistlichen gelingen konnte. Selbst wenn ein solches Beispiel die Bevölkerung nicht zur Abkehr von der Religion bewegt hätte, so wäre aber vielleicht bei manchem Nangchen-pa die ängstliche Bindung an den Klerus und dessen Zeremonien einer größeren inneren Unabhängigkeit gewichen, aufgrund derer möglicherweise auch Opfergaben an die Klöster quantitativ und qualitativ geringer hätten ausfallen können. Die öffentliche Diskreditierung kritischer und weniger religiös gesonnener Menschen durch Geistliche bewirkte bei den Nangchen-pa ein allgemeines Meidungsverhalten gegenüber dem Diskreditierten, was sich auch auf den ökonomischen Bereich erstreckte. Die Stammesleute mutmaßten, dass ein vom Lama schlecht Beleumdeter möglicherweise von bösen Geistern beherrscht werde, und diese könnten auch



anderen Menschen gefährlich werden, die in Kontakt mit ihm träten. Misslang der Versuch, Unterordnung durch soziale Meidung zu erzwingen, besprachen die Leute aus dem sozialen Umfeld, wie lange der durch böse Geister temporär Begünstigte seinen Erfolg wohl beibehalten könne, und wann die letztlichen Vernichtungsabsichten der schlechten Geistwesen wohl durchbrechen würden. In Gesprächen mit den Befragten wurde deutlich (und ich habe auch selbst in der Exil-Gesellschaft entsprechende Beispiele miterleben dürfen), dass die Anhänger des tibetischen Buddhismus, einem von der Religion in gewisser Hinsicht unabhängigeren Menschen sehnlichst Unglück wünschten, denn dies entsprach ihrer Vermutung (und latenten Hoffnung) im Hinblick auf dessen angenommene Beeinflussung durch übelgesonnene Geistwesen. Traf den durch Kleriker Verleumdeten irgendein Unheil, so betrachteten viele Stammesleute dies als Beweis für die Richtigkeit der Warnung, die die Lamas und Mönche durch dessen Herabwürdigung ausgesprochen hatten. Wurden weder der Verleumdete, noch seine Familie oder deren Tiere von einem Unglück betroffen, dann redeten Bekannte und Nachbarn solches oft herbei, auch wenn dies offensichtlich nicht der Wirklichkeit entsprach. Der Wunsch, die gewohnten, sicherheitsvermittelnden Vorstellungen aufrechtzuerhalten, vermochte ethische Maßstäbe außer Kraft zu setzen. Verfehlten alle Diffamierungen ihr Ziel, und gelang es auch durch offene Verachtung nicht, den Resistenten zu zwingen, sich mit der Geistlichkeit zu arrangieren, was dieser durch Opfergaben zum Ausdruck gebracht hätte, wurde dieses Phänomen von den Lamas neu interpretiert. Der Widerstandsfähige hatte nun beste Chancen, zu einem Heiligen erklärt zu werden. Sein Verhalten wurde auf eine tantrische Geisteshaltung und tibetisch-buddhistische Erkenntnisse zurückgeführt, die es ihm ermöglichten, die gewohnten gesellschaftlichen Relationen zu überwinden. Der Abtrünnige war damit, wenn auch unfreiwillig, wieder in das religiöse System eingebunden, und die Welt aus Sicht der Nangchen-pa wieder in Ordnung. Jetzt konnte der Eigenwillige selbst tibetisch-buddhistische Institutionen verhöhnern, denn damit bewies er nur, dass er ein „verrückter Heiliger“ war (tib. sMyon-pa, < Nyönn-pa = Verrückter, hier: eine Kategorie Heiliger, deren Verhalten nur verrückt anmutet). Einem „verrückten Heiligen“ begegneten viele Nangchen-pa mit Verehrung und auch mit Beklommenheit, denn die ihm zugesprochenen tantrischen Praktiken brachten ihn in eine Beziehung zu gefürchteten Geistwesen und sein relativ unabhängiges Denken wurde als unkalkulierbar und unheimlich empfunden.

Die dPon konnten zwar große Macht erlangen, unabhängig waren sie jedoch nicht, da ihr Handeln nicht nur vor ihren Stammesleuten im Laienstand bestehen musste, sondern auch von den Geistlichen beobachtet wurde, wobei die Lamas bei Machtmissbrauch auch als

Regulativ wirken konnten. Die räuberischen Aktivitäten mancher dPon und/oder ihrer Mitarbeiter wurden zwar als nicht im Einklang mit dem Dharma bezeichnet; schädigende Aktivitäten galten jedoch als karmisch bedingt (vgl. 13.4.2), und wenn daraus reichliche Gaben an die Klöster resultierten, war damit aus Sicht der Geistlichkeit dem höchsten Zweck gedient, so dass die zu erwartenden karmischen Folgen den Täter nicht zu sorgen brauchten, denn jene, die davon profitierten, boten auch für psychische Belastungen, wie Gewissensbisse, ihre geistliche Unterstützung in Form von Gebeten und religiösen Zeremonien an, denen allgemein ein hohes Entschuldungspotential zugetraut wurde.

### **31.14 Einflussmöglichkeiten auf die Amtsführung der dPon**

Die Einflussmöglichkeiten der von einem dPon betreuten Bevölkerung auf Prozesse in Politik und Verwaltung wurden von den Informanten überwiegend als gering eingeschätzt. Es gab offizielle und inoffizielle Möglichkeiten der Einflussnahme. Bei der Entwicklung des dPon-Systems war nicht von dessen Fehlbarkeit ausgegangen worden, sondern vom Funktionieren der Übertragung besonderer Qualitäten der Vorfahren innerhalb der Patri-lineages der dPon sowie vom Beistand hilfsbereiter Numina.

Die Aufnahme von Ermittlungen ging überwiegend auf Wünsche der Bevölkerung zurück, denn der dPon behandelte ausschließlich Antragsdelikte. Manche Angelegenheiten bearbeitete ein Behu oder Becang nur aufgrund des öffentlichen Drucks. Lehnte ein dPon einen Fall ab, dann begründete er dies oft mit der Ineffektivität des Aufwandes. In vielen, ausdrücklich aber nicht in allen Fällen, teilten die Betroffenen dessen Einschätzung. Dies traf z. B. auf Verfolgungen zu, die mangels Spuren nicht mehr aussichtsreich erschienen. In seine Entscheidungen bezog er meist die öffentliche Meinung mit ein. Offizielle Einflussmöglichkeiten bestanden in direkter Meinungsäußerung oder der Äußerung von Vorschlägen. Inoffizieller Einfluss wurde durch indirekte Informationen bewirkt. Durch Vertraute und Mitarbeiter erfuhr ein dPon die Ansichten, die über einen Fall in der Gesellschaft kursierten und griff diese nicht selten zumindest in Urteilsbegründungen mit auf. Unzufriedene Stammesmitglieder wandten sich an einen anderen dPon, an den rGan-po, an die nächsthöhere juristische Instanz oder eine beliebige vertrauenswürdige Person. Aus der Häufigkeit von Besuchen zur Respektsbekundung (31.2) sowie der Inanspruchnahme seiner Dienste konnte ein dPon Schlussfolgerungen im Hinblick auf seine Beliebtheit, auf die Akzeptanz seiner Entscheidungen und die Loyalität seiner (Stammes-)Leute ziehen. Für die Beteiligten an einem Zivilprozess bestand die Möglichkeit, in höflicher

Form durch Sprichworte darauf hinzuweisen, dass Entscheidungen des dPon für sie nicht akzeptabel seien. Gehäufte Ablehnungen seiner Urteile konnten einem dPon verdeutlichen, dass sein Bemühen, seine Einfühlungsbereitschaft oder sein Können für das Amt als nicht ausreichend empfunden wurden. Gewährsleute erinnerten, dass es auch Einwohner gegeben hatte, die ihr Gemeinde- oder Stammesgebiet verließen, weil sie nicht bereit waren, das Verhalten ihres dPon hinzunehmen.

Direkte Einwirkungen auf die Amtsführung eines Behu konnten auch sehr subtil sein und eingebettet in höfliche Umgangsformen. Für den dPon galt es, das Zögern beim Beantworten einer Frage richtig zu deuten sowie vorsichtige Verweise auf den Dharma<sup>1011</sup> zu erfassen und Bedenken, die sich vielleicht nur in Gesten und im Habitus äußerten, ernsthaft zu erwägen. Offener Widerspruch wurde vermieden, aber durch zögerliches Verhalten sowie durch Verschleppung von Anordnungen bestand die Möglichkeit, Angelegenheiten in einer gewünschten Weise zu beeinflussen. Dies sei nach Auskunft der Anhänger des dPon-Systems nicht häufig vorgekommen, da die meisten Stammesmitglieder mit ihrem dPon zufrieden gewesen seien. Personen, die das Amt oder den amtierenden dPon für überflüssig hielten, konnten bei unerwünschter Einbeziehung in Angelegenheiten, die der dPon behandelte, mit verdeckter Verzögerungstaktik reagieren.

Nach Auskunft der Informanten soll es in Nangchen nicht verbreitet gewesen sein, sich eines als unerträglich empfundenen dPon durch tödliche Verunfallung zu entledigen. Aus anderen Ländern der Region Kham wurde häufig berichtet, dass die Bevölkerung im Notfall die Amtszeit eines grausamen, ungerechten und selbstherrlichen dPon gewaltsam mittels eines konstruierten Unfalls beendete. Bei einem solchen Vorgang sei der dPon zuvor auf die Ernsthaftigkeit der Situation aufmerksam gemacht worden (s. 31.8.10). Nur in Notsituationen, z. B. bei einer nicht aufzubringenden Steuerlast sowie als behutsame Warnung vor der letztmöglichen, finalen Form der Einflussnahme der Bevölkerung auf den dPon und seine Verwaltungspraxis, die in der Konstruktion eines tödlich endenden Reitunfalls oder in einer Schale vergifteten Tees bestehen konnte, wurde ein würdiger und geachteter Mann gebeten, dem dPon im Namen der Gemeinschaft deren Nöte nahezubringen. Den Behu und Becang war diese Möglichkeit bekannt. Trotz ihrer Beliebtheit wurden viele von ihnen, wenn auch nicht alle, fast immer von Dienern begleitet, die auch als Leibwächter fungierten.

Behandelte ein dPon die Einwohner in dem von ihm betreuten Gebiet nicht gut, dann

---

<sup>1011</sup> Dharma (skr.) = hier: die buddhistische Lehre. Diese stellte eine vorzügliche, weil als unantastbar geltende Referenzquelle für vorbildliches Verhalten dar.

vermieden diese den Kontakt mit ihm. In Streitfällen zogen sie andere Personen als Mediatoren hinzu und versuchten verstärkt Konflikte untereinander sowie mit Hilfe vertrauenswürdiger Vermittler zu lösen. Die Inanspruchnahme eines dPon in Nangchen war immer auch ein Gradmesser, der über die Übereinstimmung Auskunft gab, zwischen dem Rechtsempfinden eines Behu oder Becang und dem der Einwohner seines Gebietes.

### **31.15 Einschätzung des dPon-Systems seitens der Bevölkerung**

Seitens der von einem Behu oder Becang betreuten Bevölkerung wurde das dPon-System im Nachhinein überwiegend als zufriedenstellend, zuverlässig, effizient und nicht korrupt beurteilt. Die häufigste Kritik der älteren Informanten an ihrem ehemaligen politischen und administrativen System bezog sich auf die Grausamkeit der körperlichen Strafen, insbesondere auf die Formen körperlicher Verletzung.<sup>1012</sup> Sie erklärten die Verletzungen damit, dass es früher für Straftäter kaum Verwahrungsmöglichkeiten gegeben habe und die dPon ratlos gewesen seien, was andernfalls zur Verhinderung von Wiederholungstaten unternommen werden könne. Dort, wo es Gefängnisse gab, war es die Pflicht der Behu und Becang, die Inhaftierten mit Nahrung zu versorgen. Viele dPon hatten nur temporäre Unterbringungsmöglichkeiten für Straftäter. Über Verwarnungen, den Auflagen in Form religiöser Praktiken und körperlichen Strafen hinaus seien in Nangchen keine weiteren Strafmaßnahmen bekannt gewesen. Führten Verwarnungen zu keinem Erfolg, dann seien den dPon körperliche Strafen als Notwendigkeit erschienen.

Ein weiterer Kritikpunkt der Gewährleute galt Ermittlungsmängeln bei Straftaten. Bei nicht sorgfältig durchgeführten Ermittlungen habe es ausschließlich aufgrund von Verdächtigungen oder bedingt durch Ermittlungsfehler zu Verurteilungen kommen können. Nach Einschätzung anderer Informanten seien unwahre Darstellungen und Betrügereien aufgrund umfassender Nachforschungen der dPon meist aufgedeckt worden. Diese Annahme begründeten sie mit der Vorstellung, dass die Behu und Becang, und in besonderem Maße jene Behu, die zugleich Rinpoché waren, „besondere“ Menschen gewesen seien, denen außergewöhnliche Fähigkeiten der Wahrheitsfindung zugetraut wurden.

Als Schwäche des Systems führten Informanten die Einflussmöglichkeiten mächtiger Familien an. Waren diese mit einer Entscheidung des dPon nicht einverstanden, konnten sie

---

<sup>1012</sup> Von den im Exil aufgewachsenen Generationen der gegenwärtig Fünfzig- bis Fünfundfünfzigjährigen und jüngeren Exilanten wird, sofern sie Kenntnisse der ehemaligen gesellschaftspolitischen Organisation besitzen, das politische System oft wegen der Erblichkeit des Amtes des dPon kritisiert. Sie befürworteten ein demokratisches System, wiesen aber auf das Problem der Korruption hin. Jüngere Nangchen-pa erklärten, jeder, der begabt sei, solle eine Position in Politik und Verwaltung besetzen dürfen.

sich bei einer sich bietenden Gelegenheit an ihm und seiner Familie rächen. Manche Behu und Becang hätten darauf Rücksicht genommen, so dass deren Entscheidungen somit eine Tendenz zugunsten der Mächtigen aufwiesen.

Selten wurde die Mutmaßung der persönlichen Bereicherung geäußert, die durch Einbehaltung der als Steuern oder Tribute eingezogenen Naturalien erfolgt sei.

Abgelehnt wurden seitens der Stammesmitglieder jegliche Verhaltensweisen der Beaufsichtigung und Kontrolle. Neugierige dPon waren äußerst unbeliebt.<sup>1013</sup>

Es habe auch Behu und Becang gegeben, von denen die Gewährsleute annahmen, dass sie eine schlechte Gesinnung hatten und aufgrund einer ungunstigen geistigen Einstellung zur Unfairness und Ungleichbehandlung neigten. In solchen Fällen sei es vorgekommen, dass ein Lama gebeten wurde, auf den unbeliebten dPon einzuwirken. Ob dieser dann auf die Hinweise des Lama eingegangen sei, habe er selbst entschieden.

Der überwiegende Teil der Interviewten, die das dPon-System noch erlebt hatten, wünschten diese Organisationsform zurück, nannten jedoch Verbesserungsmöglichkeiten, die sie in den Exilländern kennengelernt hatten, darunter die Abschaffung der Folter und der verdeckten Todesstrafe durch Auspeitschen bis zum Tode. Statt körperlicher Verletzungen sollte es Gefängnisse geben. Die Verbesserung der Handlungsmöglichkeiten von Frauen wurde als eine Neuerung betrachtet, die selbstverständlich beizubehalten sei. Kritiker der dPon wünschten die ehemaligen Verhältnisse in Nangchen zurück bei völliger Aufgabe des dPon-Systems, aber Beibehaltung jener Freiheiten, wie des Rechts auf Gewaltausübung nach einer Schädigung und des Rechts der freien Wahl der Einbeziehung oder des Ausschlusses juristischer Institutionen sowie das Recht auf private Einigungen in jedem Fall. (Im Exil sozialisierte Nangchen-pa nannten noch die Einführung von Demokratie sowie den Zugang zum Amt des dPon für jede geeignete Person.)

Insbesondere Gewährspersonen, die in Nangchen zu den abgelegenen siedelnden Familien gehörten und die gewohnt waren, ihre Probleme selbständig ohne Zuhilfenahme eines Becang oder Behu zu lösen, brachten die von ihnen empfundene Bedeutungslosigkeit des Amtes zum Ausdruck und erklärten, vollends auf die dPon verzichten zu können. Manche Informanten aus einstigen relativ autonom lebenden Familien wollten ein Leben führen wie im ehemaligen Nangchen, nur die Positionen der Becang und Behu sollten nach ihrer Meinung abgeschafft werden, womit sie das System generell ablehnten. Das Amt

---

<sup>1013</sup> Aufgrund der Angaben aus den Interviews entstand der Eindruck, dass Vorgehensweisen der Behu und Becang, die auf Kontrolle, Beaufsichtigung und Beeinflussung der Stammesmitglieder hinausliefen, in weitestgehend größerem Umfang bei den inneren Stämmen vorkamen, wo sich unter der Regierung des Königs von Nangchen scheinbar elaboriertere Verwaltungsformen herausbildeten als bei den äußeren Stämmen.

eines dPon wurde von diesen Informanten als nutzlos und überflüssig betrachtet. Die Geschenke an den dPon anlässlich des Besuchs zur Respektsbekundung (s. 31.2) hielten diese Gewährsleute für unverdient. Dabei handelte es sich oft um Familien, die ihren Behu oder Becang zur Regelung ihrer Angelegenheiten nie in Anspruch genommen hatten. Um all ihre Belange kümmerten sie sich selbst. Ihr einstiges Leben in Nangchen war durch einen hohen Grad an Autonomie gekennzeichnet. Ein solcher Gesprächspartner beschrieb die Situation mit den Worten: „*Die Leute erwarteten keine Hilfe, sie lebten frei für sich.*“ Wesentlich für die Beurteilung des Nutzens der Position des dPon war demnach u. a. die Distanz, in der eine Familie vom Siedlungsgebiet des dPon entfernt lebte. War die Entfernung derart groß, dass sich der Zeitaufwand, den Behu oder Becang zu konsultieren, nicht lohnte (bei Distanzen von einem Tagesritt und mehr), dann war auch die Bereitschaft zur kritischen Betrachtung des Amtes höher.<sup>1014</sup> Die Informanten, die den Nutzen des Systems und die Vorzüge hervorhoben, lebten eher in räumlicher Nähe ihrer Becang oder Behu, die sie aufgrund dessen bei Problemen auch schneller informieren konnten. Auch die Einschätzung der Effizienz des Wirkens des Behu oder Becang spielte bei den Ablehnungen eine Rolle. Die Effektivität des Handelns eines dPon konnte ebenfalls von Entfernungen abhängen: Zur Verfolgung von Dieben und Räubern mussten deren Spuren gelesen werden, und diese verblassten unter den rauen klimatischen Bedingungen schnell. Lebte der dPon zu weit entfernt, dann bestand bei manchen Witterungsverhältnissen nur eine geringe Wahrscheinlichkeit, noch verwertbare Spuren zu finden, selbst wenn er unverzüglich eine Gruppe von Verfolgern losschickte.

Das Bemühen eines dPon um die Verwirklichung von Werten stellte ein wichtiges Kriterium für dessen Akzeptanz oder Ablehnung dar: Bei der Führung des Amtes wurden Qualitäten erhofft wie Wohlwollen, Güte, Hilfsbereitschaft, Unbestechlichkeit, Unparteilichkeit, Kampf- und Handlungsbereitschaft sowie Effizienz. Die persönliche Lebensweise eines Behu oder Becang sollte idealiter Vorbildcharakter haben und Eigenschaften umfassen wie Mitgefühl, Klugheit, Einfühlungsvermögen, Kampfbereitschaft und Weisheit.

Die meisten Informanten erklärten, die dPon hätten die Probleme ihrer Gemeinschaft gelöst. Der Ruf eines dPon konnte Kriminelle davon abhalten, dessen Gebiet aufzusuchen. War bekannt, dass sich der dPon für den Schutz seiner Leute einsetzte, indem er Diebe und Räuber von kampferprobten Männern verfolgen ließ, mieden Kriminelle diesen Bereich.

---

<sup>1014</sup> Dabei ist zu berücksichtigen, dass z. B. bei einem bewaffneten Diebstahl unverzüglich die Verfolgung aufgenommen werden musste. Jeder Mann wurde in solch einem Falle gebraucht, sei es als Verfolger oder zum Schutz der Familie sowie auch für die Bewältigung der laufenden wirtschaftlichen Aufgaben.

Für nicht wenige Stammesmitglieder bedeutete es große Zufriedenheit, zum Stamm und zur Gemeinde eines hervorragenden Behu oder Becangs zu gehören. Die dPon repräsentierten die altehrwürdigen Traditionen und ihre Genealogien reichten tief in eine ehrfurchterfüllende und für die meisten Nangchen-pa undatierbare Vergangenheit zurück (s. 13.11). Informanten, die mit ihren dPon einverstanden waren, erklärten häufig, kaum jemals Beschwerden gehört zu haben. Nach ihrer Darstellung waren die meisten Stammesleute zufrieden. Sie führten an, viele dPon seien wohlwollend, gütig, weise und Vorbilder gewesen. Nicht nur für Bestrafte haben sie sorgen müssen, bis diese nach einer körperlichen Strafe wieder arbeitsfähig waren, sondern auch für deren Kinder. Die dPon waren aus ihrer Sicht sehr wichtig, insbesondere, wenn Streitigkeiten im Stammesgebiet auftraten. Sie hätten die Leute in ihrem Gebiet gut gekannt und gut einschätzen können. Mitunter wurde seitens dieser Gewährsleute ein Vergleich gezogen zwischen menschlichen Gemeinschaften und Herdentieren. So wie Tierherden eines Führungstieres bedürften, verhalte es sich auch bei Menschen. In schwierigen Situationen müsse es nach Meinung jener Gesprächspartner jemanden geben, der entscheidungsbefugt sei und der Handlungsanweisungen gebe. Durch die Behu und Becang hätten die Stämme und Gemeinden eine Instanz gehabt, die für Ordnung sorgte. Stammesleute identifizierten sich mit ihrem Behu und den Becang. Die dPon hatten aus Sicht der Informanten, die das dPon-System favorisierten, eine hohe integrative Funktion für die Gemeinden und Stämme. Ohne die dPon wären die Gemeinden leichter zerfallen. Eine Bestätigung fand diese Beobachtung in Gesprächen über Stämme, die „verschwunden“ waren. Zunächst sei die dPon-Lineage ausgestorben, und darauf seien viele Stammesleute in die Gebiete anderer Stämme abgewandert. Niemand habe mehr den Zusammenhalt in der Stammesgemeinschaft gefördert. Das Zusammengehörigkeitsgefühl sei in der Folge bald verloren gegangen. Allerdings gab es auch durch einzelne Behu und Becang verursachte desintegrative Tendenzen, wenn nämlich Gemeinde- oder Stammesmitglieder angaben, aufgrund der Unzufriedenheit mit der Amtsführung ihres dPon, ihre Gemeinde oder ihren Stamm verlassen zu haben.

Die meisten dPon seien nach Auskunft der befragten Nangchen-pa bestrebt gewesen, Problemlösungen zu finden, die möglichst alle Beteiligten zufrieden stellten. Das Motto vieler dPon im Hinblick auf Entscheidungen habe gelautet: „*so friedlich wie möglich*“, erklärten viele Gesprächspartner hocheifrig.

Bei den hier wiedergegebenen Einschätzungen des dPon-Systems sei daran erinnert, dass die Oberschicht der Adligen und Wohlhabenden in der Exilgesellschaft überrepräsentiert war. Vor ihrer Flucht aus Nangchen hatten die Mitglieder adliger und reicher Familien in

den von den dPon geleiteten Gemeinschaften und Stämmen nicht selten einflussreiche gesellschaftliche Positionen inne. Ins Exil gingen sie zusammen mit ihren Gefolgsleuten. Die Kritik an den dPon ist m. E. qualitativ und quantitativ sehr gewichtig zu bewerten. Kritische Äußerungen über einstige gesellschaftliche, politische und administrative Verhältnisse waren in der Exilgesellschaft unerwünscht und bedurften großen Mutes.

In den Beschreibungen der Behu und Becang sowie der Beurteilung des dPon-Systems bestand eine hohe Korrelation zwischen Beliebtheit und Tüchtigkeit. Bei Einschätzungen schien auch der von Edward Lee Thorndike beschriebene Halo-Effekt - die Überstrahlung beobachteter Eigenschaften durch ein bestimmtes Persönlichkeitsmerkmal - aufgetreten zu sein. Eine solche Überstrahlung durch ein herausragendes Merkmal bewirkte eine positivere oder negativere Beurteilung anderer normal ausgeprägter Merkmale oder Verhaltensweisen, wodurch diese in Anlehnung an das hervorragende Merkmal positiver oder negativer beurteilt wurden. Die häufig euphemistisch wirkenden Bewertungen des dPon-Systems könnten zum Teil in einem Zusammenhang zu einer gewissen Wahrnehmungsverzerrung stehen, bei der die Überzeugung von der „Besonderheit“ der dPon möglicherweise zu einer beschönigten Einschätzung führte. Die Annahme, dass „besondere“ Menschen mit außergewöhnlichen Fähigkeiten begabt seien und unter dem Einfluss sowie der Förderung mächtiger Geistwesen handelten, trug auch zu dem Empfinden bei, im Kontakt mit ihnen des Numinosen teilhaftig zu werden (vgl. 13.9.1, 13.11 und 13.12).

In der Begegnung mit den Behu und Becang kam es nach meinen Beobachtungen oft zu einem wechselseitigen Übertragungseffekt, bei dem die freudige und ehrfürchtige Stimmung der Besucher und Ratsuchenden, den dPon mitunter beeinflussten, angeregt durch die seiner Person gegenüber hervorgebrachten Begeisterung, jenem Bild zu entsprechen, das Andere von ihm hatten. Dabei war ihm bewusst, dass seine Besucher bereitwillig zur Verbreitung seines guten Rufs beitragen würden. In der Begegnung war die wohlthuende Wirkung der Achtung und Wertschätzung auf das Leistungsvermögen der Behu und Becang deutlich erkennbar und die spürbare Verehrung dieser als „besonders“ geltenden Menschen löste bei einigen der derart Bewunderten ein besonderes Bemühen aus, die von ihnen erhofften außergewöhnlichen Leistungen auch zu erbringen. Viele befragte Nangchen-pa, wenn auch ausdrücklich nicht alle, suchten in der Interaktion mit dem dPon nach Bestätigungen für die Annahme seiner „Außergewöhnlichkeit“. Im Kontakt mit ihm erfuhren sie nicht selten eine tiefe Befriedigung; dazu trug auch das Erleben von Verbundenheit mit ihrer Gemeinde und ihrem Stamm bei, die mancher dPon als Symbolfigur des Stammes auszulösen vermochte. Das Erleben des Eingebundenseins in einen alten und ehrwürdigen



Stamm wurde auch mit der Vorstellung in Verbindung gebracht, über den dPon als Repräsentanten der Gemeinden und des Stammes mit starken wohlwollenden Geistwesen sowie den Ahnen in Berührung gekommen zu sein.

Es gab sehr viel weniger Informanten, die sich kritisch äußerten als jene die sich begeistert gaben. Gegenwärtig sind die prozentualen Anteile der einstigen Befürworter und Ablehner des dPon-Systems kaum noch ermittelbar, da keine repräsentative Anzahl älterer Menschen sämtlicher Gesellschaftsschichten und Interessensgruppen als Auskunftgeber mehr zur Verfügung steht.

### 32. Öffentliche Feste

Öffentliche Feste führten eine große Anzahl von Stammesmitgliedern zusammen und förderten das Zusammengehörigkeitsgefühl. Viele Stammesmitglieder begegneten einander nur während gemeinschaftlicher Veranstaltungen. Insbesondere die weit entlegenen Nomaden und Semi-Nomaden verbrachten die meiste Zeit des Jahres im Kreise ihrer Familie und ihrer (meist patrilinealen) Verwandten.

Das wichtigste Fest war nach Auskunft der Nangchen-pa das Neujahrsfest (tib. Lo-gsar, < Lo-bar, <sup>1015</sup> populäre Schreibweise: Losar). Die nächstwichtigste Bedeutung erkannten die Befragten der Veranstaltung des „sPyi-rim“ (tib. < Chi-rimm) zu, einem Fest mit dem Ziel durch gemeinsame tibetisch-buddhistische Praktiken, Wohlergehen für den Stamm zu bewirken verbunden mit Geselligkeit, guten Speisen, Vergnügungen und Pferderennen.

Es gab weitere gemeinsame Veranstaltungen, die die Familien einer Gemeinde oder eines Stammes zusammenführten; dabei handelte es sich nach Einschätzung der Informanten um weniger spektakuläre Zusammenkünfte in einem kleineren Rahmen, die in ihrer Form von Stamm zu Stamm variierten, wobei auch die Art der Durchführung von den Initiatoren und Teilnehmern abhing. Diese kleineren festlichen Veranstaltungen beruhten auf gemeinsamen religiösen Praktiken, die sich an tibetisch-buddhistische Gottheiten, Buddhas und Bodhisattvas und/oder an die Ortsgottheiten Yul-lha/gZhi-bdag richteten. Beispiele solcher Veranstaltungen, die überwiegend in den Gemeinden stattfanden, um gemeinsam in einem festlichen Rahmen religiöses Verdienst zugunsten der Gemeinde zu akkumulieren, sind am Ende dieses Kapitels beschrieben. Neben religiösen Zeremonien wurden nach Angaben der Nangchen-pa bei sämtlichen Festen soziale Beziehungen gefestigt, Neuigkeiten ausgetauscht und gesellschaftliche Meinungsbildungsprozesse gefördert.

Die bedeutendste jährliche Festivität, das Neujahrsfest Losar, sei vor 1959 in Nangchen mit keinem anderen Fest gleichzusetzen gewesen. Die Informanten berichteten mit großer Freude und Begeisterung vom Neujahrsfest, das aus einem privaten und einem öffentlichen Teil bestand, wobei die privaten Feierlichkeiten unter Verwandten der wichtigere Teil gewesen sei. Die Familien versuchten mittels religiöser Rituale das Glück für das kommende Jahr herbeizuziehen.

Losar fällt auf den ersten Tag des ersten Mondmonats, wobei der erste tibetische Mondmonat jedes Jahr variierend etwa Anfang bis Mitte Februar beginnt. Die gesamten Vorbereitungen einschließlich des Festes selbst währten in Nangchen vor 1959 insgesamt

---

<sup>1015</sup> Tib. Lo = Jahr, gSar = neu.

acht bis neun Tage, wobei die Vorarbeiten die meiste Zeit in Anspruch nahmen. Vor 1959 sei das Fest nach Auskunft der Nangchen-pa nur an einem Tag in der Familie und im Patriklan gefeiert worden.<sup>1016</sup>

Zu den Vorbereitungen der Neujahrsfeierlichkeiten gehörte die gründliche Reinigung der Innenräume des Zeltes oder Hauses sowie des Hausrats. Diese Reinigung wurde am 27., 28. und 29. des letzten Mondmonats des Jahres durchgeführt.<sup>1017</sup> Von einer Quelle wurde frisches Wasser zum Reinigen geholt, und die Nangchen-pa wuschen sich auch selbst und zwar Hände und Gesicht;<sup>1018</sup> einige Leute wuschen vor Losar auch ihre Haare.

Zwischen dem 27. bis 29. Tag des Mondmonats wurde ein Neujahrsgebäck, „Gro sKyid“ (ng. < Dro-kyi) genannt, hergestellt: Dabei handelte es sich um in Fett ausgebackenen Weizenteig in Form von zwei zusammengeflochtenen Mehlsträngen.<sup>1019</sup> Vor dem Genuss wurde das Gebäck den „drei Kostbarkeiten“ sowie tibetisch-buddhistischen Gottheiten geopfert. Danach konnte es von der Familie und den Gästen verzehrt werden. Das übriggebliebene Gebäck wurde an Nutztiere verfüttert und, wie einige Informanten ergänzten, mitunter auch an freilebende Vögel (wie z. B. Krähen) gegeben.<sup>1020</sup>

Vor dem Neujahrsfest wurden in den Küchen der Familien aufwendige Vorbereitungen getroffen: „Schwarzes Fleisch“ (= Yak-Fleisch, tib. „Nag Sha“) und „weißes Fleisch“ (= Schafsfleisch, tib. „dKar Sha“, < Kar Sha) und Gro-ma-Wurzeln wurden gekocht. Als Delikatesse galten Klöße aus Joghurt, Butter, braunem Zucker<sup>1021</sup> und rTsam-pa.

Im Idealfalle sollte zum Losar neue Bekleidung angelegt werden. Vor 1959 konnten sich viele Nangchen-pa nicht jedes Jahr eine neue Chupa leisten. Manche Leute besaßen eine einzige neuwertige Chupa, die sie gesondert verwahrten und nur während des Neujahrsfestes trugen. Im neuen Jahr zogen sie dann wieder die alte Chupa an.

Der Altjahrsabend vor Neujahr galt als „Kälber [und] Schaf-Losar“ (tib. Bi'u Lug Lo-gsar, < Pi'u Lug Lo-gsar, = wörtlich „Kälber-Schaf-Losar“). Die Rinder, Pferde und

---

<sup>1016</sup> Gegenwärtig dehnen sich die Feierlichkeiten meist auf drei Tage aus.

<sup>1017</sup> In Nangchen konnten die Benennungen der zwölf dreißigtägigen Mondmonate von denen Tibets (im engeren Sinne) abweichen. Das Neujahrsfest sei in Nangchen stets im Monat Pferd gefeiert worden. Die Reihenfolge der Monatsbezeichnungen lautete nach Auskunft der Informanten: 1. Monat Pferd, 2. Schaf, 3. Affe, 4. Hahn, 5. Hund, 6. Schwein, 7. Ratte, 8. Ochse, 9. Tiger, 10. Hase, 11. Drache, 12. Schlange.

<sup>1018</sup> Ganzkörperwaschungen galten als unnötig und wurden nicht durchgeführt.

<sup>1019</sup> Als weitere Bezeichnung für die in Fett ausgebackenen Getreidestränge wurde „Gro sKyid sKyid“ (ng. < Dro Kyi Kyi, wörtlich tib. „Gro“ = „Weizen“, „sKyid sKyid“ = „Fest“) genannt. In Nangchen habe es vor ca. 1950 kein anderes Gebäck anlässlich des Festes zum Jahreswechsel gegeben.

<sup>1020</sup> Andere Informanten erläuterten Vögel hätten als rituell unreine Lebewesen gegolten, deshalb seien sie auch nicht verspeist worden. Gebäckreste seien nicht an sie verfüttert worden. Nach Auskunft dieser Gewährsleute wurden Hähne und Schweine als die rituell unreinsten Tiere betrachtet, deren Körper aus diesem Grunde nicht zu Speisen verarbeitet worden seien. Beim Füttern von Krähen oder deren Ablehnung könnte es sich um Vorgehensweisen handeln, die möglicherweise auf Klanebene variierten.

<sup>1021</sup> Brauner Zucker und Melasse waren auf Märkten erhältlich. Pilger brachten ihn bspw. aus Lhasa mit.

Schafe wurden mit weißen Rüben und sehr gutem Gras gefüttert. Kleinere Kinder spielten mit den Fohlen und Kälbern, und die Neun- bis Zehnjährigen ritten die Pferde.

Zur Familienfeier am Neujahrstag wurden vor allem nahe Verwandte (insbesondere des Patriklans) eingeladen; diese blieben einige Stunden, während denen sie mit sehr guten Speisen bewirtet wurden. Danach gingen sie zu anderen Familien, die sie ebenfalls eingeladen hatten. Die Auskünfte über den Tausch von Geschenken anlässlich der Einladung zum Neujahrsfest waren unterschiedlich. Einige Informanten erklärten bei den wechselseitigen Besuchen zwischen Verwandten habe kein Gabentausch stattgefunden, sondern nur gegenseitige Einladungen zum Essen. Andere Gewährsleute berichteten, Besucher hätten zum Losar Esswaren als Geschenke mitgebracht. Dabei sei der Wert der Gaben zweitrangig gewesen, als wichtig aber sei der Austausch empfunden worden: Die Gastgeber offerierten das Essen, und die Gäste schenkten dem Gastgeber und seiner Familie Nahrungsmittel. Der Wert der Geschenke hing vom Wohlstand der Geladenen ab. Uneingeladene Gäste seien zur Neujahrsfeier nicht willkommen gewesen.

Nangchen-pa, die in der Nähe eines von ihnen verehrten dPon lebten, brachten auch ihm mitunter zum Neujahr ein Präsent. Dabei habe es sich um ein individuelles Vorgehen gehandelt, einen derartigen allgemeinen Brauch habe es nicht gegeben.

Im Hauptraum der Gastgeber stand - meist auf oder nahe dem Altar - ein Holztablett,<sup>1022</sup> auf dem eine Opfergabe an die „drei Kostbarkeiten“ (Buddha, Dharma und Sangha) und an tibetisch-buddhistische Geistwesen dargebracht wurde. Diese Opfergabe wurde Phye-mar (tib. < Chye-mar) genannt und bestand aus einem Gemenge aus geröstetem Gerstenmehl (tib. rTsam-pa, < Tsam-pa), Butter und Zucker, das auf dem Tablett zu einem kleinen „Berg“ aufgehäuft war. Eine weitere Zutat konnte Krümelkäse bilden. Phye-mar galt als Delikatesse. Besuchte ein Gast die Familie während des Neujahrsfestes, so nahm er nacheinander drei Fingerspitzen voll Phye-mar und warf sie als Opferung in die Luft. Dazu sagte er den folgenden Spruch, der das Glück und den Wohlstand für die besuchte Familie herbeirufen sollte: *„Glück, Wohlergehen, Wohlstand! Wundervolle, prächtige, beste Gesundheit! Möget [Ihr] („Mögest [Du]“) für immer Freude erlangen!“* (tib. „bKra-shis bDe-legs Phun Sum Tshogs/ E Ma Bag-gro sKu Khams bZang/ gTan-du bDe-ba Thob Par Shog.“). Das Aufsagen sollte fehlerfrei und ohne Versprecher erfolgen, da aus Fehlern im Ritual auf zu erwartende Störungen in der realen Zukunft geschlossen wurde.

---

<sup>1022</sup> Der längliche, offene Behälter zum Aufhäufen des geopfertem Gerstenmehlgemischs, der gegenwärtig zum Neujahrsfest aufgestellt und als Gro-so Phye-mar (ng. < Dro-so Che-mar) bezeichnet wird, sei in Nangchen vor 1959 nicht in Gebrauch gewesen. Stattdessen wurde das geopfertem Mehlgemenge auf einem Holztablett aufgehäuft. Der Haufen symbolisierte die erhoffte Fülle.

Das Feiern bestand in gemütlichem Beisammensein und in gemeinsamem guten Essen. Zum Losar wurden kleine Töpfe mit sprießenden Getreidekörnern aufgestellt. Dieser Brauch sei eingeführt worden, da der Wunsch bestand, eine gute Voraussage für das künftige Jahr zu erhalten. Die sprießenden Getreidekörner standen stellvertretend für die kommende Ernte und im übertragenden Sinne für sämtliche Formen wirtschaftlichen Erfolgs. Das Ansetzen von Getreide sei gewählt worden, weil es als positive Zukunftsvoraussage kaum misslingen könne. Das Getreide ging nach dem Zuführen von Wasser auf, keimte und spross, womit der Erfolg des kommenden Jahres als symbolisch vorweggenommen galt. Nach Losar wurde den Pflanzen keine Beachtung mehr geschenkt. Die Nangchen-pa ließen die jungen Getreidehalme vertrocknen und kümmerten sich nicht mehr um deren Lebensbedürfnisse. Ihren Zweck als günstiges Orakel hatten sie mit der Keimung erfüllt. An dem auf den Neujahrstag folgenden oder dem darauffolgenden Tage wurden meist neue Gebetsfahnen aufgehängt und ein Rauchopfer für sämtliche Gottheiten, zu denen die Familie eine Beziehung pflegte, dargebracht. Nach der Anbringung der neuen Fahnen saß die Familie zusammen und verzehrte Neujahrsgebäck, trank Tee, las Gebete und erzählte sich Geschichten aus dem Gesar-Epos. Während Losar bemühten sich die Nangchen-pa, sehr freundlich zueinander zu sein, denn die Zeit des Neujahrsfestes hatte aus ihrer Sicht auch Symbolcharakter und nehme den Ablauf des kommenden Jahres vorweg.

Der öffentliche Teil des Neujahrsfestes begann am frühen Morgen des Losartages mit dem Wettbewerb um das „goldene Wasser“, der zwischen den Familien ausgetragen wurde, die dieselbe Quelle oder Wasserstelle nutzten. Als „goldenes Wasser“ wurde die Wassermenge bezeichnet, die als erstes am Neujahrstag an der Quelle oder Wasserstelle geschöpft und nachhause getragen wurde. Alle Familien wetteiferten miteinander, das „goldene Wasser“ zu holen.<sup>1023</sup> Zuhause wurde das „goldene Wasser“ zunächst dem Lama und den „drei Kostbarkeiten“ (Buddha, Dharma und Sangha) in einer Schale geopfert. Danach wurde es in die Küche gebracht und der erste Tee (tib. Ja Phud, < Dscha Phü)<sup>1024</sup> daraus zubereitet. „Goldenes Wasser“ galt als glückbringend und als Garant, dass das Glück das gesamte Jahr hindurch anhalte. Vom Glück des „goldenen Wassers“ profitiere stets die gesamte Familie, nicht nur die Person, die es geholt hatte. Oft seien es junge Mädchen gewesen, die das „goldene Wasser“ heimbrachten. Das „goldene Wasser“ konnte von Männern und Frauen geschöpft werden, auch vom ältesten Mann der Familie.

---

<sup>1023</sup> Bezeichnung des Brauchs: „[das] erste Wasser nehmen“ = tib. „Chu Phud Len-pa“ (< Chu Phü Len-pa). Chu = Wasser. Phud = erstes. Len-pa = nehmen. „[Das] goldene Wasser“ = tib. „gSer Chu“ (< ßer Chu).

<sup>1024</sup> „Ja“ (< Dscha) = „Tee“ und „Phud“ = „Erster, Bester“.

Der dPon sei meist nicht selbst zur Quelle gegangen, er hatte dafür seine Mitarbeiter und Bediensteten. Wenn Hausangestellte das „goldene Wasser“ brachten, käme dies nach Vorstellung der Nangchen-pa in gleicher Weise der gesamten Familie zugute, ebenso als wenn ein Familienmitglied es geholt hätte. Im Haushalt und sozialen Umfeld eines Behu oder Becang wurde die glückbringende Wirkkraft des „goldenen Wassers“ oft auf sämtliche Personen bezogen, die als Mitarbeiter/innen der dPon-Familie galten. An der Quelle sprach die Person, die am Neujahrsmorgen das „goldene Wasser“ schöpfte, zunächst ein an den Lama, den Yidam und den Yul-lha/gZhi-bdag gerichtetes Gebet und ließ dann etwas weiße Wolle als Opfer und Ehrung für die Gottheit des Wassers (tib. Chu-lha) an der Quelle zurück. Wie bei vielen Opferhandlungen nahm auch die Opfergabe der weisen Wolle eine multiple Funktion ein und fungierte zugleich als ein Opfer an den Lama, den Yidam<sup>1025</sup> und den Yul-lha/gZhi-bdag.<sup>1026</sup> Wer das „goldene Wasser“ geschöpft hatte, brachte die Wolle so an, dass später Eintreffende erkannten, dass bereits jemand das „goldene Wasser“ geholt hatte. In Nangchen vor 1959 habe es nur die Vorstellung vom „goldenen Wasser“ gegeben. Inzwischen sei der Brauch erweitert worden, so dass nunmehr von drei „Sorten“ Wasser ausgegangen werde: Das erste geschöpfte Wasser am Losarmorgen heißt noch immer „goldenes Wasser“, die zweite Person, die Wasser von der Wasserstelle entnimmt, erhält „silbernes Wasser“ und die Dritte „bronzenes Wasser“. Wasser selbst sei früher in Nangchen kaum pur getrunken worden, sondern vor allem als Tee. Derjenige, der das begehrte „goldene Wasser“ erlangte, habe allenfalls einige Tropfen in den Mund genommen und diese als Opfergabe für allgemeines Glück betrachtet. Das „goldene Wasser“ wurde nachhause gebracht, auf dem Altar geopfert und dann zur Herstellung des „ersten Tees“ verwendet. Von der Teemenge des ersten Tees wurde ein kleiner Teil in die Opferte-Schale gefüllt. Den restlichen Tee verbrauchten die Familienmitglieder, wie bei jeder Teezeit, für sich und ihre Gäste. Der geopfert Tee wurde dem Lama, dem Yidam, den Dâkinî und Dâka (tib. mKha’-’gro Chos sKyong, < Khan-dro Chö Chyong<sup>1027</sup>), den Schutzgottheiten (tib. Srung-ma, < ßung-ma,) sowie dem Yul-lha/gZhi-bdag dargebracht.<sup>1028</sup> Alle fünf (Kategorien von) Beopferten waren in den Spruch

---

<sup>1025</sup> Yidam ist die populäre Form von tib. „Yi-dam“ = „persönliche Meditations- und Schutzgottheit“.

<sup>1026</sup> Khata seien vor 1959 selten gewesen und wurden für diese Opferung nicht verwendet.

In Nangchen wurden keine Butterstückchen über der Quelle oder der Wasserstelle niedergelegt, um damit dem Gott des Wassers ein Opfer darzubringen. Dies sei ein Brauch aus dBus/gTsang, der erst im Exil von den Nangchen-pa übernommen wurde. (Manche älteren Nangchen-pa im Exil brachten auf der Wand über ihren Wasserhähnen kleine Butterkleckse als Opferung an.)

<sup>1027</sup> Männliche (skr. Dâka) und weibliche (skr. Dâkinî) = Geistwesen des tibetisch-buddhistischen Pantheons.

<sup>1028</sup> Die genannte Reihenfolge der Beopferten stammt aus dGe-rgryal sMad-ma.

„Den drei Kostbarkeiten opfere [ich].“<sup>1029</sup> miteingeschlossen. Die Nangchen-pa führten die Opferung des ersten Tees nach Angaben der Informanten täglich aus. Das verwendete Opfergefäß, „Phud-kong“ (tib. < Phü-kong) genannt, bestand aus Metall (z. B. Messing) und erinnert im Aussehen an eine Butterlampe, nur fehlt im Boden die Vorrichtung, durch die der Docht der Butterlampe hindurchgezogen wird. Vor Eintritt der Dunkelheit goss die Mutter oder die Ehefrau in ihrer Eigenschaft als Hausherrin den geopfert Tee an einem sauberen Ort aus, zumeist mitten ins Gras, da die Natur als rein galt, erläuterten Gewährspersonen. Bis zur nächsten Opferung am frühen Morgen wurde der „Phud-kong“ dann verkehrt herum auf den Altar oder einen erhöhten Platz gestellt.

Eine öffentliche Attraktion während des Neujahrfestes war die Aufstellung des Großen Zeltes (tib. Gur-mo Che = Großes Zelt, hier als Eigenname zu verstehen<sup>1030</sup>) in der Nähe des Königspalastes. Um dieses Zelt rankten sich viele Geschichten, die es in eine Beziehung zu der legendären Heldengestalt Gesar brachten. Für die Nangchen-pa war es von einem mystischen Nimbus umgeben. Das Zelt habe einen solchen Umfang gehabt, dass darin die Abhaltung großer Versammlungen und die Aufführung von Lama-Tänzen möglich war. Um das Zelt wurden rituelle Umrundungen vollzogen, um seiner segensreichen Ausstrahlungskraft (vgl. 13.9) teilhaftig zu werden. Im Volksmund hieß es, das Zelt sei voller Segenskraft, es stamme von Gesar und Guru Rinpoché<sup>1031</sup> habe es versteckt.

Das Neujahrsfest endete mit dem Besuch in einem tibetisch-buddhistischen Kloster. Dorthin brachten die Laien Opfergaben für ein Rauchopfer an die „drei Kostbarkeiten“ - Buddha, Dharma und Sangha. Die für den Transport der Opfergaben verwendete Tasche (tib. bSangs Khug, < ßang Khug) hatte eine besondere Form, an der für jeden sofort der Zweck der Unternehmung erkennbar war. Diese bestand aus zwei Stoffbeuteln, die mittels eines Stoffbandes miteinander verbunden waren, so dass sie über der Schulter getragen werden konnte. Dabei hing ein Beutel vor der Brust und der andere auf dem Rücken. In einem der Beutel befanden sich Phye-mar oder rTsam-pa als Opfergabe und im anderen Wacholdernadeln und Zweige als Räucherwerk und seltener auch weitere Opfergaben in Form von Nahrungsmitteln. Auf dem Weg trafen sich Menschen, die mit der gleichen

---

<sup>1029</sup> Der Spruch lautet tibetisch „Kon Chog gSum la mChod“, < Kön-chog ßum la Chö.

<sup>1030</sup> Weitere Bezeichnungen für das Zelt nach Auskunft der Informanten: „Las Gur mThong-ba Rang Grol“ = „[Das] Zelt [für verschiedene] Zwecke, [das] kraft seiner selbst befreit, [wenn man es] sieht“. Statt „Las“, das hier im Sinne von „Zwecke“ zu verstehen sei, nämlich, „das Zelt [für verschiedene] Zwecke“, gaben andere Informanten „lHa'i“ an, das „Zelt der Götter“ oder „göttliches Zelt“. Ein weiterer Eigenname des Zeltes lautete „lHa'i Gur dKar-mo Khri gShong“ = „[Das] göttliche weiße Zelt, [das für] zehntausend [Personen] Innenraum [bietet]“ oder „Khams-pa'i Gur-mo Che“ = „[Das] große Zelt der Kham-pa“.

<sup>1031</sup> Guru Rinpoché (skr. Padmasambhava) brachte der Legende nach im achten und neunten Jahrhundert buddhistische Lehren nach Tibet und habe Texte und tibetisch-buddhistische Gegenstände versteckt.

Absicht zum Kloster gingen. Sie erkannten einander an den mitgeführten Taschen. Wohlhabende Nangchen-pa transportierten ihre reichhaltigen Opfergaben auf Pferden und Maultieren. Reiche Behu oder Becang kamen zusammen mit ihren Mitarbeitern zum Kloster, die mehrere Maultiere mit Lasten voller Opfergaben mit sich führten.

sPyi-rim (tib. < Chi-rimm, = „Allgemeine religiöse Zeremonie“<sup>1032</sup>) war eine festliche Veranstaltung im Sommer mit sakralen und säkularen Elementen. Zu dem meist einmal im Jahr stattfindenden sPyi-rim versammelte sich der gesamte Stamm.<sup>1033</sup> Die sakralen Handlungen des Festes bestanden in tibetisch-buddhistischen Zeremonien und Lesungen heiliger Texte und sollten dem Wohlergehen des Stammes zugutekommen. Zu diesem Zweck waren beliebte Lamas von den dPon eingeladen worden, die Menschen aller Gesellschaftsschichten innerhalb des Stammesgebietes als Besucher anzogen. Nach Möglichkeit habe jeder Nangchen-pa versucht, wenigstens eine Zeitlang am sPyi-rim teilzunehmen, auch die Hirten und Frauen. Frauen waren aufgrund ihrer Tätigkeit im Zelt oder Haus sowie wegen der Versorgung der Tiere zeitlich am engsten eingebunden und hatten somit die geringsten Chancen, zum sPyi-rim gehen zu können. Um wenigstens einige Zeit am Festplatz zu verbringen, teilten sie ihre Arbeit untereinander auf: Zunächst wurden die Tiere versorgt und dann wechselten sich die Frauen ab, so dass immer einige von ihnen eine Zeitlang am sPyi-rim teilnehmen konnten. In der Nähe des Festplatzes schlugen viele Besucher Zelte auf; andere veranstalteten ein Picknick unter freiem Himmel.

Die dPon besaßen mitunter jene leichten, weißen Ausflugszelte, die im Gegensatz zu denen der Lamas überwiegend nur eine einfache Bedachung hatten, während die Festzelte hoher Lamas oft durch zwei Zeltdachplanen übereinander, gekennzeichnet waren.<sup>1034</sup>

Jeder Stamm hatte sein eigenes sPyi-rim. Zum sPyi-rim kamen i. d. R. nur die Leute des Stammes zusammen, der das Fest organisiert hatte. Eine Ausnahme konnte durch den Umstand hervorgerufen werden, dass ein Lama, der in zwei benachbarten Stämmen Anhänger hatte, zum sPyi-rim des einen Stammes eingeladen wurde. Lag ein Kloster in der Nähe von zwei Stammesgebieten, gehörten oft Gläubige aus beiden Stämmen zum Klientel der dort residierenden Lamas. Anhänger eines Lamas aus dem Nachbarstamm nahmen nur am sPyi-rim eines anderen Stammes teil, weil sie ihrem Lama nahe sein und Vorträge von ihm hören oder Einweihungen erhalten wollten. Der Zweck des religiösen Teils des Festes bestand darin, Störungen, von denen es hieß, sie seien durch übelgesonnene

---

<sup>1032</sup> Abkürzung von „sPyi-pa'i Rim-'gro“ = „allgemeine (sPyi) religiöse Zeremonie (Rim-'gro)“.

<sup>1033</sup> Auch als rituell unrein betrachtete Menschen kamen zum sPyi-rim. Am Rauchopfer nahmen sie nicht teil.

<sup>1034</sup> Das Picknickzelt des Dza-gseb Behu soll auch mit einem doppelten Zeltdach ausgestattet gewesen sein.



Geistwesen verursacht worden, durch religiöse Praktiken zu beseitigen und Wohlstand und Glück für den Stamm zu bewirken. Nicht in jedem Jahr und nach Auskunft der Informanten auch nicht bei sämtlichen Stämmen in gleicher Form wurden während des sPyi-rim Pferderennen veranstaltet, die zum Teil mit Geschicklichkeitsübungen kombiniert waren. Während des Ritts konnte ein Zielschießen stattfinden oder das Aufheben eines auf der Erde liegenden Khata aus dem Galopp gefordert sein. Steineheben wurde als gelegentliche Wettkampfdisziplin bezeichnet. Tänze und Gesänge habe es beim sPyi-rim in Nangchen vor 1959 nicht gegeben, da dies nach Auskunft älterer Nangchen-pa von den Yul-lha und gZhi-bdag als eine Störung empfunden worden wäre.

Vor Ankunft der Chinesen sei sPyi-rim meist nur einen Tag lang gefeiert worden.<sup>1035</sup>

Nur wenn ein sehr hoher Lama kam, habe das Fest vor 1959 drei Tage lang gedauert; in manchen Jahren habe sPyi-rim aber auch gar nicht stattgefunden.

Während des sPyi-rim-Festes bestand für die Stammesmitglieder die Möglichkeit, ihre dPon zu treffen und mit ihnen Probleme zu besprechen. Von den Behu und Becang wurden während des sPyi-rim Angelegenheiten verschiedenster Art behandelt und auch strittige Fälle entschieden. Die dPon, die sich dort trafen, diskutierten amtliche Aufgaben und trafen während des Festes auch wichtige juristische und politische Entscheidungen.

Die Nangchen-pa, die sich anlässlich des sPyi-rim versammelten, hatten selten Gelegenheit viele Menschen an einem Ort zu sehen, es sei denn, sie besuchten Märkte, was jedoch weder alle Familien noch sämtliche Familienmitglieder taten. Viele Familien lebten relativ isoliert auf ihren großen Landbesitzungen und erfuhren während des Jahres nicht viel vom Leben anderer. sPyi-rim bot die seltene Gelegenheit, Verwandte, Freunde, Bekannte und andere Menschen zu treffen. Die Hauptbeschäftigungen der Laien beim sPyi-rim bestanden im gemeinsamen Verzehr schmackhafter Speisen, im geselligen Trinken von Buttertee, im Flanieren und der Betrachtung von Stammesmitgliedern, von denen viele ihre beste Kleidung und wertvollen Schmuck trugen. Das Betrachten der vielen gutgekleideten Menschen übte nach Auskunft der Informanten einen großen Reiz auf die Teilnehmer des Festes aus. Sämtliche Gewährsleute erklärten, sPyi-rim sei aber nicht als eine Gelegenheit betrachtet worden, um mögliche Heiratspartner zu treffen, auch wenn es unbeabsichtigt zu einer Bekanntschaft kommen konnte, die zu einer Ehe führte.<sup>1036</sup>

---

<sup>1035</sup> Gegenwärtig betrage die Festdauer drei bis vier Tage verbunden mit Tänzen und Gesängen.

<sup>1036</sup> Auch wenn junge, unverheiratete Frauen anlässlich des sPyi-rim in ihrer besten Kleidung und mit all ihrem Schmuck versehen zum Fest kamen, habe dieses Ereignis ausdrücklich nicht den Zweck gehabt, ein Kennenlernen für eine mögliche Heirat zu fördern. Ehen wurden durch Vermittler und bevorzugt zwischen Familien geschlossen, die einander kannten. Es sei nicht ausgeschlossen gewesen, dass bei diesem Fest eine solche Idee entstanden sei, aber dies sei keine Absicht gewesen. Die Interviewten erläuterten, vor 1959 habe

Vor 1959 gab es weder auf noch in der Nähe des Festplatzes Restaurants, Geschäfte oder fliegende Händler, die dem Fest einen kommerziellen Aspekt verliehen hätten. Die Laien konnten den Lamas zuschauen und erhofften, bei den religiösen Zeremonien Segen zu erhalten. Nach Auskunft befragter Nangchen-pa sei die gute Bekleidung ursprünglich angezogen worden, weil Lamas den Laien empfohlen hatten, dem sakralen Ereignis durch Tragen guter Kleidung würdig zu begegnen; später seien die Eitelkeit von Teilnehmern, der Wunsch, sich zu schmücken und Angeberei als Beweggründe für die aufwendige Ausstattung beim sPyi-rim hinzugekommen. Der eigentliche Grund habe in der Vorstellung bestanden, dass ein Mensch, um Heiliges zu ehren, sämtliche Dinge, in der bestmöglichen Qualität bei sich tragen sollte, so auch seine beste Kleidung und seinen schönsten und wertvollsten Schmuck.<sup>1037</sup>

Auch die Behu und Becang trugen während des Festes bevorzugt sehr gute Bekleidung, bspw. eine Lammfell-Chupa mit Zierstreifen in Form eines Fellbesatzes und möglicherweise auch silbernen oder goldenen Ohrschmuck und zwei bis drei lange Ketten aus kostbaren Steinen sowie auch die Gegenstände an ihrem Gürtel in bestmöglicher Qualität, darunter das Feuerzeug und die Magazintasche für die Gewehrmunition. Manche dPon beliesesen es aber auch bei ihrer Alltagsbekleidung. Sehr religiös gesonnene dPon hatten während des sPyi-rim eine Gebetsmühle dabei.

Das gute Essen, das Treffen mit Bekannten, die Möglichkeit, viele gut gekleidete Menschen betrachten zu können und segensreiche Energie (vgl. 13.9) zu erhalten, besaß eine hohe Anziehungskraft für viele Nangchen-pa. Zugleich wurde das Gefühl der Stammeszugehörigkeit verstärkt ins Bewusstsein gerufen, und es gab Vorträge, Einweihungen und

---

seitens der Eltern die Präferenz bestanden, die Ehepartner für ihre Kinder unter Familien zu suchen, die über lange Zeit (oft über Generationen) miteinander bekannt waren, so dass die Möglichkeit gegeben war, den künftigen Ehepartner und dessen Geburts- oder Herkunftsfamilie gut einschätzen zu können. An der Entstehung von Zufallsbekanntschaften, die zu einer Heirat hätten führen können, habe kein Interesse bestanden. Im Gegensatz zu den traditionellen Präferenzen bei der Auswahl von Heiratspartnern wurde die gegenwärtig im Exil gängige Praxis, nach der junge Mädchen einen ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie bis dahin völlig unbekanntem jungen Mann eines Tages mit nachhause brächten, um ihn als möglichen Ehemann vorzustellen, von den älteren Nangchen-pa als eine unerfreuliche Veränderung ihrer Kultur bedauert. Sie erläuterten als Nachteile, dass niemand in einem solchem Falle den potentiellen Schwiegersohn kenne und etwas über ihn und seine Familie wisse. Ehen, die von den Eltern arrangiert wurden, seien stabiler, weil Eltern besser die Voraussetzungen für eine dauerhafte eheliche Verbindung erfassen könnten, die u. a. in einer guten Deszendenzlinie sowie in einer ähnlichen ökonomischen Ausstattung der beiden an der Eheschließung beteiligten Familien bestünden. Die Bereitwilligkeit der jungen Leute, sich dem Willen ihrer Eltern im Hinblick auf deren Wahl des Ehepartners zu fügen, wurde auch als Vertrauensbeweis betrachtet.

<sup>1037</sup> Nur sehr Wohlhabende besaßen verschiedene Bekleidungs-garnituren, darunter auch Kleidungsstücke für festliche Anlässe. In der Mittelschicht erschöpfte sich die Auswahl häufig zwischen einer abgetrageneren Sommer-Chupa und einer neueren, wärmeren Winter-Chupa. Die meisten Nangchen-pa hatten nicht viele Schmuckstücke, aus denen sie hätten auswählen können, sondern trugen ihren gesamten Schmuck bei einem solchen Ereignis. Reiche Frauen allerdings besaßen mehr Schmuck als sie am Körper tragen konnten.

Segnungen der Lamas. Die Teilnehmer am sPyi-rim gingen davon aus, dass die segensreiche Kraft aus der religiösen Aktivität der Geistlichen auf alle Anwesenden ausstrahle und Glück in allen Angelegenheiten brächte.

Die Modalitäten des großen Picknicks während sPyi-rim scheinen von Stamm zu Stamm und vielleicht auch zu verschiedenen Zeiten variiert zu haben. Es gab mitunter eine gemeinschaftliche Beköstigung, bei der sämtliche Anwesenden die gleichen Mahlzeiten erhielten sowie auch die private Verproviantierung, bei der die Besucher des sPyi-rim ihr Essen selbst mitbrachten. Dabei handelte es sich um sehr beliebte Speisen. Untereinander teilten Familien und Freunde ihr Essen. Fand keine gemeinschaftliche Beköstigung statt, habe es für arme Leute zwei Möglichkeiten gegeben, zu diesem festlichen Anlass ein gutes Essen zu erhalten. Sie konnten versuchen, zusätzliche Arbeiten bei Wohlhabenden gegen Naturallohn zu verrichten. Die weitere Möglichkeit bestand im Erbetteln von Nahrungsmitteln. Arme Leute gingen während des Festes zu Lamas und Mönchen und baten diese um Essen, denn die Geistlichen wurden reichlich mit guten Speisen beschenkt, und da sie selbst nicht alles verbrauchen konnten, gaben sie den Armen etwas ab. Häufig wurde von dem Brauch einer Essenszubereitung für alle Teilnehmer am sPyi-rim berichtet. Dazu ließen die dPon Nahrungsmittel von den Stammesleuten einsammeln, die dann für alle Teilnehmer zubereitet wurden, so dass jeder die gleichen Speisen erhielt. Manche dPon verwendeten auch jene Lebensmittel, die anlässlich juristischer Entscheidungen von den streitenden Parteien als Gerichtsgebühren oder als Mediationsentgelt gegeben worden waren, für die Gemeinschaftsbeköstigung (s. 31.8.2). Einige dPon legten Lebensmittelvorräte für ihre Gemeinde- oder Stammesmitglieder an, die zum Teil aus Gaben für ihre amtliche Tätigkeit stammten sowie aus Schenkungen. Das Ziel gemeinschaftlicher Verpflegung bestand nach Auskunft der Interviewten darin, das Empfinden von Gemeinsamkeit und Zusammengehörigkeit zu stärken. Durch den Verzehr der gleichen Speisen sollte die Kluft zwischen Armen und Reichen symbolisch überwunden und deren Spaltungspotential für die Gesellschaft minimiert werden.

Von ärmeren Nangchen-pa wurde auf die Frage nach ihren schönsten Erinnerungen oft das sPyi-rim-Fest genannt. Ihre hohe Wertschätzung des Festes stand in einem deutlichen Zusammenhang zu dem quantitativ und qualitativ sehr guten Essen während der Veranstaltung. Als besondere Delikatesse galten Gro-ma-Wurzeln, die sich jedoch nicht jede Familie leisten konnte, es sei denn es gelang den Familienmitgliedern, selbst Gro-ma auf

den Bergwiesen zu finden.<sup>1038</sup> Gro-ma-Wurzeln wurden gekocht und in kleine Stücke geschnitten. Dann wurden sie zusammen mit Krümelkäse, Butter, geröstetem Gerstenmehl und Zucker oder Melasse vermischt. Das Gemenge wurde mit der Hand zu kleinen Klößen zusammengedrückt und aus einer Schale gegessen.<sup>1039</sup> Mitunter wurde dazu Joghurt eingerührt. Ein weiteres beliebtes Gericht, das anlässlich des sPyi-rim zubereitet wurde, hieß „Gro-ma Mar Khu“ (< Dro-ma Mar Khu<sup>1040</sup>), gekochte Gro-ma-Wurzeln mit zerlassener Butter. Eine Pflaumensorte mit der Bezeichnung rGya Yung dMar Ril (ng. < Gchja Yung Mar Ril<sup>1041</sup>) galt als besonderer Leckerbissen bei derartigen festlichen Anlässen.

Beim sPyi-rim gab es zwei verschiedene Pferderennen, an denen jeder Mann teilnehmen konnte,<sup>1042</sup> und diese übten eine große Faszination aus. Bei beiden Pferderennen gab es Preise zu gewinnen. Nach Angaben der Informanten fand nicht in jedem Jahr ein Pferderennen auf der Ebene statt, das heißt ein Wettkampf, der am Festplatz organisiert wurde. Es gab aber stets ein weiteres Pferderennen, das keiner Vorbereitung bedurfte. Es startete im Anschluss an das Rauchopfer am Rauchopferplatz in den Bergen und führte von dort hinab bis zur Ebene des Festplatzes.

Auf dem Festplatz auf der Ebene wurden verschiedene Arten von Pferderennen ausgetragen: solche mit und ohne Sattel, ausschließlich auf Geschwindigkeit abzielende Rennen sowie mit Geschicklichkeitsübungen kombinierte Pferderennen, wie dem Aufnehmen eines Khata vom Boden während des Galopps oder auch verbunden mit Gewehrschießen auf ein Ziel. Die Veranstaltungszeiten und Austragungsorte konnten variieren. Das Pferderennen auf der Ebene beim Festplatz habe nach Auskunft einiger Informanten bei manchen Stämmen nur jedes dritte oder fünfte Jahr stattgefunden. Für das Rennen wurden die Pferde trainiert und zunächst mit sehr gutem Gras und gutem Futter gefüttert. Eine Woche vor dem Rennen erhielten die Pferde nur noch wenig Gras und nur noch Wasser und wurden täglich trainiert. Die Reiter seien alle geübt gewesen und hätten sich ihrerseits nicht auf den Wettkampf vorbereiten müssen. Jedes der startenden Pferde wurde von einem Diener versorgt, der das Pferd zum Weiden führte und es darin übte, auf immer

---

<sup>1038</sup> Arme Menschen mutmaßten mitunter, die Reichen hätten diese Delikatesse jeden Tag essen können; dem aber widersprachen wohlhabende Leute, indem sie erläuterten, dass die Gro-ma-Wurzeln nicht in der Menge und auch nicht zu jeder Jahreszeit gefunden wurden. Das Auffinden der Wurzeln sei aufwendig gewesen. Im gefrorenen Winterboden war es nicht möglich, Gro-ma auszugraben. Auch im Sommer, wenn es regnete, sei dies wegen der Bodennässe und des üppig wachsenden Grases unmöglich gewesen. Nach Gro-ma-Wurzeln sei nur im Frühjahr und im Herbst gegraben worden.

<sup>1039</sup> Löffel und weiteres Besteck seien nicht in Gebrauch gewesen.

<sup>1040</sup> Etym. zus. aus Gro-ma = Wildform der Kartoffel, Mar = Butter, Khu = Nahrung.

<sup>1041</sup> Etym. zus. aus rGya = chinesisch, Yung = Rübe, dMar = rot, Ril = „rund“.

<sup>1042</sup> Von den Rigs Ngan-pa, den rituell unreinen und meist armen Leuten, hieß es, dass sie nicht am Pferderennen teilnahmen, was von den Informanten damit begründet wurde, dass sie keine guten Pferde besaßen.

längeren Distanzen an Geschwindigkeit zu gewinnen. Es existierten Vorstellungen über magische Formen der Einflussnahme auf die Rennleistung der Pferde. Diese waren eher Männern als Frauen bekannt. Eine Verringerung der Leistungsfähigkeit eines gegnerischen Pferdes sei erreichbar, wenn es gelinge in der Nacht heimlich einen kleinen Stein auf den Anbindpfahl zu legen. Dadurch werde das Pferd im Rennen langsamer. Auch könne die Schnelligkeit des Pferdes eines Rivalen im Rennen vermindert werden, wenn es zuvor angefasst werden würde. Es wurde davon ausgegangen, dass ein Rennpferd nur vom Eigentümer berührt werden dürfe sowie vom Pferdetrainer bzw. Diener. Daher wurde vor der Austragung des Rennens versucht, gegnerische Pferde unbemerkt zu berühren.

Der dPon oder seine Söhne konnten beim Pferderennen mitreiten, und deren Erfolg habe im Allgemeinen nur von der Leistung ihrer Pferde abgehangen. Überhebliche Behu und Becang habe es jedoch auch gegeben. Wenn ein dPon gewinnen wollte, dann teilte er seine Gewinnabsicht vor dem Rennen den anderen Teilnehmern mit, damit diese in den entscheidenden Momenten in ihren Leistungen nachließen, so dass der dPon Sieger wurde.

Renngewinne und deren Herkunft sind im Anschluss an das auf das Rauchopfer folgende Pferderennen beschrieben und beziehen sich gleichermaßen auf beide Pferderennen.

Bei der Abhaltung des sakralen Teils des Festes gab es lokale Varianten. Die religiösen Zeremonien zugunsten der Stammesgemeinschaft stellten die Kernhandlung des sPyi-rim dar, deren Ziel im rituellen Herbeiziehen des Glücks und zugleich in der Abwehr von Schaden für den Stamm bestand. Während des sPyi-rim wurden verschiedene tibetisch-buddhistische Zeremonien veranstaltet und Lesungen heiliger Texte und Gebete durchgeführt. Für die Laien konnte es Vorträge und Einweihungen geben sowie ein Rauchopfer für die lokalen Geistwesen. Wenn sPyi-rim nicht nur an einem Tag, sondern drei Tage lang abgehalten wurde, habe es meist am ersten und zweiten Tag nachmittags religiöse Einweihungen für Männer gegeben. Die Frauen schauten nach Auskunft der Gewährsleute an diesen Tagen nur zu. Am dritten Tage vormittags fanden religiöse Veranstaltungen der Geistlichen und nachmittags das Rauchopfer statt. Den zum sPyi-rim eingeladenen Lamas und Mönchen stand ein großes Festzelt zur Verfügung. Ein hoher Lama oder Rinpoché fungierte als Oberhaupt für die religiösen Zeremonien beim sPyi-rim. Während des Festes wurden von den Lamas oft Einweihungen in Meditationspraktiken sowie rituelle Lesungen heiliger Texte durchgeführt, die sich nach den Wünschen der Teilnehmer richteten. Für hochrangige Personen gab es auf dem Festplatz einen Unterstand oder ein Extra-Zelt mit besonderen Sitzunterlagen (meist matratzenähnlichen Sitzkissen), so auch für die dPon und deren Familienmitglieder. Die Sitzordnung sowie die Höhe der Sitzkissen spiegelte den

gesellschaftlichen Rang wieder und wurde sorgsam erwogen.

Manche dPon nutzten das sPyi-rim-Fest, um Lamas und Mönche zur Durchführung religiöser Zeremonien für ihre Familien in ihr Zelt einzuladen. Dabei handelte es sich um private Veranstaltungen.

## Das Rauchopfer

*Für Hunde und Frauen ist es nutzlos,  
zum Rauchopferplatz zu gehen.*<sup>1043</sup> Sprichwort Nangchen

Das Rauchopfer (tib. bSangs-gsol, genannte Schreibvariante: bSang-gsol < ßang-ßöll) beim sPyi-rim war nicht nur an den Yul-lha/gZhi-bdag und weitere lokale Geistwesen gerichtet, sondern sollte auch den Pho-lha erfreuen, jene im Körper des Mannes residierende Mann-Gottheit. Die Teilnahme am Rauchopfer war Frauen nicht erlaubt. Auch in der Nähe des Opferplatzes durften sich Frauen nicht aufhalten. Ihnen wurde nachgesagt, sie hätten einen rituell verunreinigenden Einfluss auf die Opferhandlung.

Von der Kategorie der Yul-lha/gZhi-bdag, jenen Geistwesen, die als „Gottheiten des (jeweiligen) Gebietes“ betrachtet wurden, gab es nach Auffassung der Nangchen-pa an jedem Ort eines, und dies stand meist in Beziehung zu einem Berg, wobei der Berg und das Geistwesen oft als identisch aufgefasst wurden, oder der Berg galt als dessen Residenzort. Die Anwesenheit des dPon beim Rauchopfer wurde von den befragten Nangchen-pa als sehr wichtig betrachtet. Das Geistwesen Yul-lha oder gZhi-bdag stehe oft in einer besonderen Verbindung zur Abstammungslinie eines Behu oder Becang, z. B. als Schutzgottheit. Ein dPon wurde mitunter als derjenige unter den Stammesleuten betrachtet, der die innigste Beziehung zu diesem als sehr einflussreich und mächtig geltenden Geistwesen habe, dessen Wohlwollen und Unterstützungsbereitschaft durch das Rauchopfer bewirkt

---

<sup>1043</sup> Tib. Khyi Dang Bud-med bSangs Khang la 'Gro Mi Nyan. Khyi = Hund. Dang = und. Bud-med = Frau. bSangs Khang = Opferplatz, Opferbehälter. la = hier: zum. 'Gro = gehen. Mi Nyan = nicht nützlich. „bSangs Khang“ habe ich mit „Rauchopferplatz“ übersetzt, da die Bedeutung nach meinem Verständnis hier auf den gesamten Ort zu übertragen ist. Der Begriff „Khang“ bedeutet eigentlich „Bauwerk“ und bezieht sich auf die Einfriedung mit Felssteinen, in der das Rauchopfermaterial (tib. bSang/s) verbrannt wird.

Eine Interpretation aus dem gegenwärtigen Zeitgeist lautete, dass Frauen nicht in die Nähe des Rauchopferplatzes gehen sollten, weil sie unrein seien, aber es sei auch für sie nicht gänzlich nutzlos.

Frauen gingen vor 1959 nach Auskunft der Informanten nie zum Rauchopferplatz. Auch wenn ein Rauchopfer von der eigenen Familie veranstaltet wurde, bspw. anlässlich eines Picknicks, durften sie nur aus der Ferne zuschauen, um es nicht durch ihre Anwesenheit rituell zu verunreinigen.

Der Zusammenhang zu den „Hunden“ wurde von den interviewten Nangchen-pa folgendermaßen erklärt: Die Wiedergeburt als Hund sei keine gute Wiedergeburt. Hunde würden nach dem Tod in ihrer nächsten Existenz zu Frauen werden, und Frauen würden nach dem Tode in ihrer nächsten Inkarnation (gutes Karma vorausgesetzt) Männer werden. Dieser Erläuterung lag die Vorstellung einer zunehmenden Wertigkeit von Lebewesen zugrunde. Hunde galten in dieser Relation als unreinste Wesen, gefolgt von den als unrein geltenden Frauen. Männer wurden als rituell reiner betrachtet, und die Inkarnation als Mann sei die optimale Ausgangssituation für eine erfolgreiche religiöse Entwicklung im tibetisch-buddhistischen Sinne.

werden sollte. Die Ortsansässigen wandten sich vor allem mit weltlichen Wünschen an den Yul-lha/gZhi-bdag, insbesondere erbaten sie von ihm beruflichen Erfolg. Das Rauchopfer wurde auf jenem Berg abgehalten, der mit dem Yul-lha/gZhi-bdag assoziiert wurde. Der Rauchopferplatz lag häufig auf halber Bergeshöhe oder auf einem vorgelagerten Felssporn. Etwa auf der Mitte des Berges oder ein Stück darunter war eine Umfriedung aus Felssteinen errichtet worden, bSangs Khang (tib. < ßang Khang) genannt. In dieser wurde das Rauchopfer entzündet.<sup>1044</sup> In der Nähe des bSangs Khang und zwar etwas höher gelegen, war häufig ein kleines Haus aus Stein für den Yul-lha/gZhi-bdag erbaut worden, das zugleich einen Schrein darstellte. Dieses Haus sollte dem Yul-lha/gZhi-bdag als Wohnort dienen. Von den Informanten wurden zwei Begriffe für das Haus verwendet: gSer mKhar (tib. < ng. ßäm Khar) und rTen mKhar (tib. < ng. Tänn Khar<sup>1045</sup>). Das Haus sei nach Auskünften interviewter Nangchen-pa vor allem gebaut worden, damit der Yul-lha/gZhi-bdag einen Ort habe, zu dem er eingeladen werden könne.

Nach Annahme der Nangchen-pa residierte das Geistwesen Yul-lha/gZhi-bdag mit seiner Entourage auf dem Gipfel. Zur Spitze eines Berges sei vor 1959 kein Nangchen-pa aufgestiegen. Der oberste Bereich eines Berges galt als Heiligtum des Berggottes oder mehrerer Gottheiten, und es war allgemein bekannt, dass die Yul-lha/gZhi-bdag Menschen schädigen könnten, die ihre heiligste Sphäre betraten. Allgemein habe bei den Nangchen-pa die Erwartung bestanden, dass Geistwesen einen Menschen, der sich in die Nähe des Gipfels begab mit schwerwiegendem Leid strafen würden.

Zum Abschluss des sPyi-rim wurde auf dem Berg am Kultplatz von den Männern des Stammes zusammen mit dem oder den dPon ein Rauchopfer für den Yul-lha/gZhi-bdag dargebracht. Während des Rauchopfers lasen die Lamas in ihrem Zelt auf dem Festplatz religiöse Texte, die in unterschiedlichen Fassungen der verschiedenen tibetisch-buddhistischen Glaubensgemeinschaften erhältlich waren.

Über die Durchführung des Rauchopfers wurden zahlreiche lokale Varianten vermittelt, für die in Ermanglung einer ausreichenden Anzahl älterer Zeitzeugen keine Bestätigung

---

<sup>1044</sup> Beschmutzungen oder Beschädigungen der Opferstätte durch Mitglieder anderer Stämme seien nicht vorgekommen. Allgemein habe unter den Mitgliedern der Nangchen-Stämme die Anschauung bestanden, dass die Yul-lha/gZhi-bdag über alles, was sich in ihrem Gebiet zutrug, Bescheid wüssten, und die Schuldigen eines solchen Sakrilegs furchtbar bestrafen würden. Den Leuten des Stammes, der traditionell auf ihrem Gebiet siedelte, aber hätten sie nach Auskunft der Informanten keinen Schaden gebracht, wenn sich Fremde auf dem Territorium des Yul-lha/gZhi-bdag in unziemlicher Weise verhalten hätten.

<sup>1045</sup> gSer mKhar: etym. zus. aus gSer = Gold sowie mKhar = Palast, Burg, steht für „königlicher Palast“. rTen mKhar: rTen = hier: Schrein sowie mKhar = Palast, Burg, steht für „Schrein [und] Palast“. Die Informanten erklärten nach ihrer Vorstellung wohne und/oder schlafe der Yul-lha/gZhi-bdag in diesem Haus und/oder er käme in dieses Haus, wenn er zu einer Rauchopferzeremonie eingeladen werde.

erhältlich war. Im Folgenden ist die Darstellung eines Ablaufs wiedergegeben, der vielfach von zuverlässigen Gewährsleuten beschrieben wurde. Demnach lässt sich das Rauchopfer in vier Phasen einteilen: 1. der rituellen Reinigung des Rauchopferplatzes, 2. der Einladung an die Geistwesen, 3. den religiösen Zeremonien der Lamas sowie 4. der Abhaltung des Rauchopfers. Die erste und zweite Phase folgten aufeinander, die vierte Phase - der Ritt der Laien zum Opferplatz - begann, während die dritte Phase - das Lesen heiliger Texte durch die Lamas und Mönche - bereits im Ablauf begriffen war, so dass die Phasen drei und vier zeitlich teilweise parallel verliefen.

In den Phasen eins bis drei agierten nur Geistliche, in der vierten Phase nur Laien.

Zu einem solchen parallelen Handeln von Laien und Geistlichen soll es auch gekommen sein, wenn beim sPyi-rim zusätzlich eine Schadensabwehrzeremonie für den Stamm veranstaltet wurde. Die Lamas bereiteten zunächst die religiöse Veranstaltung vor und vollzogen dann in ihrem Zelt auf dem sPyi-rim-Festplatz die religiösen Zeremonien zur Schadensabwehr, während die Laien zeitgleich außerhalb des Zeltes auf ein Substitut der schädigenden Geistwesen schossen.

Das Rauchopfer begann mit einer rituellen Reinigung des Rauchopferplatzes. Mönche und Lamas gingen auf den Berg zu jener steinernen Umfriedung, in der das Rauchopfer dargebracht werden sollte (tib. bSangs Khang, < ßang Khang), und umrundeten den bSangs Khang, um den Ort rituell zu reinigen.

Ein weiteres Mal <sup>1046</sup> begaben sich die Lamas und Mönche zum Rauchopferplatz, um die lokalen Geistwesen einzuladen. Zu diesem Zweck sprachen sie Gebete und kündigten den Ortsgottheiten an, dass ihnen gute Speisen, Wohlgeruch und freundliche, wohlklingende Worte dargebracht werden sollten und baten sie, die Einladung anzunehmen.

Nach der Rückkehr vom Rauchopferplatz rezitierten die Geistlichen in ihrem Zelt auf dem Festplatz Gebete sowie einen Rauchopferritualtext und fertigen ein Opferteiggebilde an, dessen Bezeichnung mit rNgan gTor (tib. < Ngänn Tor <sup>1047</sup>) angegeben wurde. Das Teiggebilde sei entweder von den Laien, die zum Rauchopferplatz ritten, um das Rauchopfer durchzuführen, mitgenommen und auf einen etwas höher liegenden Felsen in die Nähe des Rauchopferplatzes gestellt worden, <sup>1048</sup> oder Mönche und Lamas brachten es hinauf und platzierten es auf dem Fundament des Schreinhauses des Yul-lha/gZhi-bdag.

---

<sup>1046</sup> In anderen Beschreibungen erfolgte die Reinigung des Opferplatzes und die Einladung der Geistwesen beim ersten Gang zum Rauchopferplatz.

<sup>1047</sup> Ein rNgan gTor ist eine Opferspende (tib. gTor-ma, < Tor-ma) bestehend aus einem Teiggebilde. Die verkürzte Vorsilbe „rNgan“ soll hier „Anerkennung, Belohnung, Honorierung“ bedeuten.

<sup>1048</sup> Nach anderen Berichten brachte ein Lama mit Mönchen das gTor-ma gesondert zum Rauchopferplatz.



Zum Rauchopferplatz ritten die Männer nur Hengste, keine Stuten. Während sich die Laien zum Rauchopferplatz begaben und das Rauchopfer vollzogen, lasen Lamas einen Rauchopferritualtext in ihrem Zelt auf dem Festplatz.

Das Feuer am Rauchopferplatz sei bevorzugt von einem Mann entzündet worden, der den Ruf einer rituell reinen Lebensweise besaß. Zur Verhinderung einer Verunreinigung des Rituals bedeckte jeder Teilnehmer Mund und Nase mit einem Stoffstück. Auch wenn Mönche bei Rauchopfern anwesend waren, zogen sie den Stoff ihrer Robe über den Mund, um das Rauchopfer nicht zu verunreinigen.

Der Hauptbestandteil des Rauchopferfeuers waren Wacholdernadeln und Zweige, in die verschiedene Lebensmittel hineingegeben wurden, wie rTsam-pa, Milch, Butter, Melasse oder Zucker. Bei diesem Rauchopfer wurde kein Fleisch geopfert. Zur Verhinderung ritueller Verunreinigung der Opferspenden durch Frauen, übernahmen bei diesem Anlass Männer das Melken und die rTsampa-Herstellung, um eine Berührung der Opfertgaben durch Frauen auszuschließen. Gewöhnlich führten Frauen diese Tätigkeiten durch.

Nach dem Rauchopfer auf dem Berg fand ein Pferderennen zwischen den Laien statt, bei dem es darum ging, als Erster in der Ebene am sPyi-rim-Festplatz einzutreffen. Beim schnellen Abwärtsreiten kam es nicht selten zu Unfällen.<sup>1049</sup>

Die bei diesem Wettkampf ausgesetzten Preise für die Sieger konnten in Baumwollstoff in weißer und blauer Farbe bester Qualität bestehen, Leder zur Anfertigung von Schuhen, in fünf bis zehn Silber-Dayang Münzen, Butter oder teuren Teeziegeln, Yaks und Schafen. Die Preise wurden den Gewinnern des Pferderennens von einem hohen Lama überreicht. Es gab einen ersten, zweiten und dritten Preis. Die Preise hatte der dPon zuvor bei seinen Leuten in Form von Nutztieren und Butter gesammelt. Mitunter stammten die Preise auch aus dem Privateigentum des dPon. Tiere, die als Eigentum der Gemeinde bzw. des Stammes galten, konnten auch als Preise beim Wettbewerb ausgesetzt werden. In den Besitz dieser Tiere war die Gemeinde oder der Stamm u. a. durch Verurteilungen gekommen, die die Behu oder Becang ausgesprochen hatten. Unterschiedlich war der Umgang mit dem letzten Reiter. Die meisten Reiter seien gemeinsam in einer großen Gruppe unten in der Ebene angekommen. War ein Letzter eindeutig auszumachen, dann konnte es ihm passieren, dass er zum Spaß mit Dung beworfen wurde und die Leute höhnisch riefen: „*Das ist der Letzte!*“ Mitunter erhielt auch der Allerletzte ein Geschenk, wobei die Informanten

---

<sup>1049</sup> Eine in zahlreichen Ländern verbreitete reiterliche Umsicht besagt, dass ein Pferd bergab vorsichtig zu reiten sei und nicht zum Galoppieren gezwungen werden sollte. Die häufigen Unfälle beim forcierten, zu schnellen Bergabreiten fielen den Nangchen-pa zwar auf, Vorstellungen über Rücksichtnahme auf die Unversehrtheit und das Leistungsvermögen der Pferde wurden nicht berichtet.

nicht mehr erinnerten, um was es sich dabei gehandelt habe.

Siege, ob im Kampf, in Wettkämpfen oder Diskussionen wurden als Beweise begriffen, dass derjenige, der vielfach siegte, ein gelungenes Leben in hoher Übereinstimmung mit der tibetisch-buddhistischen Lehre und in Harmonie mit (guten) Geistwesen führe. Nach Auffassung älterer Nangchen-pa fördern den Lebewesen gegenüber wohlwollende Einstellungen und Aufrichtigkeit Siege und Erfolge in sämtlichen Lebenssituationen.

Zusätzlich zu den als glückbringend für den gesamten Stamm betrachteten Lesungen heiliger Texte und den Vorbereitungen für das Rauchopfer wurden von den Lamas oft Schadensabwehr-Zeremonien durchgeführt. Diese konnten unterschiedliche Formen haben, wobei auch verschiedene Paraphernalia zum Einsatz kamen. Die Entscheidung welche Zeremonien zur Bannung übelgesonnener Geistwesen für den Stamm abzuhalten seien, oblag den eingeladenen hohen Lamas. Während einer Schadensabwehrzeremonie wurde häufig ein Substitut stellvertretend für böse Geistwesen zerstört. Das Substitut konnte aus einem gezeichneten anthropomorphen Bild oder einer kleinen anthropomorphen Teigfigur bestehen. Mitunter wurde die Zeichnung eines Dämons auf einem Stück Papier als ein Substitut für die bösen Mächte mit Gewehren beschossen. Dazu sei zunächst aus Lehm ein Hasenkopf geformt worden. Auf dem Hasenkopf war das Substitut befestigt. Der Hasenkopf wurde in einiger Entfernung von den Schützen aufgestellt. Als erster schoss der Behu auf die Zeichnung. Es sei nicht als nachteilig empfunden worden, wenn es ihm nicht gelang, das Ziel zu treffen. Danach habe jeder gute Schütze mit dem Gewehr auf das Substitut gezielt, und derjenige, der es als erster traf, erhielt als Belohnung ein Schaf. Weitere Feierlichkeiten wurden in den Gemeinden bevorzugt an Tagen veranstaltet, die nach dem tibetisch-buddhistischen Kalender als besonders glückbringend galten. Die „glückbringenden Tage“ wurden zur Abhaltung von Veranstaltungen mit religiösen Zeremonien gewählt, da das erhoffte Verdienst aus religiösen Aktivitäten nach Anschauung der Nangchen-pa an diesen Tagen vermehrt gute karmische Resultate hervorbringe. Religiös gesonnene tibetische Buddhisten vermeiden heutzutage den Verzehr von Fleisch an diesen Tagen. Nach Auskunft älterer Nangchen-pa soll es den Verzicht auf fleischhaltige Speisen in Nangchen vor 1959 unter den Nomaden und Semi-Nomaden nicht gegeben haben. Von der Laienbevölkerung wurden oft keine besonderen religiösen Praktiken an diesen Tagen durchgeführt, aber durch Verwandte, die Mönche und Nonnen waren, und die an jenen Tagen besondere Gebetslesungen durchführten, sei ihnen die sakrale Bedeutung, die mit diesen Tagen assoziiert wurde, nähergebracht worden. Die im Folgenden genannten und aus Sicht der Nangchen-pa besonders glückbringenden Tage

beziehen sich auf den Mondkalender.

Der achte Tag galt als Tag des historischen Buddha Shâkyamuni.

Der zehnte Tag wurde Padmasambhava- oder Guru Rinpoché-Tag genannt. An diesem Tage wurden Guru Rinpoché gewidmete Praktiken verrichtet. Laien lasen heilige Texte.

Am Vollmondtag, dem fünfzehnten Tag des Mondkalenders, sollen sich sämtliche guten und schlechten Taten nach Auskunft der Nangchen-pa in ihrer karmischen Wirkung multiplizieren. Das karmische Verdienst guter und schlechter Handlungen wirke sich am Vollmondtag nach volksreligiöser Annahme hunderttausendfach aus. An diesem Tage bestand erhöhte Bereitschaft, auf schädigendes Handeln zu verzichten. Voraussesbares Leid aufgrund von Nachlässigkeit wurde kaum einbezogen, sondern als nicht beabsichtigt bezeichnet und dem schlechten Karma der geschädigten Menschen und Tiere zugeschrieben. Den angenommenen Multiplikationseffekt machten sich die Nangchen-pa zunutze, indem sie an diesem Tag besonders freundlich und hilfsbereit waren. Manche Mütter ermahnten ihre Kinder, ihnen am Vollmondtag keinen Anlass zum Schimpfen zu geben, da sich das daraus entstehende schlechte Karma vervielfache. Den konkreten Multiplikator der Vervielfältigung wussten nicht sämtliche Informanten zu beziffern, meist wurde das Hunderttausendfache genannt. Taten, die überwiegend dem Ansammeln guten Karmas dienen sollten, erbrachten viele Nangchen-pa gezielt an einem solchen Tage, um den Multiplikationseffekt für sich wirken zu lassen. Dabei konnte es sich um Wohltaten zugunsten von Menschen, Tieren und Geistwesen handeln sowie um heilige Handlungen wie das rituelle Umrunden sakraler Orte, das Rezitieren von Mantras sowie Spenden für religiöse und mildtätige Zwecke. Anstrengungen um verdienstvolle Leistungen wurden bevorzugt auf den Vollmondtag gelegt sowie in geringerem Umfange auf den Neumondtag.

Auch wenn nicht alle Informanten die exakte Höhe des Multiplikators der Verdienstvervielfachung angeben konnten, so kannten doch alle die Vorstellung der angenommenen Intensivierung des religiösen Verdienstes und erläuterten, dass viele negative Handlungen durch eine einzige gute Tat an den Neumond- und Vollmond-Tagen aufgrund des Multiplikationseffektes ausgleichbar seien. Bettler konnten an diesen Tagen mit erheblich umfangreicheren Almosen (vor allem in Form von Naturalien und Geld) rechnen.

Der fünfundzwanzigste Tag (tib. mKha'-'gro Chos sKyang gi Nya) wurde mit den Dâka (männliche Schützer) und Dâkinî (weibliche Schützer) assoziiert sowie mit Geistwesen, die für den Schutz des Dharma sowie tibetischer Buddhisten zuständig seien.

Der neunundzwanzigste Tag war Mahâkâla gewidmet, einer als sehr mächtig geltenden, schreckenerregenden Form von Chenresig. Als Schutzgottheit vertreibe er die Feinde des

tibetischen Buddhismus. Für Laien sei dieser Tag nicht mit besonderen Handlungen verbunden gewesen; in den Klöstern aber fanden ausgedehnte Mahākāla-Pujas statt.

Am dreißigsten Tag des Mondkalenders wurde Neumond begangen. Diesem Tage wurde, ebenso wie dem Vollmondtag, ein Multiplikationseffekt im Hinblick auf die Vermehrung des Karmas aus guten und schlechten Handlungen zuerkannt. Beziffern konnten die befragten Nangchen-pa diesen Multiplikator nicht. Der Neumondtag soll nie den Rang des Vollmondtages erreicht haben, der sich unter den Nangchen-pa einer herausragenden Beliebtheit erfreute. Besondere Veranstaltungen oder Unternehmungen wurden auch auf den Neumondtag gelegt, da dieser als außergewöhnlich wirkungsintensiv und im Hinblick auf gutes und schlechtes Tun als karmaverstärkend galt.

Jedes Jahr fanden Versammlungen zur Abhaltung des Langlebensgebetes für den König von Nangchen statt. Die Bezeichnung dieses jährlich stattfindenden Langlebensgebetes für den König von Nangchen soll „Dus mChod“ (tib. < ng. Dum Chö, wörtlich „Zeit-Zeremonie“ im Sinne einer periodisch wiederkehrenden religiösen Zeremonie) gelautet haben. Mönche versammelten sich in einem Kloster, um zum Wohle des Königs religiöse Texte, unter anderem den Kangyur, zu lesen. Für diese Veranstaltung wurden in den Stämmen Gaben als Khral (vgl. 31.9) gesammelt, denn die Mönche, die den Kangyur lasen, sollten währenddessen bewirtet werden. Die für diese Veranstaltung verwendeten Khral-Einnahmen kamen aus Sicht der Informanten einer verdienstvollen religiösen Handlung zugute und wurden seitens der Nangchen-pa als Ausdruck der Wertschätzung gegenüber dem König betrachtet. Der religiösen Veranstaltung konnten Laien als Gäste beiwohnen. Nahe dem Kloster befanden sich Pilgerherbergen. Besucher konnten dort nach Auskunft der Nangchen-pa kostenlos in einem Haus unterkommen oder ihre Zelte aufschlagen.

Bevorzugt in den Sommermonaten wurden innerhalb von etwa sechs Monaten vier bis fünf Rauchopfer im privaten Rahmen vollzogen. Rauchopfer wurden als feierliche Ehrung für tibetisch-buddhistische Gottheiten, Buddhas und Bodhisattvas und gleichzeitig auch für lokale Geistwesen (wie den Yul-lha/gZhi-bdag) von Einzelnen und Familien - häufig in Kombination mit einem Picknick - veranstaltet. Diese wurden mitunter zusätzlich an einem nach astrologischer Rechnung günstigen Tag durchgeführt. Ein privates Rauchopfer führten viele Nangchen-pa in einem dafür konstruierten Lehmofen durch. Eine mobile Möglichkeit bestand in der Aufstellung eines Dreibeins. Drei Holzstöcke wurden im oberen Drittel mit einer Schnur aus Yakhaar zusammengebunden und dienten zur Aufhängung eines Metalltopfes, in dem in Stücke gebrochene Wacholderäste und Nadeln des Wacholders verbrannt wurden. Bei privat veranstalteten Rauchopfern luden die Familien

mitunter Lamas ein, die das Gebet zur Rauchopferung sprachen und für ihren Dienst Gaben in Form von Naturalien und/oder Geld erhielten.

Vor der Abhaltung religiöser Aktivitäten in der Gemeinde befragten die Laien einen Lama. Chos-ra (ng. < Jcho-ra) war eine solche religiöse Veranstaltung innerhalb von Gemeinden, die von Laien oft an einem als besonders wirkintensiv geltenden glückbringenden Tag organisiert wurde. Das erwartete religiöse Verdienst aus der Akkumulation gemeinsamer religiöser Praktiken sollte sich nach Vorstellung der Nangchen-pa vorteilhaft auf die Gemeinde und den Nutztierbestand ihrer Mitglieder auswirken. Mitunter sei Chos-ra speziell für erkrankte Gemeindemitglieder durchgeführt worden. Chos-ra konnte tagsüber oder während der Nacht stattfinden. Bevorzugt wurden Vollmond- und Neumondtage für diese Art von Veranstaltungen genutzt. Nach Auskunft der Informanten habe Chos-ra häufiger während des Tages als in der Nacht stattgefunden. Es kam auch vor, dass ein Lama die Leute aufforderte oder anregte, Chos-ra zu veranstalten. Während des Chos-ra aber sei überwiegend kein Lama zugegen gewesen, es sei denn, er gehörte zur Gemeinde und wünschte teilzunehmen. Es sei jedoch möglich gewesen und auch vorgekommen, dass zu dieser religiösen Veranstaltung einige Lamas eingeladen wurden, mit denen die Laien gemeinsam heilige Texte lasen (z. B. eine Târâ-Puja), Gebete sprachen und Mantras rezitierten. Bildungsferne Teilnehmer rezitierten nur das bekannte Mantra „Om Ma-ni Pad-me Hung“ (tib. < Om Ma-ni Pe-me Hung). Nach dem Lesen heiliger Schriften und nach Beendigung des sakralen Teils der Veranstaltung sei mitunter ein säkularer Abschluss, der mit Singen und Tanzen begangen werden konnte, angeschlossen worden. Mit Gesang und Tanz endete aber nicht jedes Chos-ra.

Der Begriff Chos-ra sei auch auf die Durchführung von Gebeten, wie bspw. Langlebensgebeten (tib. Zhabs-brtan, < Schâb-tenn) oder Mani-Rezitationen angewendet worden. Mitunter trafen sich Leute einer Gemeinde oder eines Stammes mit dem Ziel, in gemeinsamer Anstrengung hunderttausend (oder mehr) Mani-Mantras zu rezitieren. Diese Veranstaltung sei als „Ma-ni Dung sGrub“ (tib. < Ma-ni Dung Drub, wörtlich „[Die] Vollendung [von] Hundert Millionen Mani [Rezitationen]“) bezeichnet worden. Jeder Teilnehmer zählte mit seiner Gebetskette, die von ihm gesprochenen Mantras. Die von allen Mitwirkenden erzielte Anzahl wurde täglich addiert bis das gewünschte Ergebnis erreicht war.

Nachtversammlungen (tib. mTshan-'don, < ng. Tsänn-dänn oder Tsänn-dönn) wurden von den Informanten oft als wirkmächtiger eingeschätzt als Veranstaltungen während der Tageszeit. Erklärt wurde dies damit, dass die Menschen tagsüber mit anderen Tätigkeiten beschäftigt gewesen seien, die ihre Aufmerksamkeit ablenkten. Nachts hätten sie nichts

anderes zu tun als ihren Schlaf zu opfern. Die nächtlichen Zusammenkünfte wurden von Gewährsleuten allgemein als fröhlicher beschrieben als die am Tage stattfindenden religiösen Zusammenkünfte der Laien. Bei gutem Essen und Getränken wurden religiöse Praktiken, wie Mantra- und Gebetsrezitationen von den Laien zur Steigerung des Glücks in der Gemeinde, für das Gedeihen der Nutztiere und oft zum Wohle eines erkrankten Gemeindemitglieds durchgeführt. Singen, Tanzen und Spielen habe es jedoch bei nächtlichen Versammlungen nicht gegeben. Der Ablauf wurde folgendermaßen beschrieben: Eine Nacht lang versammelten sich zahlreiche Mitglieder einer Gemeinde oder Siedlung auf Einladung wohlhabender und einflussreicher Familien, die auch das Essen für die nächtliche Zusammenkunft stellten. Die gesamte Nacht über blieben alle Teilnehmer wach und rezitierten Gebete und Mantras zum Wohle der Gemeinschaft, für die Verbesserung der allgemeinen Lebensbedingungen der Familien und für das Gedeihen des Viehs. Eine solche Nachtversammlung fand meist am vierzehnten Tag des Mondmonats oder am Vollmondtag statt. Zusätzlich zum Mondlicht spendete ein Lagerfeuer aus Rinderdung Licht. Ein Lama sei gewöhnlich nicht eingeladen gewesen, und wenn doch einmal einer anwesend war, dann nur, weil er selbst zur Gemeinde gehörte. Die Anwesenden sagten Gebete und Mantras auf, die sie auswendig konnten. Zur Überwindung der Müdigkeit liefen die Teilnehmer umher. Solche Nachtversammlungen konnten zwei- bis dreimal im Jahr stattfinden, mehrmals im Sommer, mitunter aber auch im Winter, wenn es nicht schneite. Die Entscheidung über die Veranstaltungstermine trafen jene Familien, die für die Beköstigung der Mitwirkenden aufkamen.

Eine Form nächtlicher Versammlung für Schwerkranke hieß mTshan Byin Tshogs-pa (tib. < Tsänn Chin Tsog-pa, = Nacht-Segen-Versammlung<sup>1050</sup>). Der Zweck der Veranstaltung bestand darin, in gemeinsamer Anstrengung jene Störungen zu beseitigen, die als Ursachen einer ernsthaften Erkrankung betrachtet wurden. Ein Lama habe eine solche Nachtversammlung anberaumt, wenn jemand ernsthaft erkrankte. Während der nächtlichen Zusammenkunft sei eine Puja rezitiert worden. Die nächtliche religiöse Praxis zielte auf das Ansammeln von Segenskraft hin, die die Genesung des Erkrankten fördern sollte. Es habe die Vorstellung bestanden, dass der Segen umso größer sei, je mehr Anstrengung zu seiner Erlangung eingesetzt werden müsse. Während der Nacht kämpften die Teilnehmer gegen die Müdigkeit an, indem sie eine Kleinigkeit aßen, Tee tranken und umher liefen. Singen und spielen sei jedoch hierbei nicht gestattet gewesen, um sich wach zu halten.

---

<sup>1050</sup> Etym. zus. aus mTshan = tib. Nacht, Byin = tib. Segen, Tsogs (tib. Tsogs-pa) = Versammlung.

### 33. Reisen und Pilgerreisen

Die Vorstellung des Reisens aus Interesse und zu Erholungszwecken gab es nach Auskunft der interviewten Nangchen-pa in den Jahrzehnten vor 1959 in Nangchen nicht. Kurze und längere Reisen wurden aus gewerblichen Gründen - meist zum Zweck des Handels - sowie zum Erwerb von Produkten unternommen, zum Besuch von Verwandten sowie aus religiösen Gründen, wie zur Teilnahme an religiösen Veranstaltungen oder zur Beschaffung sakraler Gegenstände. Bei den meisten Ortsveränderungen bewegten sich die Nangchen-pa im sozialen Netzwerk ihrer Verwandten. Mit Reiseunternehmungen, für die kein über das Reisen selbst hinausgehender Sinn genannt wurde, sei eine arbeitsscheue Einstellung assoziiert worden. Reiselustige Nangchen-pa verbanden das Reisen meist mit einem von der Gesellschaft anerkannten Nutzen, wie dem Handel oder einer Pilgerschaft. Die Kombination einer Reise mit einer Pilgerschaft habe nach Auskunft der Informanten keines besonderen Aufwandes bedurft, da es an vielen Orten Pilgerstätten gegeben habe. Pilgerreisen wurden von den Nangchen-pa aller Gesellschaftsschichten unternommen. Die Ausstattung und Qualität aber variierten erheblich. Während die Behu und Becang bevorzugt zu Pferde gemeinsam mit Mitarbeitern und Bediensteten und mit einer gut ausgestatteten Yakkarawane unterwegs waren, die reichlich Opfergaben für die Klöster mitführte, gingen viele „einfache“ Menschen zu Fuß, und manche maßen sogar die gesamte Strecke von ihrem Heimatort bis zu dem Hunderte Kilometer entfernten Pilgerort mit ihrer Körperlänge aus, indem sie sich unablässig niederwarfen und die auf diese Weise jeweils zurückgelegte Strecke im Boden markierten. Nach einer Niederwerfung mit der gesamten Körperlänge standen sie auf und führten an der Markierung der letzten Niederwerfung die darauf folgende durch. Diese Praxis wurde in religiöser Hinsicht als sehr verdienstvoll betrachtet. In einem der geschilderten Fälle dauerte eine solche Pilgerschaft acht Jahre. Pilgerstätten habe es sehr viele gegeben: in der näheren Umgebung sowie auch in Entfernungen von hunderten bis weit über tausend Kilometern. In „Der temporäre Rückzug aus familiären Verpflichtungen“ (s. 10.4.3) wurde bereits auf die Pilgerschaft als einer Möglichkeit hingewiesen, häuslicher Disharmonie zu entkommen und zeitgleich religiöses Verdienst anzusammeln. Außer im Winter, während dem sich Kälte und Schnee hindernd auswirkten, befanden sich viele Menschen das gesamte Jahr hindurch auf Pilgerschaft, abhängig fast nur von Witterungsverhältnissen und der Notwendigkeit, ihren Proviant zu ergänzen. Bei der Planung der Pilgerrouen hatten sie zu berücksichtigen, dass sie nach einigen Tagen wieder auf eine Siedlung oder ein Lager treffen mussten, um bei den Leuten

vor Ort Nahrungsmittel zu erbitten. Wandernde Wallfahrer konnten nur begrenzte Mengen an Vorräten transportieren und waren unterwegs auf Almosen und die Gewährung von Unterkunft angewiesen. Eine Pilgerreise wurde nicht nur für die Pilger als verdienstvoll betrachtet, sondern auch für deren Förderer, die die Durchführung durch Lebensmittel, Unterkünfte und andere Leistungen unterstützten. Vor 1959 seien die meisten Nangchen-pa bereit gewesen, einen Pilger unentgeltlich ein bis drei Tage aufzunehmen und zu beköstigen. Wirtschaftlich durchschnittlich gestellte Familien waren darauf noch in der Lage, die Pilger mit einem Nahrungsvorrat für drei weitere Tage zu versorgen. Innerhalb dieses Zeitraumes mussten die Wallfahrer versuchen, eine andere Familie zu erreichen, um sich dort weiterversorgen zu lassen. Menge und Qualität der gespendeten Lebensmittel hingen von der ökonomischen Situation in der jeweiligen Familie ab. Wohlhabende Familien besaßen die Mittel, Pilger mit Lebensmitteln für mehr als drei Tage auszustatten. Die dPon gehörten nicht selten zur wohlhabenden Gesellschaftsschicht. Im Laiensegment der Gesellschaft hatten sie den höchsten sozialen Rang inne und galten als Leitfiguren. Ihr Verhalten hatte für viele Stammesleute Vorbildcharakter und bot ihnen eine Orientierung. Es bestand im Allgemeinen die Erwartung, dass die begüterten dPon-Familien den Pilgern und Bettlern reichlichere und bessere Esswaren mit auf den Weg gäben als durchschnittlich begüterte Familien. Die Pilger erhielten geröstetes Gerstenmehl, Butter, Krümelkäse, Tee, Gro-ma-Wurzeln und Fleisch. Großzügige Behu und Becang erwarben sich durch ihre Freigiebigkeit einen guten Ruf; ihre Güte wurde von ihren Stammesleuten gepriesen, und mitunter erlangten sie auch weit über ihre Stammesgrenzen hinaus Berühmtheit. Damit wurde zugleich die Auffassung bestärkt, nach der ihre „Besonderheit“ das Ergebnis ihrer bereits in früheren Leben praktizierten Tugenden sei.

Mitunter kamen viele Pilger durch ein Gebiet und baten die dort ansässigen Familien um Almosen. War eine Familie nicht in der Lage, (genügend) Nahrungsmittel abzugeben, dann mussten die Pilger zu einer anderen Familie weiterziehen. Während ihres Gastaufenthaltes bei Familien, die ihnen eine temporäre Versorgung boten, arbeiteten die Pilger in keiner Weise mit. Es gab auch weder die Erwartung noch die Vorstellung, dass sich Wallfahrer nützlich machen würden. Meine diesbezügliche Frage erschien den Gewährsleuten abwegig, denn in Nangchen vor 1959 wurde davon ausgegangen, dass Menschen immer mit Geistwesen, bspw. denen ihres Körpers und Klans, in Kontakt stünden. Diese Numina hätten störenden Einfluss nehmen können, wenn Besucher in dem ebenfalls von Geistwesen bewohnten fremden Klangebiet aktiv geworden wären. Nach Darstellung der Informanten seien Gäste in Nangchen meist gut bewirtet und behandelt worden und zwar



auch deshalb, weil sie eine potentielle Gefahr darstellten. Ein Gast habe böse Geister mitbringen können. Entständen in ihm aufgrund schlechter Behandlung oder mangelnder Gastfreundschaft Gefühle von Unzufriedenheit, sei es möglich, dass die schlechte Stimmung eine Eintrittspforte für böse Geister bilde, da sich üble Geistwesen insbesondere dann einstellen würden, wenn ein Mensch sich in einer unglücklichen Gemütslage befinde, ein Umstand der Geistern den Zugriff auf ihn erleichtere. Bei jedem bekannten und unbekanntem Menschen, auch bei harmlos wirkenden Pilgern, könne es sich tatsächlich um böswillige Geister in Menschengestalt handeln. In Nangchen bestand die Vorstellung, böse Geister könnten Frauen leichter angreifen als Männer. Dies beruhe auf der grundsätzlich als schwächer geltenden Konstitution einer Frau sowie auf ihrer geringeren Anzahl an Schutzgeistern. Insbesondere während einer Krankheit und Schwächung sei es für üble Geister sehr einfach, von einem Menschen Besitz zu ergreifen. Ein solcher Übergriff habe bereits in früher Kindheit erfolgen können, bspw. im Kleinkindalter während einer Erkrankung. Diese Vorstellung impliziert, dass manche Geister langmütig seien und über jahre- bis jahrzehntedauernde Zeiträume hinweg vorausschauend und planmäßig handelten. Nach den Beschreibungen der Nangchen-pa müsse sich die „Übernahme“ eines Menschen durch ein Geistwesen keineswegs kurz darauf im Verhalten des Beeinflussten zeigen. Zwischen dem Übergriff eines bösen Geistes und dem Auftreten von Verhaltensauffälligkeiten bei dem Betroffenen könne eine vieljährige „Inkubationszeit“ liegen. Sobald ein übelgesonnener Geist sich eines Menschen bemächtigt habe, könne er mittels dieser Person schädigenden Einfluss auf die Gesundheit von Menschen und Tieren ausüben. Aufgrund der Annahme einer grundsätzlich leichteren Angreifbarkeit von Frauen war es Frauen, die nicht zur nahen Verwandtschaft zählten, nicht erlaubt, das Zelt einer nichtverwandten Familie oder deren Nutztiere aufzusuchen. Zu groß war die Furcht, dass es sich bei ihr um ein Geistwesen einer der zahlreichen dämonenähnlichen Kategorien handeln könnte, welches die Erscheinung einer Frau nutze, um Unglück und Verderben über die besuchte Familie sowie über deren Tierbestand zu bringen (vgl. 26.).

Kam ein Ehepaar als Pilger zu einer nichtverwandten Familie, dann durfte der Mann das Zelt der Gastgeber betreten, seine Frau jedoch nicht.<sup>1051</sup> Selbst während eines bitterkalten Winters blieb die Ehefrau des Pilgers außerhalb des Zeltes, wo für sie in der Nähe ein zusätzliches Zelt oder ein behelfsmäßiger Witterungsschutz errichtet wurde. Die Gewährspersonen erläuterten, dass ungeachtet dieser Sitte in Nangchen allgemein die Auffassung

---

<sup>1051</sup> Seltener sei die Regel individuell gehandhabt worden. Schließen erwachsene Söhne im Zelt, blieb die Ehefrau des Pilgers draußen. Wenn das Zelt bereits voll war, mussten auch beide Eheleute außerhalb nächtigen.

bestand, dass Frauen den Männern unterlegen und schutzbedürftiger seien. Die höhere Bedürftigkeit der Frau sei berücksichtigt worden, indem ihr, wenn sie als Pilgerin zu Gast war, eine größere Menge und hochwertigere Nahrung gegeben wurde.

Größere Flüsse konnten Hindernisse auf der Pilgerschaft darstellen. Ortsansässige stellten Pilgern kostenlos ein Pferd zur Überquerung des Flusses zur Verfügung. Die Nangchen-pa betonten, anderen Leuten, die keine Pilger waren, hätten sie gewöhnlich beim Passieren eines Flusses nicht unentgeltlich geholfen.

Ein Merkmal der Pilger war das „'Khur-sga“ (tib. < Khur-ga), ein auf dem Rücken getragenes Gestell. Es bestand aus einer halbrunden Holzhalterung, in die Schnüre eingelassen waren, so dass ein netzähnliches Geflecht entstand, in dem die Pilger ihr Hab und Gut, vor allem ihre Vorräte, über lange Distanzen trugen. Am 'Khur-sga konnten auch Räuber die Pilger erkennen. Mitunter hätten auch sie die Pilgerschaft geachtet, indem sie Pilgern nur die Hälfte ihres Besitzes raubten und ihnen etwa fünfzig Prozent der Vorräte und Sachen beließen. Viele Pilger reisten wegen der Gefahr von Raubüberfällen in Gruppen.

Ein Becang berichtete über eine Pilgerreise, die er ca. 1957/58 zusammen mit zwölf weiteren dPon unternommen hatte. Mit Pferden und Maultieren waren die dPon und deren Mitarbeiter einen Monat und dreizehn Tage aus dem Lande Nangchen (hier als das Gebiet der Achtzehn Provinzen) bis nach Lhasa gereist. Danach setzten sie ihre Pilgerreise bis zum Berg Kailash fort. Sie führten dreihundert mit Ladung bepackte Yaks mit, die u. a. Opfergaben wie Butter und Tee trugen. Auch die Tiere selbst sollten als Opferung an Klöster gegeben werden. Täglich brach die Karawane etwa um 10 Uhr auf und hielt gegen 16 Uhr an einem für die Futteraufnahme der Tiere günstigen Rastplatz. Ein solcher Ort wurde als Lasttierstation (ng. 'Khal-tshugs, < Khäl-tshug, 'Khal = Lasttiere, Tshugs = Station) bezeichnet.<sup>1052</sup>

Von einer anderen Pilgerreise berichteten die Teilnehmer, dass bereits bei Tagesanbruch aufgebrochen wurde und zwar sobald die Helligkeit das Erkennen des Weges zuließ. Bis etwa 10:30 oder 11 Uhr trieben sie ihre Lasttiere voran. Danach begannen sie mit der Errichtung der Lasttierstation. Bis zum Abend erholten sich Yaks und Pferde grasend in den Weidegründen. Abends wurden sie zum Nachtlager gebracht. Mit dieser Einteilung des Tages seien die Tiere gut zurechtgekommen und während des Reisens nicht schwach geworden, solange sie ausreichend gutes Gras und Wasser vorfanden.

---

<sup>1052</sup> Ernst Schäfer (1938: 141) erwähnt einen „Yaktag“ als Reisetag, an dem etwa die Strecke von fünfzehn bis zwanzig Kilometern zurückgelegt wurde sowie einen „Pferdetag“, der fünfzig bis sechzig Kilometer betragen konnte. Die dPon reisten mit Pferden und waren damit den langsameren Yaks ihrer Karawanen voraus.

Die Nacht war eine gefährliche Zeit, und dies insbesondere auf Reisen, da Räuber im Schutze der Dunkelheit die Schlafenden überraschten, indem sie die Spannleinen ihrer Zelte durchschnitten. Mitarbeiter der dPon schilderten, dass für solche Notfälle Butterlampen griffbereit waren. Eine Notbeleuchtung konnte aus einer leicht vertieften Unterlage hergestellt werden, in deren Mulde ein trockner Docht auf geschmolzenem Tierfett schwamm. Zur Schnellherstellung eines Dochts im Notfall wurden Stroh oder Gras unter Hinzunahme von Baumwollfasern zusammengezwirbelt. Auch das Papier der Teeziegelverpackungen ließ sich zusammengerollt und mit etwas Baumwolle verstärkt als Docht verwenden. Ein schalenförmiger Behälter für die Aufnahme des Fettes konnte in Eile aus Teig geknetet werden. Das Feuer am Lagerplatz wurde mit einem tibetischen Feuerzeug entzündet, das aus einer kleinen Ledertasche zur Aufnahme von Zunder und Feuerstein besteht, in die unten eine Stahlklinge eingearbeitet ist. Als Zunder diente ein weiches Gras (ng. sPa, < Pa genannt<sup>1053</sup>) aus den Bergen. Das Gras wurde auf den Feuerstein gelegt und über getrockneten Yakdung gehalten. Dung lag aufgrund der Verbreitung der Rinderhaltung vielerorts herum. Traf die Klinge des Feuerzeugs den Feuerstein, entfachten die Funken das trockene Gras, das dann zur Flammenentwicklung in den Dung gebettet wurde. Pilger wurden häufig gebeten, auf dem Rückweg Dinge aus den Orten mitzubringen, die sie aufgesucht hatten, und damit trugen sie erheblich zur Verbreitung von Produkten bei.

---

<sup>1053</sup> Der botanische Name dieses Grasses ließ sich nicht ermitteln.

### 34. Die Tätigkeiten des dPon im zunehmenden Alter

Eine durch Übereinkünfte geregelte generelle Beendigung der Tätigkeit als Becang oder Behu existierte nicht. Der Amtsinhaber konnte sein Amt solange ausüben, wie er wollte und vermochte. Seine Söhne, insbesondere der oder die potentiellen Nachfolger, halfen ihm dabei und gewannen auf diese Weise Erfahrungen in der Ausübung des Amtes.

Einen Zugang zur Einstellung der Nangchen-pa gegenüber dem Älterwerden vermittelt der Gebrauch des Wortes „alt“. <sup>1054</sup> Es wird zur Kennzeichnung des biologischen Alterungsprozesses verwendet und auch als ein ehrendes Attribut, um einen Menschen als erfahren und weise zu charakterisieren, als jemanden, der über großes Können verfügt und der die Meisterschaft in der Anwendung von Kenntnissen und Fertigkeiten besitzt.

Die Entscheidung der Nangchen-pa, einen dPon als Ratgeber, Mediator oder Richter bei einem Problem oder in einem Streitfall hinzuzuziehen, hing in besonderem Maße von dessen Charisma ab und von der Stimmung, die er schaffen konnte. In seiner Ausstrahlung war nach dem Empfinden seiner Besucher auch die durch ihn wirkende Kraft seiner Abstammungslinie spürbar. Es waren nicht nur die mehr oder weniger als gerecht und brillant empfundenen Ratschläge und Entscheidungen, die zur Inanspruchnahme des dPon durch die Stammesleute führten (für diese gab es reichlich traditionelle Vorbilder), sondern insbesondere dessen Persönlichkeit. Mittels seiner Ausstrahlung konnte er die Begegnung mit ihm zu einem quasi-religiösen Erlebnis werden lassen. Viele Besucher eines Behu oder Becang berichteten, dass sie den Eindruck hatten, ihr dPon sei voller Güte und Wohlwollen und habe das aufrichtige Bemühen allseits zufriedenstellende Lösungen zu finden. <sup>1055</sup> Ein Altruismus, der dem des legendären Khra rGan entspreche (vgl. 9.6), wurde manchem Behu oder Becang zugetraut. Insbesondere wurde dessen Fähigkeit hervorgehoben, Ratsuchende, streitende Parteien und Kriminelle verbal und emotional zu ergreifen.

---

<sup>1054</sup> Es handelt sich um tibetisch „rGan“ (< Gänn), das in dieser Kurzform auch die Bedeutungsaspekte „erwachsen“ und „Reife“ (im Sinne verantwortungsbewussten Handelns) beinhaltet. In seiner Langform rGan-khogs (< Gänn-khog, Varianten: rGan-gog und rGan-rgon, < Gänn-gönn) bedeutet es „alt“. Als Honorificum findet es z. B. Anwendung in „rGan-lags“, dem Adressterminus für Lehrer („Ehrwürdiger Alter“) sowie in der Bezeichnung für einen hervorragenden Studenten „rGan-bdag“, der damit wörtlich als „Eigner des Alt- und Erfahrenseins“ charakterisiert wird. Melvyn C. Goldstein 2001 notiert in *The New Tibetan – English Dictionary of Modern Tibetan* „student perfect (in school)“. Der Begriff „alt“ beinhaltete in Nangchen vor ca. 1959 die Bedeutungsaspekte der Erfahrung, der Klugheit und Weisheit sowie vorzüglicher Fähigkeiten.

<sup>1055</sup> Besucher beschrieben ihre Eindrücke des Verhaltens des dPon, das sich als „gütiges Wirken“ bezeichnen ließe und für das tibetisch-buddhistische Erzählungen zahlreiche Vorbilder bieten. Aus Sicht vieler Gewährsleute führte ein dPon die Umsetzung tibetisch-buddhistischer Prinzipien im Alltag vor und zeigte, wie eine als optimal betrachtete Lebenspraxis für Laien zu verwirklichen sei. Ein Teil der Bevölkerung hatte das Bedürfnis, sich an der Lebensführung ihres dPon zu orientieren. Erfüllte sich die Hoffnung und erweckte der Behu oder Becang den Eindruck von Güte und Weisheit, so wurde die Begegnung mit ihm als aufbauend empfunden und konnte beim Erzählen eine an Verzückung grenzende Begeisterung hervorrufen.

Einem erfahrenen, älteren dPon konnte es leichter als einem unerfahrenen Jüngeren gelingen, seinen Ratschlägen und Entscheidungen eine überzeugende Plausibilität zu verleihen, indem er bspw. auf langfristige vorteilhafte Entwicklungen hinwies, die sich aus seiner persönlichen Strategie des Umgangs mit Problemen ergeben hatten und die ihm aufgrund seiner Lebenserfahrung als Referenzen zur Verfügung standen. Seine Urteile stützte ein dPon vor allem auf die Stammestradiation sowie auf die tibetisch-buddhistische Lehre. Erzählstoffe, wie das Gesar-Epos, boten ihm zusätzlich einen nahezu unerschöpflichen Fundus<sup>1056</sup> an Gleichnissen und Allegorien zur Veranschaulichung seiner Auffassungen und Verfügungen.

Bei den Ratsuchenden ließ sich eine große Bereitwilligkeit konstatieren, in die Vorgehensweisen und Urteile eines Behu oder Becang tiefere als die allgemein verständlichen Erkenntnisse hineinzuzinterpretieren. Die Fähigkeit des Erfassens übergeordneter Zusammenhänge wurde den dPon als „besonderen“ Menschen auch aufgrund der Annahme zugetraut, dass in ihnen die Kraft ihrer Abstammungslinie wirke. War ein dPon zugleich ein Rinpoché, dann gingen die Nangchen-pa davon aus, dass er seinem religiösen Status entsprechend spirituell hoch entwickelt sei und weise Entscheidungen treffe.

Die dPon waren sich bewusst, was die Leute ihres Stammesgebietes oder ihrer Gemeinde von ihnen erwarteten und welche Verhaltensweisen ihnen einen vorzüglichen Ruf einbringen würden. Ihnen war auch verständlich, dass sich die „einfachen“ Leute häufig am Vorbild der Lebensführung der „besonderen“ Menschen zu orientieren wünschten.

War ein dPon mehrfach durch Parteilichkeit bei seinen Stammesleuten in Misskredit geraten und hatte er durch unkluge Entscheidungen den Bonus verspielt, den viele Einwohner seiner Gemeinde oder seines Stammes ihm bereitwillig einräumten, dann vermieden viele Nangchen-pa, ihn zu konsultieren. Kamen die Nangchen-pa zu dem Ergebnis, dass sie einem dPon nicht mehr vertrauten, so zweifelten sie dennoch seinen Status der „Besonderheit“ nicht an. Als Ursache der misslichen Situation, einen unfähigen oder schlechten Behu oder Becang zu haben, wurde das individuelle Karma der Betroffenen verantwortlich gemacht. In der Gesellschaft bestand das Bestreben, einen dPon nicht öffentlich zu diskreditieren. Abwertende Äußerungen über seine Person wurden vermieden. Stattdessen erklärten Unzufriedene oft, ihnen selbst fehle es an Vertrauen. Der Sprecher verwies auf den persönlichen Mangel, nicht das nötige Vertrauen aufbringen zu können und auf seine Unfähigkeit als „einfacher Mensch“ den „Besonderen“ zu begreifen. Auf diese Weise

---

<sup>1056</sup> Die Unerschöpflichkeit resultierte aus dem dynamischen Prozess, in dem sich das Repertoire der Bardes des Gesar-Epos durch phantasievolle Einschübe und durch Einbeziehung von Themen des Zeitgeistes befand.

war nichts über die Befähigung des Behu oder Becang ausgesagt worden, und die Äußerung einer negativen Einschätzung konnte unterbleiben. Verstanden aber wurden die in solcher Weise formulierten Bedenken.<sup>1057</sup>

Ein älterer Behu oder Becang konnte auf einen größeren Erfahrungsschatz zurückgreifen als jüngere dPon und somit stand ihm auch eine größere Anzahl von Fällen zur Verfügung, auf die er als Belege für die Sinnhaftigkeit seiner Ratschläge und Entscheidungen verweisen konnte. Insbesondere galt dies für jene Handlungsempfehlungen und Urteilsprüche, die zunächst von Geschädigten oder Kontrahenten nicht als zufriedenstellend betrachtet wurden und bei denen Nachsicht sowie der Verzicht auf Vergeltung gefordert waren. Der Rückgriff auf die Vielfalt der Lebenserfahrungen sowie der Hinweis auf strittige Situationen, in denen dem dPon die Befriedung gelungen war, bewirkte in Kombination mit der Auffassung, dass „besondere“ Menschen auch besondere Fähigkeiten besäßen, dass vor allem die Vorschläge und Entscheidungen der oft sehr verehrten älteren dPon von einem Nimbus des Numinosen durchdrungen zu sein schienen. Die Weisheit, die manchen Empfehlungen und Urteilen zugrunde lag, brachte einem derart befähigten dPon bis ins hohe Alter eine hohe Wertschätzung seitens der Gesellschaft und einen ehrfurchtsgebietenden Ruf ein. Nicht selten habe es intensiver Überzeugungsarbeit bedurft bis es einem Behu oder Becang gelang, die Zustimmung verfeindeter Parteien zu einem Kompromiss zu gewinnen. Als Beispiel für die Entscheidung eines dPon, die sich erst langfristig und unvorhersehbar als vorteilhaft erweisen sollte, wurde dieser Fall berichtet: Ein Dieb hatte den Shag-po-Eid (s. 24.) von einem seiner Kriminalitätsoffer erzwungen. Das auf diese Weise zum Eidfreund gewordene Opfer des Diebes war daraufhin bereit, den Täter zu schützen. Der für die Verurteilung zuständige Behu achtete den Shag-po-Eid und urteilte aufgrund dessen milde. Er forderte die Rückgabe des Gestohlenen und gab dem Täter ein Pferd, mit dem dieser das Stammesgebiet verlassen konnte, um in einem anderen Stamm Zuflucht zu suchen. Jahre später wirkte sich diese Milde für den Stamm des dPon günstig aus. Als es in einem Streitfall zu schwierigen Verhandlungen zwischen Leuten des Stammes jenes Behu und Mitgliedern des Stammes kam, in dem der einstige Dieb Aufnahme gefunden hatte, gelang es dem ehemaligen Dieb als hilfreicher Vermittler einen Interessenausgleich zwischen den Mitgliedern der beiden Stämme zu bewirken. Die Nangchen-pa erwarteten von ihren Behu und Becang nicht ausschließlich eine auf

---

<sup>1057</sup> Abwertende Äußerungen über „besondere“ Menschen wurden als schwerwiegende üble Nachrede betrachtet. Dazu trug die Vorstellung bei, dass zwischen den „besonderen“ Menschen und den Numina eine innige Beziehung bestehe. Üble Nachrede galt auch als Ursache schlechten Karmas. Kritische Äußerungen galten als problematisch, und Kritiker wurden von der Gesellschaft oft mittels Rufschädigung sanktioniert.

dem Kompensationsrecht beruhende Entschädigung für erlittene Verluste oder die Herbeiführung einer „ausgleichenden Gerechtigkeit“. Ihrer Vorstellung gemäß basierten die Phänomene und deren Relationen zueinander auf dem Wirken des Karmas. Zudem wurde das Auftreten von Störungen angenommen, als deren Verursacher Geister (s. 13.4.6) vermutet wurden und die ohne in einer Beziehung zum Karma der Beteiligten zu stehen, karmische Abläufe behindern könnten.<sup>1058</sup> In den Nangchen-Stammesgesellschaften bestand die Auffassung, dass Ereignissen eine kausale, karmische Beziehung zugrunde liege mit Ausnahme der Intervention durch übel gesonnene Geistwesen, die nach Meinung der Nangchen-pa auch ohne karmischen Anlass bewirken könnten, dass jemand zu Schaden käme und z. B. einer Straftat zum Opfer fiel. Tibetisch-buddhistische Lamas erklärten, dass einen Täter und die durch ihn Geschädigten meist ein gemeinsames, aus früherer Zeit oder einstigen Inkarnationen stammendes Karma zusammengeführt habe. Bei der Betrachtung krimineller Vergehen, insbesondere, wenn Laien die Opfer waren, wurde seitens der Lamas die Vorstellung des Ableidens ehemaliger schlechter Taten angeführt.<sup>1059</sup> Auch das Urteil eines Behu oder Becang, unabhängig davon, ob es als gerecht oder ungerecht empfunden wurde, sei demnach als Ergebnis des individuellen Karmas zu betrachten. Bei der Hinzuziehung eines dPon in Streitfällen bestand ein Ziel in der Schaffung eines Ausgleichs für erlittene Schäden und zugleich wurde eine effiziente Abschreckung zur Vermeidung von Wiederholungstaten bezweckt. Auch die Aussöhnung mit dem Geschehen, das nach tibetisch-buddhistischer Vorstellung selbst verursacht war, gehörte zu den Bedürfnissen der Geschädigten. Nicht selten ging es auch um eine möglichst würdevolle Versöhnung mit dem Gegner und um die Einbindung des Ereignisses in einen übergeordneten Sinnzusammenhang. Dies zu bewerkstelligen gelang aufgrund von Lebenserfahrung und Menschenkenntnis eher älteren als jüngeren dPon. In Beratungen und bei Streitfällen profitierten die Ratsuchenden von der Besonnenheit, der Erfahrung, der Weisheit und dem Charisma älterer dPon, die Streitigkeiten durch allseits zufriedenstellende Kompromisse zu beenden wussten und mitunter auch den Ausbruch von Fehden verhinderten. Mit dem biologischen Alterungsprozess assoziierten die Nangchen-pa keine Abnahme der physischen Kraft, sondern eine Kräfteumverteilung im Hinblick auf den Einsatz körperlicher Energie. Von den geistigen und psychischen Fähigkeiten wurde angenommen, dass diese, mit fortschreitendem Alter zunehmen und bereits vorhandene Fähigkeiten könnten

---

<sup>1058</sup> Das Zusammentreffen mit Räubern sei bspw. auch ein mögliches Resultat des Wirkens böser Geister.

<sup>1059</sup> Waren Geistliche das Opfer krimineller Handlungen oder behaupteten dies, dann wurde der Aspekt des selbst verursachten schlechten Karmas oft unberücksichtigt gelassen. Die vorausgesetzte Heiligkeit des Klerus ließ die Einbeziehung eines möglichen schlechten Karmas der Heiligen wie ein Sakrileg erscheinen.

durch die Lebenserfahrung optimal zur Anwendung gebracht werden. Ein guter Kämpfer bleibe nach Ansicht der älteren Informanten sein gesamtes Leben lang bis zum Schluss mutig und stark. Sein Erfolg wurde ausdrücklich auch auf seine noble Gesinnung zurückgeführt, die ihm den Beistand guter Geistwesen sichere. Eine altersbedingte Energieumverteilung wurde hinsichtlich von Kampf- und Tätigkeitsstrategien beobachtet; sie wurde aber nicht als Verminderung von Kräften empfunden und habe sich nach Auskunft der Informanten keineswegs - weder im Kampf noch bei weiteren Tätigkeiten - nachteilig ausgewirkt. Mit dem Prozess des Alterns verbessere sich die Fähigkeit, komplexe Zusammenhänge zu überblicken, sie auf das Wesentliche zu reduzieren und infolgedessen präziser, schneller und zielorientierter zu reagieren als dies den jüngeren, unerfahreneren dPon möglich war. An die Stelle der ungestümen Kraft des jugendlichen Reiters und Kämpfers trete mit zunehmendem Alter die Fähigkeit, Kräfte planvoll zu lancieren und diese gepaart mit Kampferfahrung für wenige, dafür aber äußerst effektive Aktionen einzusetzen. Es habe sich um bewusstes „Vorbeiziehenlassen“ impulsgebender Emotionen gehandelt zugunsten einer virtuosen Nutzung der Kräfte, der Erfahrungen und des Wissens, mit der Absicht, die Potentiale gezielt und wohldurchdacht einzusetzen. Der schnellere Überblick und das Erfassen des Wesentlichen als Resultat der Lebenserfahrung sowie das gesteigerte Vermögen, Kenntnisse aus dem Erfahrungsschatz flexibel zu verknüpfen, gehe mit einer größeren Unabhängigkeit von emotionalen und physischen Impulsen einher. Diese Eigenschaften der älteren dPon kamen nicht nur im Kampf zum Ausdruck, sondern zeigten sich nach Auskunft der Informanten auch bei Disputen und Verhandlungen, insbesondere, wenn es galt, den Erwartungshaltungen der Kontrahenten andere Auffassungen gegenüberzustellen und für allseits zufriedenstellende Problemlösungen zu werben. Die Daten aus den Interviews ergaben, dass dies den erfahrenen, älteren dPon häufig besser gelang als jüngeren Amtsinhabern, da die Älteren nicht selten äußere und innere Einflüsse distanzierter wahrnahmen und sachlicher gegeneinander abzuwägen vermochten. Ihre Erfahrung ging mit einer Zunahme der Kenntnisse um Verhaltensmöglichkeiten einher, und ihre Menschenkenntnis sei mitunter in einer feinfühligem Anpassung an die jeweiligen Verhältnisse zum Ausdruck gekommen.

Die Aktionen der Kämpfer in jüngerem Alter waren riskanter und wurden in größerem Umfang von emotionalen und physischen Impulsen geleitet, was zu weniger durchdachtem und draufgängerischerem Verhalten führte. Mit dem Nachlassen des Bedürfnisses, die körperlichen Kräfte bis an die Grenze ihrer Leistungsfähigkeit auszuleben, gewann der ältere Kämpfer jene Kontrolle über seine aktuelle Kräftebilanz, die es ihm ermöglichte,



seine Stärken wohlüberlegt einzusetzen. Die für jugendliches Verhalten charakteristische Neigung zu energieintensiven Formen körperlichen Einsatzes, wie sie sich bspw. im Reiten waghalsiger Attacken zeigte, wirkte sich in den Jahrzehnten vor 1959 im Kampf nicht unbedingt vorteilhaft aus. Dem Nahkampf mit Schwert und Langdolch, bei dem die Kampfstrategie wichtiger als die Körperkraft ist, kam vor 1959 eine große Bedeutung zu, auch wenn sich diese bereits aufgrund des Einsatzes von Gewehren reduzierte. In vielen Schilderungen waren es die klugen und bedachten Vorgehensweisen älterer und erfahrener Becang und Behu, die zum Siege führten, während die ungestüme Konfrontationsbereitschaft jüngerer dPon, die Kämpfer auch leichter in eine Falle des Gegners geraten lassen konnte. Nach Auffassung älterer Nangchen-pa behielt ein mutiger, kluger und erfahrener Kämpfer diese Eigenschaften bis ins hohe Alter. Auch die Bereitschaft, in den Kampf zu ziehen, bleibe dem alternden Helden erhalten und ändere sich bis zu seinem Lebensende nicht.<sup>1060</sup> Wie im Gesar-Epos, in dem der Ruf der Heroen bereits erheblich zur Eindämmung der gegnerischen Kampfmentalität beiträgt, kam dem Ruf eines dPon eine ebenso entscheidende Rolle zu. Hinsichtlich der Rufbildung handelte es sich um die Anerkennung individueller Leistungen sowie um die Vorstellung, dass Gottheiten und Geistwesen gute Menschen schützend und beschirmend förderten. Zu deren Schutz würden die Numina selbst Naturphänomene umlenken,<sup>1061</sup> so dass diese sich vorteilhaft für die von ihnen Protegierten auswirkten. Der ethisch reine Kämpfer stand aus Sicht der Nangchen-pa dem Gegner nicht allein gegenüber, ihm halfen schützende Numina und zwar die mit seinem Körper und seinem Klan assoziierten Geistwesen sowie weitere Geister, Gottheiten, Bodhisattvas und Buddhas, deren Gunst und Unterstützung er aufgrund einer guten, den Lebewesen gegenüber wohlwollenden Gesinnung hatte gewinnen können. Ein legendäres Vorbild für den Typus des „alten Kämpfers“ - „alt“ im Sinne „des Erfahrenen“ sowie als Hinweis auf das Lebensalter - stellte Khra rGan (tib. < Tra Gänn, der „alte Falke“) dar, der seine Gegner im Gesar-Epos in Angst und Schrecken versetzt.<sup>1062</sup>

---

<sup>1060</sup> Auf die Frage nach seinem Langschwert erklärte ein kampferfahrener Becang, dass es bei seiner Ankunft in Indien konfisziert wurde. Darauf zog er mit atemberaubender Schnelligkeit ein Klappmesser, ließ es aufspringen und erklärte ruhig, er habe sich inzwischen diese Waffe zugelegt. Die Geschwindigkeit des Ziehens des Messers versetzte die Anwesenden in fassungsloses Staunen. Augenblicklich verstummten die Gespräche. Die jüngeren Leute blickten den alten Herrn mit seltsamer Verwunderung und Beklommenheit an. Die meisten von ihnen hatten dem Leben ihrer Vorfahren bis dahin kaum Interesse entgegengebracht.

<sup>1061</sup> In einem Bericht über den Kampf zwischen zwei Nangchen-Stämmen entwickelte ein zu jener Jahreszeit ruhiger Fluss unerwartet eine reißende Strömung, die sich für die Kämpfer des einen Stammes katastrophal auswirkte. In der Folge erlangte der siegreich aus der Konfrontation hervorgegangene Stamm den Ruf übernatürlichen Beistands. Auch plötzliche Wetterumschwünge wurden oft in solcher Weise gedeutet.

<sup>1062</sup> Khra rGan wird im Epos als neunzigjähriger Kämpfer beschrieben (Matthias Hermanns 1965: 547). Weitere erfahrene, kämpfende Helden des Epos sind siebzig- und achtzigjährig (op. cit. 1965: 671).

Mit dem Älterwerden konnte die Kommunikationsfähigkeit eines dPon zunehmen, so dass er seine Sichtweisen immer überzeugender zu vermitteln wusste und damit die Bereitschaft zum Einlenken bei Konflikten erhöhte. Das weise Handeln älterer dPon bestätigte aus der Sicht vieler Nangchen-pa die Vorstellung vom Wirken des Karmas. Dieses bilde ein Beziehungsgeflecht aus Intentionen, Taten und Interaktionen, welches die vermuteten früheren Existenzen mit der noch ungewissen Zukunft verband. Weisheit deuteten die Nangchen-pa als Ergebnis einstiger guter Absichten und Einstellungen. Ein weiser dPon wurde als Bestätigung betrachtet, dass dieser sich sein Amt und seine hohe gesellschaftliche Position verdient habe. Vertrauen in die Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung sowie das Bestreben, die persönliche Intervention auf das den kulturellen Normen entsprechende notwendigste Maß zu beschränken, prägten die Entscheidungen mancher der viel bewunderten älteren Behu und Becang. Den Darlegungen älterer dPon konnte ein aus ihrer Lebenserfahrung resultierendes Verständnis für menschliches Verhalten zugrundeliegen, und ihre Aktionen wurden nun in weit größerem Maße zum Spiegel ihrer persönlichen Erkenntnisse, als dies bei den jüngeren dPon der Fall war, deren Handeln viel häufiger ein Ausdruck der Reaktion auf äußere Einflüsse war, wie bspw. den Erwartungshaltungen ihrer Stammesmitglieder. Die Weisheit älterer dPon verlieh ihren Urteilen mitunter auch eine gewisse Originalität, die sich aber meist innerhalb der Normen des Stammes bewegte, wobei sie ihre Entscheidungen oft durch Hinweise auf den tibetischen Buddhismus stützten. Herleitungen aus der tibetisch-buddhistischen Lehre, darunter die Bezugnahme auf das individuelle Karma der Beteiligten, ließen ihre Urteile unangreifbar wirken, da sie auf einer übergeordneten Rechtlichkeit zu beruhen schienen.

Die Nähe des Zusammentreffens mit gShin-rje (tib. < Shin-chje), dem Herrn des Totenreiches, der nach Vorstellung der Nangchen-pa nach Vollendung der Lebenszeit die guten und schlechten Taten eines Menschen gegeneinander abwägen würde, beeinflusste das Handeln älterer Menschen, - auch der dPon.<sup>1063</sup> Die verbleibende Lebenszeit wurde nun

---

<sup>1063</sup> Die Vorstellungen über das Zusammentreffen mit gShin-rje waren bei den befragten Nangchen-pa nur noch in Fragmenten vorhanden. Bekannt war die Vorstellung, dass gShin-rje nach dem Tode in einer Art Gerichtsszene die Lebensleistungen der Verstorbenen beurteile, wobei gute und schlechte Taten in Form von weißen und schwarzen Steinen dargestellt würden. Manche Informanten gingen von größeren und kleineren Steinen aus, deren Größe sich dem Umfang der Handlung entsprechend unterscheide. Auf einer Waage würden die Steine dann in Anwesenheit von gShin-rje gewogen. Andere Gewährspersonen hatten die Vorstellung, die Größe der Steine sei gleich, aber ihr Gewicht sei unterschiedlich. Das Gewicht entstehe durch die Absichten und Einstellungen, die vor, während und nach dem Handeln vorhanden waren. Einige wenige Informanten äußerten Befremdung über die schwarzen und weißen Steine und erklärten, dass gShin-rje ohnehin alles wisse und daher keiner weißen und schwarzen Steine bedürfe. Diese Interpretation könnte auch auf Kenntnismängel zurückzuführen sein aufgrund des Nachlassens der Tradierung dieser Vorstellungen. Manche Informanten erinnerten eine mündliche Überlieferung, die von einem „Karma-Jungen“ handelte (tib. Las kyi Bu Chung dKar Nag, < Lā kyi Pu Chung Kar Nag, = wörtlich: „[der] kleine Karma-Junge

vermehrt für die Akkumulation von Handlungen genutzt, die als verdienstvoll galten und von denen die Nangchen-pa annahmen, dass sie sich günstig auf die folgende Inkarnation auswirken würden. In dieser Lebensphase wurden allgemein vermehrt religiöse Praktiken ausgeübt. Der mit dem Altern zunehmende Gebrauch der mobilen Gebetsmühle scheint das Empfinden in dieser Lebensphase zu versinnbildlichen: Während ein Nangchen-pa in jüngeren und mittleren Jahren meist nur eine Gebetskette bei sich trug, griff der Ältere zusätzlich zur Gebetsmühle und nutzte deren Multiplikationseffekt - möglicherweise als Reaktion auf die erwartungsgemäß knappere Lebenszeit. Nach Auskunft der Gewährsleute gehörte die mobile, kleine Gebetsmühle nicht zur typischen Ausstattung eines Menschen jüngeren oder mittleren Alters, sondern war charakteristisch für ältere Menschen.

Die Wohlhabenden unter den Behu und Becang hatten im Allgemeinen im Laufe ihres Lebens aufgrund ihres Wohlstands weniger schwere körperliche Arbeiten zu verrichten und damit einhergehend auch geringere physische Belastungen zu ertragen. Sie litten daher meist weniger unter den Folgen körperlicher Verschleißerscheinungen, während sehr schwere Anstrengungen, Kälte und Hunger der physischen Konstitution ärmerer Nangchen-pa zusetzten. Auch die hygienischen Bedingungen waren für die dPon günstiger: Körperliche Reinlichkeit bezogen auf Gesicht und Hände sowie Sauberkeit der Kleidung galten als Merkmale, die oft mit den Behu und Becang assoziiert wurden (vgl. 12.1.7).

Bei den armen Nangchen-pa griffen zusätzlich Sorgen um die Existenzsicherung als psychosomatische Faktoren die gesundheitliche Konstitution an. Dafür machten sie sich nach eigenen Angaben weniger Gedanken um gesellschaftliche, politische und wirtschaftliche Ereignisse und wurden nicht von dem Gefühl geplagt, für die bestehenden und sich entwickelnden Verhältnisse, die über ihre Familie und ihren Patriklan hinausgingen, Verantwortung zu tragen. Das Befinden wohlhabender dPon sei weniger durch existenzielle Not beeinträchtigt worden, und anstrengende Arbeiten in der Land- und Tierwirtschaft habe oft ihr Personal übernommen, ihnen oblag jedoch die Verantwortung für politische Entwicklungen.<sup>1064</sup> Ihre Stammesleute erwarteten von ihnen vorausschauendes Denken sowie

---

Weiß Schwarz“). „Weiß“ und „Schwarz“ steht hier symbolisch für gute weiße und schlechte schwarze Taten. In Erzählungen sammelte der kleine Karma-Junge weiße und schwarze Steine stellvertretend für die guten und schlechten Handlungen des Menschen und verstaute sie in zwei Taschen. Mit diesen Taschen begab er sich nach dem Tode des Menschen zu gShin-rje und bat ihn, die Steine zu wiegen. Detailliertere Kenntnisse über den „Karma-Jungen“ besaßen die befragten Informanten nicht. Viele ältere Gesprächspartner hatten seit Jahrzehnten nicht mehr über diese Vorstellungen gesprochen. Erst nach mehreren Interviews erinnerten sie sich an derartige Erzählungen ihrer Eltern.

<sup>1064</sup> Das Gefühl persönlicher Verantwortung wurde durch die Vorstellung minimiert, dass dem Ablauf fast sämtlicher Ereignisse eine gewisse Zwangsläufigkeit zugrunde liege. Diese sei bedingt durch karmische Verursachung sowie die Einflussnahme der Geister. Optimales Handeln beschränkte sich nach Ansicht der Nangchen-pa auf gute Absichten und die Durchführung nach bestem Wissen. Die Annahme, Geschehnisse

die Befähigung komplexe gesellschafts- und wirtschaftspolitische Zusammenhänge zu erfassen. Die Führungsposition der Behu und Becang bedeutete Verantwortung und Verpflichtung gegenüber der Gemeinde, dem Stamm sowie der eigenen Lineage, deren guten Ruf es zu wahren und zu mehren galt. Auch sollten die dPon dafür sorgen, dass die Beziehungen zu wohlwollenden Geistwesen gepflegt wurden, denn diese vermochten nach Auffassung der Nangchen-pa, die Individuen, die Familien, Klane, Gemeinden und den gesamten Stamm zu begünstigen. Von einem begüterten dPon erhofften die Gemeinde- und Stammesmitglieder, dass er sich für die Unterstützung ärmerer Menschen einsetzen würde, bspw. durch Nahrungsmittelgaben. Mitunter hatte das hilfsbereite Verhalten der Vorfahren des amtierenden dPon eine Erwartungshaltung geschaffen. Die Behu und Becang seien dann bestrebt gewesen, die Freigiebigkeit möglichst aufrecht zu erhalten, auch um den guten Ruf ihrer Lineage nicht zu vermindern. Für die Nangchen-pa war Großzügigkeit ein Beweis für materiellen und spirituellen Erfolg, und aus diesem wurde auf gutes Karma geschlossen. Die Annahme guten Karmas wirkte vertrauensschaffend, da es das Vorhandensein altruistischer Intentionen und guter Taten miteinschleibe. Verschlechterte sich die ökonomische Situation und konnten aufgrund dessen Hilfsleistungen nur noch in begrenztem Umfang geleistet werden, wurde als Ursache schlechtes Karma vermutet. Menschen in wirtschaftlich prekären Verhältnissen erfuhren mitunter, dass ihnen ohne Kenntnis ihrer Lebensweise, eine üble Gesinnung und ein schlechter Lebenswandel als Gründe des schlechten Karmas unterstellt wurden. Wirtschaftlicher Abstieg galt als

---

seien karmisch bedingt oder von Geistern verursacht worden, begrenze den Handlungsspielraum. Handeln wurde als ein Reagieren auf Bedingungen verstanden, deren Entwicklung überwiegend die Auswirkung unbekannter, früherer Ursachen darstellte. Ein Handelnder könne im besten Falle mit altruistischer Gesinnung tätig werden. Das Geflecht aus Ursachen und Wirkungen offenbare sich nach Auffassung der Nangchen-pa nur Heiligen sowie hohen Lamas. Ein „einfacher“ Mensch könne auch bei besten Absichten nicht vollständig für die Auswirkungen seines Tuns verantwortlich gemacht werden, da unbekannte karmische Kräfte in jede Aktion hineinwirken würden.

Diese Einstellung hatte m. E. eine gewisse Leichtfertigkeit und Lässigkeit hinsichtlich des Umgangs mit Verantwortung zur Folge. Es war allgemein üblich, den Standpunkt zu vertreten, dass Ereignisse karmisch bedingt seien, und es reichte aus zu behaupten, mit guter Absicht gehandelt zu haben. Kam es zu Schäden, wurde den Opfern die ursächliche Schuld gegeben, denn nach der tibetisch-buddhistischen Interpretation des Kausalnexus mussten sie ihr Leid selbst verschuldet haben, indem sie in diesem oder in einem vorherigen Leben die Gründe dafür gelegt hatten. Andernfalls gab es noch die Erklärung einer Intervention durch Geistwesen. Manche Lamas deuteten den Einfluss von Geistern als ein Produkt des Karmas, andere betrachteten Geister als autonom handelnde Wesen, die aus eigenem Antrieb in das Karma Anderer eingreifen würden und es umlenken könnten. Beide Erklärungen wurden angeführt und zwar jenen Assoziationen entsprechend, die sich bei einem Lama einstellten, nachdem er von einem Vorgang erfuhr.

Die Haltung der Nangchen-pa war nicht fatalistisch; sie waren nicht der Meinung, den karmischen Auswirkungen vollends ausgeliefert zu sein. Sie empfanden ihren Handlungsspielraum zwar aufgrund der vorausgesetzten Wirkungskraft des Karmas als begrenzt, sie gingen aber davon aus, jeden Moment neues Karma schaffen zu können und aufgrund nachträglicher Beurteilungen Einfluss auf vorhandenes Karma nehmen zu können. Lamas lehrten zudem, dass es Einflussmöglichkeiten mittels religiöser Zeremonien gebe und sie versicherten, dass auch neue Erkenntnisse zu nachträglichen Veränderungen des Karmas führen würden.

karmisches Resultat oder wurde auf das Wirken böser Geister zurückgeführt, vor denen sich jeder fürchtete. Auf einen dPon bezogen, waren beide Annahmen geeignet, die Loyalität der Stammesmitglieder ihm und seiner Familie gegenüber zu gefährden.<sup>1065</sup>

Traten in der letzten Lebensphase keine Krankheiten auf, die zum Rückzug auf ein Krankenlager nötigten, dann blieben Ältere bis zu ihrem Lebensende im Amt und Beruf tätig. Gewährsleute erklärten, viele „Zivilisationskrankheiten“ habe es vor 1959 in Nangchen nicht gegeben.<sup>1066</sup> Die reine Luft und das gesunde Essen hätten bewirkt, dass Menschen im Alter gesünder waren und Krankheiten seltene Ausnahmereischeinungen blieben.<sup>1067</sup>

Nach Auskunft der Informanten hätten sich viele dPon und zwar insbesondere jene, die sich großer Wertschätzung erfreuten, im Vergleich zur Gesamtbevölkerung bis ins hohe Alter eine ungebrochene Kraft und Vitalität erhalten sowie eine von ihren Besuchern als zutiefst beeindruckend empfundene Ausstrahlungskraft. Die Vitalität, die manche Behu und Becang bis ins hohe Alter auszustrahlen vermochten, trat mitunter kombiniert mit einer authentisch wirkenden wohlwollenden Einstellung auf sowie mit hoher Beliebtheit. Bei der Begegnung mit einem aufgrund seiner „Besonderheit“ von vielen Nangchen-pa an sich als verehrungswürdig empfundenen dPon, bewirkten die Ehrfurcht, die Begeisterung und die andächtige Verzückung der Besucher nach meinen Beobachtungen eine emotionale Resonanz, die zu einer wechselseitigen Übertragung und Verstärkung einer freudigen und vitalisierenden Atmosphäre führte. Besucher brachten ihrem Behu oder Becang gegenüber mit strahlender Miene ihre Sympathie, Wertschätzung, ihr Vertrauen und Beglückung zum Ausdruck. In der Interaktion mit ihrem dPon erlebten sie als Reaktion im Idealfalle dessen Interesse sowie Freundlichkeit, Anteilnahme, Hilfsbereitschaft und Güte.

Über hilfsbereite ältere Behu und Becang berichteten deren Besucher, sie hätten eine charismatische Ausstrahlung besessen, Weisheit und Lebenserfahrung, durchgeistigte Ausdruckskraft, Mut und beeindruckendes Handlungsvermögen. Das Erfahren der Wertschätzung und die wechselseitige Übertragung des Wohlwollens und der Beglückung, die während des (nichtamtlichen) Besuchs beim dPon entstehen konnten, wirkten sich auf ihn und seine Besucher belebend aus. Die vitalisierende Wirkung während der Begegnung zeigte

---

<sup>1065</sup> Die Nangchen-pa gingen von der Möglichkeit der Übertragung von Misserfolg und Üblem im Umgang mit solchermaßen getroffenen Menschen aus. Die Annahme, dass Misserfolg und Erfolg sowie Ungutes und Gutes übertragbar seien, beruhte auf jenem Konzept, nach dem durch die innere Einstellung eine feinstoffliche Energie erzeugt werde, die auf Lebewesen und Dinge transferierbar sei (s. 13.9).

Böse Geister wurden als äußerst furchterregend empfunden, und es bestand zudem die Angst, im Kontakt mit einem von dämonischen Geistwesen beeinflussten Menschen ebenfalls in deren Einflussbereich zu geraten.

<sup>1066</sup> Es bleibt zu untersuchen, ob es solche Krankheiten nicht doch gab, nur dass sie vor 1959 nicht als physiologisch bedingte Beschwerden, sondern als das Wirken von Geistwesen gedeutet wurden.

<sup>1067</sup> Die Informanten führten ihre Gesundheit insbesondere auf den Verzehr großer Mengen Butter zurück.

sich im Körperausdruck. Das Erfahren von Anerkennung und Verehrung und gleichzeitig die Herausforderung, stets allseits zufriedenstellende Problemlösungen zu ersinnen, in denen sich ethische Werte widerspiegeln sollten, stellten aus der Außenperspektive wesentliche Gründe dar, weshalb nicht wenige dPon bis ins hohe Alter eine hohe Präsenz und große Vitalität aufwiesen. Die Befriedigung, die ein dPon erlebte, wenn er sich erfolgreich um vorteilhafte Leistungen für alle Beteiligten bemühte, hatte aus psychologischer Sicht stabilisierenden Einfluss auf eine gute psychische, mentale und physische Konstitution. Aus der Innenperspektive der Nangchen-pa ist das Karma die Ursache für den körperlichen, geistigen und psychischen Gesamtzustand. Hinzu komme die Hilfe von Geistwesen. Informanten führten die Vitalität älterer dPon auf deren Status der „Besonderheit“ zurück, dem gutes Karma zugrunde liege, so dass der karmische Faktor aus emischer Betrachtung die ursächliche und letztliche Erklärung für die Qualität des persönlichen Befindens bilde. Darüber hinaus könnten nur Geistwesen Einfluss nehmen auf das Ergehen von Lebewesen. Im Laufe seiner Amtszeit konnte ein dPon an Macht und Einfluss verlieren, insbesondere, wenn die von ihm betreuten Leute den Eindruck hatten, dass er kaum Interesse für das Gemeinwohl aufbringe oder wenn es ihm nicht gelang, seine Absichten in einer Weise zu vermitteln, die das Vertrauen der Stammesleute weckte. Solche dPon wurden kaum um Rat gefragt. Ein einflussloser Behu oder Becang konnte ein Risiko für den Zusammenhalt der Gemeinde oder des Stammes darstellen. Überwiegend waren es die dPon, die bei den Stammesleuten Gemeinschaftsgefühl hervorriefen. Gab es mehrere dPon in einem Stamm, dann konnten Fehlleistungen eines schwachen oder unbeliebten Behu oder Becang durch die weiteren dPon und mitunter auch durch die rGan-po aufgefangen werden; ihnen oder beliebten Big Men wandten sich dann bei Problemen die Stammesleute zu.<sup>1068</sup> Die weniger wohlhabenden Becang und Behu arbeiteten selbst in ihrem tier- und landwirtschaftlichen Familienbetrieb mit. Vor 1959 habe ein Mensch solange gearbeitet, wie er arbeitsfähig war. Nur sehr schwache Menschen blieben im Zelt oder Haus und konnten sich ausschließlich mit dem Rezitieren von Gebeten und dem Drehen einer Gebetsmühle beschäftigen, wobei die Nangchen-pa davon ausgingen, dass diese religiösen Aktivitäten der gesamten Familie und auch dem Patriklan zugutekämen.

---

<sup>1068</sup> Macht im säkularen Segment der Gesellschaft sei in Nangchen vor allem aus der Einsatzmöglichkeit erfahrener Kämpfer hergeleitet worden sowie aus dem Vermögen der Schutzgewährung. Ein rGan-po oder Big Man konnte inoffiziell einflussreicher sein als ein dPon. Galt bspw. ein Räuber als stark und erfolgreich und war er aufgrund von Spenden an Geistliche und Bedürftige beliebt, dann sollen sich oft Hilfe- und Rat-suchende an ihn gewandt haben. Ein solcher Zulauf brachte ihm eine einflussreiche Position in der Gesellschaft ein und konnte ihn zu einem Big Man werden lassen, der mitunter statt des Behu oder Becang von den Nangchen-pa konsultiert wurde.

Kinder fühlten sich für die Versorgung ihrer sozialen Eltern verantwortlich. Eine gute Betreuung schwacher und kranker Eltern sowie weiterer Personen der vorigen Generationen belohnte die Gesellschaft mit Ausstellung eines guten Rufs.

Wurden ältere Menschen gebrechlich und hatten keine bei ihnen verbliebenen Nachkommen, dann halfen ihnen meist Bedienstete bei der Bewältigung des Alltags. Lebten sämtliche ihrer Kinder und ihre weiteren Verwandten in anderen Familien, dann konnte es vorkommen, dass diese in die dort anfallenden Arbeiten fest eingebunden waren. Die Entfernungen zwischen Siedlungen waren mitunter so weit, dass sich regelmäßige Besuche von Verwandten nicht realisieren ließen.

Waren keine Nachkommen (mehr) vorhanden oder konnten oder wollten die Nachfahren sich nicht um ihre Vorfahren kümmern, dann übernahmen meist gegen Naturallohn angestellte Mitarbeiter die Versorgung der Älteren.

### 35. Tod und Bestattung

Vor 1959 vollendeten viele dPon in Nangchen ihren Lebenszyklus nicht. Kämpfe und Krankheiten beendeten ihr Leben nicht selten lange vor dem natürlichen Ende.

Sein Leben begriff ein dPon als eines unter unvorstellbar vielen Inkarnationen. Er war überzeugt, dass gute Taten in vorigen Existenzen ihm seine privilegierte Position unter seinen Stammesleuten eingebracht hatten. Seine Abstammung aus einer adligen Deszendenzlinie war für ihn ein Beweis, dass er außergewöhnliche innere Qualitäten besitzen musste, die ihn aus dem Verständnis vieler Nangchen-pa zu einem „besonderen“ Menschen machten. Er fühlte sich immer von Geistwesen begleitet, jenen Numina, die in seinem Körper residierten, den Geistern, deren Gunst er suchte sowie denen, die mit seiner Abstammungslinie, seinem Patriklan, seiner Geburtsfamilie und dem tibetischen Buddhismus verbunden waren. Er betrachtete die Pflege der Beziehung zu hilfsbereiten Geistwesen als Notwendigkeit, um, sobald er ihrer Unterstützung bedurfte, sofort die Verbindung zu ihnen herstellen zu können.<sup>1069</sup> Nach seinen Ordnungskategorien der Phänomene war die Welt überwiegend von Geistwesen besiedelt, deren Handeln ihm in Form von Ereignissen entgegenzutreten schien. Die zahlreichen Wirkungsbereiche, Anzahl und Arten der Geistwesen, Numina, Gottheiten, Bodhisattvas und Buddhas waren für ihn trotz überdurchschnittlicher Bildung kaum überschaubar, so dass er die (gelegentliche) Inanspruchnahme geistlichen Rates als unverzichtbar empfand. Stets war er bestrebt, sich die Gunst schützender Numina zu sichern, denn außerhalb geschützter Areale, wie den Siedlungen tibetischer Buddhisten, existierte seiner Überzeugung nach eine unvorstellbar große Schar unkalkulierbarer sowie übelwollender Geistwesen, deren Unwillen sich Menschen leicht zuziehen konnten. Für ihn war offenkundig, dass übelgesonnene Geistwesen Menschen körperlich angriffen, denn das Auftreten körperlicher und psychischer Beschwerden sowie sonstiger Kalamitäten wurden dem Wirken böser Geister zugeschrieben. Nach seiner Auffassung war ein Mensch ohne den Schutz guter Geistwesen den Attacken übler Geister schutzlos ausgeliefert; Stimmungsschwankungen, Schwierigkeiten und Unfälle schienen ihm dies zu bestätigen. Buddhas, Bodhisattvas, Gottheiten des tibetischen Buddhismus sowie die Geistwesen der regionalen Kulte der „Religion des Landes“ (tib. Yul Chos, s. 14.1) zählten zu seinen Ansprechpartnern für die Erfüllung seiner Wünsche. Eingebungen und günstige Fügungen betrachtete er als deren Reaktionen. Obgleich er einen hohen sozialen

---

<sup>1069</sup> Geriet er überraschend in ein Kampfgeschehen, bat er augenblicklich um Schutz und Unterstützung im Kampf und für den Fall seines Todes um Begleitung durch den nach tibetisch-buddhistischer Vorstellung auf den Tod folgenden Zwischenzustand, auf den seine nächste Inkarnation folgen sollte.



Rang innehatte, der aus Sicht der Nangchen-pa das Resultat guten Karmas war, durfte auch er sich nicht auf seinem Verdienst ausruhen. Die Lamas lehrten, dass sich auch das vorteilhafte Karma - einst entstanden aus der Akkumulation guter Taten - erschöpfe und dass mit Ausnahme mancher Heiliger alle Menschen unablässig gutes Karma ansammeln müssten, um für ihr nächstes Leben vorzusorgen. Nach der tibetisch-buddhistischen Doktrin entsteht nach dem Ableben eine kritische, neunundvierzig Tage währende Phase, die mit dem Eintritt in die folgende Inkarnation endet. Die Nangchen-pa versuchten sich, den Begleitschutz tibetisch-buddhistischer Lamas, Buddhas, Bodhisattvas und Gottheiten zu sichern. Daran dachte auch ein dPon, wenn er den politischen Schulterschluss mit der Geistlichkeit suchte. Spenden an Klöster, Heilige, mildtätige Gaben, Beauftragungen zur Abhaltung religiöser Praktiken und Wohltaten für Tiere sollten sein Karma und seine Beziehung zum Numinosen, speziell zu tibetisch-buddhistischen Geistwesen, verbessern. Hielt ein dPon das Ende seines Lebens für gekommen, so rief er die Geistwesen, denen er vertraute herbei und erbat ihre Gunst: Sie sollten ihn nun über die Schwelle des Todes hinaus und durch den gefürchteten Zustand zwischen zwei Existenzen begleiten, so dass er eine vorteilhafte Wiedergeburt nehmen könne.

Der Lebenszyklus eines dPon galt nach Auskunft der befragten Nangchen-pa als gelungen und gut, wenn ein dPon Zeit seines Lebens eine noble Gesinnung gezeigt hatte, die sich in wohlwollender und schützender Fürsorge für die von ihm betreuten Leute ausdrückte. Die optimale Haltung eines guten Behu oder Becang verglichen die Informanten mit der Liebe und Fürsorge von Eltern gegenüber ihren Kindern. Nachdem ein dPon verstorben war, erinnerten sich seine Stammesleute dankbar seiner Leistungen, mit denen er Menschen geholfen und Frieden und Eintracht in der Gemeinschaft bewirkt hatte. War es ihm gelungen, weise und für alle Beteiligten zufriedenstellende Entscheidungen zu treffen, dann wurden diese Leistungen weitererzählt. Die Nangchen-pa wussten zu schätzen, wenn ihre dPon auf Steuern oder Tributumlagen ganz oder überwiegend verzichteten und wenn sie keine unentgeltlichen Arbeitsleistungen von ihnen erbeten hatten.

Nach Vorstellung der Nangchen-pa ist der Tod das Ergebnis von drei Erschöpfungen (tib. Zad-pa gSum, < Sä-pa ßum<sup>1070</sup>) und zwar der drei Kräfte: Leben (tib. Tshe), religiöses Verdienst (tib. bSod-nams, < bö-namm) und glückbringender Kraft (tib. dBang-thang, < Wang-thang). Zudem existiere im Körper jedes Menschen ein ererbter Dämon, der den Tod verursache.<sup>1071</sup> Die Gesprächspartner erklärten, sie hätten den Tod grundsätzlich als

---

<sup>1070</sup> „Zad-pa“ = „Erschöpfung“, „gSum“ = „drei“.

<sup>1071</sup> Es handelt sich um den unter 14.1 beschriebenen Dämon 'Chi-bdag gi bDud (tib. < Chi-dag gi Dü).

schlecht und nur nachteilig betrachtet, da dieser eine Erschöpfung darstelle. Den Entkräftungszustand würden dann Dämonen (verschiedener Kategorien<sup>1072</sup>) nutzen, um sich des Geschwächten zu bemächtigen. Gelingt es einem Dämon, sich den Körper eines Verstorbenen dienstbar zu machen, dann würde dieser zu einem Ro-langs (s. 14.1.3) werden. Dämonen könnten auf das Bewusstsein eines Toten zugreifen und nach Auffassung der Nangchen-pa auch dessen moralisches und religiöses Verdienst übernehmen. Um dies zu verhindern, führten Lamas und Mönche Nachtzeremonien durch, die die Dämonen vertreiben oder unter Kontrolle bringen sollten. Nicht selten vernichtete der Lama die unerwünschten Geister in einer Zeremonie. Die Tötung eines Dämons wurde sprachlich als dessen „Befreiung“ etikettiert. Gewährsleute erklärten, wenn ein solcher Dämon nicht durch einen Lama getötet werde, würde er das Verdienst sämtlicher religiösen Rituale an sich reißen, die dem Verstorbenen von den Hinterbliebenen gewidmet wurden.

Der Tod eines Becang oder Behu trat mitunter im Kampf oder infolge von im Gefecht erlittenen Verletzungen ein. Es war üblich, dass ein guter dPon beim Angriff in vorderster Reihe ritt und beim Rückzug zur Deckung in hinterster Position. Ein dPon, der seine Leute im Kampf führte, ritt somit an der Spitze in unmittelbarer Schusslinie und stellte ein bevorzugtes Ziel dar, denn die Auffassung, dass sich die Kampfmoral des Gegners durch die Tötung ihres dPon erheblich verringern ließ, war allgemein verbreitet.

Wenn ein Behu oder ein Becang starb, unabhängig davon, ob der Tod in seinem Zelt oder Haus oder anderenorts eingetreten war, dann wurde zunächst ein Lama über sein Ableben in Kenntnis gesetzt. Die Nachricht wurde jenem Lama zusammen mit einer Opfergabe überbracht. Meist handelte es sich dabei um einen Lama, von dem sich der Verstorbene bereits zu Lebzeiten hatte beraten lassen. Von jenem Lama wurde erwartet, dass dieser das geistig-psychische Konglomerat des Verstorbenen, so wie im tibetischen Totenbuch beschrieben, durch den Bar-do (tib.) genannten Zustand zwischen zwei Leben geleite. Dem Glauben der Nangchen-pa gemäß begleite der Lama das geistig-psychische Konglomerat des Verstorbenen während dieser neunundvierzig Tage dauernden Interimsphase, indem er den Verstorbenen unterwies, die Visionen, die im Bardo auftreten sollen, als traumähnliche Täuschungen zu erkennen, deren Quelle sein eigenes Erinnerungsvermögen sei. Während einer solchen Begleitung konnte es vorkommen, dass der beauftragte Lama meinte, dem Verstorbenen im Traum oder in einer Vision begegnet zu sein. Davon berichtete er den Hinterbliebenen und erläuterte ihnen, wie er dem Verstorbenen im

---

<sup>1072</sup> Bspw. die Kategorien der Srog-bdag (tib. < Sog-dag) sowie die der Shi-'dre (ng. < Shin-dre).

geistlichen Sinne geholfen habe. Eine solche mentale Begegnung, die der Lama als geistige Schau erlebte, stellte ein allgemein bekanntes Phänomen dar. Mitunter erzählte der Lama nicht nur den Angehörigen von seinem Erlebnis, sondern während religiöser Vorträge auch einem größeren Kreis von Zuhörern, insbesondere, wenn sich damit tibetisch-buddhistische Vorstellungen veranschaulichen ließen. Aus Sicht der Nangchen-pa handelte es sich bei den inneren Erlebnissen des Lama um reales Geschehen, das Phänomene in der Außenwelt gleichzusetzen sei (s. 13.10). Die inneren Bilder des Lama sowie auch dessen Schilderungen über den Verstorbenen wurden von den Nangchen-pa als wirklichkeitsgetreue, den Nachtodzustand charakterisierende Darstellungen eingeordnet. Hier sei an die Vorstellung der Untrennbarkeit innerer und äußerer Phänomene erinnert (s. 13.10), die für die Nangchen-pa bedeutete, dass innere Schau äußerem Erleben gleichzusetzen sei und beide Sphären als einander durchdringend aufgefasst wurden.

In einem von mir miterlebten Fall berichtete ein Rinpoché, dass ihm im Traum ein Verstorbener erschienen sei, der einst sein Anhänger war. Er schilderte, dass sich der Verstorbene in seinem Traum an einer Weggabelung befunden habe, die symbolisch für zwei verschiedene tibetisch-buddhistische Lehrtraditionen stand, denen dieser zu Lebzeiten gefolgt war. Ratlos an der Wegkreuzung stehend habe er den Lama gefragt, welchen der beiden Wege er nun einschlagen solle, womit er die Frage nach der Richtigkeit der differierenden Auslegungen der beiden tibetisch-buddhistischen Schulrichtungen stellte. Der Rinpoché gehörte einer der beiden Schultraditionen an. Zutiefst ergriffen warteten die Zuhörer, welchen Weg der Lama dem Verstorbenen nun gewiesen habe. Ausführlich beschrieb der Rinpoché die Verzweiflung des Verstorbenen und dessen Vertrauen in die Güte des Lamas, der ihm zweifellos den richtigen Rat geben würde. Schließlich beendete dieser die Geschichte mit dem von der Zuhörerschaft gespannt erwarteten Höhepunkt, indem er erklärte, er habe den Verstorbenen „auf den richtigen Weg“ geleitet.<sup>1073</sup> Dabei blieb es den

---

<sup>1073</sup> Das Problem, mit dem sich der Verstorbene im Traum an den Rinpoché wandte, war nicht nur dem Lama, sondern auch den Angehörigen und Freunden des Verstorbenen bekannt. Dieser hatte sich zu Lebzeiten mit den religiösen Auslegungen zweier unterschiedlicher tibetisch-buddhistischer Schultraditionen beschäftigt. Viele Laien brachten allem Sakralen eine hohe Wertschätzung entgegen und waren bereit, Verständnisschwierigkeiten ihrem „unerleuchteten Geisteszustand“ zuzuschreiben. Lamas und Mönche hingegen erklärten nicht selten, die von ihrer Schultradition abweichenden Lehrmeinungen für Unfug oder reduzierten diese zu nur temporär gültigen Erkenntnissen. Aus der Außensicht können solche Vorgehensweisen mitunter wie ein Konkurrenzkampf zwischen rivalisierenden Orden um Spenden und Macht wirken. Aus Sicht der Gläubigen wurden selbst herabwürdigende Äußerungen der Lamas über andere Schultraditionen als gedankenvolle Bemerkungen gewertet, deren tiefer Sinn „einfachen“ Menschen nicht zugänglich sei und die das volle Vertrauen in die Führung der Geistlichen erforderten. „Besonderen“ Menschen gegenüber, wie den Rinpoché, bestand seitens der Nangchen-pa eine hohe Bereitschaft, in all ihre Äußerungen eine tiefgründige Weisheit hineinzuzinterpretieren. Selbst wenn eine Aussage unverständlich, widersinnig oder herabsetzend wirkte, wurde angenommen, der Lama habe sie aus gutem Grunde geäußert, motiviert durch den einzigen Wunsch, allen Lebewesen (nach buddhistischer Definition) zu helfen.

Anwesenden überlassen zu mutmaßen, dass es sich dabei wahrscheinlich um den Weg handelte, der symbolisch für die vom Rinpoché vertretene Schulrichtung stand.<sup>1074</sup>

Starb ein dPon, so wurde dies dem König mitgeteilt, der von vielen Nangchen-pa, wie ein hoher Lama empfunden worden sei, obgleich er ein Laie war. Chinesische Beamte mussten nicht informiert werden. Bei einem Todesfall unter den dPon habe auch der König durch Gaben an die Hinterbliebenen zur Deckung der Kosten für die Abhaltung der Bestattungszeremonie beigetragen.

Es war Sitte, dass den nahen Angehörigen bei einem Todesfall von der Verwandtschaft sowie seitens des Freundes- und Bekanntenkreises Geld und/oder Naturalien für die Abhaltung der religiösen Zeremonien gegeben wurden. Dieser Beitrag an die Hinterbliebenen wurde sDug 'Grul (tib. < Dug Drüll, 31.2.3) genannt und hatte nicht nur die Funktion einer Unterstützungsleistung für die Begleichung des Honorars und der Kosten für die Bewirtung der Geistlichen, die die Totenrituale durchführten, sondern wurde auch als Gabe zugunsten des Verstorbenen aufgefasst, der nach dem Glauben der Nangchen-pa ebenfalls von der Durchführung religiöser Veranstaltungen profitiere. Zugleich bestand die Annahme, dass diese materielle Unterstützung auch den Gebern religiöses Verdienst einbringe. Jegliche tibetisch-buddhistische Praxis betrachteten die Nangchen-pa als verdienstvoll, und das angenommene, daraus resultierende religiöse Verdienst konnte dem Verstorbenen nachträglich zu jeder Zeit gewidmet werden.

Die Art der Gaben an die Hinterbliebenen hing von der Jahreszeit ab: Im Sommer seien meist Milch und Joghurt gegeben worden und im Winter eine größere Menge Fleisch. Die Nomaden gaben überwiegend Butter, die auch für Butterlampen Verwendung fand. Ärmere Familien erhielten auch weitere Esswaren, die sie für die allgemeinen Ausgaben und für die Bewirtung der Lamas und Mönche verbrauchten, denn für die Einladung der Geistlichen und für die Gäste wurde viel und sehr gutes Essen benötigt. Unter wirtschaftlich gleichgestellten Familien sei meist nur Butter gegeben worden.

Die Höhe des sDug 'Grul wurde schriftlich festgehalten. Für alle sDug 'Grul erhaltenen Familien bestand eine Revanchierungsverpflichtung, sobald sich ein entsprechendes

---

<sup>1074</sup> Geistliche erklärten „einfachen“ Menschen, sie sollten ausschließlich den Lehren einer Schultradition folgen und nicht religiöse Darlegungen verschiedener tibetisch-buddhistischer Schulen mischen. Die Erklärung eines Rinpoché lautete, das Folgen einer religiösen Tradition gleiche dem Begehen eines Weges. Versuche der Gläubigen nun zusätzlich anderen Lehren zu folgen, so sei dies, als habe er bereits begonnen, den Weg ein Stück weit zurückzulegen und begäbe sich nun auf einen anderen Weg, den er erneut vom Anfang an abschreiten müsse, so dass er aufgrund dessen nur Zeit verliere und auf keinem der beiden Wege nennenswert vorankäme. Unter hohen Geistlichen jedoch stellte die Tradierung von Überlieferungen zweier oder mehrerer Traditionslinien eine gängige Praxis dar. Diese Fähigkeit wurde ihnen aufgrund ihrer „Besonderheit“ und der ihnen zugeschriebenen spirituellen Entwicklung zugetraut.

Ereignis in einer der Familien der Geber ereignete. Bei einem Todesfall in einer der Geberfamilien würden alle Familien, die einst von dieser Familie sDug 'Grul erhalten hatten, dieser ein sDug 'Grul in mindestens der Höhe des erhaltenen Wertes zukommen lassen. Der Beitrag musste wertmäßig nicht erhöht werden, er sollte nur möglichst wertgleich zurückgegeben werden. Es habe keine Festlegungen über den Wert des sDug 'Grul gegeben; dessen Höhe hing vom Wohlstand der Geber-Familie ab. Bestand zwischen der Geber- und der Nehmerfamilie ein deutliches wirtschaftliches Gefälle, dann wurde von der ökonomisch schwächeren Familie nur eine Gabenmenge erwartet, die ihren materiellen Möglichkeiten entsprach, auch wenn dadurch kein Ausgleich erzielt werden konnte. Das sDug 'Grul, das eine Familie im Laufe von Jahren und Generationen an andere Familien gegeben hatte, kam bei einem Todesfall in der eigenen Familie aller Voraussicht nach wertmäßig annähernd zurück, so dass die Hinterbliebenen davon ausgehen konnten, die Ausgaben für die Todeszeremonien bestreiten zu können. Diese generationsübergreifende Sitte verpflichtete die beteiligten Familien auch künftig in diesem Netzwerk zu verbleiben und sich mit Beiträgen in gleicher Höhe zu revanchieren.

Der Leichnam wurde in der aufrechtsitzenden Position des einfachen Lotussitzes (ähnlich dem Schneidersitz) festgebunden und mit einem Filzbehang bedeckt oder trug die übliche Kleidung. Nach der Bestattung blieb seine Bekleidung oder Bedeckung an der Begräbnisstätte zurück. Der Verstorbene wurde je nach Witterungsverhältnissen üblicherweise eine Woche,<sup>1075</sup> mitunter auch nur wenige Tage in der Wohnstätte seiner Familie behalten. Ein Astrologe beriet die Hinterbliebenen hinsichtlich der Aufbewahrungszeit des Leichnams. Die Zeitdauer hing auch von der Beziehung der Angehörigen zu dem Verstorbenen ab. Einige Familien gaben den Leichnam schon am Abend des Todestages zur Bestattung frei. Vor den Toten wurde ein Mahl gestellt, das für ihn separat bestimmt war und keine Teilnahme an den Mahlzeiten der Familie bedeutete. Die Schale des Verstorbenen wurde auf einen kleinen Tisch vor den Leichnam platziert und vollständig mit Tee gefüllt.<sup>1076</sup> Eine weitere Schale mit rTsam-pa und Phye-mar stand daneben. In das geröstete Gerstenmehl wurde mitunter auch Dharma-Medizin (von einem Lama gesegnete kleine Pillen aus natürlichen Ingredienzien) gemischt. Täglich ca. gegen 17 Uhr wurden die Schalen neu gefüllt. Der währenddessen im Zwischenzustand zwischen zwei Leben weilende Verstorbene sei ein Geruchssesser (tib. Dri-za, < Dri-sa) und nehme Speisen und Getränke in Form von

---

<sup>1075</sup> Die Kälte im Winter habe es ermöglicht, einen Leichnam neunundvierzig Tage im Zelt zu lassen.

<sup>1076</sup> Der Hinweis auf die Füllmenge als das vollständige Befüllen seiner Schale und bei Nahrungsmitteln das Anhäufen über die Höhe des Schalenrandes hinaus ist als Symbol für die Fülle zu verstehen, in der die symbolisierten Gaben dem Verstorbenen zugutekommen sollen.

Duft zu sich. Nahrung und Tee wurden ihm mit Gebeten gewidmet und als Rauchopfer verbrannt. Zusätzlich zu dieser Ernährung des Verstorbenen wurde das „bSur“ (tib. < Sur) genannte Ritual durchgeführt, bei dem der Verstorbene ein wenig ins Feuer gespritzten Tee und kleine Mengen anderer ins Feuer gegebener Nahrungsmittel in Form von Rauch als Nahrung aufnehmen sollte. War die Trinkschale des Verstorbenen wertvoll, so wurde sie aufbewahrt. Andernfalls konnte sie auch, ohne dass daraus Schaden für den Verstorbenen oder die Hinterbliebenen entstehen könne, fortgeworfen werden.<sup>1077</sup>

Währenddessen führte der beauftragte Lama die neunundvierzig Tage dauernde Bardo-Zeremonie durch, die sich nach Vorstellung der Nangchen-pa vom Ableben bis zur folgenden Inkarnation erstreckte und die bewirken sollte, dass der Verstorbene sicher durch den Zwischenzustand geleitet werde. Die Angehörigen der Familie opferten nach Auskunft der Informanten während des neunundvierzig Tage-Zeitraums täglich etwas Phyemar und führten ein Rauchopfer durch, das an tibetisch-buddhistische Gottheiten und an die Ortsgeistwesen gerichtet war. Diese Opferung wurde im häuslichen Umfeld der Angehörigen durchgeführt. Das Aufsuchen des Bestattungsortes sei dafür nicht notwendig gewesen. Dieses Ritual wurde dKar bSur (tib. < Kar Sur) genannt, wobei sich „dKar“ mit der Bedeutung „weiß“ auf den Umstand bezog, dass keine fleischhaltigen Bestandteile geopfert wurden, sondern nur Produkte, die unblutig gewonnen werden konnten.

Meist wurde der Leichnam nach Ablauf einer Woche gereinigt (tib. Khrus Chog, < Thrü Chog oder Khrus kyi Chog, < Thrü kyi Chog<sup>1078</sup>). Ein Lama bestimmte einen rituell reinen Ort in der Natur, an den der Verstorbene gebracht wurde. Der Leichnam wurde von den männlichen Kindern oder männlichen Verwandten aus dem Patriklan zum Bestattungsort getragen oder auf einem Lasttier dorthin transportiert. Rigs Ngan-pa, jene Mitglieder der untersten und als rituell am unreinsten geltenden Gesellschaftsschicht, die in anderen (im weiteren Sinne) tibetischen Gesellschaften mit der Bestattung betraut wurden, sollen in Nangchen nicht zum Transport einer Leiche hinzugezogen worden sein. Bei der Bestattungsart der Verbrennung wurde an dem vom Lama gewiesenen Platz aus Stein und Lehm ein Grabhaus oder Bestattungshaus (tib. Pur Khang) errichtet, in dem der Leichnam aufrecht sitzend platziert wurde. Im Pur Khang fand die Verbrennung statt. Das Bestattungshaus blieb nach der Verbrennung stehen. Die Knochen des Verstorbenen überdauerten den Verbrennungsprozess und wurden danach zerschmettert. Aus der Asche

---

<sup>1077</sup> Ein Lama meinte, heutzutage würde man eine Schale, die noch gut aussieht, an ausländische Touristen verkaufen. Dies schade dem Verstorbenen nicht.

<sup>1078</sup> Etymologisch zusammengesetzt aus „Khrus“ = „waschen, reinigen“; kyi = Genitivpartikel (Setzung hier fakultativ) und „Chog“ = „Zeremonie“ (ng., im Tibetischen „Cho-ga“).

des Toten und den Knochenteilchen formten Laien und - wenn anwesend - auch Mönche unter Zumischung von Lehm zahlreiche kleine „Tsha Tsha“ (tib.). Tsha Tsha gelten als sakrale Gegenstände: Ihre Höhe beträgt ca. fünf bis zehn Zentimeter. Sie bestehen aus Ton oder Lehm und haben die Form konischer Stupas. Die Anfertigung von Tsha Tsha unter Beimischung von Asche und Knochenanteilen Verstorbener erfolgte nur bei „besonderen“ Menschen, wie den dPon sowie beliebten und hohen Lamas. Das Formen der Tsha Tsha galt - wie alle religiösen Tätigkeiten - als verdienstvoll und glückbringend. Die Tsha Tsha mit der Asche eines kremierten dPon wurden an einem sauberen Ort in den Bergen aufgestellt. Niemand behielt einen solchen Tsha Tsha oder verbrachte ihn an einen anderen Ort; es habe auch niemand einen solchen Tsha Tsha mitgenommen, wenn er diesen in den Bergen fand. Durch die Naturkräfte (Wind, Regen und Schneefall) sollten die Tsha Tsha langsam wieder in die Erde eingehen.<sup>1079</sup> Die Tsha Tsha eines hohen Lamas wurden nur von Mönchen angefertigt, und die Gläubigen umrundeten diese als religiöse Praxis (s. 13.9.1). Ausschließlich die Tsha Tsha von Geistlichen, wie bspw. jenen Behu, die zugleich Rinpoché waren, durften rituell umrundet werden. Beim Tod eines dPon, der nicht zugleich ein Rinpoché oder ein hoher Lama war, wählte ein Lama einen Bestattungsplatz in den Bergen aus, wo es nicht möglich war, um die Tsha Tsha herumzugehen. Lamas erklärten, dass es für den Verstorbenen zu einer Verschlechterung seiner Lebensumstände in der folgenden Inkarnation käme, wenn die Tsha Tsha eines Laien wie heilige Objekte rituell umkreist werden würden.

Die zur Abhaltung der Toten-Zeremonie geladenen Mönche und Lamas erhielten während ihres Aufenthaltes im Zelt oder Haus der hinterbliebenen Familie Speisen und Getränke sowie als Entlohnung Naturalien und je nach den ökonomischen Möglichkeiten der Angehörigen auch Geld. Die Verteilung von Gaben an Geistliche galt allgemein als gute Tat, und das solchen Spenden nach Auffassung der Nangchen-pa innewohnende religiöse Verdienst konnten die Hinterbliebenen dem Verstorbenen zur Verbesserung seines Karma widmen, um ihn auf diese Weise noch einmal zu ehren und zu beschenken.

In Nangchen vor 1959 bestand die Auffassung, dass nach dem körperlichen Tod zwei (Lebens-) Energien<sup>1080</sup> blieben (s. 13.5): das „Srog“ (tib. < βog, = Lebensenergie) und das Bla

---

<sup>1079</sup> Wenn Leute solche Tsha Tsha fänden und mitnähmen, dann brächte es ihnen keinen Schaden, aber auch keinen Nutzen, erklärte ein Behu.

<sup>1080</sup> Diese werden in der Literatur oft als „Seelen“ bezeichnet. Dieser christliche Begriff erweist sich m. E. als nicht tauglich, um die Vorstellung der Nangchen-pa zu erfassen, weil ein Mensch nach christlicher Vorstellung nur eine Seele besitzt, die als geschlossene Einheit gedacht ist und ewig existiere. Eine solche Seelenvorstellung aber entspricht nicht dem Weltbild der Nangchen-pa (s. 13.5).

(tib. < La, = wörtlich das „Obere, Höhere“, hier zu verstehen als ein Persönlichkeitskontinuum mit temporärer Existenz). Die Srog genannte Lebenskraft sei eine Reflexion des individuellen Karmas. Aufgrund der Qualität dieser Vitalessenz werde das Dasein des Individuums als karmagebundener Zustand empfunden. Auf die Qualität des Srog der künftigen Existenz des Verstorbenen versuchten die Hinterbliebenen durch Widmung des Verdienstes, das religiösen Taten inhärent sei, einzuwirken.

Das „Bla“ wurde als ein Vitalitätsprinzip beschrieben, dass die Basis der Lebenskraft bilde.<sup>1081</sup> Nach den Erläuterungen der Gewährspersonen handelt es sich dabei um ein persönliches Kontinuum, das den Tod eines Menschen eine gewisse Zeit überdauere und nur eine temporäre Existenz besäße. Nach dem Tod soll sich das Bla nach Auskunft der Informanten allgemein noch etwa sechzig Jahre<sup>1082</sup> am Bestattungsplatz aufhalten, wenn es sich um einen guten Ort handelt. Ein Bla habe das Bestreben, die Position auszufüllen, die der Verstorbene zu Lebzeiten innehatte. Dieses Sehnen des Bla könne durch Gebete, die dem Bla gewidmet werden sowie durch dessen Anrufung am Bestattungsort, noch gesteigert werden. Würden keine Gebete für das Bla gesprochen werden, um es zum Bleiben zu veranlassen, dann sinke es nach einer gewissen Zeit „nach unten“ und ginge in den Boden ein.<sup>1083</sup>

Im Hinblick auf hohe Lamas und Heilige bestand die Annahme, dass deren Bla sich nur nützlich für die Lebenden auswirken könne. Die Anhänger eines hohen Lamas oder eines Heiligen begaben sich mitunter zum Ort seiner Bestattung. Dort riefen sie dessen Namen, widmeten ihm Gebete und Mantras in der Absicht, sein Bla so lange wie möglich präsent zu halten, so dass es nicht unter die Erde ginge. Während des Lesens oder Rezitierens

---

<sup>1081</sup> Von Geistwesen wird angenommen, dass diese mehrere Träger ihres Bla besitzen könnten. Bei den weiteren Bla-Trägern kann es sich z. B. um Tiere, Pflanzen, Berge und Seen handeln. Werde ein solcher Bla-Träger absichtlich oder unbeabsichtigt beschädigt, nehme die Lebenskraft des Geistwesens ab, ohne dass es dadurch zu Tode käme. Erst die Vernichtung sämtlicher Bla-Träger führe zum Tod. Ein Mensch konnte nach Vorstellung der Nangchen-pa zugleich ein Geistwesen sein, das sich in der Menschenwelt inkarniert habe und infolgedessen könne auch ein solcher Mensch über mehrere Bla-Träger verfügen.

<sup>1082</sup> Die Zeitangabe von sechzig Jahren bezog sich möglicherweise weniger auf die konkret angenommene Verweildauer des Bla, als vielmehr auf die durchschnittliche Zeit, während der sich die folgenden Generationen noch des Verstorbenen erinnerten.

Ein Lama erklärte hingegen, das Bla begeben sich nach zwölf Jahren unter die Erde, und was dann unter der Erde damit geschehe, darüber seien ihm keine Vorstellungen bekannt.

Ein weiterer Lama zweifelte die Angabe von „sechzig Jahren“ an. Er meinte, auch das Bla müsse seinem Karma folgen. Dazu sei angemerkt, dass Kenntnisse über vorbuddhistische Vorstellungen zunehmend verloren gehen und von tibetisch-buddhistischem Gedankengut überlagert werden. Es ließ sich zwar keine einheitliche Zeitangabe ermitteln, aber alle Informanten waren sich einig, dass sich das Bla eines Verstorbenen irgendwann unter die Erde begeben, was als Verschwinden zu verstehen sei.

<sup>1083</sup> Die Angabe des „Versinkens im Erdreich“ reflektiert vermutlich das Verschwinden auf dem Erdboden befindlicher körperlicher Überreste. Die Vorstellungen der Informanten zum Verbleib des Bla waren nicht elaboriert. Die Gewährsleute erklärten, sie hätten nie tiefgehend über dieses Phänomen nachgedacht.



von Gebeten wurde der Name des Verstorbenen gerufen; dies geschah aber nur während dieser Zeremonie und wurde im Alltag vermieden. Die Zeremonie sei etwa alle drei Jahre durchgeführt worden und hatte einzig den Zweck, das Bla an die Welt der Lebenden zu binden. Es waren Hinterbliebene und Bewunderer des Verstorbenen, die auf diese Weise das Bleiben seines Bla zu bewirken wünschten. Dem Bla wurden keine Nahrungsmittel oder andere Sachen als Opferungen dargebracht, sondern ausschließlich Gebete. Während sich das Bla der letzten Inkarnation noch an seinem Bestattungsort aufhalte, habe sich das geistig-psychische Konglomerat des Verstorbenen nach tibetisch-buddhistischer Vorstellung mindestens ein weiteres Mal inkarniert, ohne dass dieser Vorgang das Bla aus der vergangenen Existenz beeinflusse. Ein Lama beschrieb das Bla als ein formloses Geistwesen, das umhervagandiere und seine Angehörigen und Freunde schädigen könne, wenn es nicht betreut werde. Um dies zu verhindern, wurden rituelle Aktivitäten für das Bla durchgeführt, wie bspw. Rituale der Kategorie „gShed gTo“ (tib. < She To<sup>1084</sup>).

Zur Besänftigung des Bla wurde auch die Preisung des Manjushri, „’Jam-dpal mTshan-brjod“ (< Jam-päl Tsän-jchö, = skr. Manjushri-Nāma-Samgīti) gelesen.

Nach dem Tode sollte der Name des Verstorbenen nicht mehr ausgesprochen werden.<sup>1085</sup>

Dieses Gebot sei bei den Stämmen mit unterschiedlicher Konsequenz gehandhabt worden. Verstorbene Personen wurden z. B. durch die Bezeichnung ihres Rangs, ihres Berufs, der Benennung von Eigenschaften oder unter Bezugnahme auf ein Verwandtschaftsverhältnis umschrieben, wie etwa „der letzte Behu oder Becang von [Nennung der Bezeichnung des Stammes oder der Gemeinde]“ oder „der Vater, Bruder, Onkel väterlicher oder mütterlicherseits von [Nennung des Eigennamens einer Person]“ oder „der alte Mann“ oder „die alte Frau“. Der Sinn der Vermeidung des Aussprechens des Namens eines Verstorbenen bestand nach Auskunft der Interviewten darin, nicht dessen Bla zu rufen, das nach Auffassung der Nangchen-pa den Lebenden gefährlich werden könne.

Die Nangchen-pa nahmen an, dass die Qualität des Bestattungsortes die künftige Entwicklung der Familie und des Klans des Verstorbenen beeinflusse. Der Ort für das Bla des Verstorbenen sollte idealiter ein friedlicher, ruhiger Platz sein. Der Verstorbene, dessen Angehörige sowie die gesamte Siedlungsgemeinschaft profitiere nach Vorstellung der Gewährleute von einem guten Ort für das Bla. Ein Lama wurde beauftragt, für den Verstorbenen einen günstigen Bestattungsort zu ermitteln, der schön gelegen, sauber (d. h. ohne von Menschen produzierter Abfälle und Beschädigungen) und rituell rein sein sollte,

---

<sup>1084</sup> gShed = Feind, schlechte Energie, die sich eines Bla bemächtigen könne sowie gTo = Ritual.

<sup>1085</sup> So auch Sremo Tsodi Bongsar o. J.: 62.

wobei sich die letzten beiden Attribute vor allem auf eine unbeschädigte und unverletzte Natur bezogen. Neben der Feuerbestattung praktizierten die Nangchen-pa die Erd- und Himmelsbestattung. Bei der Erdbestattung wurde der Leichnam in hockender Sitzposition und in Alltagsbekleidung begraben. Bei der Himmelsbestattung in Nangchen sei der Leichnam nicht wie in anderen (im weiteren Sinne) tibetischen Gesellschaften mit einem Messer zerkleinert worden.<sup>1086</sup> Die Hinterbliebenen brachten den Leichnam zum Himmelsbestattungsplatz, an dem ein sNgags-pa (vgl. 10.9) die gCod-Praxis (tib. < Chö, = hier: „durchtrennen“) durchführte. Mit einem Strick um den Hals wurde die Leiche über einen eisernen Pflock an einem Felsen festgebunden. Für dieses Vorgehen wurden zwei Gründe genannt: Die Geier sollten den Leichnam verspeisen, aber den Körper nicht hin- und herzerren und vom Ort der Bestattung entfernen. Auch sollte durch das Festbinden verhindert werden, dass sich der Verstorbene wieder erheben könne und zu einem Ro-langs (s. 14.1.3) werde. Mit dem Ritualmusikinstrument „rKang-gling“ (tib. < Kang-ling), der „Oberschenkeltrumpete“, deren Corpus aus einem menschlichen Oberschenkelknochen besteht, rief der sNgags-pa die Geier und/oder andere beutegreifende Vögel herbei, die den Leichnam verzehrten und somit wortwörtlich in den Himmel trugen.

Am Ende der neunundvierzig Tage fand eine große Opferzeremonie statt, während der dem Verstorbenen zahlreiche Mani-Mantras<sup>1087</sup> gewidmet wurden.

Von der Srog genannten Lebensenergie wurde angenommen, sie begleite das geistig-psychische Konglomerat als karmagebundenes Empfinden in die folgende Inkarnation. Nach tibetisch-buddhistischer Vorstellung konnte die Wiedergeburt jeweils temporär in einem der sechs Daseinsbereiche<sup>1088</sup> erfolgen sowie in einem tibetisch-buddhistischen Gefilde unter der Ägide eines Buddha.

Bestand aufgrund der persönlichen Lebensgestaltung oder bedingt durch die Behauptung eines Lamas Anlass zu der Annahme, der Verstorbene halte sich zeitlich begrenzt<sup>1089</sup> in einer der Höllen auf, dann konnte es nach Vorstellung der Nangchen-pa zum Zusammentreffen mit einem 'Das-log (tib. < De-log<sup>1090</sup>) kommen. Als 'Das-log galt ein Mensch,

---

<sup>1086</sup> In anderen (im weiteren Sinne) tibetischen Gesellschaften war bei der Himmelsbestattung das Zerkleinern des Körpers des Verstorbenen mit einem Messer üblich. Knochen wurden zerschmettert und z. T. mit Bindegewebe vermischt und zu Brocken für Geier und andere beutegreifende Vögel geformt.

<sup>1087</sup> Mani-Mantra = Abkürzung für das Mantra „Om mani padme hung“ (tib. < Om mani peme hung).

<sup>1088</sup> Es sind die Bereiche der Götter, Halbgötter, Menschen, Tiere, Hungergeister und der Höllenwesen.

<sup>1089</sup> Dies schließt nicht aus, dass es sich bei der angenommenen Verweildauer um lange Zeiträume, wie hunderttausende Jahre, handeln könne, es wurde aber nicht an einen unendlichen, ewigen Zustand gedacht.

<sup>1090</sup> Etym. zus. aus „Das“ = „überschreiten, vorbeigehen“ und „Log“ = u. a. „zurückkehren“, „umgekehrt“.

von dem es hieß, er könne absichtlich (eher bei Geistlichen<sup>1091</sup>) oder u. a. unfallbedingt (eher bei Laien) temporär die tibetisch-buddhistischen Höllen bereisen. Während ein 'Das-log wie tot daniederliegt, reise sein Bewusstsein durch Höllenregionen, wo er auf Verstorbene treffe, darunter auch auf solche, die er zu Lebzeiten nicht kannte. Die in den Höllen Leidenden gäben ihm Mitteilungen für ihre lebenden Verwandten und Freunde mit. Bewegte der 'Das-log sich wieder in der Menschenwelt, berichtete er den Angehörigen der Verstorbenen von deren Höllenqualen und übermittelte ihnen deren Botschaften.<sup>1092</sup> Ein 'Das-log setzte die Lebenden darüber in Kenntnis, in welcher Weise sie durch Widmung religiösen Verdienstes verbessernd auf das Karma der Verstorbenen einwirken könnten. Laien, Mönche und Lamas konnten Verstorbenen bestimmte religiöse Praktiken widmen, deren karmisches Verdienst helfen sollte, aus jener Hölle zu entkommen, in der sich die Toten nach Auskunft des 'Das-log aufhielten.

### 35.1 Der Tod von Kindern

Beim Tod eines Kindes bestand die Vorstellung, ein böses Geistwesen der Kategorie Za 'Dre (tib. < Sa Dre, phonetische Variante < San Dre, [der Lebenskraft] Verzehrende 'Dre) sei für das Versiegen der Lebensenergie verantwortlich. Um solch gefürchteten Geist nicht herbeizurufen, wurde das Aussprechen der Benennung der Geisterkategorie vermieden.

Am dritten Tag nach dem Tod eines Kindes wurde die Dur bCa'-ba (tib. < Dur Cha-wa<sup>1093</sup>) genannte Grab-Bereitungszeremonie durchgeführt. Meist habe ein sNgags-pa (s. 10.9) den Za 'Dre herbeigerufen, ihn rituell getötet und dessen Bewusstsein in eine Sphäre transferiert, wo er im tibetisch-buddhistischen Sinne Befreiung erlangen sollte. Diese Geisterkategorie war es auch, die mit irreführenden Kindernamen, wie „Hundejunges“, getäuscht werden sollte, um deren Mitglieder davon abzuhalten, sich der Lebenskraft eines Kindes zu bemächtigen (s. 19.).

Eine weitere Geisterkategorie, die Sri(-Geister), wurden ebenfalls für den Tod von Kindern verantwortlich gemacht. War es in einer Familie zum Tod zweier oder mehrerer

---

<sup>1091</sup> Auch die lHa-pa (10.9) konnten die Befähigung besitzen, als 'Das-log zu fungieren. Bei ihnen wurde zur Bezeichnung dieses Prozesses der Ausdruck 'Das-log 'Bab-pa (tib. < Dä-log Bab-pa) verwendet. In der Schilderung über das Wirken eines solchen lHa-pa hieß es, dass sein Körper, nachdem er (scheinbar) verstorben sei, nicht gestört werden dürfe. Nachdem er als 'Das-log die sechs Daseinsbereiche durchwandert habe, sei er nach Auskunft der Informanten mitunter erst nach einer Woche von selbst wieder aufgewacht. Danach habe der lHa-pa die Familien angewiesen, wie sie sich zur Verbesserung des Karmas ihrer Verstorbenen verhalten sollten, damit diese die Höllen bald verlassen könnten.

<sup>1092</sup> Es habe vor 1959 viele 'Das-log gegeben, die auch von dem legendären Helden Gesar berichteten.

<sup>1093</sup> Etymologisch zusammengesetzt aus „Dur“ = „Grab“ und „bCa'-ba“ = „bereiten“.

Kinder nacheinander gekommen, dann wurde die „Sri bZlog“ (tib. < βi Dog) <sup>1094</sup> genannte Zeremonie durchgeführt, damit das nächste Kind nicht auch sterbe. Bei der Sri bZlog-Abwehrzeremonie fertigte ein Lama ein konisches Opferteiggebilde (tib. gTor-ma, < Tor-ma) an. In einen weiteren aus rTsam-pa und Wasser geformten Teigkloß drückte der Lama einen hölzernen Prägestock, in den die Abbildungen eines Yaks, Pferdes, Schafes u. a. geschnitzt waren und übertrug so die Bilder als symbolische Opfergaben auf den Teig. Zusätzlich wurden dem Geist fünf farbig gezeichnete Stoffstücke, Getreide, Teigklöße sowie eine Butterlampe geopfert, so dass er mit realen sowie mit symbolischen Gaben in Form von Abbildungen beopfert wurde. Der Lama bannte den Sri-Geist sodann in einer Geisterfalle, angefertigt aus farbigen Fäden, die über ein Kreuz aus Holzstäbchen gespannt waren. Die Geisterfalle wurde zusammen mit den Opfergaben für den Sri-Geist auf eine tablettähnliche hölzerne Unterlage gestellt. In Nangchen vor 1959 wurde das so bestückte Brett bevorzugt am Zusammenfluss von drei Flüssen zurückgelassen. <sup>1095</sup>

Nur für kleine Kinder (Säuglinge) sei ein Sarg hergestellt worden, der aus einem aus Ton oder gebranntem Lehm gefertigten Behälter mit einer Bedeckung aus Schiefer bestand. Zur Bestimmung eines guten Platzes für die Beisetzung wurde ein Astrologe beauftragt. Das Ton- oder Lehmgefäß wurde in einem Feuer aus Rinderdung gebrannt. <sup>1096</sup> Die Bestattung des Kindes erfolgte in sitzender Position. Vor der Beerdigung sei die Schieferplatte der Abdeckung gebrochen worden (unbestätigte Information). Nach Auskunft anderer Informanten habe die Abdeckung zwar aus Ton bestehen können, aber von einem Brechen der Deckplatte war ihnen nichts bekannt.

Ein weiterer geschilderter Brauch, bei dem es sich möglicherweise um ein Vorgehen handelte, das ein Lama nur bestimmten Familien oder nur unter bestimmten Bedingungen empfahl, <sup>1097</sup> bedurfte der Anfertigung eines Behältnisses aus gebranntem Ton oder Lehm. In diesen wurde der Körper des Säuglings aufrecht sitzend platziert. Ein Astrologe ermittelte einen guten Platz für die Bestattung. Am ausgewählten Ort wurde der Behälter so vergraben, dass über der Fontanelle im Kopf des verstorbenen Kindes ein Strohalm in

---

<sup>1094</sup> Ritual zur Vertreibung von Dämonen der Kategorie „Sri“. Etymologisch zusammengesetzt aus der Bezeichnung der Geisterkategorie Sri und dem Begriff bZlog = aus- und vertreiben, überwältigen.

<sup>1095</sup> Heutzutage werden in Indien und Nepal mitunter Straßenkreuzungen für diesen Zweck gewählt, bevorzugt Kreuzungen, an denen drei Straßen zusammentreffen.

<sup>1096</sup> In den Gemeinden habe es meist ein bis zwei Töpfer gegeben, bei denen die Behälter erworben wurden.

<sup>1097</sup> Die Anweisungen der Lamas beruhten oft weniger auf rational fassbaren Zusammenhängen oder übertragbaren Bedingungen, sondern entsprangen vielmehr ihrer Intuition. Assoziationen, die sich einstellten, während sie über eine Angelegenheit unterrichtet wurden, begriffen sie als Hinweise, aus denen eine Handlungsempfehlung abzuleiten sei. Aus diesem Grunde konnte es auch in gleichartigen Situationen zu unterschiedlichen Handlungsanweisungen seitens desselben Lamas kommen. Von den Lamas wurde auch angenommen, sie würden ihre Erklärungen dem geistigen Fassungsvermögen der Fragenden anpassen.

den Boden gesteckt werden konnte, der Berührung mit dem Scheitelpunkt des Kopfes hatte. Über den aus dem Erdboden ein wenig herausragenden Strohalm und um die darum liegende Erde wurde eine Schieferplatte gelegt. Etwa ein Mal im Jahr gingen die Eltern des verstorbenen Kindes zum Bestattungsort. Dort hoben sie die Schieferplatte hoch und ließen etwas „Dharma-Medizin“, bei der es sich um durch Behauchung geweihte Pillen aus pflanzlichen, tierischen und mineralischen Substanzen handelte, in den Strohalm rieseln. Dem lag die Vorstellung zugrunde, dass die heilige Dharma-Medizin durch den Strohalm auf den Scheitelpunkt des verstorbenen Kindes gelange und damit verbessernd auf dessen Karma einwirke. Die Eltern wiederholten dies einige Jahre. Dieses Vorgehen habe auf den Anweisungen hoher Lamas beruht. Die Informanten schätzten diesen Brauch als typisch für Nangchen ein (unbestätigte Information).

### **35.2 Die Zweitbestattung**

Ereigneten sich bei den Angehörigen eines Verstorbenen oder in dessen ehemaliger Siedlungsgemeinschaft Missgeschicke, so wurde als mögliche Ursache angenommen, dass das Bla des Verstorbenen an seinem Ruheort gestört worden sei. Eine solche Störung des Bla könne sich nach Meinung der Nangchen-pa in vielfacher Weise nachteilig für den Verstorbenen selbst, für dessen Familie, seinen Klan und für seine Freunde sowie auch für dessen ehemalige Gemeinde auswirken. Innerhalb von zwölf Jahren nach der Erstbestattung wurde in einem solchen Fall mitunter eine Zweitbestattung vorgenommen, nachdem ein Lama den Bestattungsort des Toten für ungünstig erklärt hatte. Auch wenn der Platz für die letzte Ruhe des Verstorbenen zuvor von einem Lama ausgewählt worden war, so habe sich nach Erklärung der Informanten zu einem späteren Zeitpunkt herausstellen können, dass der zunächst für gut befundene Ort sich langfristig doch nicht als geeignet erwies. Ein Grund für diese Annahme konnte in einer Kette von Unglücken bestehen, woraufhin meist ein Lama nach deren Ursache befragt wurde. Nicht selten vermuteten auch die Hinterbliebenen selbst, dass das Bla des Verstorbenen unter einem ungünstigen Ort leide und baten einen Lama, dieser möge (mittels mantischer Methoden) feststellen, ob sich eine Verlegung des Bestattungsortes vorteilhaft auswirke. Die Empfehlung zur Umbettung konnte auch ausschließlich vom Lama ausgehen. Der Körper des Verstorbenen wurde bei vorausgegangener Erdbestattung ausgegraben und zu dem vom Lama bestimmten neuen Ort verbracht. War zuvor die Bestattungsform der Verbrennung gewählt worden, dann suchten die Hinterbliebenen zur Durchführung der Zweitbestattung den Verbrennungsort auf und nahmen von jener Stelle, wo sich einst die Asche des

Verstorbenen befunden hatte, etwas Erde mit und trugen diese an den neuen Ruheort. Ging der Zweitbestattung eine Himmelsbestattung voraus, sammelten die Angehörigen Steine und Erde von jenem Platz, an dem der Leichnam von den Geiern und anderen Greifvögeln verspeist worden war. Jene Naturmaterialien könnten sich theoretisch einst im Kontakt mit dem Toten befunden haben, möglicherweise enthielten sie noch Partikel seines Körpers, und nach Vorstellung der Nangchen-pa waren sie von der persönlichen Ausstrahlung des Verstorbenen beeinflusst worden und wurden stellvertretend für den Leichnam zum Zweitbestattungsplatz gebracht.

Die Angehörigen versuchten, gut für das Bla des Verstorbenen zu sorgen und damit zugleich auch für ihre Familie(n), die dadurch vor möglichen künftigen Belästigungen geschützt werden sollten, denn ein zufriedenes Bla würde die Hinterbliebenen nicht stören und keinen Schaden anrichten.

Damit endet der Lebenszyklus eines dPon in den konföderierten Stammesgesellschaften von Nangchen vor 1959.

Es folgen die Darstellungen der Erbaufteilung des Familienbesitzes eines Becang oder Behu sowie die Fortsetzung der Institution des dPon durch die Amtsübernahme seines Nachfolgers.

### 36. Die Teilung des Erbes

Für die Bezeichnung des Erbteils, der theoretisch jedem Kind zustand und den nach Auskunft der Informanten in gleicher Weise auch adoptierte Kinder erhielten, wurde der gesprochene Begriff „Ki-ya“ aus dem Nangchen-Idiom verwendet.<sup>1098</sup> Die Nangchen-pa gingen davon aus, dass jedem Kind des Erblassers ein gleichwertiges Erbe zustehe, wobei Frauen ihren Erbteil meist mit in die Ehe nahmen.

Blieben die Söhne und Töchter in ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie, so wurde keine Aufteilung des Eigentums der Familie durchgeführt. Informanten berichteten, dass in Kham vor 1959 häufig die fraternal Polyandrie praktiziert wurde, vor allem um in materieller Hinsicht sowie im Hinblick auf die Anzahl kampfbereiter Männer starke Familien aufzubauen. Als Idealfall wurde das Verbleiben sämtlicher Söhne in ihrer Geburtsfamilie ohne Aufteilung des Erbes betrachtet. Allgemein habe in der Gesellschaft die Anschauung bestanden, dass eine einzige Ehefrau am geeignetsten sei, um Harmonie innerhalb der Familie zu schaffen. Nach Auskunft der Gewährsleute waren dies auch die Gründe für die Verheiratung einer Frau mit mehreren Brüdern. Verließ ein Ehemann seine in fraternaler Polyandrie zusammenlebende Familie, besagte die allgemeine Erbaufteilungsregel, dass ihm sein Erbanteil in Form von Tieren, Gegenständen und Naturalien mitzugeben sei. Mindestens ein Sohn sollte der Tradition gemäß zur Versorgung der Eltern in seiner Geburtsfamilie bleiben und diese mit allen Rechten und Pflichten weiterführen.

Bei unehelichen und adoptierten Kindern hing ihr Erbteil davon ab, ob sie vor allem von ihrem sozialen Vater sowie auch von der gesamten Adoptionsfamilie als vollwertige Mitglieder begriffen wurden. Galten uneheliche oder adoptierte Kinder als vollständig akzeptierte Familienmitglieder, dann gingen die befragten Nangchen-pa davon aus, dass diese einen gleichwertigen Erbteil erwarten konnten. Andernfalls seien sie spätestens vor der Erbteilung aus der Familie hinausgedrängt worden.

Die Teilung des Erbes erfolgte nicht immer den Regeln gemäß: Das Erbe wurde mitunter gar nicht oder nur in sehr geringem Umfang ausgezahlt. Manchmal erbrachte die Aufteilung des Familienbesitzes nur noch einen geringen Wert, der nicht einmal mehr für die Führung eines tier- oder landwirtschaftlichen Betriebes zur Selbstversorgung ausreichte. Die Aufteilung des Erbes wurde als Familienangelegenheit betrachtet. Nur bei Konflikten

---

<sup>1098</sup> Die Schreibweise war den interviewten Nangchen-pa nicht bekannt. Sie erklärten, dass es sich um einen umgangssprachlichen Ausdruck handle, den sie noch nie in Schriftform gesehen hatten. Gebildete Informanten vermuteten, dass es sich bei „Ki-ya“ um eine Dialektform des tibetischen Begriffs „sKal-ba“ (tib. < sKäl-wa) handeln könnte, der „(An-)Teil“ sowie „Erbe“ bedeutet. Die Aussprache des in diesem Text verwendeten und aus dem Gesprochenen transkribierten Begriffs liegt zwischen „Ki-ya“ und „Ke-ya“.

wurde die Sache einem dPon zur Entscheidung vorgetragen. In den meisten Familien entschieden nach Auskunft der Gewährsleute die stärksten und einflussreichsten Personen über die Höhe der Erbteile. Verliebte sich ein erbberechtigter Sohn einer gut beleumundeten und wohlhabenden Familie in eine Frau aus einer Abstammungslinie niedrigeren Ranges oder einer ärmeren Familie, so habe die gesamte Geburts- oder Herkunftsfamilie des Sohnes versucht, ihn von der Eheschließung abzubringen. Geling dies nicht, dann sei er möglicherweise aufgefordert worden, die Familie ohne Erbteil zu verlassen.

In einem geschilderten Fall waren fünf Söhne durch eine von ihren Eltern arrangierte Ehe mit einer Ehefrau verheiratet worden. Die Ehefrau mochte aber nur einen der Söhne, so dass die Familie sich entschloss, sich von ihr zu trennen. (Die Informanten beschrieben ein Vorgehen, das als Rauswurf bezeichnet werden kann.) Aus Sicht der meisten der betroffenen Familienmitglieder brachte die Ehefrau mit ihrem Wunsch nach einer monogamen Ehe nur Unfrieden in die Familie. Der Sohn aber, mit dem sie zusammenleben wollte, hielt zu ihr, und schließlich mussten die Liebenden die Familie gemeinsam verlassen. Da die beiden kein Erbe erhielten, wandte sich die Ehefrau an den dPon. Die Ehefrau hatte ihren von ihrer Geburtsfamilie erhaltenen Erbteil bei der Heirat in die Familie ihrer Ehemänner gegeben und verlangte nun die Rückgabe der eingebrachten Werte, die ebenfalls als Ki-ya bezeichnet wurden. Da sie einen Sohn hatte, konnte sie auch für ihn Ki-ya von der Geburtsfamilie ihres Ehemannes beanspruchen. Vor dem dPon erklärte der Ehemann, es sei seine Absicht, künftig monogam mit seiner Ehefrau zusammenzuleben, und er verlangte die Herausgabe seines Erbteils. Dem dPon gelang es zu bewirken, dass das Ehepaar sämtliche geforderten Erbteile erhielt.

Fehlendes Wohlverhalten konnte vor allem bei angenommenen Kindern als Begründung vorgebracht werden, sie vom Erbe auszuschließen.

Die Auskünfte der Informanten ergaben, dass ein zu gering ausgefallenes Ki-ya häufig die Ursache für die Zugehörigkeit zur Unterschicht der armen Menschen darstellte, die sich durch Lohnarbeit und Betteln zusätzliche Einnahmen verschaffen mussten.<sup>1099</sup>

---

<sup>1099</sup> Als Ursache eines zur Betreibung von Subsistenzwirtschaft zu geringen Erbteils machten Informanten das Karma der Betroffenen verantwortlich. Ihre Argumentation stützten sie auf die tibetisch-buddhistische Vorstellung, dass einem Menschen, der sich gutes Karma geschaffen habe, alles Materielle und Immaterielle zufalle, ohne dass dafür viel geleistet werden müsse. Bei fehlenden karmischen Voraussetzungen sowie bei schlechtem Karma würden hingegen selbst umfangreiche Förderungen langfristig keine Hilfe bringen, weil das Karma als die angenommene Grundlage zur Verbesserung der Situation fehle. Mangelndes gutes Karma bewirke auch, dass arme Menschen weniger leistungswillig seien und kein Interesse hätten, sich im notwendigen Maße um ihre Tiere und ihren weiteren Besitz zu kümmern. Bei schlechter oder fehlender karmischer Grundlage verflüchtigte sich daher das Erbe bald, unabhängig von dessen Umfang. Ein geringer Erbteil würde beim Vorhandensein guten Karmas, auch bedingt durch den damit einhergehenden klugen Einsatz der Mittel und des freudigen Fleißes, schnell zunehmen und wirtschaftlichen Erfolg bringen.



### 37. Die Amtsübernahme des Nachfolgers

Nach dem Tode des amtierenden dPon trat einer seiner Söhne offiziell die Amtsnachfolge an. Trotz Präferenz der Primogenitur sei meist der Begabteste ausgewählt worden. Zwei oder mehrere Brüder konnten das Amt auch gemeinsam ausüben (nicht jedoch beim Rag Shul Stamm), wobei es nach Zweckmäßigkeit, Neigung und lokaler Tradition zur Aufteilung des Gebietes kommen konnte. Hatte der dPon keinen Sohn, dann trat ein Bruder oder dessen Sohn die Nachfolge an. Stand kein geeignetes männliches Mitglied der Patri lineage im Laienstand zur Verfügung, konnte mitunter auf einen im Kloster befindlichen Sohn zurückgegriffen werden, der dann von seinen Gelübden entbunden wurde.<sup>1100</sup> War der Nachfolger ein Rinpoché, dann führte er das geistliche und das weltliche Amt meist in Personalunion, wenn dem nicht gesundheitliche Hinderungsgründe entgegenstanden. War ein Behu-Rinpoché nicht in der Lage, beiden Ämtern gerecht zu werden, konnte er das Amt des dPon auf einen Anderen übertragen. Seiner Weisheit wurde die Ernennung eines geeigneten Amtsnachfolgers zugetraut. Auf diese Weise kam es zur Gründung einer neuen dPon-Lineage. Ihren klerikalen Status aber behielten die Rinpochés bei.

Manche dPon-Nachfolger, die Mönche waren, verzichteten auf ihren klerikalen Status,<sup>1101</sup> da die Ausübung dieses Amtes zum Verstoß gegen das buddhistische Gebot des Nicht-Tötens führen konnte. Mitunter gaben die Behu und Becang ihren Mönchsstatus erst auf, wenn Stammeskriege oder die Verfolgung von Räufern voraussichtlich zu Tötungsakten führen würden, die den Bruch der Mönchsgelübde bedeutet hätten. Nach Auskunft der Gewährsleute assoziierten die Nangchen-pa mit dem Status eines Mönchs oder Lamas allgemein eine schwache psychische Konstitution in Bezug auf Kampfmoral und Mut. Der Erfolg eines dPon aber basierte auf dem Vertrauen, das ihm die Menschen seines Gebietes entgegenbrachten. Bei kämpferischen Auseinandersetzungen war deren Gefolgschaft meist unverzichtbar. Von einem als schwach geltenden dPon ließen sich Stammesleute nicht gern in den Kampf führen. Diese Einschätzung der Bevölkerung war auch den Nachkommen der dPon bekannt. Jenes Wissen konnte einen weiteren Grund darstellen, weshalb ein dPon-Nachfolger, der nicht die hohe Position eines Rinpoché innehatte, den geistlichen Stand bei der Übernahme des dPon-Amtes aufgab.

Gab es im Patriklan kein männliches Mitglied mehr, dann galt eine Lineage als irreversibel gebrochen und erlosch. Die Vorstellung von der Weitergabe der Kraft einer Lineage

---

<sup>1100</sup> Die tibetisch-buddhistischen Klöster stellten Mönche und Nonnen frei, die zur Versorgung ihrer Familien oder zum Antritt eines Amtes in den Laienstand zurückkehren wollten. Dabei blieb es ihnen unbenommen, zu einem späteren Zeitpunkt wieder permanent oder temporär in ein Kloster einzutreten.

<sup>1101</sup> Dies galt nach Auskunft der Informanten jedoch nicht für die statushöheren Rinpochés.

beruhte auf der Annahme, dass die vom Vater auf den Sohn vererbte Knochensubstanz ein wesentliches Trägermedium für die Qualitäten der Abstammungslinie darstelle. Diese Prämisse erforderte eine Nachfolgeregelung über leibliche Söhne. Die Söhne der Töchter schieden aus, da für Frauen in Nangchen die Annahme galt, dass sie ihren Kindern das Blut und Gewebe des Körpers vererbten, aber nicht die Knochen der Patrilineage.<sup>1102</sup> Aus diesem Grunde vermochte auch die Adoption eines Sohnes den Bruch einer Deszendenzlinie nicht aufzuhalten. Zur Überbrückung eines befristeten Zeitraums, z. B. während der Unmündigkeit des Amtsnachfolgers, konnten die dPon anderer Stämme hilfsweise um Führung des Amtes gebeten werden. War der Sohn eines dPon zum Zeitpunkt der Amtsübergabe nicht in der Lage, das Amt anzutreten, konnte der König bei den inneren Stämmen zusammen mit den vier Behu in ministerähnlicher Stellung verfügen, dass die amtlichen Aufgaben des dPon bis zur Amtsübergabe an seinen Nachfolger vom Becang oder Behu eines anderen Gebietes in Zusammenarbeit mit den rGan-po vor Ort übernommen werden sollten. Den dPon der äußeren Stämme konnte der König nur Empfehlungen geben.

In einem geschilderten Fall habe sich der letzte amtierende König durch einen Behu betrogen gefühlt. (Jenem Behu wurde von einigen Informanten ein sehr schlechter Ruf ausgestellt, den jedoch seine Stammesleute nicht bestätigten.) Die Gegner des Behu erklärten, er habe als nicht vertrauenswürdig gegolten und sei hinterhältig gewesen. Da das Gebiet des Behu in den Achtzehn Provinzen lag, konnte der König den dPon seines Amtes entheben. Die Stammesangelegenheiten ließ der König von den Behu zweier benachbarter Stämme behandeln bis die Amtsübernahme durch dessen Sohn erfolgen konnte, wobei der König zusätzlich einwandfreies Betragen des Sohnes als Voraussetzung forderte.

Jeder personelle Wechsel im Amt eines dPon bedeutete eine gewisse Belastung für die Gemeinde oder den Stamm. Die Gemeinde- und Stammesmitglieder hofften, der neue Becang oder Behu werde sich als gütig, klug und mutig erweisen und die Gunst wohlwollender Geistwesen für das Wohlergehen des Stammes gewinnen. Auch wenn die Stammesleute ihre dPon bereits seit deren Kindheit kannten, blieb bei jedem Wechsel im Amt des Behu oder Becang zunächst die Ungewissheit, ob die Gottheiten und Geister dem neuen dPon die aus dem Empfinden der Nangchen-pa unverzichtbare Unterstützung gewährten,

---

<sup>1102</sup> Ein Behu, der keinen Sohn hatte, aber über seine Tochter einen Enkelsohn, erklärte explizit und mehrfach in verschiedenen Interviews, er sei der Letzte seiner Lineage. Für ihn war es undenkbar, dass sein Enkel als Nachfolger innerhalb seiner Deszendenzlinie fungieren könnte, da seine Tochter zwar seine Knochen geerbt habe, diese aber nicht weitervererben könne. Wiederholt betonte er, mit ihm höre die Lineage auf zu existieren. In Unkenntnis dieser Nachfolgeregelung erklärten hingegen Nangchen-pa der im Exil sozialisierten Generationen, der Sohn der Tochter des Behu könne dPon werden.

so dass die Gemeinden sowie der gesamte Stamm künftig prosperierten. Für den Nachfolger konnte die Übernahme der Position mit einer gewissen Belastung in Form von Bedenken und Sorgen hinsichtlich seiner Akzeptanz verbunden sein. Die Informationen aus den qualitativen Interviews ergaben, dass sich mancher dPon-Nachfolger mit Gedanken beschäftigte, ob er von den Leuten seiner Gemeinde oder seines Stammes die für den Erfolg seiner Tätigkeit notwendige Anerkennung und Unterstützung erhalten würde.

Der Habitus vieler dPon wirkte selbstsicher; vor der Übernahme des Amtes aber hatten sie den Wunsch, ihre Beliebtheit zu ermitteln, auch um sich zu vergewissern, dass „ihre“ Leute ihnen später voraussichtlich Gefolgschaft leisten würden.

Der wesentliche Teil bei der offiziellen Bekanntgabe der Amtsübernahme des Nachfolgers eines Behu oder Becang habe in der Unterrichtung des Königs bestanden. Erst zu einem späteren Zeitpunkt fand die offizielle Verkündung der Amtsübergabe in Jyekundo statt. Bei diesem Staatsakt sei die Anwesenheit von mindestens zwei weiteren dPon als notwendig erachtet worden. Üblicherweise habe der Repräsentant der chinesischen Regierung von Qinghai die Amtsübernahme bekanntgegeben. Bei der Bekanntmachung des Namens des neuen Regierungsmitglieds wurde diesem einzig ein Khata überreicht. Der neue Inhaber des Amtes des Behu oder Becang erhielt vom Repräsentanten der chinesischen Regierung weder ein Siegel noch irgendetwas anderes Materielles oder Immaterielles. Der Text der Ankündigung der Amtsübernahme habe folgendermaßen gelautet: „*Von nun an wird [Namensnennung] der Behu [der Becang] von [Ortsbezeichnung] sein.*“

Der Nachfolger war mit den Tätigkeiten, die mit dieser Position verbunden waren, meist vertraut, da er oft zuvor dem amtierenden Behu oder Becang bei der Amtsausübung geholfen hatte und auf diese Weise in das Amt und seine Aufgaben hineingewachsen war. Mit dem Amtsantritt musste sich der neue dPon hinsichtlich der Fortführung jener Gewohnheiten positionieren, die sein(e) Vorgänger eingeführt hatte(n) und die mitunter auf der Gemeinde- oder Stammesebene bereits als lokales Brauchtum empfunden wurden. Nun war es an ihm, den guten Ruf seiner Familie in der Stammesgesellschaft zu festigen und den Ruhm seiner Lineage zu mehren, um als ein würdiger Behu oder Becang in die Oral History seiner Gemeinde und des Stammes einzugehen.

### **Teil III**

#### **Ergebnisse**

##### **Einleitung**

Im zweiten Teil dieser Arbeit wurde der Lebenszyklus eines dPon in den konföderierten Stammesgesellschaften von Nangchen vor 1959 auf der Grundlage von Angaben aus qualitativen Interviews mit Zeitzeugen und deren Nachkommen rekonstruiert. Die Darstellung der Lebensphasen beginnt mit der pränatalen Phase und ist über die Lebenszeit hinaus erweitert bis zur Übernahme des Amtes durch seinen Nachfolger. Die Ergebnisse im dritten Teil werden zeigen, dass der Lebenszyklus eines dPon, die Besonderheiten seiner Position sowie die Effizienz des dPon-Systems in Nangchen sich in vollem Umfange nur im kulturellen Kontext unter Einbeziehung der Weltvorstellungen erschließen lassen.

In Nangchen vor 1959 allgemein verbreitete Denkkategorien und Weltvorstellungen hatten eine Schlüsselstellung bei der Bearbeitung des Themas.

In Klammern sind im dritten Teil die Nummerierungen der Textteile angegeben, in denen ein Thema detailliert dargestellt wurde.

##### **38. Die Ergebnisse des ersten Teils**

Die Bearbeitung des Themas „Der Lebenszyklus eines dPon in den konföderierten Stammesgesellschaften von Nangchen vor 1959“ basierte überwiegend auf qualitativen Interviews. Angaben aus der Literatur gingen in weit geringerem Umfange in die Bearbeitung des Themas ein und dienten nicht selten nur als Befragungsgrundlage. Manche der in dieser Arbeit genannten Fachtermini aus dem Nangchenidiom waren noch in keinem mir zugänglichen Wörterbuch zu finden. Mitunter hatten Informanten die Schreibweise von Begriffen noch nie gesehen und die hier in der Arbeit aufgeführten Versionen stellen den ersten Versuch der Verschriftlichung aus dem Nangchen-Dialekt dar. Das Hinzukommen weiterer Schreibvarianten ist daher nicht auszuschließen.

Die Ortsbezeichnung „Nangchen“ tritt in zwei Bedeutungen auf und zwar erstens für das gesamte Territorium der vereinten Nangchenstämme, auch als „Königreich Nangchen“ bezeichnet, mit einer Fläche von 188.794 Quadratkilometern und zweitens im engeren Sinne als das im Südosten dieses Gebietes liegende gleichnamige Land mit einer Fläche von 12.741 Quadratkilometern (s. 8.1).

Das Jahr 1959 bildet den zeitlichen Abschluss der Bearbeitung des Themas. Die Auflösung des Königreichs Nangchen wurde ca. 1955 einseitig von Vertretern der VR China

verkündet. Viele dPon schlossen sich mit ihren Gefolgsleuten dem Freiheitskampf an, der die Bewahrung und Wiederherstellung der gesellschaftlichen und politischen Organisation zum Ziel hatte, so wie diese in den Jahrzehnten vor 1950 beschaffen war. Während des Freiheitskampfes wurden traditionelle soziale Strukturen und Werte aufrechterhalten. Mit der großen Fluchtwelle 1959 gelangten viele Nangchen-pa in Exilländer (wie Indien, Nepal und Bhutan) und dies stellte einen gravierenden Einschnitt in die kulturelle Entwicklung dar. In Nangchen wurde unter chinesischer Aufsicht eine Umgestaltung der Gesellschaft nach kommunistischen Leitlinien durchgeführt. Innerhalb der Exilgemeinschaft kam es ebenfalls zu kulturellen Veränderungen in Form von Beeinflussungen zwischen den (im weiteren Sinne) tibetischen Gesellschaften. Die Kultur der Exilanten aus dBus/gTsang, den Kerngebieten des ehemaligen Landes des Dalai Lama, dominierte die kulturelle Entwicklung in der Diaspora und beeinflusste die anderen (im weiteren Sinne) tibetischen Kulturen im Exil. Die chinesische Bezeichnung für Nangchen lautet Yushu. Diese Benennung existierte bereits vor 1959, danach wurde sie in der Umgangssprache zunehmend zum Inbegriff des modernen Nangchens unter chinesischem Einfluss.

Der Zeitraum der Datensammlung über die als „dPon“ bezeichneten Führungspersonen erstreckt sich hauptsächlich von ca. 1918 bis 1959 und beginnt mit der pränatalen Phase, umfasst die Lebenszeit eines dPon und endet mit der Amtsübernahme seines Nachfolgers. In den Nangchen-Stammesgesellschaften umfasste die Position des dPon zwei Ränge: Die übergeordneten dPon, die meist für die Betreuung des gesamten Stammes zuständig waren, führten den Titel „Behu“, die rangniedrigeren, die meist Gemeinden eines Stammes betreuten, hatten den Titel „Becang“. Nicht immer aber entsprachen die tatsächlichen Zuständigkeiten dieser Aufteilung; ein Becang konnte auch den gesamten Stamm vertreten und betreuen. Beide Titel wurden von China verliehen und bestätigt. In manchen Familien führten die dPon den Titel Behu erst seit wenigen Generationen.

Bei der Datenerhebung im Feld traf wissenschaftliches Forschungsvorgehen auf die bei den Nangchen-pa üblichen Formen der Weitergabe von historischem Wissen und Erinnerungen, die überwiegend in der Vermittlung jener Geschehnisse bestanden, die als überlieferungswert galten. Nicht selten erfuhren historische Ereignisse religiöse Interpretationen, die als Beweise für Lehren des tibetischen Buddhismus dienen sollten oder als Belege für die Anschauungen der lokalen „Religion des Landes“ (tib. Yul Chos, < Yül Chös). Die Bewahrung von Erinnerungen erfolgte in den Nangchen-Gesellschaften meist in Form von Geschichten, die oral übermittelt wurden und die Mythenbildungseinflüssen sowie einer Angleichung durch Übernahme von Mythenmotiven und deren Anpassung an aktuelle

gesellschaftliche und politische Bedürfnisse unterlagen. Die Tradierungswürdigkeit von Elementen wurde an deren Übereinstimmung mit religiösen Vorstellungen und gesellschaftlichen Idealen gemessen sowie an deren Dienlichkeit als Leitbild. Bei der Übermittlung historischer Ereignisse bestand weniger das Bestreben, den Nachfahren realitätsnahe Informationen zur Verfügung zu stellen als Vorbilder und weltanschauliche Regeln zu hinterlassen, die für den Fortbestand der Kultur als wünschenswert erachtet wurden.

Die Weitergabe von Wissen richtete sich nach dem Wert, den Lamas diesem zuerkannten: Tibetisch-buddhistische Lehren galten als absolut wertvoll, während weltlichen Kenntnissen ein geringerer, nur relativ gültiger und vergänglicher Wert zugesprochen wurde.

Oft übernahmen Lamas und weitere religiöse Personen (s. 10.9) die Deutung von Phänomenen und deren Interpretationen galt es aus Sicht der Informanten zu erinnern.

Die Interpretation der aus den Interviews gewonnenen Daten bedurfte der Darstellung der Entwicklung, die zum Exil geführt und sich im Exil vollzogen hatte. In der Folge war es zu Uminterpretationen, Verdrängungen und Verzerrungen von Erinnerungen und mitunter zur Abkehr von einstigen Überzeugungen gekommen. Den Interviewten war bewusst, dass es erwünschte und unerwünschte Erinnerungen gab: Manche gaben ihre Erlebnisse in schlichter Form wieder, wie diese ihren Eindrücken entsprachen, andere vermittelten gesellschaftliche Übereinkünfte und zeigten, worin die Mitglieder der Exilgemeinschaft im Hinblick auf ihre Repräsentanz übereingekommen waren. Weitere Informanten passten ihre Erinnerungen einem „Tibetbild“ an, das erst im Exil für die Weltöffentlichkeit kreiert worden war und das nicht der Situation vor dem Einmarsch der People's Liberation Army 1950 entsprach. Das Verschweigen von Erinnerungen, Uminterpretationen sowie Entstellungen traten hier als Anpassungen an Erwartungen auf, die in der Exil-Gesellschaft kursierten und von denen allgemein angenommen wurde, sie würden den Wünschen des Dalai Lamas und hoher Lamas entsprechen und seien politischen Zielen dienlich. Nicht wenige Gewährspersonen litten unter Verfälschungen der historischen Realität, die für sie mit einem Identitätsverlust und der Aufgabe ihrer Werte verbunden waren. Verschiedene Themenbereiche wurden von Informanten als brisant empfunden, da ihre Kenntnisse die Verhältnisse in der Vergangenheit vor 1959 als komplex und vielschichtig darstellten und eine Situation beschrieben, die für die Sympathisantengewinnung und Parteinahme nach dem simplen Freund-Feind-Schema nicht geeignet ist (6. und 6.1).

Zu den Themen, die Befragte als brisant bezeichneten, zählte unter anderem die Tibetisierung der Kham-pa, eine für ältere Menschen aus Kham zunächst nicht denkbare Anpassungsleistung. Entwicklungen im Exil hatten manche Umdeutung des Erlebten zur Folge

und riefen mitunter das Bedürfnis nach Abkehr von ehemaligen Wertvorstellungen hervor (6.1). Schilderungen unerwünschter Erinnerungen wurden in der Exil-Gesellschaft durch Anschuldigungen zu blockieren versucht, diese würden politischen Gegnern nutzen und die offiziell angestrebte „Freiheit Tibets“ gefährden. Dieser Vorwurf konnte sich bis zur Unterstellung einer Tätigkeit für politische Gegner steigern. Verdächtigungen solcher Art waren verbreitet, um Schweigen und angepasstes Verhalten zu erzwingen. Lamas verwendeten ihre Macht und ihre Auslegungen tibetisch-buddhistischer Lehren zur Bevormundung und Manipulation von Zeitzeugen. Die Nangchen-pa sanktionierten bereits vor 1959 Kritiker des Klerus mit Meidung. In der Exil-Gesellschaft ist die Existenzsicherung meist von Beziehungen abhängig. Informanten, die bereit waren, unerwünschte Erinnerungen zu berichten, mussten sich auf mögliche Schwierigkeiten und Benachteiligungen einstellen. Dies waren Rahmenbedingungen beim Sammeln der Informationen in Form qualitativer Interviews. Ein hoher sozialer Druck lastete auf den Informanten und lässt deren Wunsch nach Anonymisierung (4.4.3) verständlich werden, der sich sowohl auf die Bedingungen in der Exilgemeinschaft bezog als auch auf Sorgen vor Repressionen, denen ihre in der VR China berufstätigen Angehörigen ausgesetzt sein könnten.

Nangchen liegt im Norden der Region Kham, zu der verschiedene Länder im Osten des tibetischen Plateaus zählen. Die Nangchen-pa bezeichnen sich auch als Kham-pa. Mit der Selbstbezeichnung Kham-pa wird eine gemeinsame länderübergreifende Kultur der Bewohner des Großraums Kham assoziiert. Die Kham-pa galten nach eigenem Dafürhalten und einer allgemeinen, auf dem gesamten tibetischen Plateau verbreiteten Vorstellung als kampfbereit, mutig und freiheitsliebend und fähig, Strapazen durchzuhalten. Zu weiteren Eigenschaften, auf die sie einst stolz waren, zählten Aufrichtigkeit, Gradlinigkeit sowie Treue und Loyalität ihren Führungspersonen gegenüber. In den ersten Jahrzehnten im Exil betonten viele Kham-pa, früher hätten sie in Kham eine eigene Kultur und eigene Herrscher gehabt und brachten damit ihre Distanzierung gegenüber der politischen Vertretung durch den Dalai Lama zum Ausdruck. Die Kham-pa grenzten sich vor 1959 und auch noch während der ca. ersten drei Jahrzehnte im Exil ausdrücklich von den Tibetern (tib. Bod-pa, < Bö-pa) ab. Unter den Bod-pa verstanden sie die Bewohner des vom Dalai Lama regierten Landes. „Kham-pa“ war ein identitätsbildender Begriff. Die Sprache von Kham (tib. Khams sKad, < Khamm Kä) stellten Kham-pa vor 1959 der (im engeren Sinne) tibetischen Sprache (tib. Bod sKad, < Bö-Kä) gegenüber. In Geschichten, Anekdoten und Witzen brachten sie ihre Werte und ihre Lebensart im Unterschied zu jener der Bod-pa zum Ausdruck. Die Tibeter wurden einst in mancher Hinsicht als Gegensatz empfunden,

und indem die Kham-pa mit Begeisterung die aus ihrer Sicht servilen und unterwürfigen Verhaltensweisen und Höflichkeitsformen der Bod-pa karikierten, grenzten sie sich von diesen ab und verdeutlichten ihr Identitätsempfinden. Im Exil wurde ihnen abverlangt, sich zu Tibetern (im weiteren Sinne) zu erklären, da eine solche Vereinheitlichung für das Erlangen der „Freiheit Tibets“ vorteilhaft sei. In der Exilgesellschaft wird das Bemühen um Bewahrung einer regionalen oder landesspezifischen Kultur abwertend als „Regionalismus“ bezeichnet, womit eine Zersplitterung gesamtthibetischer Interessen assoziiert wird. Bei den Kham-pa im Exil ist ein zunehmender Verzicht auf die Hervorhebung ihrer kulturellen Identität zu konstatieren, seit die Exilregierung tibetischen Nationalismus zu Ungunsten des Regionalismus, das heißt regionaler kultureller Konzepte, favorisiert. An der erst im Exil kreierten kulturellen Vereinheitlichung wirkten Vertrauenspersonen wie hochrangige Lamas mit, die als Autoritäten geeignete Multiplikatoren darstellten, um einen hohen Vervielfältigungseffekt zu erzielen. Im Exil sozialisierte Nachkommen der Kham-pa übernahmen meist die Sammelbezeichnung „Tibeter“, bei den älteren Kham-pa bewirkte die Tibetisierung einen Identitätsverlust. Ihre Bindung an die Religion und die Lamas einerseits und deren Korruptierbarkeit andererseits brachte viele Kham-pa in einen Konflikt zwischen dem Wunsch, die Kham-pa-Identität zu bewahren, und dem im tibetischen Buddhismus hoch bewerteten Vertrauen in die Lamas. Den Gläubigen wurde vom Klerus vermittelt, dass ihre spirituelle Entwicklung von der Güte der Lamas abhinge. Durch Einweihungen und Gelübde wurden schwer auflösbare Abhängigkeitsbeziehungen geschaffen. Auch die Vorsorge für angenommene künftige Existenzen - ein zentrales Lebensthema tibetischer Buddhisten - sei von der Begleitung und unablässigen Belehrung durch Lamas abhängig. Neben der religiösen Bindung bewirkte auch die Einschätzung der politischen Situation, dass viele Nangchen-pa die Tibetisierung zuließen. Nangchen liegt im Süden von Qinghai und außerhalb der „Tibet Autonomous Region“ (TAR). Exilanten aus Kham vermuteten, geringere Chancen auf eine politische Statusveränderung zu haben. Geäußert wurden Bedenken im Hinblick auf die ehemals in Grenznähe zu China gelegenen Länder. Von dort stammende Exilanten fürchteten ihre Herkunftsländer könnten bei Vereinbarungen zwischen der tibetischen Exilregierung und der VR China Verhandlungsmasse sein. Der zunehmende Verlust der landes- und stammesspezifischen Kultur aufgrund der Tibetisierung, die von der Kultur aus dBus/gTsang, den Kerngebieten des Landes des Dalai Lamas dominiert wird, betraf auch die Exilanten anderer ehemaliger Länder und Gebiete auf dem tibetischen Plateau. Zur Vermeidung von Missverständnissen bestand die Notwendigkeit, den Begriff „Tibet“ zur Bearbeitung des Themas zu definieren (s. 6.).



„Tibet“ ist ein mehrdeutiger Begriff, der eine nationale Identität suggeriert, die es in den Jahrzehnten vor 1959 nur als theoretisches Konstrukt gegeben hat. Die Bezeichnungen „Tibet“ und „tibetisch“ ohne Hinweis auf ihren Bezugsrahmen führen zu Begriffsunge- nauigkeiten. In dieser Arbeit sind daher die Begriffe „Tibet“ und „tibetisch“ (samt ihrer Ableitungen) zur Präzisierung ergänzt durch die Zusätze **im engeren Sinne** bezogen auf das Gebiet unter der dGa'-ldan Pho-brang-Regierung (dem Lande unter dem Dalai Lama) und **im weiteren Sinne** als Oberbegriff sämtlicher Gesellschaften auf dem tibetischen Plateau vor 1959, die eine variierende Anzahl gemeinsamer kultureller Merkmale miteinander verband. Vor 1959 gab es viele „tibetische Gesellschaften“ **im weiteren Sinne**. „Tibet“ ließe sich geographisch auf das „tibetische Plateau“ beziehen, aber nicht in poli- tischer Hinsicht, da die Länder und Stämme keine gemeinsame politische Organisation besaßen. Charakteristika tibetischer Kultur finden sich darüber hinaus in Teilen Indiens, Nepals und Bhutans, worauf der Begriff des „ethnischen Tibets“ Bezug nimmt. Aus Sicht der (im weiteren Sinne) Exiltibeter benennt „tibetisch“ eine nicht genau definierte Kate- gorie gemeinsamer kultureller Merkmale.

Der Begriff „Tibet“ beinhaltet Missverständlichkeiten, die von politischer Brisanz sind. Die Verwendung der Bezeichnung „Tibet“ für sämtliche Länder auf dem tibetischen Pla- teau erzeugt die falsche Vorstellung, die drei Regionen hätten vor 1959 vollständig der Regierung in Lhasa unterstanden. Das einstige Ziel vieler Kham-pa und Amdo-pa aber bestand in der Aufrechterhaltung oder der Wiederherstellung ihrer Souveränität. In der engeren Verwendungsweise wird mit „Tibet“ das Land benannt, das vor 1959 von der Regierung in Lhasa verwaltet wurde. Teile von Kham und Amdo waren darin nicht mit- inbegriffen. Die in der Exilgesellschaft häufig zitierte Aussage „*Tibet [ist] drei Regionen.*“ (tib. „Bod Chol-kha gSum“) bezieht sich auf das einstige tibetische Großreich, das um 842 nach 0 u. Zr. zerfiel. Diese alte Definition soll eine Einigkeit suggerieren, die bereits seit Jahrhunderten faktisch nicht mehr existierte und von der auch nicht bekannt ist, wie diese zur Zeit des Bestehens des tibetischen Reiches von den Stämmen aufgefasst wurde.

Vor dem Einmarsch der PLA 1950 stellten die drei Regionen Kham, Amdo und dBus/ gTsang keine politische Einheit dar. Mehr als dreißig unabhängige Staaten und König- reiche nimmt Edward A. Parmee (1972: 3) in Kham und Amdo vor dem Eintreffen der Volksbefreiungsarmee an. Die in Kham und Amdo liegenden Länder waren den Expan- sionsbestrebungen Chinas sowie der sDe-pa gZhung(-Regierung) unter dem jeweiligen Dalai Lama oder seinem Regenten ausgesetzt. Diese äußerten sich u. a. in Form von Ver- suchen der Einflussnahme auf das Rechts-, Steuer- und Verwaltungswesen. Dies erfuhren

auch die Einwohner Nangchens; ihre Sympathien richteten sich aber nicht nur auf eines der einflussnehmenden Länder. In ihren Bestrebungen nach florierendem Handel, höchstmöglicher Unabhängigkeit und dem Schutz vor Raubüberfällen gingen die Nangchen-pa verschiedenartige Beziehungen zu ihren Nachbarländern ein. Auch als die PLA 1950 in Nangchen einmarschierte, waren die Sympathien geteilt. Versprechungen der VR China weckten Hoffnungen auf eine bessere Zukunft, auf Autonomie für Kham und Entwicklungshilfe. Die Kham-pa kämpften für ihre Länder, und manche von ihnen zugleich für die dGa'-Idan Pho-brang-Regierung und andere für die VR China. Das Ziel vieler Kham-pa bestand in der Schaffung eines unabhängigen Kham (s. 6.). Jene Kham-pa, die gegen die PLA kämpften, erhielten kaum Unterstützung im Freiheitskampf von der Regierung in Lhasa. Ehemalige Freiheitskämpfer und europäische Beobachter vertraten die Ansicht, dass die PLA besiegt gewesen wäre, insbesondere, wenn die Regierung in Lhasa beizeiten um Einigkeit der Länder auf dem tibetischen Plateau geworben und für ausländische Unterstützung gesorgt hätte, was die dGa'-Idan Pho-brang Regierung jedoch vermied. Stattdessen kollaborierten vor allem höhere Beamte mit den Chinesen. Nach Einschätzung in- und ausländischer Beobachter sei ein großer Teil der (im engeren Sinne) tibetischen Aristokratie zur Kollaboration mit den Chinesen bereit gewesen (6.). Dies ergibt sich auch aus dem Verhalten und den Aussagen von Nga-bod Ngag-dbang 'Jigs-med (tib. < Nga-bö Nga-wang Chjig-me), dem Beamten der dGa'-Idan Pho-brang Regierung in Chamdo, der durch den Abbau der Grenzbefestigungen der Volksbefreiungsarmee den Zugang auf das tibetische Plateau erleichterte. 1950 habe er erklärt, dass seitens des Kashag, des Rats der Minister unter dem Regenten Taktra (tib. sTag Brag) Rinpoché, keine Verteidigungsabsicht bestand (s. 6.). Vor allem der Hochadel Tibets (im engeren Sinne) habe Vorteile aus der Kollaboration sowie die Aufrechterhaltung von Privilegien erhofft. Zwischen Tibetern im engeren Sinne und den Kham-pa bestanden alte Animositäten. Der Regierung in Lhasa war es vor 1959 nicht gelungen, Kham und Amdo vollständig in ihren Machtbereich zu inkorporieren. Die Exil-Regierung vollendete dieses Streben, indem sie den Dalai Lama zum politischen Vertreter sämtlicher Länder auf dem tibetischen Plateau machte und Anspruch auf Kham und Amdo erhob. Damit die Exil-Regierung diese Zukunftsvision verfolgen kann, müssen die Kham-pa und Amdo-pa mehrheitlich aufgeben, zu ihren ehemaligen politischen Organisationsformen zurückkehren zu wollen - eine für die alten Kham-pa zunächst unvorstellbare Forderung. Je weniger Kenntnisse den Nachfahren der Kham-pa und Amdo-pa über die Kulturen ihrer Vorfahren überliefert wurden, desto unkomplizierter gestaltet(e) sich die kulturelle Vereinnahmung.

Die einstige Vision der Exilanten aus Kham und Amdo von der Wiederherstellung der Souveränität ihrer ehemals souveränen oder faktisch teilsouveränen Länder wurde auch durch politisch aktive Lamas behindert, die ihre Gläubigen bei jeder Kritik an ihrem Handeln mit der Aussicht auf grauenhafte Zustände in künftigen Leben ängstigten. Anhänger des tibetischen Buddhismus opferten die Freiheit der Meinungsäußerung und große Teile ihrer Kultur, um ihre Religion, die Stütze und Grundlage ihres Weltbildes, nicht in Frage stellen zu müssen. Die Annahme der Reinkarnation und der Glaube, durch Spenden an klerikale Institutionen, gute Umstände in einer künftigen Existenz bewirken zu können, hatte für nicht wenige Gläubige aus Kham in Kombination mit sozialem Druck einen so hohen Stellenwert, dass sie bereit waren, die Tibetisierung hinzunehmen oder dazu zu schweigen. Die Begeisterung des Dalai Lama für Mao sowie seine Unterstützung maoistischer Reformen hatten vor 1959 Zweifel an seinem Handeln entstehen lassen. Im Exil gilt jeglicher Zweifel am Dalai Lama als Sakrileg. Kritiker leben mit der Befürchtung vor sozialer Ausgrenzung, ein Umstand, der zu existenziellen Problemen führen kann.

Die Exilregierung hielten nicht wenige Kham-pa für korruptionsverdächtig (6.).

Der Klerus hatte den tibetischen Buddhismus allem übergeordnet. Die Bewertung der Religion als höchstem Gut bewirkte in Nangchen, dass die Gläubigen durch die Geistlichen leicht manipulierbar waren. Die Anhänger des tibetischen Buddhismus hatten durch jahrhundertelange Bekämpfung, Vertreibung und Meidung Andersdenkender selbst dazu beigetragen, dass sie kaum Kenntnisse um andere Weltanschauungen besaßen, die ihnen als Alternativen weltanschaulichen Halt und Zuversicht hätten bieten können.

In Nangchen vor 1959 waren weltanschauliche Neuorientierungen mit Sorgen verbunden, wie der Angst vor Schutzlosigkeit vor Geistern sowie vor einer Neubewertung der persönlichen Verantwortung. Schädigendes Handeln wurde von den Lamas offiziell abgelehnt (variierende Auslegungen entstammen tantrischen Lehren). Ihre Interpretation des Karmas entlastete das Gewissen der Akteure, da Geschädigten eine Mitschuld unterstellt wurde. Geschädigte sollen im gegenwärtigen oder einem früheren Leben die Ursachen für den erlittenen Schaden durch böse Absichten und übles Tun selbst geschaffen haben.

Zwischen den Lamas der tibetisch-buddhistischen Orden sowie der Bon-Religion bestand Rivalität um Spenden, Macht und Einfluss auf die Gläubigen. Klöster und Sakralbauten waren (und sind) Prestigeobjekte des Klerus. Lamas interpretierten Reichtum als gutes Karma und Beweis einstigen religiösen Handelns sowie einer Begünstigung durch Geistwesen. Spenden an Geistliche erfolgten auch gebunden an Gegenleistungen, wie der Verbreitung politischer Anschauungen durch eine manipulative Verquickung mit religiösen Lehren.

Die Abhängigkeit der Gläubigen von den Lamas gründete sich auf der dem Klerus zugesprochenen menschlichen Höherwertigkeit und der mit ihnen assoziierten Macht sowie auf der Angst vor der als hoch eingeschätzten Bedrohung durch üble Geister, den Schrecken vor den Höllen sowie der Schutzlosigkeit im Zustand zwischen Tod und Wiedergeburt, der Befürchtung vor einer veränderten Definition der Verantwortung für persönliches Handeln und der Befürchtung des Verlustes der psychischen Stützfunktion der Religion, einem negativ erlebten Wandel des Weltbildes verbunden mit dem Risiko sozialer Degradierung und gesellschaftlicher Ausgrenzung bei einer Abkehr vom tibetischen Buddhismus.

Die Beziehungen der Nangchen-pa zu China waren nicht nur zur Zeit des Einmarsches der PLA, sondern auch vor und nach 1950 uneinheitlich: Kooperationsbereitschaft, Dankbarkeit, Skepsis und Ablehnung bestanden in der Bevölkerung nebeneinander. Auch unter den (im weiteren Sinne) tibetischen Exilanten blieb die Haltung gegenüber dem zum politischen Gegner gewordenen China geteilt. Zahlungen, Geschenke und in korruptiver Absicht gewährte Vorteile begünstigten die Entfernung von einstigen Idealen. Die Vorteilsnahme aber wurde von Schuldgefühlen und Gewissensbissen begleitet. In der Exil-Gesellschaft erlangten diejenigen einen hohen Status, die es, in welcher Weise auch immer, zu Reichtum gebracht hatten, während arm Gebliebene gesellschaftliche Verachtung erfuhren. Die Kopplung von Sozialprestige an Vermögen als Beweis guten Karmas begünstigte somit auch Korruption und bedenkliche Formen der Einkommenserzielung.

Ein Phänomen, ursprünglich vermutlich aus dem Bereich der „Raubzüge und Beuteumverteilung“, gewann in verändertem Kontext im Exil an Bedeutung für die Einstellung zu ehemaligen Werten und Idealen (s. 6.1). Zur Bezeichnung dieser Erscheinung habe ich den Neologismus „Schuldeinbeziehung“ gebildet. Schuldeinbeziehung bedeutet die Einbeziehung signifikanter Teile oder einer gesamten Gesellschaft in schuldhaftes Handeln durch Distribution von Materiellem, das bekannterweise durch ethisch nicht einwandfreies Verhalten erlangt wurde. Hierbei handelt es sich um keine Entschuldungsstrategie der Täter, sondern um eine Nivellierungsmaßnahme, die eine Angleichung der Stellung der ethisch bedenklich Agierenden gegenüber ihrer Gesellschaft bewirken soll. Durch Einspeisung auf zweifelhafte Weise erlangter Besitztümer in die Gesellschaft wird diese aufgrund ihrer Kenntnisse um den ethisch nicht einwandfreien Kontext miteinbezogen. Mit der Entgegennahme der Dinge erklärte sich die Gesellschaft unausgesprochen bereit, deren unrühmliche Erlangung hinzunehmen, nicht aber gutzuheißen. Die Positionen des Einbringers der Sachen und der am Umstand der Erlangung der Dinge unbeteiligten Mitglieder der Gesellschaft wurden einander stillschweigend angeglichen. Die Schuldeinbeziehung

stellte keinen Entschuldungsversuch dar (wie bspw. manche Spenden für religiöse Zwecke), sondern wurde als eine Strategie verwendet, um gesellschaftliche Akzeptanz für andernfalls als tadelnswert geltendes oder verabscheutes Handeln zu erhalten sowie zur Vermeidung sozialer Degradierung. Mit der Distribution durch fragwürdiges Vorgehen erlangter Gegenstände findet aus Sicht der Nangchen-pa aber keine symbolische Schuldumverteilung und keine rituelle Befleckung statt. Die Annahme und die Weitergabe von Geld und Gegenständen bedenklicher Herkunft beinhaltet eine stillschweigende Akzeptanz seitens der Empfänger. Die Nehmer fungieren als Verbraucher und Multiplikatoren, die durch Kauf, Tausch und Schenkung die weitere Verbreitung von Geld und Dingen besorgen. Die Gesellschaft als Profiteur verzichtet in der Folge auf moralisierende Vorhaltungen sowie auf jegliche Rufschädigung gegenüber dem Geber. Dieser konnte vor 1959 sogar berühmt werden, indem nicht mehr die moralische Bedenklichkeit der Tat in den Vordergrund gerückt wurde, sondern die für deren Durchführung notwendigen hochbewerteten Eigenschaften wie Mut, Klugheit und Trickreichtum. Während die Dinge in zunehmend kleinerer Stückelung von Hand zu Hand gehen und verbraucht werden, schwindet das konkrete Wissen um deren Herkunft. In der Gesellschaft bleibt ein allgemeines Bewusstsein zurück, dass die von einer gewissen Anzahl ihrer Mitglieder in Umlauf gebrachte Geld- und Gütermenge nicht auf unbedenkliche Weise zusammengekommen sein kann. Dieses gemeinschaftliche Bewusstsein bewirkt eine gesamtgesellschaftliche Stimmung, aus der heraus Trends wie der Verzicht auf die Beschäftigung mit der Vergangenheit als einer Zeit intensiverer Moral- und Werteorientiertheit resultieren. Die Schuldeinbeziehung stellt eine traditionelle Praxis dar, die vor 1959 bei der Verteilung von Raub- und Diebesgut angewandt wurde und gegenwärtig auch Leistungen aus Korruption und bestelltem gesellschaftspolitischen Engagement miteinschließt.

In Bezug auf Gaben bedenklicher Herkunft fungierte die tibetisch-buddhistische Religion als rituell reinigend. Die Interpretation der Karma-Vorstellung, nach der nur gelingen kann, was als Wirkung karmischer Ursachen zu betrachten sei, nahm hier eine Entschuldungsfunktion ein (siehe 13.4 und seine Unterpunkte, insbesondere 13.4.2).

Bei den Interviews kam es zu Uminterpretationen des Erinnerten in Form der Anpassung der Beurteilung des Erlebten an den aktuellen Erkenntnisstand (s. 5.1); zusätzlich fiel ein Vorgehen auf, das in der rückwirkenden Umdeutung der Handlungsmotive Anderer bestand. Einstige Haltungen anderer Menschen wurden in den Berichten nachträglich den gegenwärtigen Einstellungen der Informanten angeglichen. Dabei handelte es sich um den Versuch des Kaschierens eines inneren Wandels, insbesondere bei Abkehr von einstigen

Werten, durch eine Uminterpretation der vermuteten ehemaligen Intentionen Anderer. In der Tradierung von Kenntnissen aus den Bereichen regionaler Glaubensvorstellungen sowie der ehemaligen gesellschaftspolitischen Organisation fiel ein Abbrechen der Weitergabe des Wissens auf. Ältere Nangchen-pa bedauerten den bereits eingetretenen Verlust von Kenntnissen. Ihrer Meinung nach begriffen die in den Exilländern sozialisierten Nachkommen den Umfang vieler Vorstellungen selbst dann nicht, wenn sie diese erläutert bekämen. Diese Auskunft war als Hinweis auf die Überzeugung und ernsthafte Hingabe zu verstehen, mit der sich viele Nangchen-pa einst um die Verwirklichung von Werten und Idealen bemüht haben sollen. Das Desinteresse vieler Nachkommen am Leben ihrer Vorfahren zeigte auch, dass es den Älteren nicht gelungen war, als bewahrenswert eingeschätzte Teile ihrer Kultur weiterzugeben. Diesem Bruch in der Überlieferung lagen verschiedene Ursachen zugrunde. Zwischen den Generationen waren Kommunikationsprobleme entstanden, die sich nicht nur auf die in den Schulen der Exilländer vermittelte Allgemeinbildung zurückführen ließen. Die Generationen im Exil teilten nicht das gleiche emotionale Spektrum. Die Bezugnahme auf ein gemeinsames emotionales Spektrum bedeutet, annähernd gleiche Kategorien des Empfindens erfahren zu können, auch wenn deren Komponenten individuell gewichtet werden. Die mit Begriffen verbundenen Empfindungen wiesen keine Deckungsgleichheit auf. Davon betroffen war insbesondere das Wissen um die regionalen Glaubensvorstellungen der „Religion des Landes“ (tib. Yul Chos, < Yül Chö) und des dPon-Systems. Bei einer soziologischen Betrachtung der Korrelation zwischen gesellschaftspolitischen und religiösen Strukturen entsprächen dem hierarchisch geordneten Pantheon des tibetischen Buddhismus als Äquivalent das hierarchisch geordnete tibetisch-buddhistische Klosterwesen sowie die staatliche Organisation Nangchens, wo sich insbesondere bei den inneren Stämmen unter dem König die Strukturen eines Verwaltungsstaates zunehmend ausprägten. Die in den Gemeinden und Stammesgebieten differierenden Kulte der Yul Chos aus vorbuddhistischer Zeit spiegeln in ihrem Aufbau eine Gesellschaft, in der eine formale hierarchische Ordnung außerhalb der Familie und des Klans nicht oder kaum existierte. Die regionalen Kulte einte kein schriftlich fixiertes Dogma und kein gemeinsames System, auch wenn regionalübergreifend Ähnlichkeiten in den Vorstellungen über die bevorzugten Aufenthaltsorte, Fähigkeiten und Attribute der Numina feststellbar sind. Die zahlreichen in Kategorien zusammengefassten Geistwesen residieren nach Auffassung der Nangchen-pa in unterschiedlichen Bereichen, sie wiesen jedoch keine oder kaum eine hierarchische Ordnung auf. Die Vorstellungen über das Zusammenleben der Geister der Yul Chos ähnelten der Lebensweise jener Nangchen-pa,

die ihre Angelegenheiten überwiegend selbständig und relativ unabhängig, gestützt allenfalls auf (Klan-)Verwandte und Freunde und mitunter in freiwilliger Übereinkunft des Mitwirkens der dPon, regelten. Jene Nangchen-pa hoben den Aspekt der Freiwilligkeit bei Inanspruchnahme der Leistungen der dPon hervor. Das dPon-System nahm in Nangchen eine Mittlerposition ein zwischen dem hierarchischen Staatsaufbau und politischen Kräften auf Gemeinde- und Stammesebene, wo sich Familien und Einzelpersonen in Form individueller Allianzen sowie in "face-to-face-groups" verbündeten und ihre Anliegen selbständig behandelten. Die hierarchisch aufgebaute Verwaltung wurde auf den Ebenen der Gemeinden, der Stämme und der Konföderation durch die Ämter des Behu und Becang repräsentiert. Die dPon, vor allem die Behu und Becang der äußeren Stämme, waren als Vertreter des Stammes und der Gemeinden auch in der Lage, die Entwicklung innerhalb ihres Gebietes vor den Einflüssen der Politik und Verwaltung des Stammesverbandes zu bewahren. Es hing von der persönlichen Haltung eines dPon ab, ob er in seinem Gebiet die fortschreitende Ausformung der Verwaltung oder die Freiheit autonom agierender Familien und Einzelpersonen förderte. Manche dPon verzichteten gänzlich auf Steuererhebungen. Bei der jährlichen Versammlung der Mitglieder der Konföderation vertraten die dPon im Idealfalle die Interessen ihrer Stammesmitglieder. Die Machtausübung der Behu und Becang wurde von ihren Gemeinde- und Stammesmitgliedern begrenzt. Die dPon waren auf deren Loyalität und Unterstützung angewiesen und versuchten häufig, in Übereinkunft mit ihnen zu handeln und ihr Handeln plausibel erscheinen zu lassen. Beliebte dPon zeichneten sich dadurch aus, dass sie ihr Handeln an den Bedürfnissen der Einwohner ihrer Gemeinden und des Stammesgebietes orientierten und weniger an der Verwaltung und der hierarchischen Organisation des Staates.

Der tibetisch-buddhistische Klerus als Hauptempfänger der Steuereinnahmen dehnte die Kontrolle über die regionalen Kulte zunehmend aus. Die Praktiken der Yul Chos eigneten sich, um spirituelle Bedürfnisse ohne Inanspruchnahme religiöser Spezialisten zu erfüllen sowie ohne Anbindung an eine Organisation. Die vom tibetischen Buddhismus teilweise okkupierten Regionalkulte stellten eine rivalisierende Religion dar, die Gläubigen theoretisch die Möglichkeit bot, sich aus der Einbindung in den tibetischen Buddhismus und damit einhergehenden Zwängen, Abhängigkeiten und Spendenforderungen zu lösen.

Mit der Verehrung lokaler Numina war die Vorstellung eines Verzichts auf die maßlose Ausbeutung der natürlichen Lebensräume verbunden. Die Klöster begehrten u. a. Bauholz, Gold, Silber und Pflanzen für die Herstellung von Farben und Präparaten. Die Annahme des Wirkens der Naturgeister bedeutete für die Nangchen-pa, dass es noch andere

Wesen gibt, die Interessen an unbeschädigten Naturräumen besitzen. Die Akzeptanz ihrer Wünsche begrenzte rücksichtsloses Gewinnstreben theoretisch. Lamas rechtfertigen die Ausbeutung der Natur, indem sie die Glaubensvorstellungen über die lokalen Numina als minderwertiger darstellten. Sie definierten den tibetischen Buddhismus als Höchstes und Heiligstes, zu dessen Nutzen jeder Schaden und jedes Leid gerechtfertigt sei. Bei den befragten Nangchen-pa war von Generation zu Generation ein immenser Schwund im Hinblick auf die Kenntnisse um die Numina feststellbar. Bei dem Wissensverlust von einer Generation zur Folgenden zeigte sich ein typisches Muster: Waren Vertreter von drei Generationen anwesend und ging es bspw. um eine Begriffsdefinition, so konnten die Mitglieder der im Exil geborenen und sozialisierten Generationen oft nichts mit dem erfragten Begriff assoziieren. Die noch in Nangchen Geborenen, die ihr Land als Kinder oder Jugendliche verlassen hatten, waren mitunter in der Lage, den erfragten Begriff einem thematischen Bereich zuzuordnen, nicht selten jedoch ohne die konkrete Bedeutung zu kennen. Die Generation der zur Zeit der Feldforschungen Siebzig- bis Neunzigjährigen, die in Nangchen geboren und sozialisiert worden waren, kannten oft noch das Bedeutungsspektrum des Begriffs und konnten Anwendungsbeispiele nennen.

Die Geister der Yul Chos besaßen nach Vorstellung der Nangchen-pa eigene Machtbereiche und galten als zuständig für unterschiedliche Sphären und Tätigkeiten. Die dPon betreuten Gebiete, in denen sie in dem Umfange, den ihnen die Einwohner einräumten, Macht ausüben konnten und dort versahen sie soziale, administrative sowie politische Aufgaben. Ebenso wie bei der Anrufung der Geistwesen gab es auch bei den an die dPon gerichteten Hilfesuchen keine Leistungsgarantie. In der Form des dPon-Systems, so wie es um 1950 noch in den äußeren Stämmen bestanden hatte, waren die Behu und Becang einander auf ihren Rangstufen ebenbürtig. Bei den inneren Stämmen war die Unabhängigkeit der dPon durch die Weisungsbefugnis des Königs und seiner vier ministerähnlichen Behu eingeschränkt. Der dPon in einer Analogie zum Geistwesen Yul-lha/gZhi-bdag war ein weltlicher und als Lama ein säkularer und sakraler „Herr des Landes“ in der physischen Welt, dessen Aufgabe in der Hilfe für Einwohner des Stammesgebietes oder der Gebiete von Gemeinde(n) bestand, so wie der Yul-lha/gZhi-bdag mit geistigen und numinosen Mitteln aus der Geisterwelt jenen helfe, die seine Verhaltensregeln in der Natur einhielten und ihm Anerkennung entgegenbrachten. Der dPon betreute oft dasselbe Gebiet, in dem der Yul-lha/gZhi-bdag als „Herr des Landes“ überwiegend spirituell herrsche. Ob ein dPon tätig wurde, hing von dessen Einschätzung der Situation ab und war ebenso wenig kalkulierbar wie die Unterstützung der Numina, auch wenn die Nangchen-pa hofften, diese



würden sich bei einem Gesuch um Hilfe im Interesse des Bittstellers engagieren. Das dPon-System, so wie es bei manchen der äußeren Stämme praktiziert wurde, ermöglichte Individuen und Familien, auf ihrem Landeigentum selbstbestimmt und unbehelligt von Politik und Verwaltung zu leben. Gemeinsam ist dem dPon-System und der „Religion des Landes“, dass sie ein hohes Maß an Entscheidungsfreiheit und Unabhängigkeit boten.

In Nangchen standen sich zwei gesellschaftspolitische Kräfte gegenüber: auf Eigenständigkeit und Gleichrangigkeit beruhende Bestrebungen von Klänen, Familien und Einzelpersonen sowie die hierarchische staatliche Organisation, die in unterschiedlichem Maße Bedeutung für die Einwohner hatte. Die Strukturen der Verwaltungsorganisation waren bei den inneren Stämmen intensiver ausgeprägt als bei den äußeren Stämmen und wurden von den ebenfalls hierarchisch geordneten tibetisch-buddhistischen Institutionen gestützt. Die Kenntnisse über den tibetischen Buddhismus sind von dem Abbruch der Tradierung kulturellen Wissens im Exil geringer berührt. Die hierarchische Ordnung politischer und religiöser Institutionen blieb erhalten, während die ungeordneteren, auf Gleichrangigkeit und Autonomie basierenden politischen, gesellschaftlichen und religiösen Organisationsformen weitgehend untergingen. Bei den inneren Stämmen befand sich das dPon-System in einem Prozess zunehmender administrativer Strukturierung. Die hierarchische Organisation im Staatsaufbau, der Gesellschaft und der Religion wurde im Exil durchgesetzt gegenüber den geringer oder kaum hierarchisierten Systemen, wie sie sich beim dPon-System finden ließen. Auch bei religiösen Vorstellungen der Yul Chos werden die zahlreichen (Kategorien von) Geistwesen überwiegend als nebeneinander existierend verstanden ohne ein Über- oder Unterordnungsverhältnis. Der Verzicht auf die Vermittlung jener Teile des kulturellen Wissens, die sich auf Modelle religiöser sowie politischer und administrativer Organisation mit keinen oder flachen Hierarchien beziehen, bedeutete den Abbruch der Tradierung von Qualitäten, die einst identitätsbildend für viele Nangchen-pa waren. Das Aufgeben der Vermittlung des Wissens um die aus Sicht älterer Nangchen-pa freiheitlich und bezogen auf Familien theoretisch gleichheitlich und selbstbestimmt orientierten Lebensmodelle hat zur Folge, dass sie als Vergleich nicht mehr zur Verfügung stehen. Dieser Umstand nutzt der Exilregierung und klerikalen Institutionen, da mit dem Wegfall der Kenntnisse um diese Lebensweisen auch die Rückkehr zu ihnen unwahrscheinlich wird. Selbst wenn solche oder ähnliche Modelle künftig neu ersonnen werden sollten, wäre nicht mehr bekannt, in welcher Weise sie einst funktionierten. Diese Entwicklung ist die Fortführung eines Prozesses, der bereits im Königreich Nangchen im Ablauf begriffen war in Form des zunehmenden Ausbaus der Verwaltung, die durch jene religiösen Institutionen

gestützt wurde, die davon profitierten. Steuereinnahmen kamen vor allem Klöstern sowie hohen Geistlichen zugute. Diesen war an der Ausdehnung eines straff organisierten Staats- und Steuerwesens gelegen. Während des Ausbaus der Verwaltung und des zunehmenden Erfassens der Bewohner Nangchens und ihres Eigentums zu Besteuerungs- und Kontrollzwecken konnten die dPon den Prozess des Übergriffs der Verwaltung auf die Lebensweise der Bewohner ihrer Stammesgebiete beschleunigen, verlangsamen oder verhindern.

Der Bruch in der Tradierung der Kenntnisse um Weltordnungsmuster und religiöse Praktiken der Yul Chos sowie um die gesellschaftspolitische Organisation des dPon-Systems haben gemeinsam, dass beide Bereiche auch Ausdrucksformen einer auf Gleichrangigkeit, Selbständigkeit und Spontanität basierenden Ordnung waren. Es handelt sich um das Untergehenlassen des Wissens um selbstbestimmte Lebensweisen, die den Einzelnen befähigten, religiöse Bedürfnisse eigenständig zu erfüllen und auch weitere Angelegenheiten den persönlichen Erkenntnissen gemäß zu regeln. Solange es solche konkurrierenden Optionen gab, konnte die Kontrolle der Nangchen-pa durch staatliche und religiöse Institutionen nicht vollends gelingen, da sich entsprechend Geneigte ihren Regeln sowie der Besteuerung entzogen. Dies wurde und wird von tibetisch-buddhistischen Klöstern als nachteilig empfunden, denn es mindert die Kalkulierbarkeit ihrer Einnahmen aus dem Steueraufkommen sowie den Umfang der Macht und des Einflusses des Klerus. Die Exilregierung strebt die Etablierung eines im weiteren Sinne tibetischen Einheitsstaates an und beabsichtigt meines Wissens nicht die Wiederherstellung der Souveränität ehemals unabhängiger oder einst nach Unabhängigkeit strebender Länder und Gebiete.

In einer Korrelation zwischen gesellschaftspolitischen und religiösen Strukturen spiegeln die Positionen der Geistwesen der Yul Chos eine Gesellschaft wider, in der Hierarchien nur gering ausgeprägt sind und ein Nebeneinander unterschiedlicher Kräfte besteht. Die Kulte der Yul Chos befanden sich bereits in Nangchen im Visier der Lamas, die sich um deren Kontrolle und Integration in den tibetischen Buddhismus bemühten. Der Klerus hatte kaum Interesse an der Tradierung von Kenntnissen um vollends eigenständig durchführbare religiöse Zeremonien, die keiner Begleitung durch Lamas bedurften. Tibetische Buddhisten erklärten, dass Erfolge bei kultischen Praktiken der Yul Chos nur zu erwarten seien, wenn ein Lama diese zuvor gesegnet habe.

Auch in der Exil-Gesellschaft versucht der Klerus, auf sämtliche Bereiche Einfluss zu nehmen. Das Abwerten und In-Vergessenheit-Geraten-Lassen von Kenntnissen um das dPon-System sowie um selbständig durchführbare Kulte der Yul Chos förderte das Empfinden der Abhängigkeit von den gesellschaftlichen und den klerikalen Institutionen und

reduzierte die Vorstellung des Ausmaßes der Befähigungen, die der Einzelne zur eigenständigen Erfüllung seiner Bedürfnisse besitzt. Unselbständigkeit begünstigt die Bereitschaft, sich in vorgegebene Strukturen einzufügen, wie bspw. die Einbindung sämtlicher Exilanten zum Zwecke der Beeinflussung und der Besteuerung - Umstände, die manche dPon zur Bewahrung der Freiheit und Freiwilligkeit von den Einwohnern ihrer Gebiete fernzuhalten wussten. Mit dem Versiegen der Vermittlung der Kenntnisse um das dPon-System und um Kulte der Yul Chos geriet das Wissen um die Optionen in Vergessenheit, ein relativ selbstbestimmtes Leben zu führen, sowie um die Möglichkeit eines weitgehenden Rückzugs aus administrativen sowie aus den einschränkenden und bedrückenden religiösen Zwängen. Die Regionalkulte und das dPon-System gaben Raum für selbständige und unabhängige Lebensweisen. In Nangchen vor 1959 waren beide Systeme bereits intensiv durch den tibetischen Buddhismus beeinflusst.

Einigen Informanten war aufgefallen, dass der Weitblick der „besonderen“ Menschen sowie die außergewöhnlichen Fähigkeiten, die den Lamas allgemein zugetraut wurden, in Nangchen vor 1950 nicht ausgereicht hatten, die Abschaffung von Folter zu bewirken ebenso wenig wie verdeckte Todesstrafen, erpresste Geständnisse, Tierquälerei, Jagd und die Beschädigung natürlicher Räume. Auch dem Einmarsch der PLA und den negativen Auswirkungen maoistischer Einflüsse hatten hohe Lamas nicht Einhalt gebieten können. Informanten, die solche Überlegungen anstellten, schienen in der Minderheit zu sein. Diese Minderheit ließ sich in zwei Kategorien teilen: in die Kategorie derer, die Zweifel an der „Besonderheit“ und damit assoziierten Redlichkeit „besonderer“ Menschen (s. 13.8 und 13.9.1) hatten, und denen, die die Unstimmigkeit zwischen der gesellschaftlichen Wirklichkeit und den Lehren der Lamas erkannten, aber nach Begründungen zur Erklärung suchten, da sie an ihren Weltvorstellungen nicht zweifeln wollten und befürchteten, kritische Betrachtungen könnten ihnen die hauptsächliche Orientierung in ihrem Leben, die Hoffnung auf eine gute Wiedergeburt, nehmen. Manche Nangchen-pa entzogen sich dem Machtmissbrauch und der Bevormundung der Lamas durch räumlichen Rückzug; andere erkannten, dass die als unübertrefflich geltenden Rituale und Zeremonien der Lamas nicht immer die erwarteten Erfolge zeigten und übernahmen die Erklärung, böse Geister seien die Verursacher des Übels, das die Lamas nicht zu bannen vermocht hatten. Einer entsprechenden Interpretation gemäß siegten die kommunistischen Chinesen, weil deren Geister mächtiger waren als die lokalen Schutzgeister. (Diese Deutung ist auch ein Beispiel für die im zweiten Teil dargestellten stützenden Funktionen, die die Yul Chos für den tibetischen Buddhismus einnahm.) Buddhas und tibetisch-buddhistische Gottheiten

waren von den Lamas zum Allerhöchsten erklärt worden. Zeigten die umfangreichen an diese Höchsten gerichteten Zeremonien keine Wirkung und gewährten diese nicht zum Wohle der Lebewesen ihren Schutz, erklärten die Lamas, dass dies an Störungen durch böse Geister sowie am schlechten Karma der Betroffenen liege.

Es bestand die Vorstellung, dass „normale“ Menschen, den „besonderen“ Menschen, wie den dPon und den Rinpoché, wichtige, vor allem politische Entscheidungen überlassen sollten. „Einfache“ Menschen seien nach der allgemein verbreiteten Anschauung nicht ausreichend befähigt, die Tragweite ihrer Entschlüsse zu erfassen. Dies trug dazu bei, dass sich „normale“ Menschen für Politik kaum engagierten. Die „normalen“ Menschen litten aber im Exil unter politischen Präsentationen der Exilregierung, die die Souveränität und die einstigen Autonomiebestrebungen von Ländern in Kham nicht darstellten. „Einfache“ Menschen hielten sich für unfähiger im Begreifen der Wirklichkeit und waren überzeugt, Rang und Reichtum seien Beweise guten Karmas und stünden für Vertrauenswürdigkeit. Die gesellschaftliche Entwicklung im Exil bewirkte für die Nangchen-pa sowie auch für die Kham-pa anderer Länder einen Verlust identitätsstiftender Qualitäten, und damit ging auch deren Bedeutung zur Orientierung des Handelns verloren. In der Gemeinschaft der (im weiteren Sinne) Exiltibeter sind Vorstellungen über die Identität nicht nur im Innenverhältnis der Flüchtlinge aus den verschiedenen einstigen Ländern des tibetischen Plateaus von Bedeutung, auch die Weltöffentlichkeit soll ein Bild vermittelt bekommen, das zur Sympathisantengewinnung, zur Unterstützung und zu Hilfsleistungen anregt.

Ihrer Selbsteinschätzung gemäß besaßen viele Nangchen-pa vor 1959 Eigenschaften wie Aufrichtigkeit und Unbestechlichkeit, die ihre Ehrenhaftigkeit ausmachten und die sie als Hinweise auf eine reine Gesinnung und religiöse Orientierung betrachteten. Die auf der Betreuung durch die dPon basierende Organisationsform wurde vor allem von Informanten aus den äußeren Stämme als ein freiheitlich orientiertes System beschrieben, das auf den zuvor genannten Werten basierte und diese zugleich gefördert habe. Im Exil erfuhren die Nangchen-pa einen kulturellen Identitätsverlust. Mitausgelöst wurde dieser durch Selbstzweifel, unter anderem aufgrund der Korrumpierbarkeit eigener Stammesmitglieder sowie der Akzeptanz der von diesen erlangten Geldern und Gütern seitens der Gesellschaft. Bei der Verknüpfung von Reichtum mit dem Vorhandensein guten Karmas wurden die Vorgehensweisen der Erlangung als unwesentlich betrachtet. Während der Einspeisung von Geld und Gütern aus zweifelhaften Quellen kam es zu dem von mir als „Schuldeinbeziehung“ (s. 6.) bezeichneten Phänomen, das einen Verdrängungsprozess auslöste. In der Folge wurden Erinnerungen an die Werte der Vergangenheit gemieden. Den Älteren glückte

die Vermittlung bestimmter Werte auch deshalb nicht, weil viele von ihnen diese selbst zugunsten materieller Vorteile und des damit verbundenen Sozialprestiges aufgegeben hatten und daher nicht mehr jene aus reinem Gewissen resultierende Überzeugungskraft besaßen. Den Gesinnungswandel förderte sozialer Druck innerhalb der Exilgemeinschaft, der auf die Unterstützung der offiziellen politischen Positionen des Dalai Lamas abzielte und damit auf den Verzicht kritischer Äußerungen. Destabilisierend wirkten auch manche korrumpierbare Führungspersonen aus Nangchen und die bisweilen nicht ausreichende Vertrauenswürdigkeit der gesellschaftspolitischen Organisationen und zusätzlich die Unterwerfung unter allgemeine Auffassungen, die unter den Exilanten kursierten. Zu den Einflüssen, die zum Desinteresse der jüngeren Generationen an der Kultur Nangchens beigetragen hatten, zählte auch die Abkehr von einstigen Werten sowie der Verzicht auf deren Anpassung an neue Erkenntnisse - und dies insbesondere aufgrund materieller Vorteilsnahme. Mit Stolz wurde in den ersten etwa drei Jahrzehnten im Exil noch auf Unbestechlichkeit als identitätsbildendes Merkmal bei den dPon sowie auch bei den Nangchen-pa allgemein hingewiesen. Zunehmend unterlag die Unbestechlichkeit dem Streben nach Wohlstand als Ausdruck guten Karmas. Die Korrumpierbarkeit aber wurde als Versagen rezipiert. Meines Erachtens entwickelte sich die Korruption weniger zu einem Problem mit Auswirkungen auf das Identitätsempfinden aufgrund der Anzahl der Bestechlichen, sondern weil signifikante Teile der Gesellschaft den Prozess der Schuldeinbeziehung hin nahmen und damit auf Proteste gegenüber zuvor verabscheutem Verhalten verzichteten. Das Aufgeben von Eigenschaften, die einst als Qualitäten gegolten hatten, förderte die Bereitschaft zur Unterbrechung der Tradierung der diesen zugrundeliegenden Wertvorstellungen. Fortan dienten diese vielfach nur noch verbal zur Außen-Repräsentanz. Damit ging eine Vermeidungshaltung gegenüber der Beschäftigung mit den Werten der Vergangenheit einher, die auch zur Belastung für eine relativ unvoreingenommene Rückbesinnung wurde. Die Erinnerungen an aufgegebene Überzeugungen wurden als schmerzlich und belastend erlebt. Der Gesinnungswandel der einst mutigen Kham-pa ist nicht spurlos an deren Nachkommen vorübergegangen. Das ausbleibende Aufbegehren gegen die im engeren Sinne tibetische Vereinnahmung trug ebenfalls zur Verunsicherung der Nachkommen bei. Denjenigen, die sich von der einstigen Ethik entfernten, kommt der Verlust der Kenntnisse um Werte sowie um die diesen zugrundeliegenden Weltvorstellungen gelegen, da dieses Wissen dann kaum noch als Maßstab zur Bewertung des gegenwärtigen Handelns herangezogen werden kann. Politische Prozesse in der Exilgemeinschaft sowie in Nangchen vor 1959 beruhten aus Sicht älterer Informanten vor allem auf dem

Wirken des Karmas. Die Anpassungsbereitschaft nicht weniger (im weiteren Sinne) tibetischer Emigranten und ihrer Nachfahren im Hinblick auf lukrative Tätigkeiten, die ein Abrücken von den Werten ihrer einstigen Kultur bedeuteten, kommt Globalisierungsbeifürwortern sowie Missionaren entgegen. Diese Interessensgruppen bieten Exilanten nützliche Beziehungen und eröffnen Einkommensmöglichkeiten, deren materielle Ergebnisse als gutes Karma rezipiert werden. Neoliberale Wirtschaftspolitik trifft auf das Begehren nach sozialprestigeträchtigen Konsumgütern sowie einem als „modern“ empfundenen Lebensstil, der Bequemlichkeit bietet ohne Verantwortung für dessen Konsequenzen (s. 6.). Nangchen-pa im Exil lebten mit belastenden Themen ohne Aussicht auf Aufarbeitung. Das von manchen Exilanten bis in die Gegenwart vertretene Ziel der Re-Etablierung des ehemaligen gesellschaftspolitischen Systems in modifizierter Form und die Revitalisierung einstiger Kultur könnte nach dem Tod der Zeitzeugen mangels Kenntnisse misslingen.

Der erste Teil schließt mit der themenbezogenen Betrachtung der Literatur zu Nangchen. Angaben aus der Literatur konnten von älteren Nangchen-pa erklärt und korrigiert werden. Vor 1959 war es kaum möglich, in Nangchen Forschungen durchzuführen. Die Literatur nach 1959 weist mitunter politische Tendenzen auf. Die Darstellung der Komplexität der einstigen Beziehungen Nangchens zu anderen Ländern wird derzeit noch von den Ereignissen nach dem Einmarsch der PLA Chinas ab 1950 überlagert. Die Besprechung der Angaben ausländischer Besucher über Nangchen vor 1959 zeigte das Ausmaß des kulturellen Wandels. Viele im Exil geborene Nachfahren besaßen kaum Kenntnisse der Kultur ihrer Vorfahren und nur wenige zeigten Interesse, Wissen darum in Erfahrung zu bringen.

Für die meisten Nangchen-pa stellten die Familie (sei es die Geburts-, Herkunfts-, die angeheiratete oder neugegründete Familie), der Patriklan, die Gemeinde und der Stamm die hauptsächlichen Identifikationseinheiten in Nangchen vor 1959 dar. Die mögliche Notwendigkeit der gemeinschaftlichen Abwehr eines Angriffs sowie die Hilfe in Notfällen hatten zum Bewusstsein beigetragen, dass Rücksichtnahme und ein Zusammengehörigkeitsgefühl Gemeinschaftsleistungen fördern. Im Exil verloren die einstigen Gemeinden und Stämme ihre Bedeutung für das Leben des Individuums und die Identifikation mit ihnen ließ nach. Diese Entwicklung hatte Einfluss auf die Bereitschaft des Einsatzes für die Bewahrung des Gemeinschaftsgefühls und der gemeinsamen Kultur auf der Gemeinde- und Stammesebene. Verhalten, das auf einer empfundenen Notwendigkeit beruhte, wurde bei Wegfall oder Nachlassen der Erfordernis als entbehrlich betrachtet. Im Wandel und Verlust der Kultur wird noch einmal die häufig hervorgehobene Bedeutung der dPon für den Zusammenhalt der Gemeinden und Stämme und die Bewahrung traditioneller Kenntnisse deutlich.

### **39. Ergebnisse des zweiten Teils „Der Lebenszyklus eines dPon“**

Bei der überwiegenden Anzahl der Informationen aus dem zweiten Teil, mit denen der Lebenszyklus eines dPon in Nangchen vor 1959 rekonstruiert wurde, handelt es sich um Ergebnisse aus der Verarbeitung der Auskünfte aus qualitativen Interviews in narrativer Form auf der Grundlage eines Leitfadens (s. 4.4.1). In geringem Umfang enthält der zweite Teil überprüfte Angaben aus der Literatur, die von Informanten kritisch beurteilt wurden. Die Aufeinanderfolge der Behu und Becang galt den Nangchen-pa als Garant für die Kontinuität des Bestehens des Stammes und der Gemeinden. Die dPon waren die zentralen Personen in den Stammesgesellschaften. Sie waren Ansprechpartner bei Problemen und Konflikten für die Stammesleute sämtlicher Stämme sowie auch für Personen, die aus Ländern und Gebieten außerhalb Nangchens kamen.

Der Wechsel zwischen den Lebensphasen wurde in Nangchen selten durch Übergangsriten (Ausnahmen bildeten z. B. Heirat, Eintritt in den geistlichen Stand und Tod) markiert, sondern erfolgte überwiegend sukzessive entsprechend der Leistungsfähigkeit und der Verantwortungsbereitschaft des Individuums. Die Benennung eines Heranwachsenden als „Kind“, „Jugendlicher“ oder „Erwachsener“ hing von dessen Fähigkeit ab, die Tätigkeiten der Männer oder Frauen der vorherigen Generation fehlerfrei und reproduzierbar zu erbringen. Dem Leistungsvermögen entsprechend wurde auch ein Teilstatus gewährt, indem Kindern und Jugendlichen im Hinblick auf bestimmte Tätigkeiten, die sie in mindestens gleicher Qualität wie Erwachsene ausüben in der Lage waren, der Erwachsenenstatus sowie ein Mitspracherecht eingeräumt wurde, während sie gleichzeitig in anderen Bereichen noch als Jugendliche galten. Die leistungsabhängige Teilintegration für Kinder und Jugendliche in die Kategorie der Erwachsenen bewirkte eine hohe Identifikationsbereitschaft bei Heranwachsenden mit den Mitgliedern der vorherigen Generationen und trug dazu bei, Spannungen zwischen Generationen zu vermindern. Die Bindung des Erwachsenenstatus an Leistung und nicht primär an das Lebensalter förderte bei Jugendlichen die Bereitschaft zur Übernahme der Denkweisen der Erwachsenen und Verständnis für deren Ziele. Während des Heranwachsens wurde ihnen die Gemeinschaft der gemeinsam Wirtschaftenden (meist die Geburts- oder Herkunftsfamilie) als zentrale Bezugsgröße vermittelt, von der ausgehend das Individuum seine Umwelt betrachtete.

Im Streben nach Segen und Schutz wurde die buddhistische Glückszahl „Acht“ in viele Bereiche einbezogen. So wurde z. B. das achte Lebensjahr zur Orientierung für den Beginn der Jugend. Das Inzestverbot betraf Mitglieder der Klane, mit denen während der letzten

sieben Generationen eine Ehe geschlossen worden war. Ab der achten Generation waren Ehen wieder erlaubt. Fromme Frauen flochten ihre Haare in hundertacht Zöpfe.

Die Sozialstruktur der Nangchen-Stammesgesellschaften beruhte auf unilinealer Deszendenz. Die patrilineale Abstammung hatte maßgeblichen Einfluss auf die Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Schicht und zu sozialen Netzwerken sowie zu Gruppen.

Die Verwandtschaftsterminologie (s. 10.4.2) entsprach in Bezug auf Cousins und Cousinen dem von George Peter Murdock aufgestellten Liniensystem (lineal terminology oder Eskimo-System). Die Termini für leibliche Brüder und Schwestern von Ego unterschieden sich von denen der Cousins und Cousinen, die ohne Angabe des Geschlechts und ohne Hinweis auf die väterliche oder mütterliche Linie als sPun (tib. < Pünn, = Verwandte) benannt wurden.<sup>1103</sup> Im Hinblick auf die Geschwister von Vater und Mutter fand jene Verwandtschaftsterminologie Verwendung, die George Peter Murdock als „bifurcate collateral“ bezeichnete. Vater und Mutter wurden von ihren Brüdern und Schwestern terminologisch unterschieden. Auf die Benennungen der Geschwister von Vater und Mutter wirkte sich die Berücksichtigung der Bifurkation aus. Die Bezeichnungen und Adresstermini für Schwestern des Vaters lauteten „A-ne“ (tib. < A-ni) und für die Schwestern der Mutter „A-sru“ (tib. < A-βu). Brüder des Vaters wurden „A-khu“ genannt und Brüder der Mutter „Zhang-po“ (tib. < Schang-po) oder A-zhang (tib. < A-shang). Die Benennungen von Geschwistern der Großmutter und des Großvaters sowie der Eltern vorheriger Generationen wurden durch Umschreibung ausgedrückt.

Bei der Fraternalen Polyandrie kam es terminologisch zum Merging (Zusammenfassung). Die Kinder redeten alle Brüder, die Ehemänner der Mutter waren, als „Vater“ an, und in der dritten Person wurde von jedem Bruder als „Vater“ der Kinder gesprochen.

Bei beiden Systemen, dem Linien- oder Eskimo-System, das sich bei den Nangchen-pa nur auf Cousins und Cousinen bezog, sowie bei der Anwendung der Terminologie nach dem Bifurcate-collateral- oder Sudan-System, das sich nur auf Brüder und Schwestern des Vaters oder der Mutter bezog, wurden die linearen von den kollateralen Verwandten unterschieden und zwar entweder wie bei den Cousins und Cousinen in Form terminologischer Gleichsetzung ohne Berücksichtigung der Bifurkation oder wie bei den Brüdern und Schwestern der Mutter und des Vaters unter Berücksichtigung der Bifurkation.

---

<sup>1103</sup> Der Begriff „sPun“ hat ein weites Bedeutungsspektrum und wurde auch auf Personen angewendet, zu denen ein nicht mehr erinnertes oder ein konstruiertes Verwandtschaftsverhältnis bestand. sPun kann auch in ähnlicher Weise verwendet werden wie die umgangssprachlichen Ausdrücke „Nenn-Bruder“ oder „Nenn-Schwester“ im Sinne einer Beziehung, die in ihren Qualitäten dem Ideal einer Geschwisterbeziehung nahe kommt. Von einer jüngeren Schwester konnte in der dritten Person mittels des terminologischen Referenzsystems - aber nicht nach dem Anredesystem - als sPun gesprochen werden.



### 39.1 Kindheit und Jugend der Söhne eines dPon

Die dPon und ihre patrilineale Verwandtschaft galten als „besondere“ Menschen ebenso wie Rinpochés, Heilige und hohe Lamas. „Besonderen“ Menschen wurden häufig besonders günstige Bedingungen in der Kindheit und Jugend (s. 20. - 20.5.2) geboten.

Der Status der „Besonderheit“ (s. 13.8) bezog sich bei einem dPon auf eine angenommene Kraft und Qualitäten in dessen Lineage, die von heldenhaften, weisen Ahnen durch gute Intentionen und Leistungen geschaffen worden seien. Mitunter sollen auch gütige und schützende Geistwesen ihre geistigen Kräfte eingespeist haben. Patrilineale Nachkommen hatten demnach per Geburt Anteil an jenen „besonderen“ Qualitäten, die sie auch befähigten, „außergewöhnliche“ Leistungen zu erbringen. Die Vererbung von Kraft und Qualitäten der Lineage über Männer wurde als wichtiger betrachtet als die Vererbung über Frauen. Für die dPon bedeutete dies, dass ihre aus altruistischen Absichten, Weisheit, wohlwollenden Intentionen und gutem Handeln entstandenen Energien ebenfalls zur Stärkung der Lineage beitrugen, während üble Absichten und Taten sowie rituell unreines und unethisches Verhalten Energien erzeugten, die ihre Deszendenzlinie verschlechterte und deren Kraft und Qualitäten mindere. Den Söhnen der Behu und Becang wurde nahegelegt, sich derart zu verhalten, dass sie einen Beitrag zur Stärkung und keineswegs zur Schwächung der Lineage leisteten. (Bei den Töchtern bezog sich dieser Appell vor allem auf den Ruf der Familie, des Klans und der Lineage.) Nobles, ehrenwertes, altruistisches (bezogen vor allem auf Stammesmitglieder) und bescheidenes Verhalten kennzeichnete sozial Hochrangige und galt als geeignet, eine positive Verstärkung der Kraft und Qualitäten der Deszendenzlinie zu bewirken. Die Kategorie der „besonderen“ Menschen (s. 13.8) hatte zahlenmäßig weitaus weniger Mitglieder als die Kategorie der sie umgebenden „einfachen“ oder „normalen“ Leute. „Normale“ Menschen galten als normal begabt, und es wurde erwartet, dass sie die gesellschaftlichen Normen befolgen. „Besondere“ Menschen konnten aufgrund angenommener „außergewöhnlicher“ Begabungen und eines daraus abgeleiteten besonderen Verständnisses um die Wirklichkeit sowie um Auswirkungen von Handlungen die im Allgemeinen auch von ihnen akzeptierten Normen überschreiten, ohne dass dies strafrechtliche oder negative soziale Konsequenzen zur Folge hatte (bspw. bei sexuellen Übergriffen hoher Lamas, die als Form religiöser Praxis gelten sollten).

Jeder Sohn des dPon, dessen körperlicher und geistiger Zustand ihn für die Amtsübernahme geeignet erscheinen ließ, konnte theoretisch die Nachfolge des Amtes eines Behu oder Becang antreten. Auch wenn zunächst ein anderer Bruder zum Nachfolger bestimmt worden

war, wurde bei seinem Ausfall auf dessen Brüder zurückgegriffen.

Kindheit und Jugend der Söhne eines Behu oder Becang waren durch eine Erziehung geprägt, die sie auf die Übernahme einer verantwortungsvollen Führungsposition vorbereitete. Das soziale Umfeld der Heranwachsenden begegnete ihnen überwiegend mit einer sehr wohlwollenden Haltung, brachte ihnen eine hohe gesellschaftliche Akzeptanz entgegen und war bereit, in ihnen die „besonderen“ Menschen zu erkennen. Für die ihnen entgegengebrachte Sympathie und den Vertrauensvorschuss brauchten sie keine besonderen Leistungen zu erbringen, denn ihre Geburt in einer hochrangigen dPon-Lineage wies sie bereits als „besondere“ Menschen aus und galt als Beweis ihres guten Karmas.

Erwünschte Verhaltensweisen wurden vom sozialen Umfeld mit Zuspruch, Ermutigung und bestärkendem Lob bedacht. Dabei kam auch jene Strategie zur Anwendung, die ich als „rufbildendes Loben“ (31.7) bezeichnete und die sich darin äußerte, gutgeheißenes Verhalten mit Begeisterung zu loben und diesem augenblicklich Anerkennung entgegenzubringen. Das Ziel der enthusiastischen Darstellung der Stärken eines Menschen bestand darin, dass dieser sie fortan weiterhin zeigen möge und sich damit schließlich in seinem Verhalten jenem Ruf anpassen sollte, den ihm Andere, nicht selten bereits beim ersten oder zweiten Auftreten des erwünschten Verhaltens, ausstellten.

Nach der Geburt brachten Stammesleute Geschenke für den Sohn des Behu oder Becang als symbolisches Willkommenheißen des möglichen künftigen Nachfolgers. In ihrer Kindheit und Jugend erfuhren Nachkommen des dPon Sympathie und Anerkennung seitens vieler Stammesmitglieder. Dies bestärkte sie in der Überzeugung ihrer „Besonderheit“.

In der Kindheit seien Kinder sämtlicher Schichten und Gruppen als Spielgefährten akzeptiert worden. Von Jugendlichen wurde zunehmend eine Einschränkung ihres sozialen Umgangs erwartet. Mit Personen des anderen Geschlechts sollten Interaktionen nun so gestaltet werden, dass kein Anlass zu Mutmaßungen über mögliche sexuelle Interessen aufkommen könne. Geschlechtsspezifische Einschränkungen betrafen Mädchen stärker als Jungen. Jugendliche wurden auch angehalten, in ihrem Umgang auf den Ruf der Geburts- und Herkunftsfamilien sowie der Abstammungslinien ihrer Freunde und Bekannten zu achten.

Anleitungen in der Kindheit und Jugend erfolgten überwiegend durch Lernen am Modell. Die Auswahl möglicher beruflicher Werdegänge und Lebensweisen, die sich den Jugendlichen eröffneten, war überschaubar. Die allgemeine Erwartung bestand im Hinblick auf Jungen in der Weiterführung des Familienbetriebs oder der Ausführung gleicher Tätigkeiten in der Nähe ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie. Mädchen verrichteten nach der Heirat meist die gleichen Arbeiten, die sie in ihrer Kindheit und Jugend in ihrer Geburts-

oder Herkunftsfamilie erlernt und ausgeübt hatten. Alternativen bestanden im Eintritt in ein Kloster und für junge Männer in der Tätigkeit als Händler oder als Vagabunden (s. 10.10). Im Vergleich zur Kindheit und Jugend „einfacher“ Stammesleute wurden die Kinder aus wohlhabenden dPon-Familien in geringerem Maße zur Mitarbeit im Familienbetrieb aufgefordert und erfuhren oft eine längere Lebensphase relativ freier Tagesgestaltung, während viele ihrer Altersgenossen mit etwa acht Jahren der verantwortungsvollen und anstrengenden Tätigkeit der Schäferei und des Hirtentums nachgingen. Auch wenn nicht alle dPon-Familien ihren Kindern eine längere unbeschwerte Kindheit und Jugend bieten konnten, sei die Jugend der dPon oft durch größere Freiheiten gekennzeichnet gewesen. Sie wurden gefördert durch Unterrichtung im Lesen, Schreiben und Memorieren religiöser Texte und in Form der Übermittlung der Oral History sowie von Kenntnissen um die Tätigkeit als Behu oder Becang. Im Vergleich zur Kindheit und Jugend „einfacher“ und nicht sehr wohlhabender Stammesleute waren die Bedingungen für Kinder der dPon oft günstiger. Dies galt für die materielle Ausstattung, die Versorgung mit hochwertiger Nahrung, die geringeren körperlichen Belastungen, die frühe Förderung, die Vermittlung von Bildung, die gesellschaftliche Anerkennung, die Möglichkeiten des Erwerbs sozialer Kompetenz in der Geburtsfamilie, das umfangreiche soziale Netzwerk des Klans, die emotionale Unterstützung seitens der Klanmitglieder sowie für eine Sozialisierung, die auf der Annahme basierte, dass es sich bei den Kindern eines dPon um „besondere“ Menschen handle.

### **39.2 Der Zeitraum vor der Amtsübernahme**

Bevor ein Sohn allein oder zwei oder mehrere Brüder gemeinsam das Amt des Behu oder Becang übernahm/en, halfen sie oft ihrem Vater bei Amtsgeschäften und hatten Gelegenheit, ihre Fähigkeiten unter Beweis zu stellen. Die Phase der Mitarbeit oder der Ausführung anderer Tätigkeiten war bedeutend, denn die designierten Nachfolger eines dPon präsentierten ihre Eigenschaften und Vorgehensweisen in der Öffentlichkeit und vermittelten den Stammesleuten, deren Betreuung sie künftig übernehmen sollten, ihre Qualitäten (s. 23.). Die direkte Übermittlung des Wissens um die Amtsführung sowie um korrektes Benehmen innerhalb der dPon-Lineages galt als vertrauensschaffender Faktor. Zu den Kenntnissen, die der amtierende dPon an seinen Sohn weitergab, zählte auch politisches Handeln zur Sicherung von Vorteilen für die eigene(n) Gemeinde(n) und den eigenen Stamm. Dieses leiteten die dPon aus der durch die Karma-Lehre interpretierten historischen Entwicklung ab. Die als erfolversprechend eingeschätzten Taktiken wurden durch ihre Weltanschauungen,

darunter vor allem von der Karma-Vorstellung nach Auslegung tibetisch-buddhistischer Lamas (13.4 – 13.4.6), gestützt. Einem angehenden dPon wurde von dessen Familie mündlich tradierte Geschichte (oft aus der Perspektive des eigenen Stammes) vermittelt (8.4).

Datierungen waren meist auf Generationen bezogen oder Ereignisse wurden in Form relativer Chronologie in eine Beziehung zur Lebenszeit berühmter Personen gebracht.

Ein wiederkehrendes Muster im Verlauf der Geschichte der Nangchen-Stämme entstand aufgrund ihrer geopolitischen Lage zwischen weit mächtigeren Reichen, mit deren Armeen eine militärische Auseinandersetzung sehr hohe Verluste bedeutet hätte.

Die Geschichte Nangchens (8.4 - 8.4.1) ist durchzogen von dem Bemühen, zum Schutz der Existenz der (verbündeten) Stämme Abkommen mit (benachbarten) mächtigeren Reichen und Ländern zu treffen, um Besetzungen und Kriege zu vermeiden, die größtmögliche Unabhängigkeit zu bewahren, den höchstmöglichen Nutzen aus den Vereinnahmungsbestrebungen der Tibeter (im engeren Sinne), der Mongolen und der Chinesen zu ziehen, vorteilhafte Beziehungen zu starken Ländern und Reichen aufzubauen und den Handel zu fördern. Die dPon der Nangchen-Stämme entwickelten eine außenpolitische Strategie, die ich als „politische Indifferenz“ bezeichne (8.4.3). Die Merkmale der „politischen Indifferenz“ bestanden in der Bereitschaft, Konflikte durch Übereinkünfte zu umgehen, und im Offenhalten vieler Handlungsmöglichkeiten sowie durch Schaffung eines weiten Interpretationsspielraums bei politischen Verhandlungen. Dazu zählte auch die Verzögerung von Problemen mit Konfliktpotential, die den guten Kontakt zu (potentiellen) Bündnispartnern hätten belasten können. Es war eine Haltung des Abwartens und Nutzens gegenwärtiger Vorteile und des Verschiebens der Klärung oft ungenau definierter Beziehungen und Umstände auf künftige Generationen. Währenddessen wurden die Vorteile außenpolitischer Kontakte von den dPon-Klanen genutzt für Rangbestätigungen und Rangerhöhungen sowie für den Handel.

Die Nangchen-dPon entschieden sich, Tribute zu leisten, um unerwünschte Einflüsse so gering wie möglich zu halten. Nangchen war für sie ein unabhängiges Land, das unter Suzeränität geraten war. Die tibetisch-buddhistische Vorstellung vom Wirken des Karmas, nach der alles, was geschieht (mit Ausnahme des unterschiedlich interpretierten Einflusses der Numina), auf Ursachen „seit anfangsloser Zeit“ zurückgeführt wurde, erklärte die Beteiligten selbst zu den Verantwortlichen ihrer Lebensbedingungen. Karma ließe sich nach den Lehren der Lamas zwar beeinflussen, aber überwiegend trete es als das alltägliche Geflecht aus Ereignissen und Empfindungen zutage. Ungutes Karma werde abgelitten oder (teilweise) durch eine Leistung kompensiert. Eine Prämisse, die dem Handeln der dPon

zugrunde lag, bestand in der Vorstellung, dass karmische Bedingungen die Grundlage jeder Situation seien (Ausnahme: Geisterwerk), so dass eine Veränderung erst erfolgen könne, wenn das Karma dafür reif sei. Kein noch so großer Leistungseinsatz käme gegen das Karma an. Unter starkem Willenseinsatz könnten zwar kurzzeitige Effekte erzielt werden, die sich jedoch in Kürze wieder auflösten, wenn das Karma eine Verbesserung der Situation noch nicht zuließe. Die Wirkung eines kurzen temporären Einflusses auf eine Situation, die bspw. unter großen Anstrengungen vollbracht wurde, sei nicht das Resultat der Willensleistung, sondern ebenfalls ein Produkt des Karmas. Problematische Situationen, sei es in der Innen- und Außenpolitik sowie in sozialen Beziehungen, wurden karmisch gedeutet und nach diesem Grundsatz behandelt. War kein Ansatz für sich änderndes Karma erkennbar, wurden schwierige politische Konstellationen oft über Generationen unverändert belassen und kritische politische Angelegenheiten an die Nachkommen weitergereicht.

Die Söhne eines Behu oder Becang gingen oft vor und auch während der Lebensphase, in der sie das Amt eines dPon ausübten, weiteren Tätigkeiten nach, sei es im Familienbetrieb in der Tier- und Landwirtschaft, im Handel oder bewaffnetem Diebstahl und Raub (31.8.2) in anderen Stammesgebieten. Berufliche Tätigkeiten vor der Amtszeit beinhalteten über den materiellen und ideellen Nutzen hinaus noch einen weiteren wesentlichen Aspekt der Vertrauensbildung. Der Erfolgreiche, unabhängig von seinem Tätigkeitsbereich, habe gutes Karma und diese Annahme wirkte vertrauensbildend. Ein weiterer Faktor, der Vertrauen schaffte und darüber entscheiden konnte, ob die Stammesleute ihrem dPon Gefolgschaft leisten würden, ergab sich aus der Einschätzung seiner Beziehung zu den Numina. Ein Erfolgreicher stünde unter dem Schutz ihn fördernder Geistwesen und störe diese nicht. Das Sich-Ausprobieren in Berufen oder bei sonstigen Tätigkeiten stellte in dieser Lebensphase auch ein Erproben der Qualität der Beziehungen zu den schützenden Geistwesen dar. Der Kontakt zu wohlwollenden Wesen des Geisterreiches galt als unverzichtbar. Zahlreiche Kategorien von Numina, gestaltlose sowie solche, die verschiedene Gestalt annehmen könnten, wurden als Bestandteil jedes Lebewesens sowie der gesamten irdischen und geistigen Welt betrachtet. Der Erfolg während der Tätigkeiten im Lebensabschnitt vor der Amtszeit führe nach Ansicht der Nangchen-pa auch vor, wie harmonisch die Beziehung eines Menschen zum Geisterreich sei. Geistwesen wurden grundsätzlich als Mitwirkende bei jeder Unternehmung angenommen. Misserfolge - unabhängig von den Gründen - gaben Anlass zu Zweifeln an der Qualität der Beziehung, die ein Mensch zu hilfsbereiten und wohlwollenden Numina habe. Ein guter dPon sollte sich so zu betragen wissen, dass er die Wesen der Geisterwelt möglichst nicht erzürne oder verstimme, und er sollte die Hilfe

mächtiger Numina zum Schutz der Gemeinden und des Stammes gewinnen können. Dem Sohn eines Behu oder Becang, der sich vor der Amtszeit als glück- und erfolglos erwiesen hatte, wurde weit geringeres Vertrauen seitens der Stammesleute entgegengebracht als dem Erfolgreichen. Vom Wirken gütiger Geistwesen profitiere auch das soziale Umfeld der Protegierten und diese Vorstellung brachte den erfolgreichen dPon viele Gefolgsleute ein. Etwa ab dem fünfundzwanzigsten Lebensjahr, einem Alter, in dem ein Mensch aufgrund seiner Lebenserfahrung nach Ansicht der Nangchen-pa in ausreichendem Maße über Vernunft und Ernsthaftigkeit verfüge, konnte ein Mann die tibetisch als Shag-po (s. 24.) bezeichneten Eidfreundschaften eingehen. Stammesübergreifend war ganz Nangchen von einem Netz von Shag-po-Beziehungen durchzogen. Diese Eidfreundschaften verpflichteten die beiden Shag-po zu lebenslanger gegenseitiger Hilfe (vor allem in Notsituationen) unter Einsatz ihres Lebens und bei Zurückstellung jeglicher weiteren sozialen Beziehung. Die Gesellschaft förderte die Einhaltung des Shag-po-Eides und sanktionierte Eidbrüchige mit Verachtung, Meidung und Ausstellung eines schlechten Rufs, was in der Folge zu Nachteilen für den Eidbrecher führen konnte, z. B. im Handel. Eidfreundschaften wurden meist nach reiflicher Überlegung und bevorzugt unter ökonomisch annähernd Gleichgestellten eingegangen. Das Auswahlkriterium der wirtschaftlichen Bemittlung sollte sicherstellen, dass Eidfreunde einen reziproken Leistungseinsatz füreinander erbringen könnten. Eidfreunde sollten idealiter materiell in der Lage sein, ihren Verpflichtungen gleichwertig nachzukommen. Shag-po-Beziehungen mit mächtigen, kampferfahrenen Männern waren ein Schutz und mehrten das Ansehen. Für die dPon bedeuteten sie Machtzuwachs und Verpflichtung. Bei Problemen, die den Stamm oder dessen Gemeinden betrafen, konnten die Behu und Becang auch auf die Hilfe ihrer Shag-po zurückgreifen. Eidfreundschaften mit gut beleumundeten Shag-po standen aus Sicht vieler Nangchen-pa für Vertrauenswürdigkeit und Verlässlichkeit - Werte, die die Stammesleute an ihren dPon schätzten und die ihre Bereitschaft zur Anerkennung ihres Behu oder Becang mehrten.

### **39.3 Eheschließungen - Gründungen von Allianzen mit anderen Klänen**

Ein Ziel der Heiraten (s. 25. - 25.7) bestand in der Herstellung von Affinal-Verbindungen zu anderen Klänen. Zwischen Affinen gab es ungenau definierte Erwartungen gegenseitiger Unterstützung in Notfällen. Das Ausmaß von Hilfeleistungen richtete sich nach der Qualität der Beziehung zwischen den Affinen und war begrenzt durch den Hinweis auf die Endlichkeit eigener Mittel. Frauen stellten durch ihre Heirat theoretisch für sieben Generationen eine Affinal-Verbindung zwischen zwei Klänen her. Es bestand die Präferenz, Heiratsallianzen mit Familien einzugehen, die annähernd gleichwertige wirtschaftliche Mittel besaßen oder wohlhabender waren. Eine leichte Tendenz zur Hypergamie war feststellbar. Die Einschätzung einer „leichten Tendenz“ ergab sich aus zwei Zielen, die einander entgegenstanden. Manche Familie hoffte durch die Heirat ihrer Tochter mit einem oder mehreren Söhnen einer erfolgreichereren und statushöheren Familie materiell zu profitieren, woraus die Neigung zur Hypergamie hergeleitet wurde. Im Allgemeinen habe bei einer Eheschließung die Absicht zwischen den beteiligten Familien bestanden, eine tragfähige Beziehung zwischen den Affinen herzustellen, die es im Notfall ermögliche, die in Not geratene Familie derart zu unterstützen, dass sie ihr ehemaliges materielles Niveau nach einer gewissen Zeit wieder erreichen könne. Der Unterschied zwischen dem materiellen Niveau einer Familie der Unterschicht und dem einer Familie der Mittel- oder Oberschicht konnte so groß sein, dass die einst wohlhabendere Familie nicht annehmen konnte von ärmeren Affinalverwandten in zufriedenstellendem Umfang materielle Hilfe zu erhalten. Die Affinen waren zwar nicht die einzigen, von denen in Notsituationen Unterstützung erhofft wurde, die Schaffung der Möglichkeit aber, sei überwiegend angestrebt worden.

Die verbreitetsten Eheformen waren Monogynie und fraternal Polyandrie bei patrilokaler Wohnfolgeregelung sowie seltener sororale Polygynie mit matrilocaler Wohnfolge. Gab es in einer Familie keinen Sohn, aber eine Tochter, dann ging diese oft eine Mag-pa-Ehe ein. Bei diesem Ehetypus lebte der Schwiegersohn matriloal mit seiner Ehefrau (seltener auch mit mehreren verschwisterten Ehefrauen) in deren Geburts- oder Herkunftsfamilie und arbeitete im dortigen Familienbetrieb mit.

Ehen wurden für die Dauer der gesamten Lebenszeit der Ehepartner geschlossen. Eine Ehe beruhe, so wie jegliche Beziehung, auf der angenommenen Grundlage einer karmischen Verbindung. Für Klanverbindungen war Stabilität von Bedeutung, ein Wechsel affinaler Verbindungen aufgrund von Scheidungen wurde als kontraproduktiv eingeschätzt. Die verheiratete patrilokal residierende Tochter intensivierte durch ihre Anwesenheit, durch ihre Mitarbeit und durch ihre Mutterschaft die Stabilität der Affinalverbindung.

Ehen wurden meist von den sozialen Eltern arrangiert, die die Auswahl des Partners vor allem nach dessen Vermögen und dem guten Ruf seiner Familie und seiner Lineage trafen. Sehr häufig erfuhren die künftigen Brautleute erst kurz vor der Hochzeitsfeier von dem Ehearrangement. Das Verheimlichen der geplanten Heirat vor den Töchtern und Söhnen sollte diese vor vollendete Tatsachen stellen und deren möglichen Widerstand verringern. Vor allem für Frauen bedeuteten die Überraschungsverheiratungen erheblichen Stress. Oft kannten sie weder ihren Ehemann noch dessen Geburts- oder Herkunftsfamilie, in die sie sich bei der üblichen patrilokalen Wohnfolge einfügen mussten. Die permanente Rückkehr der geschiedenen Tochter zu ihren sozialen Eltern war nicht erwünscht. Eine Scheidung galt als Makel, minderte den guten Ruf der Geschiedenen sowie den ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie und verschlechterte ihre künftigen Heiratschancen.

In Nangchen herrschte ausgeprägter Familiarismus. Töchter fühlten sich oft eng verbunden mit ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie und verließen diese nur ungern. Eine Liebesbeziehung konnte eine Frau aus der Bindung an ihre Geburts- oder Herkunftsfamilie lösen; Liebesheiraten aber wurde allgemein misstraut mit der Begründung, dass Gefühle zu schwankend seien, um ein tragfähiges Fundament für eine lebenslange eheliche Bindung zu bilden. Gemeinsames Karma, das die Ursache der Anziehung zwischen zwei Menschen sei, könne sich erschöpfen. Liebende, die gemeinsam davonliefen oder von denen ein Partner seine Geburts- oder Herkunftsfamilie verließ, um mit einer/m Geliebten durch das Zusammenleben als Mann und Frau de facto und de jure eine Ehe einzugehen, stellten kein seltenes Phänomen dar. Auch Brautraub (s. 30.) beruhte mitunter auf einer Liebesbeziehung und der heimlichen Absprache der Liebenden. Für die Familie der Brautgeber entstand ein ernsthaftes Problem, wenn sich eine als Braut versprochene Tochter durch Ablehnung, Flucht oder scheinbare Raubung der Heirat mit einem ungeliebten Mann entzog. Die Brautgeberseite wurde damit vertragsbrüchig, ein Umstand, der im schlimmsten Falle zu gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen den an der Eheschließung beteiligten Familien und Klanen führen konnte. Als Grundlage einer stabilen Ehe wurde die Bereitschaft zu gemeinsamem Wirtschaften genannt.

Erweiterte Familien und Klane stellten vor 1959 die hauptsächliche Bezugsgröße für das Individuum in Nangchen dar, in deren Wohlergehen das des Einzelnen als mitinbegriffen betrachtet wurde. Bei der Mehrheit der Männer sei dies ihr Leben lang so geblieben, während Frauen bei der Heirat mit patrilokaler Wohnfolge eine gravierende Umorientierung abverlangt wurde. Bis zur Verheiratung habe vor 1950 (Ankunft der Chinesen) für viele Frauen gegolten, dass sie überwiegend gewohnt gewesen seien, zunächst an das Wohl



ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie sowie an ihren Klan zu denken. Für viele Männer sei dies ebenfalls selbstverständlich gewesen, nur mussten sie sich kaum umstellen, denn sie verließen bei ihrer Heirat ihre Geburts- oder Herkunftsfamilie nicht oder siedelten bei neolokaler Wohnsitzgründung oft in deren Nähe. Jene Denkweise, die sich zunächst auf Sozietäten bezog und erst nachrangig auf die denkende Person als Individuum, wurde aus der existentiellen Notwendigkeit gemeinschaftlichen Wirtschaftens hergeleitet, die viele der Land- und Tierwirtschaft sowie Handel treibenden Nangchen-pa internalisiert hatten. Heirat bedeutete für Frauen den Wechsel ihrer hauptsächlichen sozialen Bezugseinheit, d. h. hier die Übertragung ihrer Fürsorge auf eine andere (nicht selten vollkommen unbekannte) Familie verbunden mit der gesellschaftlichen Forderung der Identifikation mit dieser und im besten Falle der Herstellung einer affektiven Bindung. Befragungen ergaben, dass sich sämtliche junge Mädchen mit der Angst vor einer überraschenden Verehelichung beschäftigt und Taktiken ersonnen hatten, wie sie dieser Situation begegnen wollten. Dabei bezogen sich ihre Sorgen auf vier hauptsächliche Bereiche: Die Befürchtung, die (vielleicht gänzlich unbekannte) Familie des Ehemannes nicht zu mögen und/oder von dieser schlecht behandelt zu werden sowie die Besorgnis, in Armut oder dürftigen Verhältnissen leben zu müssen. Auch über den Ruf der Familie des Bräutigams machten sie sich sorgenvolle Gedanken: Sie wollten nicht in einer Familie leben müssen, die oder deren Klan oder Lineage einen schlechten Ruf besaß.

Töchter aus dPon-Familien waren im Hinblick auf diese vier Problembereiche meist in einer etwas besseren Situation als die Töchter anderer Stammesmitglieder. Die Behu- und Becang-Familien heirateten bevorzugt untereinander, und die Mitglieder vieler Familien kannten einander vor der Eheschließung. Die dPon-Familien waren häufig wohlhabend oder lebten zumindest in materieller Hinsicht in ausreichenden Verhältnissen, in denen keine Not herrschte. Die Familien der Behu und Becang hatten meist Macht und Einfluss und verfügten über Gefolgsleute. Bei einer schlechten Behandlung ihrer Tochter in der Familie ihrer Schwiegereltern konnten sie gewalttätig Vergeltung üben. Die Möglichkeit eines Kampfes in Verbindung mit der Rufschädigung, die es bedeutete, wenn eine Familie in den Verruf geriet, die Schwiegertochter aus einer dPon-Familie schlecht zu behandeln, schwebte wie ein „unsichtbarer Schutzschirm“ über den Töchtern der Behu und Becang. Die Abstammungslinien der dPon und meist auch deren Familien besaßen einen guten Ruf.

Der Gabentausch als optionaler Begleitumstand einer Eheschließung konnte von den beteiligten Familien nach eigenem Ermessen gestaltet werden. Der Verzicht auf Gaben hatte keinen Einfluss auf die Gültigkeit einer Heirat. Nicht selten verzichteten ärmere Familien

oder Brautleute auf Gaben. Tendenziell legten hochrangige und wohlhabende Familien mehr Wert auf einen angemessenen Gabentausch sowie auf glückbringende Zeremonien. Der Umfang des Gabentausches und die Aufmerksamkeit, die auf die Hochzeitszeremonien verwendet wurde, galten als Ausdruck des Interesses an einer guten Beziehung zu den Affinalverwandten. Ein Gabentausch sowie Hochzeitszeremonien setzten einen gewissen Wohlstand voraus und brachten Prestigegewinn. Bei einem umfangreichen Gabentausch erhielt die Brautfamilie von der Familie des Bräutigams bei sieben Anlässen Gaben. Erwidert werden mussten nur das sTon-mo bZhag-pa sowie Geschenke der Familie des Ehemannes, die anlässlich des Besuchs der Ehefrau bei ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie an diese gegeben wurden. (Die im Folgenden angeführten „sieben Anlässe“ wurden nicht von Informanten zusammengefasst und nummeriert, sondern im Zusammenhang des Ablaufs ohne nummerierte Aufzählung berichtet.) Der erste Anlass war die Gabe zur Besiegelung des Heiratsversprechens (tib. Rin-chen rTags, s. 25.2). Es folgte der Brautpreis (ng. Bu-mo Rin, s. 25.4.1), der „Preis für die Muttermilch“ (ng. Nu-zho, s. 25.4.2), das sTon-mo bZhag-pa (ng., s. 25.4.3), die Gaben anlässlich des Frisierens der Braut (s. 25.4.4), der Getreidesack als Substitut für die ausziehende Braut zur Beruhigung der Gottheit Phug-lha (s. 25.4.8) und die Geschenke beim Besuch der Braut in ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie nach der Hochzeit (ng. 'Bab gTad, s. 25.5). Nach der Überreichung der sechs aufeinanderfolgenden Gaben von der Bräutigamseite an die Brautfamilie ist der Höhepunkt mit dem Eintreffen der Braut mit ihrer Mitgift am Wohnort der Familie ihres Ehemannes erreicht. Die Brautfamilie stattete die Braut mit bestimmten Gegenständen für die glückbringenden Zeremonien in der Familie des Bräutigams während der Hochzeitszeremonie aus. Sie gab der heiratenden Tochter für die Zeremonie des gemeinsamen Hineintragens des mit Wasser gefüllten Eimers drei Türkise oder einen Türkis, etwas Gold sowie den Mantel einer weißen Schnecke mit. Diese drei Dinge gingen an jene Person (meist die Mutter des Bräutigams), die mit der Braut zusammen den Wassereimer hineingetragen hatte (s. 25.4.10). Für die Phye-mar-Opferung erhielt die Braut einen Löffel, der danach in den Besitz der Person überging, die den Phye-mar-Haufen angelegt hatte (s. 25.4.11).

Nach etwa einigen Wochen (s. 25.5.) besuchte die Ehefrau ihre Geburts- oder Herkunftsfamilie. Bei diesem Anlass wurde sämtlichen als „Verwandte“ der Ehefrau betrachteten Personen aus ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie ein individuelles Geschenk von der Familie ihres Ehemannes gebracht. Als wichtig wurde die Erwidering der Gabe betrachtet, der Wert konnte den Vermögensverhältnissen des Empfängers angepasst sein. Mit diesem Tausch von Gaben wurde eine noch persönlichere Beziehung zwischen jedem beschenkten

Verwandten aus der Geburts- oder Herkunftsfamilie der Ehefrau und der Geburts- oder Herkunftsfamilie des Ehemannes hergestellt und festigte die Bindung zwischen den Affinen. Mit der Übergabe und der Erwidern der persönlichen Geschenke wurde die Beziehung zwischen den Familien bekräftigt, indem Affine als Individuen miteinander agierten.

Es gab keine Rituale oder Regeln, bei deren Verzicht eine Heirat nicht zustande gekommen wäre. Die einzige Voraussetzung bestand in der erklärten Bereitschaft, eine Ehe zu führen.

Die Hochzeitsfeier in der Brautfamilie galt als innerfamiliäre Angelegenheit, während bei der Hochzeitsfeier im Hause des Bräutigams Hochzeitsgäste geladen sein konnten und auch Personen von der Brautgeberseite mit Ausnahme der Eltern der Braut, die an dieser Feier nicht teilnahmen.

Die Rituale und Zeremonien während der Hochzeitsfeiern brachten die Desintegration der Tochter aus ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie und deren Integration als Ehefrau in die Geburts- oder Herkunftsfamilie ihres Bräutigams zum Ausdruck. Sprichworte sollten die heiratende Tochter erinnern, dass sie von da an die Geburts- oder Herkunftsfamilie ihres Ehemannes als ihre Familie zu betrachten habe und ihre Rückkehr von den Mitgliedern ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie nicht erwünscht sei. Rituale im Hause der Braut und Opferungen, die an jene Geistwesen gerichtet wurden, die mit der Familie, der Lineage und dem Siedlungsgebiet der heiratenden Tochter verbundenen waren, sollten diese im Hinblick auf den Verlust der vertrauten Person beschwichtigen. Es bestand die Vorstellung, dass Geister das Fortgehen eines Menschen, der bis dahin am Ort harmonisch lebte, nicht mögen würden und zum Schaden der Zurückbleibenden verstimmt reagieren könnten.

Die Ehefrau war nach ihrer Verheiratung selten Zelt- oder Hausherrin (Ausnahme bei neolokaler Residenz). Oft war sie in der Familie ihres Ehemannes in schwacher Position. Die Geburts- oder Herkunftsfamilie des Ehemannes hielt und blieb meist zusammen und trennte sich bei Disharmonien und Problemen von der Schwiegertochter. Die Ehefrau war nicht die einzige Frau im Zelt oder Haus. Als Schwiegertochter arbeitete sie überwiegend unter der Kontrolle ihrer Schwiegermutter und musste sich mitunter noch mit den in der Familie lebenden unverheirateten Töchtern und den gelegentlich anwesenden Schwestern des Vaters und der Mutter ihres Ehemannes arrangieren. Bis sie selbst Zelt- oder Hausherrin wurde, konnten ihre eigenen Kinder bereits erwachsen sein. Einen altersbedingten Rückzug aus dem Arbeitsleben gab es nicht, so dass die Schwiegermutter, so lange wie sie wünschte, die Hauswirtschaft der Familie leiten konnte.

Das Ziel der Ehe waren Kinder für die Mitarbeit im Familienbetrieb sowie für die Versorgung der Eltern und insbesondere Söhne, die den Fortbestand der Lineage sichern sollten.

Die arrangierten Ehen entsprachen oft nicht den Wünschen der Ehepartner. Für Frauen waren die Konsequenzen einer missglückten Verbindung bedeutend gravierender als für Männer, die bei patrilokaler Wohnfolgeregelung im Schutz ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie lebten und dort auch bleiben konnten. Bei einer Trennung von ihrem Ehemann war die geschiedene Frau in ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie als dauerhaft anwesendes Familienmitglied nicht mehr gern gesehen. Die Nachfolge der Mutter als Zelt- oder Hausfrau sollte die Schwiegertochter übernehmen. Eine zusätzlich zur Schwiegertochter im Haushalt tätige Tochter wurde als ein potentieller Störfaktor gefürchtet.

Frauen wurden meist nur zwei Alternativen geboten: Heirat und Mutterschaft oder der Eintritt in ein Kloster. Für Frauen war es schwer, in einer anderen Weise zu leben. Von einer Ehefrau wurden Bereitschaft und das Vermögen verlangt, Kinder zu gebären, andernfalls wurde ihr die mit hoher ritueller Unreinheit belegte Unfruchtbarkeit unterstellt, auf die die Gesellschaft mit Meidungsverhalten bis hin zur partiellen Ausgrenzung reagierte (s. 26.2). Die in der Gesellschaft tief verankerte Abscheu vor jungen Witwen (s. 28.) wurde auf folgenden Grund zurückgeführt. Die Auskünfte der interviewten Nangchen-pa wiesen auf das Phänomen hin, dass unglückliche oder unzufriedene Ehefrauen mitunter versuchten, sich ihrer Ehemänner durch Mord zu entledigen. Trotz der verbreiteten Meidung junger Witwen wurden nicht wenige Fälle eines solchen Gattenmordes berichtet. Auch in mündlich kursierenden Erzählungen wurde die Ermordung des Ehemannes durch dessen Ehefrau häufig thematisiert, mitunter in Kombination mit bekannten Topoi aus dem Volkserzählgut. Die Meidung junger Witwen und deren Belegung mit ritueller Unreinheit vermittelte Ehefrauen, dass sie, falls sie sich gewaltsam ihres Ehemannes entledigen sollten, mit einer unterschiedlich konsequent gehandhabten Ausgrenzung aus der Gesellschaft rechnen mussten.

Die Gesellschaft erwartete sehr viel umfangreichere Anpassungsleistungen von der Ehefrau als vom Ehemann und war geneigt, bei ihr die Schuld am Scheitern einer Ehe zu suchen. Bei Geschiedenen wurde spekuliert, ob sie vielleicht einen schwierigen oder disharmonischen Charakter besäßen. Überlegungen dieser Art sowie das Wissen um den schlechten Ruf, den sich eine geschiedene Frau zuzog und den sie über ihre Familie brachte, hinderten Ehefrauen nicht selten daran, sich scheiden zu lassen. Männer waren von den negativen Auswirkungen einer Scheidung weniger betroffen. Der geschiedene Mann blieb meist in seiner Geburts- oder Herkunftsfamilie, deren Unterstützung er hatte und wo auch für seinen Unterhalt gesorgt war. Für beide Geschiedenen waren erneute Eheschließungen möglich, für Frauen jedoch nicht selten mit statusniedrigeren Partnern.

Mit den unterschiedlichen Positionen von Männern und Frauen in der Gesellschaft wurden

von den Nangchen-pa die folgenden Merkmale verknüpft:

Männer galten von ihrer körperlichen und gesundheitlichen Konstitution als stärker und Frauen als schutzbedürftiger. Von Männern hieß es, dass sie hundert Schutzgeister der Kategorie „Zhi Khro Dam-pa Rigs brGya“ (s. 26.) in ihrem Körper beherbergten, während Frauen nur über fünfzig dieser Schutzgeister verfügten.

Die Wiedergeburt der Frau galt als niedriger als die des Mannes.

Männer verkörperten das statische Element in der Gesellschaft; nur sie waren in der Lage, die Patrilineages aufrecht zu erhalten. Frauen wurden als dynamisches Element begriffen; bei überwiegend patrilokaler Wohnfolge wurden sie zur Heirat an Familien anderer Klane gegeben unter Einhaltung einer theoretisch sieben Generationen währenden Heiratsperrfrist zur Inzestvermeidung. Bei Eheschließungen war den Mitgliedern der beteiligten Klane sehr am Aufbau guter Verbindungen gelegen.

Die Männer vererbten nach Vorstellung der Nangchen-pa ihren leiblichen Kindern die Knochen(substanz) und damit das Skelett. Frauen würden ihre Kinder mit dem Körpergewebe und dem Blut ausstatten.

Es ließe sich eine Analogie herstellen zwischen den durch Männer aufrechterhaltenen Patrilineages als Gerüst des Gesellschaftsaufbaus und dem Knochengerüst, das Männer aus Sicht der Nangchen-pa ihren Kindern vererbten. In beiden Fällen schafften Männer die haltgebende Struktur. Das von Frauen vererbte Gewebe und Blut liegt an den Knochen an und in übertragener Weise wurden Frauen ähnlich in der Gesellschaft wahrgenommen, indem sie Patrilineages zugeordnet oder als Ehefrauen beigeordnet wurden. Knochen sind im Vergleich zu Gewebe und Blut das härtere Material, dessen Vererbung mit den als stärker geltenden Männern assoziiert wurde. Anders als Blut und Gewebe überdauern Knochen lange Zeit, eine Qualität, die sich die Nangchen-pa auch für ihre Patrilineages wünschten.

### **39.4 Weltanschauungen und Religion als Grundlagen des Handelns der dPon**

Dem Handeln des Behu oder Becang, unabhängig davon, ob dieser Lama oder Laie war, lagen die folgenden Vorstellungen über seine Umwelt, Ereignisse und Menschen zugrunde. Als Lama übte er zusätzlich zu seinem Amt als dPon religiöse Praktiken aus. Als Laie nahm er Beratungen und religiöse Dienstleistungen der Lamas in Anspruch. Bei seinem Vorgehen bedachte er die Mitwirkung von Numina und deren allgemein bekannte Wünsche. Religiöse und weltanschauliche Vorstellungen boten ihm die Begründungen seiner Entscheidungen. Entstand ein Interessenskonflikt zwischen ihm und weiteren Stammesleuten, dann erklärte er seine Beurteilung der Situation oft durch Bezugnahme auf religiöse und weltanschauliche Grundannahmen, denen allgemein hohe Akzeptanz entgegengebracht wurde. Fortlaufende Buddhisierung hatte bereits in den Jahrzehnten vor 1959 einen Rückgang der Kenntnisse um die Religion des Landes (Yul Chos 14. - 14.1.3) bewirkt. An die Numina der Yul Chos gerichtete Rituale und Zeremonien waren überwiegend unter die Kontrolle tibetisch-buddhistischer Lamas geraten. Entfalten durfte sich die Kultur in Nangchen nach Wunsch der tibetisch-buddhistischen Geistlichen nur in jenen Bahnen, die der Klerus als nützlich für seinen Fortbestand betrachtete.

Die vollkommene Ausrichtung des Lebens der Laien auf die Religion und die Vorsorge für künftige Wiedergeburten, insbesondere durch umfangreiche Gaben an Klöster und Heilige, war das erklärte Ziel der Kleriker. Laien erklärten das Praktizieren ihrer Religion und deren Förderung oft zum hauptsächlichen Anliegen in ihrem Leben. Schwernisse, die sie auf sich nahmen, sollten sich in künftigen Leben zu ihren Gunsten auswirken.

Nach der tibetisch-buddhistischen Deutung des Karmas geschieht nichts (mit Ausnahme von Geisterwerk) ohne ein Beziehungsgeflecht von Ursachen und Wirkungen, das seit „anfangloser Zeit“ durch Lebewesen gebildet werde. Der buddhistische Zielzustand des Verlöschens im Nirvâna war für viele Gläubige kaum attraktiv. Begeisterung für das Nirvâna aufzubringen, fiel ihnen schwer, insbesondere, weil unerklärlich blieb, ob es im Nirvâna nach Auflösung des Ichs noch eine Wahrnehmung des leidlosen Zustands gebe und wie diese beschaffen sei. Das Streben nach Erreichen des Nirvâna hatte im tibetischen Buddhismus durch die Vorstellung vom Bodhisattva-Ideal an Bedeutung verloren. Ein Bodhisattva gehe aus Mitgefühl mit den Lebewesen nicht ins Nirvâna ein und wolle ihnen helfen. Da von unvorstellbar vielen Lebewesen ausgegangen wurde, die auf den tibetisch-buddhistischen Heilsweg zu leiten und auf diesem zu begleiten seien, war die leidige Vision des Verlöschens damit auf unvorstellbar lange und unbestimmte Zeit in die Zukunft verlegt.

Die Verheißung einer lange währenden Existenzdauer des Bewusstseinsstroms des Individuums, der sich über den Tod hinaus in zahlreichen Wiedergeburten manifestiere, trug zur Akzeptanz des tibetischen Buddhismus bei. Das Konzept einer Wiedergeburt und damit der Fortdauer des individuellen Seins deckte ein tiefempfundenes Bedürfnis ab. Gutes Karma ermögliche nach dem Tode die Wiederaufnahme all jener Beziehungen, die für das Individuum einst von Bedeutung waren. Die erhoffte Reinkarnation sei in ihrer qualitativen Beschaffenheit beeinflussbar, lehrten die Lamas, und schufen damit die Grundlage einer tibetisch-buddhistischen „Religionsökonomie“. „Alles“ - jede Situation sowie jeglicher Besitz und jegliches Einkommen - seien das Ergebnis des persönlichen Karmas und auch zur Verbesserung künftiger Lebensumstände verwendbar. Die Lamas vermittelten Regeln des Einsatzes von Mitteln und Leistungen, die sich gemäß karmischer Gesetzmäßigkeiten in gewünschten Erfolg umwandeln ließen. Mit „reiner Gesinnung“ gegeben und geistiger Ausrichtung auf das Wohl aller Lebewesen (tibetisch-buddhistischer Definition) und im Vertrauen auf Buddha, Dharma und Sangha würden aus Spenden von Materiellem sowie aus Arbeitsleistungen und guten Intentionen karmisch wirksame Mittel. Diese könnten sich in diesem oder künftigen Leben als gute Existenzbedingungen, Materielles und Ereignisse auswirken, wobei die Ergebnisse durch Wünsche beeinflussbar seien. Die Gläubigen verstanden den Vorgang wie eine imaginäre permanente Bilanz, die ein jedes Lebewesen seit anfangsloser Zeit begleite. Sämtliche Absichten und Wünsche, deren Ernsthaftigkeit sowie das Handeln und auch Unterlassungen gingen unablässig in diese fortlaufende Bilanz ein. Aus unbekanntem Faktoren der Vergangenheit sei die gegenwärtige Existenzform sowie die qualitative Beschaffenheit der Lebensumstände und die individuelle Wahrnehmung der Welt und des Seins entstanden. In der Gegenwart gelte es, die jeweils vorhandenen Mittel geschickt zu nutzen, um die Zukunft in gewünschter Weise zu gestalten. Die besten Erfolgchancen bestünden nach Auffassung der Lamas in Spenden zur Förderung des tibetischen Buddhismus und dessen Institutionen und zwar insbesondere jener Orden, denen der jeweilige Lama als Verkünder angehörte. Der unerleuchtete Mensch stecke in dem Dilemma, selbst nicht erkennen zu können, was letztlich gut für ihn sei. Die Lamas der verschiedenen Erleuchtungsstufen könnten ihm helfen, benötigten dafür aber dessen unbedingtes und zweifelsfreies Vertrauen.

Die tibetisch-buddhistische Ökonomie beruhte auf den Axiomen, dass sich (gutes) Karma verbräuche und stets nachgeschaffen werden müsse, dass sich (schlechtes) Karma jederzeit manifestieren könne und dass durch wohlmeinendes und religiöses Bemühen wie „freudiges Geben“ das Eingehen in eine der qualvollen Höllen sowie weiteres Leid abwehrbar

seien. Ein signifikanter, aber nicht mehr bezifferbarer Prozentsatz der wirtschaftlichen Erträge wurde auf der Basis dieser Grundannahmen von den Laien als den wirtschaftlichen Produzenten an die Kleriker als überwiegend Konsumierende transferiert. Nach der Schätzung Albert Tafels (1914, Bd. II: 143, Fußnote 1) machte der Klerus (er schreibt „Lamas“) ein Sechstel der Bevölkerung aus. Möglicherweise sind in dieses Sechstel Nonnen und jene Laien nicht miteingerechnet, die sich überwiegend religiösen Übungen widmeten und die nur in geringem Maße an der wirtschaftlichen Produktion teilnahmen und von Familien und Förderern (vor allem zur Karmaverbesserung der Geber) unterstützt wurden.

Dieses Sechstel der Bevölkerung war auch von der Produktion der Lebensmittel freigestellt und erwartete permanent eine hochwertige Versorgung mit der Begründung, dass religiöse Beschäftigung nach tibetisch-buddhistischer Auffassung sämtlichen anderen Tätigkeiten wertmäßig weit überlegen sei. Als Ausdruck der Wertschätzung sollten Geistliche mit den kostbarsten Gütern versorgt werden. Die Wirtschaftsleistung der Nangchen-pa wies ein Surplus auf, das überwiegend vom Klerus abgeschöpft wurde.

Dem überversorgten vor allem hohen Klerus stand die Bevölkerungsschicht der hart arbeitenden Armen gegenüber, die nicht selten kaum Lebensmittelvorräte für den folgenden Tag besaßen. Die Versorgung notleidender Menschen und Tiere galt nach buddhistischer Doktrin als verdienstvoll, Spenden zugunsten des Klerus wurden von den Lamas aber als erheblich verdienst- und auf das Karma bezogen wirkungsvoller dargestellt. Der tibetische Buddhismus fungierte auch als eine Wirtschaftsform, die auf der Nutzung des Wirtschaftspotentials der Laien beruhte. Getauscht wurden u. a. geistlicher Beistand, religiöse Beratung und Schutzrituale, Zeremonien, Zukunftsvoraussagen und Verheißungen weiterer Leben unter beglückenderen Bedingungen, wenn in der gegenwärtigen Existenz karmisch positiv wirksame Leistungen erbracht werden würden. Bei Ergebnissen guten Karmas, die durch Spenden bewirkt werden sollten, handelte es sich um eine Form des verzögerten Tauschs, bei dem die Laien im gegenwärtigen Leben materielle Mittel und Arbeit für die Geistlichen einsetzten, während das erwartete gute Karma nicht unbedingt noch in der gegenwärtigen Lebenszeit zum Ausdruck kommen musste. Diese Form des Tausches ließ keine Überprüfung zu, ob der Einsatz der Mittel tatsächlich zu den erhofften Ergebnissen führen würde. Manche Laien, insbesondere jene, die gut versorgt waren, wünschten nach eigenen Angaben ausdrücklich nicht, dass ihr vermutetes gutes Karma zugunsten von Wunscherfüllungen in diesem Leben zum Nachteil künftiger Existenzen geschmälert würde, und wollten den Tauschhandel von sich aus gern nach dem Prinzip belassen: Geleistet wird im gegenwärtigen Leben für Lieferungen in einer der angenommenen nächsten Existenzen.



Der tibetische Buddhismus war in Nangchen eine Religion mit elaborierter Ökonomie, deren Erfolg unter anderem auf dem Glauben an das Karma beruhte. Gläubige tauschten Materielles, Geld und Arbeitsleistungen gegen „gutes Karma“. Während die religiöse Betätigung im tibetischen Buddhismus eine bedeutende ökonomische Dimension aufwies, waren die Opfergaben für die Numina der Yul Chos meist nur von geringem materiellem Wert und hinsichtlich der Menge überwiegend symbolischer Natur.

Das Ansammeln guten Karmas fungierte wie eine ideelle „Zweitwährung“. Nicht selten gaben die Gläubigen der ideellen „Währung“ den Vorrang vor der monetären oder materiellen Währung (in Form von Naturalien) oder opferten die materielle Währung im imaginären Tausch gegen die ideelle „Währung“ in Form des erwünschten Ansammelns guten Karmas. Die Währungseinheiten der „Karma-Währung“ blieben zwar ungenau und der angenommene Tauschwert beruhte auf Glauben und Hoffnung, dafür aber lehrten die Lamas, einzig diese „Währung“ sei über den Tod hinaus mitnehmbar und bleibe, sofern keine üblen Geister intervenierten, dem Individuum bis in die angenommenen folgenden Inkarnationen als persönliches Gut erhalten.

Beim Karmageflecht handelt es sich um keine offene Bilanz. Sie ist für das damit assoziierte geistig-psychische Konglomerat nicht einsehbar - allenfalls sei dies partiell für hohe Lamas möglich - und auch in ihrem Verlauf sei diese Bilanz nicht überschaubar. Die Karmabilanz habe keinen Beginn, sondern bestehe seit anfangsloser Zeit. Ohne einen Beginn soll es jedoch ein Ende des Karmas für das individuelle geistig-psychische Konglomerat geben, das im Nirvâna verwehen oder verlöschen könne.

Die Karmabilanz verfügt über keine feststehende Rechnungseinheit, sondern soll auch energetische Verdichtungen aufzeichnen, wie intensive emotionale Beteiligungen, z. B. intensives Mitgefühl beim Handeln, das den Wert und die wohltuende karmische Wirkung einer Gabe nach Auskunft der Lamas erheblich zu steigern vermöge. Die Einwirkung auf das individuelle Karma liege nicht exklusiv bei dem davon Betroffenen, sondern könne auch durch Dritte, wie z. B. Lamas, wohlwollende Menschen oder übelgesonnene Geistwesen beeinflusst werden. Durch Widmung von verdienstvollem Handeln bestünde für Dritte die Möglichkeit, das gute Karma eines Wesens zu mehren, und andererseits seien böse Geister in der Lage, sich individueller religiöser Verdienste und guten Karmas zu bemächtigen. Das persönliche Karma ist für das damit verbundene geistig-psychische Konglomerat eine Geheimbilanz, die von Anderen offen oder heimlich manipuliert werden könne. Der Bewusstseinsstrom, der sich nach tibetisch-buddhistischer Vorstellung karmagebunden von Inkarnation zu Inkarnation bewege, habe kaum einen Einblick noch einen Überblick über

jene Kräfte, die ihn beeinflussten. Bei sehr schlechtem Karma sollen die übernatürlichen Fähigkeiten hoher Lamas mit Hilfe von Geistwesen karmaauflösend oder verbessernd einwirken. Diese Hilfe lehnten Lamas mitunter jedoch ab, z. B. beim Auftreten von starken Schmerzen, da das Abtragen mancher Formen von Leid von ihnen zur Voraussetzung erklärt wurde, um das schlechte Karma nicht mit in die nächste Inkarnation zu nehmen.

Die Vorstellungen über den Tod, Nachtozustände und tibetisch-buddhistische Sphären haben ihren Ursprung in Träumen und Visionen der Lamas. Als Bestätigungen des Wirkens des Karmas wurden unerklärliche Empfindungen von Vertrautheit gegenüber unbekanntem Menschen, Tieren, geistigen Systemen, Handlungen und Orten sowie Déjà-vu-Erfahrungen gedeutet. Insbesondere Schilderungen von Kindern, die sich an ein früheres Leben zu erinnern meinten, wurden als Belege der Reinkarnation betrachtet. Erinnerungen an einstige Leben seien in der frühen Kindheit präsenter und verblassten nach Ansicht der Lamas während des Entstehens neuer Denkkategorien. Zu Beginn der Kategorienbildung und der Denkstrukturen ist die Ausdrucksfähigkeit der Kleinkinder begrenzt. Nicht selten übernahmen Erwachsene die Interpretation der Äußerungen des Kindes. Ältere Kinder, die Erinnerungen an frühere Leben erwähnten, waren in einer Kultur sozialisiert worden, in der viele entsprechende Erzählungen als Vorlagen im Umlauf waren. Eltern unterstützten ihre Kinder oft darin, von früheren Leben zu erzählen. Solche Äußerungen könnten als Hinweis gelten, dass es sich bei dem Kind um die Inkarnation eines hohen Lamas handle. Eltern eines „reinkarnierten Lamas“ erfuhren einen Statusgewinn sowie materielle Vorteile. Die Nangchen-pa waren Animisten und tibetische Buddhisten. Viele Kenntnisse um die Kategorien von Geistwesen und numinoser Kräfte (Erscheinungsformen, Eigenschaften, Verhaltensweisen, Vorlieben und Residenzorte) waren bereits in den Jahrzehnten vor 1959 im Schwinden begriffen. Lamas hatten in einem Vereinnahmungsprozess die Definitionshoheit über die Numina und deren Wirken übernommen. Rudimente animistischer Vorstellungen fanden sich in der Verehrung von Naturkräften (s. 14.1), wie Wasser, Wind und Feuer, die sich die Nangchen-pa als amorphe Numina und auch als Geistwesen vorstellten. Der Wechsel von gestaltloser Energie zu einem (oft anthropomorphen) Geistwesen sei erfahrbar in der Begegnung mit einem solchen Wesen, mitunter in Visionen oder Träumen. Beschreibungen solcher Eindrücke wurden zur Vorlage gemalter Bilder und Statuen.

Die Gottheit des Wassers (tib. Chu-lha) war mit Wasser identisch und stellte einen lebenden sakralen, mit Wirkkraft ausgestatteten Aspekt des Wassers dar. In Seen, Quellen und Flüssen lebten zusätzlich lokale Geistwesen (tib. Klu). In Nahrungsmitteln residiere die Nahrungsgottheit (tib. Zas-lha), auf deren Wirken der Nährwert von Essbarem beruhe. Die mit dem

Feuer identische Feuergottheit (tib. Me-lha) setzten Informanten in Beziehung zur indischen Gottheit des Feuers Agni (skr., m.). Zahlreiche (Kategorien von) Geistwesen bewohnten aus Sicht der Nangchen-pa sämtliche Landschaftsbestandteile, den Boden und den Himmel. Es gebe keinen Ort ohne Geister, sondern nur Orte, an denen sich andere lokale Geistwesen sowie solche anderer Religionen und Weltanschauungen aufhielten. Von dieser Grundannahme leiteten die Nangchen-pa die Notwendigkeit ab, dass Menschen versuchen sollten, in Harmonie mit den Numina zu leben. Pflanzen und Tiere wurden oft als Trägermedien von Geistwesen begriffen und seltener als vollständig identisch mit ihnen. Eine der Ausnahmen bildete die Kategorie der Tiere, die Leid und Tod von Menschen übernahmen (s. 14.1.1). Phug-lha (tib.) war eine Ahnengottheit der Patrilineage. Familien verehrten Phug-lha für ihren Schutz und Erfolg. Das segensreiche Wirken wurde hier auf die Gottheit und die Gesamtheit der Ahnen zurückgeführt. Nach dem Tode eines Menschen wurde dessen temporäres Persönlichkeitskontinuum (tib. Bla) jahrelang gefürchtet, da es Lebende schädigen (s. 35.) könne. Die Zeremonie des Rufens des Bla (s. 35.) weist Züge eines tibetisch-buddhistisch überlagerten Ahnenkultes auf. Gerufen wurde nur das Bla heiliger und hochverehrter Verstorbener, bei denen die Annahme bestand, deren spirituelle Verwirklichung beeinflusse die Lebenden günstig.

Kulte der historisch älteren „Religion des Landes“ (tib. Yul Chos) wurden tibetisch-buddhistisch gedeutet und uminterpretiert. Die Geistwesen der Yul Chos erwiesen sich für die Lamas als sehr nützlich, nicht aber Kenntnisse, die Laien befähigten, selbständig mit Geistwesen in Kontakt zu treten. Der Glaube an Geister und numinose Kräfte stellte für die Lamas des tibetischen Buddhismus eine wichtige Ergänzung ihrer Lehren dar sowie eine profitable Einkommensquelle. Versagten Zeremonien, Voraussagen und Heilungsversuche, wurden dafür übelgesonnene Geistwesen verantwortlich gemacht. Je größer die Angst vor Geistern, desto mehr suchten die Nangchen-pa Schutz bei den Lamas, brachten ihnen umfangreiche Opferungen dar, erbateten Zeremonien vor allem zum Schutz sowie für die Herbeirufung von Glück, Gesundheit und Wohlstand. Die Veranstaltung von Zeremonien und die Abhaltung von Ritualen zur Einwirkung auf Geistwesen und numinose Kräfte ermöglichten Lamas und Mönchen unablässig das Erzielen von Einkommen. Offiziell wurden ihre Leistungen auf Spendenbasis erbracht. Zur Enttäuschung vieler Gläubigen bestand die tatsächliche Praxis darin, dass bestimmte Mengen an Sach- und Geldspenden als „freiwillige“ Gaben üblich geworden waren und von den Lamas erwartet wurden. Zudem ließ sich das Vermögen der Familien gut einschätzen und dementsprechend waren die Spendenerwartungen der Geistlichen. Die Gläubigen spendeten oft in der Angst, der Lama

könne unzufrieden sein mit den Gaben und künftig ablehnen, für die Familie religiöse Praktiken durchzuführen. Die Verweigerung der Abhaltung religiöser Veranstaltungen unter dem Vorwand des Zeitmangels wurde als gängige Praxis unzufriedener Lamas genannt.

Ein Lama fungierte nicht nur als Bewahrer des Ritualwissens. Lamas deuteten Rituale in tibetisch-buddhistischer Weise um und schufen neue Rituale und Ritualvarianten auf der Grundlage spontaner Eingebungen, Visionen und Träume.

Bei der Durchführung eines Rituals oder einer Zeremonie trat der Lama nicht als neutraler Mittler zwischen Menschen und Geistwesen auf, sondern erklärte, Macht, die dem gerufenen Geistwesen zugetraut wurde, durch meditative Praktiken der Visualisierung auf seine Person zu übertragen. Sein Wirken vermochte Erfahrungen bei seinen Klienten auszulösen, die diese bei der direkten Anrufung und Beopferung des Geistwesens zu erfahren hofften. Die religiöse Zeremonie beinhaltete den Transfer eines Teils der Verantwortung für das Gelingen einer Handlung an numinose Mächte. Häufig wurde ritualisiertes symbolisches Geschehen stellvertretend für reale Komponenten simuliert und Numina gebeten, den erwünschten Ablauf des Symbolisierten in der Realität zu bewirken. Das Vertrauen in die wohltuende Mitwirkung bestimmter Numina führte bei den Gläubigen zu einem entspannteren Umgang mit den Phänomenen. Die Hoffnung, dass durch das Eingreifen von weitaus Mächtigeren eine Verbesserung möglich wäre, lenkte den Blick auf reale Möglichkeiten, durch die das Erwünschte in Gänze oder in Teilen erlangbar wäre.

Gemäß der Voraussage eines Lamas richtete sich die Aufmerksamkeit seines Klienten in Form selektiver Wahrnehmung gezielt auf eben jene Reize, die ihm angekündigt wurden, und er suchte auch entsprechende Situationen aktiv auf. Der Gläubige bemühte sich, die Bedingungen für die Erfüllung einer akzeptierten Voraussage zu schaffen. Sollte die Voraussage dennoch nicht eintreffen, wurden übelgesonnene Geistwesen von den Lamas als dazwischengetretene Störfaktoren ausgemacht. Damit wären Geister dem Karma überlegen, da sie dessen Ablauf stören könnten. Lamas erklärten, böse Geister zähmen zu können; manche meinten, schlechtes Karma ermögliche ihnen erst den Zugriff. Dem Wirken der Geister wurden sämtliche Fehlschläge tibetisch-buddhistischer Praktiken angelastet.

Spontane assoziative Denkleistungen wurden bei Heiligen und „besonderen“ Menschen oft für übernatürliche Eingebungen oder für sehr bedeutungsvolle Intuitionen gehalten.

Zum Verständnis numinoser Phänomene in Nangchen ist die Kenntnis der Vorstellung der Untrennbarkeit innerer und äußerer Reize (s. 13.10) unverzichtbar, die als miteinander verwoben und zusammengehörend empfunden wurden. Viele Erlebnisse, die den Kategorien übersinnlicher Wahrnehmungen, von Geistern verursachter Phänomene sowie dem Wirken

numinoser Kräfte zugeordnet wurden, beruhten auf dem Empfinden der Verbundenheit äußerer Reize und innerer (geistiger und psychischer) Erscheinungen. Assoziationen, Phantasien und Empfindungen wurden Phänomenen in der Außenwelt gleichgesetzt und wie diese behandelt. Gefühlen, Bildern und Visionen der Innenwelt wurde der gleiche Realitätswert zugesprochen wie äußeren Erscheinungen. Erzähler verzichteten meist auf einen Hinweis bei einem Wechsel zwischen äußerem und innerem Erleben in ihren Darstellungen. Darauf ist der Großteil jener phantastischen und übernatürlich anmutenden Komponenten in Geschichten zurückzuführen. Der nicht zum Ausdruck gebrachte Übergang oder die Trennung zwischen innerem und äußerem Erleben beruhte auf dem Empfinden ihrer Untrennbarkeit. Die Geistergeschichte über die von einer Dämonin besessenen Tochter (s. 26.) ist ein Beispiel dafür: Der Wechsel zwischen der physischen Welt im Wohnraum der Geburtsfamilie der Tochter und die anschließende Verfolgung der Dämonin durch den Rinpoché in Form eines Adlers, die sich im Innenleben des Lamas vollzieht, bleibt ungekennzeichnet. Die Kenntnis um den häufigen Verzicht von Hinweisen auf den Ursprung von Erscheinungen in Erzählungen - ob diese auf innerem Erleben oder auf Phänomenen aus der Außenwelt beruhen - bildet den Schlüssel zum Verständnis phantastischer Elemente in (im weiteren Sinne) tibetischen Geschichten.

Allgemein herrschte eine tiefgreifende Angst vor Geistwesen. Die Behauptung tibetisch-buddhistischer Lamas und sNgags-pa (10.9), Geister unterwerfen und kontrollieren zu können, traf auf ein weit verbreitetes Bedürfnis in der Gesellschaft.

Lamas des tibetischen Buddhismus boten religiöse Praktiken zur Förderung erwünschter Aktivitäten gütiger Numina an sowie zur Bannung und Vernichtung unerwünschter Geistwesen und numinoser Kräfte. Lamas sicherten sich die Deutungs- und Definitionshoheit des Wirkens sämtlicher Numina und mit der Zunahme ihres religiösen Spezialistentums verringerten sich die Kenntnisse der Laien um die selbständige Durchführung der an die Numina (vor allem der Yul Chos) gerichteten Rituale und Zeremonien.

Die Einstellung zu den Numina seitens der Nangchen-pa bestand in einem emotionalen Konglomerat: Die Macht numinoser Kräfte und Wesen wurde gefürchtet und zugleich mit Ehrfurcht geachtet. Dankbarkeit und Bewunderung kennzeichneten die Beziehung zu wohlwollenden Numina und ließen tiefe Ergriffenheit entstehen - verbunden mit dem Empfinden, außerhalb des menschlichen Bereichs noch von einem übernatürlichen und heiligen (aber auch gefährlichen) Geisterreich umgeben zu sein. Ein wesentliches Anliegen im Alltag bestand in der Vermeidung der Provokation der zahllosen Geistwesen und dem Erlangen des Wohlwollens gütiger und schützender Numina.

Auch für das Befinden galten Numina im Innen- und Außenverhältnis als verantwortlich. Die Einbeziehung äußerer Umstände als mögliche Ursachen für persönliches Ergehen erfolgte oft erst nachrangig, da die Anschauung bestand, die geistige Einstellung als Ergebnis des Karmas sowie der individuellen Beziehungen zu Geistwesen und numinosen Kräften beeinflusse maßgeblich die Verarbeitung innerer und äußerer Wahrnehmungen.

Die Geistwesen, auf die die Kulte der „Religion des Landes“ (14.1-14.1.3) sowie des tibetischen Buddhismus einwirken sollten, stellten ein bedeutendes Regulativ für die Umsetzung der gesellschaftlichen Normen dar. Da es überall Numina gebe und diese auch Absichten und Taten der Menschen zur Kenntnis nähmen, könnten sie darauf akut reagieren. Ihr Wirken wurde als erlebbar geschildert in der Form, dass als Folge von Handlungen, die als störend für Geistwesen galten, psychisch belastendes und beunruhigendes Empfinden aufträte (wie Schuldgefühle, Ängste usw.) sowie Erkrankungen, Missgeschicke, Verluste u. ä. Je nach Art der Handlung konnte auch die persönliche Beziehung zu den eigenen Schutzgeistern als gestört und damit spürbar wirkungsloser empfunden werden. Dabei standen die Numina aus der Erfahrungsperspektive des Erlebers nicht nur in einem Außenverhältnis. Numina konstituieren nach Auffassung älterer Nangchen-pa den Menschen, dessen Eigenschaften sowie dessen Sein, Werden und Vergehen. Numina seien auch im Innenverhältnis eines Menschen in dessen Körper angesiedelt. Eine Verschlechterung der Beziehungen zu ihnen werde als innere Zerrüttung erfahren. Ein Mensch bestehe nicht nur aus wohlwollenden, lebensfördernden und schützenden Geistwesen. Untrennbar sei jede(r) mit Dämonen verbunden, in deren Verantwortung unter anderem der individuelle körperliche, geistige und psychische Verfall und das Sterben lägen (14.1). Ein Mensch wurde als eine Ansammlung teilweise zusammenwirkender, aber auch entgegengesetzt und individuell handelnder Geistwesen und numinoser Kräfte gesehen. Die Bedeutung der Aufrechterhaltung einer guten Beziehung zu den helfenden Numina galt nicht nur als eine zusätzliche erfolgsfördernde Beschäftigung, sondern wurde als eine Notwendigkeit von existentieller Bedeutung erachtet. War die Beziehung zu den heilvollen Numina im Innenverhältnis gestört, könnten die innerlichen, mit dem Menschenleben verbundenen üblen Geistwesen sowie weitere böse Geister an Gewicht gewinnen. Jedes Nachlassen der guten Beziehung zu den individuellen und den mit der Familie, der Abstammungslinie und dem Gemeinde- und Stammesgebiet assoziierten Geistwesen könne sich als Schwächung auswirken. Der Einzelne begegne in der Folge bösen Geistern mit geschwächter Konstitution, wodurch ihnen die Einflussnahme sowie ein Übergriff erleichtert werde.

Die Bewohner der tibetisch-buddhistischen Klöster bestanden nur zum Teil aus Religions-

begeisterten. Klöster fungierten auch als Abschiebeorte für sozial schwer integrierbare Personen und solche mit einem als problematisch aufgefassten Charakter. Die Familien sozial schwer Integrierbarer hofften, dass ihre problematischen Familienmitglieder unter dem Einfluss der Klosterdisziplin und der Ausstrahlung heiliger Numina, heiliger Menschen und heiliger Objekte (s. 13.9.1) einen Wandel zum Besseren vollziehen würden.

Als Eintrittsgrund in ein Kloster wurde überwiegend die geregelte Versorgung mit Nahrung genannt. Durch den Eintritt in den geistlichen Stand brauchte kaum noch Verantwortung getragen zu werden. Arbeitsleistungen waren nur noch in überschaubarem Umfang zu erbringen. Ärmere Mönche und Nonnen mussten nicht selten körperliche Arbeit leisten. Auch sie bezeichneten die Sicherheit der Versorgung als wichtigen Grund für ihren Eintritt ins Kloster. Das Bedürfnis, harter Arbeit in der Tier- und Landwirtschaft zu entgehen, wurde häufig als Auslöser des Wunsches beschrieben, Mönch oder Nonne zu werden. Zur Erlangung von Bildung begaben sich Nangchen-pa temporär oder permanent in ein Kloster. In den Nonnenklöstern lebten auch Frauen, die nicht heiraten wollten, die als unfruchtbar galten und die verwitwet waren. Desintegriert aus der re-/produktiven Gesellschaft sollten sie karmisch positive religiöse Dienste erbringen für alle Lebewesen und insbesondere für ihre Gönner. Für Laien und Geistliche gab es Gelübde, die nach offizieller Darstellung dem Schutz guter Absichten der Gelübdennehmer dienen sollten. Diese banden die Gelübdennehmer auch in die Vorstellungen der Vergeltung des Bruchs eines Gelübdes ein. Der Bruch eines Gelübdes könne zu einem möglicherweise unvorstellbar langen, letztlich jedoch stets temporären Aufenthalt in einer der gefürchteten tibetisch-buddhistischen Höllen führen sowie zum Verlust von gutem Karma. Gelübde konnten zurückgegeben werden, oft bestand aber die Angst, deren Bruch könne zum Erfahren leidvoller Zustände in diesem oder einem künftigen Leben führen oder zum direkten Eingehen in eine der Höllen. Skepsis und kritische Gedanken, insbesondere bezogen auf den Lama, der als persönlicher Lehrer galt, wurden als geeignet betrachtet, um einen unterschiedlich langen Aufenthalt in einer der Höllen zu bewirken. Zweifel und Kritik könnten zudem zur Verringerung religiösen Verdienstes führen und sollen die persönliche spirituelle Entwicklung immens zurückwerfen.

Die tibetisch-buddhistische Interpretation des Karmas erlebte der Einzelne auch als Verringerung der persönlichen Verantwortung. Zum Wirken des Karmas zählte auch die vorbereitende Phase der Informationssammlung, um jene Kenntnisse zu erlangen, die es ermöglichen würden, nach „bestem Wissen und Gewissen“ zu handeln und die schließlich zur Ausführung einer Handlung mit jener Sorgfalt führen sollten, derer es bedarf, keinen Schaden anzurichten. In der Praxis der Geistlichen und Laien wurde auf das theoretisch oft

geforderte persönliche Bemühen nicht selten verzichtet und an dessen Stelle die Erklärung gesetzt, dass sich die Opfer einer nachlässig vorbereiteten und mit Gleichgültigkeit durchgeführten Handlung den Schaden durch ihr eigenes schlechtes Karma selbst verdient hätten. Zur Entschuldung reichte es häufig aus zu verkünden, eine Schädigung nicht beabsichtigt zu haben. In stiller Übereinkunft ersetzten viele Mitglieder der Gesellschaft ernsthaftes Bemühen, Aufmerksamkeit und Umsicht durch religiöse Symbole und Attitüden.

Die dPon waren sowohl mit dem tibetischen Buddhismus als auch mit der Yul Chos verbunden. Es wurde angenommen, dass sie insbesondere eine intensive Beziehung zum Ortsgeistwesen Yul-lha/gZhi-bdag hätten. Die Religionsausübung der dPon bestand vor allem in Gebetslesungen, Meditationen, Opferungen, Pilgerreisen, Fastenmeditationen sowie Gemeinschaftsveranstaltungen auf Gemeinde- und Stammesebene zum Aufbau guten Karmas. Die dPon verabschiedeten Jagd- und Pflanzensammelverbote in heiligen Bereichen der Berge, um lokale Geistwesen, insbesondere den Yul-lha/gZhi-bdag, zu erfreuen.

Hohe Inkarnationen der Lamas wurden häufig in den Familien der Behu und Becang aufgefunden, womit die Führungspositionen in der klerikalen und staatlichen Hierarchie von ein und derselben Person (bei den Behu-Rinpoché) oder leiblichen Brüdern eingenommen wurden. Die Nangchen-pa erhofften von einem Behu-Rinpoché eine Kombination aus dem Mut, der Kraft, Klugheit und Gewandtheit eines hervorragenden weltlichen dPon und der Weisheit und Güte sowie der Fähigkeit des Voraussehens von Ereignissen eines wohlwollenden Lamas. In der Realität konnten Urteile der Behu-Rinpoché durch Grausamkeit auffallen, wie Bestrafungen in Form der Zufügung schwerer Verletzungen ausgeführt in besonders qualvoller Weise. Gesellschaftliche Kontrolle in Form der Ablehnung begrenzte manche Grausamkeit der dPon im Laienstand, hohe Geistliche galten als kaum kritisierbar. Eine bei Laien und Geistlichen beliebte religiöse Betätigung stellte die Pilgerschaft dar. Pilger durchwanderten Nangchen permanent. Eine Ausnahme stellte die sehr kalte, eisige und schneereiche Winterzeit dar. Pilgerstätten lagen innerhalb und außerhalb Nangchens. Pilgern diente nicht nur der Befriedigung religiöser Bedürfnisse, sondern war über einen bestimmten Zweck hinaus (wie der Bitte um Erfüllung eines Wunsches) nicht selten mit weiteren Motiven kombiniert wie dem Anliegen, häuslicher Disharmonie und bedrückenden Verhältnissen zu entkommen, sowie auch mit Absichten, für die keine gesellschaftliche Akzeptanz bestand, wie Interesse an neuen (weltlichen) Kenntnissen und Erfahrungen, Reiselust und Abenteuergeist. Pilger brachten Opfergaben zu den heiligen Stätten und transportierten auf dem Rückweg Geschenke und Handelsgüter und trugen erheblich zur Verbreitung von seltenen materiellen Produkten bei.



Die Bedeutung nicht weniger Rituale war in den Jahrzehnten vor 1959 in Vergessenheit geraten und auch nicht mehr tradiert worden. Sie wurden weiterhin ohne oder ohne genaue Kenntnisse ihrer einstigen Bedeutung durchgeführt. Das positive Vorurteil gegenüber der Vergangenheit (s. 13.11) wirkte sich derart aus, dass alten Ritualen eine geheimnisvolle Macht zugetraut wurde. Diese Macht war nicht spezifiziert; vage assoziiert wurde eine Beziehung zu heldenhaften Ahnen der Vergangenheit. Je unklarer die Ritualbedeutungen und die geheimnisvolle Kraft aus der Vergangenheit blieben, desto mehr wurde das mystische Empfinden angeregt und weckte eine erwartungsfrohe Stimmung sowie den Glauben an einen metaphysischen Einfluss.

Auf Entsprechungen zwischen den Beziehungen unter Geistwesen sowie Hierarchien im Geisterreich im Vergleich zu sozialen Ebenen wurde bereits in den Ergebnissen des ersten Teils (s. 38.) hingewiesen. Analogien zwischen Menschen und Geistwesen fallen auf in Bezug auf Eigenschaften, Tätigkeitsbereiche und soziale Organisationsformen.

Die Geistwesen der Yul Chos waren nach Angaben der Nangchen-pa in den Jahrzehnten vor 1959 kaum hierarchisch geordnet. Die numinosen Kräfte und die Geistwesen sollen nach Annahme der Informanten auch schon vor Einführung des tibetischen Buddhismus allenfalls eine gering ausgeprägte Hierarchie aufgewiesen haben. Dies schließt jedoch nicht aus, dass einzelne Geistwesen oder numinose Kräfte als mächtiger eingeschätzt wurden als andere. Die Tätigkeitsbereiche der Numina waren spezialisiert (auch im Gesar-Epos). Mit dieser Spezialisierung war die Erwartung einer hohen Kompetenz der Numina für die Behandlung bestimmter (Problem-)Bereiche verbunden.

Manche Yul-lha/gZhi-bdag (Geistwesen eines Gebietes) seien von einer Entourage begleitet worden. Im Gesar-Epos leben einige Geister in Familien. Es habe Sichtungen von Geistern in Gruppen gegeben, wobei oft unklar blieb, ob es sich um Verwandtschaftsgruppen, Interessensgruppen, permanente Gruppen oder Spontangruppen gehandelt habe. Hierarchien wurden in diesen Gruppen kaum erwähnt. Die innerfamiliäre Ordnung in Geisterfamilien entsprach jener menschlicher Familien in Nangchen mit einem Geister-Ehemann und Vater in dominanter Position.

Die überwiegende Anzahl der Geistwesen der Religion des Landes gehörte einer Geisterkategorie an. Eine solche Kategorie könne vermutete hunderttausende Mitglieder haben, von einer Hierarchie wurde nicht berichtet. Die lokalen Geistwesen hatten eigene Sphären, bevorzugte Residenzorte und Tätigkeitsbereiche. Auf der sozialen Ebene entsprach dies etwa der Lebenssituation vieler (Semi-)Nomaden (vor allem der äußeren Stämme), die fernab von einem dPon siedelten und sich als Familien und Klane auf ihrem bewanderbaren

Landeigentum frei fühlten und Weisungen von niemandem akzeptieren mussten (außer Beitragsleistungen zu Tributumlagen) und die nur aus freien Stücken ihre dPon anerkannten. Die Numina der Yul Chos hatten ihre eigenen Aufenthalts- und Wirkungsbereiche und handelten nach Einschätzung der Nangchen-pa (meist) selbständig und ohne Hierarchie. Nach Vermutung der Informanten habe vor Einführung des tibetischen Buddhismus individuelle Wahlfreiheit hinsichtlich der Auswahl der verehrten Numina und der Formen der Adoration bestanden. Der Einzelne konnte das Kultgeschehen aktiv mitgestalten und Kontakt zu den als anbetungswürdig empfundenen Numina ohne einen Mittler aufnehmen. Bei der Durchführung religiöser Praktiken, die sich an die Geistwesen und die Numina der Yul Chos richteten, war jeder selbständig und baute eigene Beziehungen auf. Die Verehrung bestimmter Geistwesen erforderte nicht, auch andere Numina der Yul Chos anzuerkennen. Religiöse Dienste waren eine individuelle Angelegenheit. Die Teilnahme an Gemeinschaftszeremonien war freiwillig. Die Freiheit des Einzelnen in der Wahl und Durchführung der polytheistischen regionalen Kulte wurde von den Lamas des tibetischen Buddhismus nicht unangetastet gelassen. Lamas erklärten, die Numina der Yul Chos in Ritualen unterworfen zu haben, und diese seien seitdem nur noch unter deren Weisung tätig. Diese Unterwerfung kam u. a. durch die Aufnahme von lokalen Geistwesen als Schutzgottheiten des tibetisch-buddhistischen Pantheons zum Ausdruck. Die polytheistische Yul Chos reflektiert m. E. den Aufbau der Gesellschaft vor Eintreffen des tibetischen Buddhismus; mit diesem kam die klerikale Hierarchie der Ordensgemeinschaften und ihres elaborierten hierarchischen Pantheons. Die in den etwa drei Jahrzehnten vor 1959 bekannten Numina der polytheistischen regionalen Kulte sowie die angenommene Sozialstruktur unter diesen Geistwesen könnten eine Widerspiegelung der gesellschaftlichen Strukturen jener (Semi-)Nomaden darstellen, die in weiter Entfernung von einem dPon siedelten und die ihre Angelegenheiten selbständig und relativ autonom - gestützt nur auf Verwandte, Freunde und Nachbarn - und höchstens sehr selten mit der Unterstützung eines Behu oder Becang regelten.

### **39.5 Die Gesellschaft und Einflüsse von Politik, Verwaltung, Wirtschaft und Religion**

Die dPon als offizielle Vertreter der Stämme und Gemeinden hatten durch Zusammenschluss eine Stammeskonföderation gebildet. Auf dieser Grundlage war der Staat Nangchen mit einem außerhalb der Stämme stehenden König entstanden. Der König regierte die inneren Stämme, die äußeren Stämme anerkannten ihn als Repräsentanten des Staates.

Die Ortsbezeichnung „Nangchen“ tritt in zwei Bedeutungen auf: für das Territorium der vereinten Nangchen-Stämme mit 188.794 km<sup>2</sup>, auch als Königreich Nangchen benannt, sowie als das darin gelegene Land Nangchen mit einer Fläche von 12.741 km<sup>2</sup>, in dem der König offiziell Regierungsgewalt besaß (s. 8.1).

Die geschätzten Bevölkerungszahlen (s. 8.2) lagen etwa zwischen sechzig- bis hundert-zwanzigtausend Einwohnern. Ich hatte den Eindruck, die Tendenz feststellen zu können, dass bei einer pro-chinesischen Haltung der Auskunftgeber die Schätzung der Bevölkerungszahl vor 1959 geringer ausfiel, während bei einem positiven Vorurteil zugunsten der Exilregierung die ehemalige Einwohnerschaft Nangchens höher geschätzt wurde. Zur Zunahme der Bevölkerung unter chinesischem Einfluss in Yushu trug die verbesserte medizinische Versorgung bei, während die Ein-Kind-Politik nicht angewendet worden sei. Der Erfolg dieser Maßnahmen, im Gegensatz zur einstigen hohen Kindersterblichkeit, wurde oft in ein Verhältnis zur Bevölkerungsstärke vor dem Eintreffen der Chinesen der VR China gesetzt. Bei dieser simplifizierten und fragwürdigen Betrachtung steigt der Erfolg chinesischer Leistungen mit dem Prozentsatz der Bevölkerungszunahme oder reduziert sich, wenn eine hohe ehemalige Einwohnerschaft zugrunde gelegt wird.

Die Bedeutung des Toponyms „Nangchen“ (s. 8.3), so wie es die meisten Nangchen-pa als „[Land] großer [im Sinne „sehr frommer“] tibetischer Buddhisten“ interpretierten, wurde als identitätsbildend empfunden. Die Gläubigen assoziierten damit tiefe Frömmigkeit und die Ausrichtung des Lebens nach Werten des tibetischen Buddhismus. Verbreitet war die Annahme, die Religiosität habe sich in der Mentalität niedergeschlagen. Die Nangchen-pa charakterisierten sich überwiegend als mutig und kampfbereit (entsprechend dem Ruf der Kham-pa), aber mit einem ausgeglichenen, besonnenen Gemüt. Die ruhige, gesammelte Wesensart wurde auf die Hingabe und den Ernst zurückgeführt, mit dem religiöse Praktiken als wesentlicher Bestandteil des Alltags durchgeführt worden seien.

Nangchen wurde von den Nangchen-pa als ein Staat mit unstrittigen Grenzen beschrieben, in denen Mitglieder der Nangchen-Stämme als Staatsvolk lebten. Stammesteilungen oder Auflösungen führten zu keiner Veränderung des Staatsgebietes. Land und Einwohner eines

Stammes, der sich aufgelöst hatte, wurden in benachbarte Stämme inkorporiert.

Es gab in Nangchen keine Exekutive und kein Militär im Sinne eines stehenden Heeres. Im Bedarfsfalle wurden Kämpfer aus den Familien zusammengerufen. Die Durchsetzung von Entscheidungen politischer, administrativer oder zivil- und strafrechtlicher Art erfolgte nur in geringem Umfang unter Zwang (wie bei der Verurteilung von Straftätern). Die Bereitschaft zur Befolgung von Anweisungen und Entscheidungen der dPon und die allgemeine Rechtsbindungswilligkeit seien hoch gewesen. Sie beruhten kaum auf wirtschaftlicher oder militärischer Macht, sondern vor allem auf weltanschaulichen und religiösen Überzeugungen.

Allen Stämmen war gemeinsam, dass die Behu und Becang (überwiegend in Erbfolge) als legitime politische Vertreter der Stämme und Gemeinden fungierten und zugleich für die Administration, die Jurisdiktion und die soziale Betreuung der Stammes- und Gemeindeglieder zuständig waren. Der König als Repräsentant der Stammeskonföderation konnte nur Macht über die inneren Stämme ausüben und war (theoretisch) den Behu und Becang der inneren Stämme gegenüber weisungsbefugt. Über sein innenpolitisches Wirken waren nur wenige Beispiele in Erfahrung zu bringen. Die Auswertung der Informationen ergab, dass der König vermutlich nur selten intervenierte und Stammesangelegenheiten überwiegend von den dPon behandelt wurden. Mit dem Einziehen von Steuern von den Mitgliedern der inneren Stämme und der Schaffung eines Königlichen Gerichtshofes sowie dem Ausbau der Verwaltung entstanden unter dem König stammesübergreifend vereinheitlichtere Institutionen. Die Inanspruchnahme des Königlichen Gerichtshofes stand auch Mitgliedern der äußeren Stämme frei. Bei den äußeren Stämmen wurde das Bestreben deutlich, die Bereiche innenpolitischer Unabhängigkeit möglichst zu bewahren und Vereinnahmungen abzuwehren. Manche dPon der äußeren Stämme verzichteten auf Steuern und bemühten sich, ihre Stammesleute möglichst nicht mit Leistungsanforderungen zu belästigen. Solchen altruistischen Behu und Becang wurde hohe Anerkennung und Wertschätzung entgegengebracht. Hatten die dPon Bedarf an Mitteln und/oder Helfern, dann bekamen sie diese oft freiwillig gestellt. Viele Stammesmitglieder betrachteten es als eine Ehre, einen guten, auf das Wohlergehen des Stammes bedachten dPon zu unterstützen.

Von ihren dPon erhofften die Nangchen-pa, dass diese das Gemeinwohl und die Einigkeit innerhalb des Stammes förderten. Die Bewohner der Stammesgebiete hatten gewisse Möglichkeiten der Einflussnahme auf das Vorgehen der Behu und Becang im Laienstand in Form direkter Stellungnahmen gegenüber den dPon oder den rGan-po (s. 9.8) und durch Schaffung öffentlicher Meinungstendenzen. Weise und einflussreiche Männer in beratender Funktion und freie Mitarbeiter (s.10.5.1) informierten den dPon über Auffassungen, die

in der Bevölkerung kursierten. Auf die Amtsausübung der Behu-Rinpoché, die als dPon und Lama fungierten, konnte kaum Einfluss genommen werden. Sie galten als heilige und „besondere“ Menschen begabt mit metaphysischen Fähigkeiten und außergewöhnlichen Erkenntnissen und sie wurden von vielen Gläubigen als nicht kritisierbar eingestuft.

Von der Stammesorganisation und der staatlichen Organisation Nangchens gingen Impulse aus, die zu einer permanenten wechselseitigen Beeinflussung beider politischen Bereiche führten. Zur Bewältigung staatlicher Aufgaben, wie der Außenpolitik und der Aufrechterhaltung innenpolitischer Institutionen wie der jährlichen Versammlung der Amtsträger mit dem König, arbeiteten die dPon der Nangchen-Stammeskonföderation zusammen. Zugleich vertraten die Behu und Becang die Interessen der Bewohner ihrer Gemeinden und ihres Stammes. Das erklärte Ziel bestand in der Entwicklung vorteilhafter Vorgehensweisen und wurde durch Diskussion administrativer, juristischer und politischer Verfahren verfolgt. An der jährlichen Versammlung nahmen auch kompetente und einflussreiche Männer teil.

Beim Zusammenschluss der Stämme zu einer Konföderation und zum Lande Nangchen habe die Absicht bestanden, einen Staat basierend auf den Grundsätzen höchstmöglicher Freiheit und Unabhängigkeit sowie Autonomie der Stämme zu schaffen.

Der Stammesverband verfügte über keine Mittel zum Verteilen und somit gab es auch keine Verteilungskämpfe. Auf dem Territorium jedes Stammes kamen die dortigen Einwohner mit ihren Mitteln für ihre Projekte auf.

Bei den inneren Stämmen schienen die dPon mehr Macht auszuüben. Es waren administrative stammesübergreifende Vereinheitlichungstendenzen erkennbar, die im Zusammenhang mit dem Einziehen von Steuern durch den König sowie den Machtbefugnissen des Königs und seiner vier ministerähnlichen Behu standen.

Bei den Steuern an den König handelte es sich um ein nur die inneren Stämme betreffendes vereinheitlichtes Steuerwesen. Am Einzug von Steuern hatte vor allem der Klerus als hauptsächlichlicher Nutznießer Interesse. Dem Einziehen von Steuern liegt die Erfassung der Steuerpflichtigen zugrunde und das Bestreben, diese zum Steuerzahlen veranlassen zu können. Der Klerus wünschte Kontrolle über die Nangchen-pa und nahm Einfluss auf deren gesamte Lebensführung, die sich einzig auf die Förderung der Religion ausrichten sollte. Bei den inneren Stämmen schien der Einfluss der Lamas höher gewesen zu sein als bei den äußeren Stämmen. Dazu trug die Funktionalisierung des religiösen Königs bei, dessen Position der Klerus stabilisieren oder destabilisieren konnte. Bei den inneren Stämmen war die Ausformung der Administration weiter vorangeschritten, während sich die Verwaltungsstrukturen bei den äußeren Stämmen auf das notwendigste Maß beschränken konnten.

Die Erhebung von Steuern hing bei den äußeren Stämmen von den dPon ab. Wenn Steuern eingenommen wurden, gingen auch diese überwiegend an Klöster.

Die gesellschaftspolitischen Strukturen der Nangchen-Stämme waren nach Auskunft der Nangchen-pa gleich. Nur bei den inneren Stämmen gab es einen administrativen Überbau durch die vier übergeordneten Behu und den König. Es bestanden lokale Varianten, z. B. die Besetzung des Amtes eines dPon mit nur einem Nachfolger statt mit mehreren Söhnen gleichzeitig sowie ein unterschiedlicher Umgang mit den als rituell unrein geltenden Personen. Die Gemeinsamkeiten in der gesellschaftspolitischen und administrativen Organisation überwogen. Die gleichartigen Wert-, Glaubens- und Weltvorstellungen ermöglichten es nach Einschätzung der befragten Nangchen-pa stammesübergreifend von „der Gesellschaft Nangchens“ als dem Staatsvolk zu sprechen.

Innerhalb Nangchens bestand freie Wahl des Wohnsitzes. Eine Neuansiedlung setzte voraus, dass der dPon des jeweiligen Gebietes bereit war, den Neuankömmlingen Land zuzuweisen. Am Zuzug von Siedlern bestand Interesse, da diese meist zur Stärkung der Gemeinde und des Stammes beitrugen. Die Vergabe von Land war mit einer Schutzfunktion kombiniert. Vor der Landvergabe versuchte der dPon zu ermitteln, ob die Zuzugswilligen möglicherweise eine Gefahr für die Einwohner darstellen könnten. Fragwürdige Personen verpflichtete er zur Leistung eines Eides, mit dem diese ihren Verzicht auf kriminelle Handlungen erklärten, bezogen auf das Stammesgebiet ihrer neuen Wahlheimat.

Der Zusammenhalt des Stammes wurde durch die dPon gefestigt, u. a. durch öffentliche Feste und Gemeinschaftsveranstaltungen mit religiösen Elementen. Die religiösen Praktiken sollten dem Gemeinwohl dienen und damit auch jedem Einzelnen zugutekommen. Wanderbewegungen innerhalb des Territoriums Nangchens sowie stammesgrenzenüberschreitende Reisen sowie Verfolgungen von Straftätern waren aufgrund des Zusammenschlusses der Nangchenstämme möglich.

Das politische und juristische Vorgehen der dPon war am Ideal der Gleichbehandlung orientiert, dem keine Vorstellung der Gleichwertigkeit jedes Menschen zugrunde liegen musste, und beruhte auf der Annahme der karmischen Bedingtheit aller Ereignisse (mit Ausnahme von Geisterwerk). Die Bevölkerung bestand überwiegend aus relativ unabhängigen, gleichberechtigten Familien, die von „besonderen“ Menschen, den dPon im Laienstand in weltlichen Dingen und den Rinpoché in geistlichen Belangen, betreut wurden. Die Verwirklichung des Ideals der Gleichbehandlung konnte durch mächtige und wohlhabende Familien erschwert werden, wenn diese versuchten, Einfluss auf die Entscheidungen eines Behu oder Becang zu nehmen und als kampfstärke Klane mit Feindschaft drohten.

Den Behu und Becang, die Politik und Verwaltung organisierten, standen die nichtadligen Klane gegenüber, die nach möglichst wenig Einmischung und Unabhängigkeit verlangten. Dabei handelte es sich um Präferenzen, die auch vielen dPon-Familien wichtig waren. Die Gesellschaften der Nangchenstämme wiesen eine Schichtung und Segmentierung auf. Die Schichtung der Gesellschaft erfolgte aufgrund von Deszendenz und Vermögen. Die Gesellschaftsschichten waren durchlässig mit Ausnahme der Zugehörigkeit zum Adel. Die Mitglieder der adligen Oberschicht der Behu und Becang sowie der Familie des Königs heirateten bevorzugt untereinander. Diese Präferenz hatte zu vielfältigen verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen den Behu- und Becang-Familien geführt. Eine der Segmentierungen der Gesellschaft beruhte auf der Vorstellung, dass es zwei Kategorien von Menschen gebe (s. 13.8), die „einfachen“ oder gemeinen Leute (tib. Mi dKjus-ma, < Mi Kyü-ma) und die über ihnen stehenden „Außergewöhnlichen“ oder „Besonderen“ (tib. Mi Khyad-'phags, < Mi Khyä-pha), zu denen die Rinpoché, hohen Lamas, die Heiligen sowie die Behu und Becang zählten.

Die Bevölkerung bestand zudem aus den Segmenten des Klerus und der Laienschaft. Die Ehrung der Geistlichen, die den ranghöchsten Status in der Gesellschaft besaßen, stellte eine Pflichtübung dar. Die Erfahrungen der Nangchen-pa mit dem rangniedrigen Klerus hatte zu einer innerlichen Entfernung von der vehement geforderten Würdigung sämtlicher Geistlichen geführt. Tiefe Verehrung wurde oft nur gegenüber den hohen Lamas empfunden. Zweifel an der Verehrungswürdigkeit der Mönche und Nonnen durften nicht zum Ausdruck gebracht werden. Kritik am System des tibetischen Buddhismus konnte zum Aberkennen des guten Rufs, zum Verdacht dämonischer Besessenheit und zu gesellschaftlicher Meidung und Ausgrenzung führen. Die Ehrung des Klerus war fester Bestandteil tibetisch-buddhistischer Glaubenspraxis. An Mönche und Nonnen durften keine Erwartungen gestellt werden. Nicht selten fielen diese durch forderndes Verhalten auf, aber kaum jemand wagte, sie offen zu kritisieren. Klöster dienten auch als Abschiebeorte für problematische und sozial schwer integrierbare Menschen. Die im Kloster temporär oder permanent untergebrachten Familienmitglieder mehrten nach Vorstellung der Nangchen-pa das gute Karma derjenigen, die sie förderten. Mönche und Nonnen fungierten auch als Reserve bei dringendem Bedarf an Familienmitgliedern, z. B. zur Aufrechterhaltung der Lineage.

Der Klerus war eine Macht im Staat, deren Interpretation des Karmas die Position und das Handeln der dPon stützte. Die Behu und Becang begünstigten Klöster durch Spenden (z. T. aus Steuereinnahmen). Die hohe Geistlichkeit und viele dPon verbanden verwandtschaftliche Beziehungen. Gute Kontakte zum hohen Klerus festigten die Position eines dPon.

Vor allem zwei Regulative förderten die Umsetzung und Aufrechterhaltung gesellschaftlicher Normen: der zugewiesene Ruf sowie die Geistwesen. Der Ruf, den die Gesellschaft einem Individuum, einer Familie, einem Klan und einer Lineage ausstellte, konnte für die Betroffenen in Bereichen wie der Wirtschaft existentielle Bedeutung erlangen. Der Klerus nutzte seine Macht, um einen guten Ruf auszustellen oder zu ruinieren.

Die Strategie, die ich als „rufbildendes Loben“ (31.7) bezeichnete, setzte bereits in der frühen Kindheit ein und begleitete einen Nangchen-pa sein Leben lang in dem Bewusstsein, dass sein Ansehen sowie das seiner Familie, seines Klans und seiner Lineage entscheidend seine persönlichen Lebensumstände beeinflussen konnte. Die Bewertung seiner Lineage, seines Klans und seiner Familie durch die Gesellschaft wirkte sich günstig oder belastend auf den Ruf des Individuums aus. Ein guter Ruf verpflichtete den Einzelnen zur Wahrung und ein schlechter Ruf zu dessen Verbesserung. Seinem Ruf und dem seiner Geburtsfamilie zu entkommen, war nur durch Flucht aus dem sozialen Netzwerk der Gemeinde und des Stammes möglich oder durch Eintritt in den geistlichen Stand. In Nangchen sei es nicht schwierig gewesen, Herkunft und Deszendenz einer Person herauszufinden. Vor Eheschließungen war es üblich, die Abstammungslinien der Brautleute zu ermitteln.

Die Zu- oder Aberkennung eines guten Rufs stellte eine gesellschaftliche Schutzstrategie sowie ein Manipulationsinstrument dar. Der Gewinn oder Verlust des guten Rufs hatte gesellschaftliche und wirtschaftliche Folgen und konnte zu einem Mittel werden, mit dem versucht wurde, angepasstes Verhalten zu erzwingen. In den Jahrzehnten vor 1959 hatte der Ruf die Funktion einer präventiven Schutzstrategie. Bei der Ermittlung des Rufs einer Person oder Familie ging es auch um die Frage der Vertrauenswürdigkeit und Zuverlässigkeit. Personen, die keinen guten Ruf (mehr) hatten, wurden keine Aufgaben anvertraut, deren Erledigung Verantwortungsbewusstsein bedurfte. Beim Handel seien nur direkte Geschäfte mit ihnen getätigt worden, jedoch kein zeitversetzter Tausch von Produkten. Ein freundlicher Umgang mit Menschen von schlechtem Ruf in der Öffentlichkeit konnte sich ebenfalls rufschädigend auswirken. Vor der Übertragbarkeit von Eigenschaften und Umständen durch zwischenmenschlichen Kontakt warnten viele im Umlauf befindliche Erzählungen. Für die dPon hing von ihrem Ruf, dem ihrer Lineage, ihres Klans und ihrer Familie auch ihre gesellschaftliche Akzeptanz als Amtsträger ab und daraus folgend die Loyalität der Mitglieder ihrer Gemeinde und ihres Stammes. Je besser der Ruf eines Klans und je größer dessen Wirtschafts- und Kampfkraft, desto geringer war die Bereitschaft der Gesellschaft, den Ruf der Starken und Erfolgreichen zu schädigen.

Geistwesen und metaphysische Kräfte galten als allgegenwärtig. Es bestand die Vorstellung,



dass Menschen sich mit den Numina arrangieren müssten. Eine gute Beziehung zu gültigen Geistwesen wurde als existentiell notwendig erachtet. Verschiedene Kategorien von Numina galten als unverzichtbare Bestandteile des menschlichen Körpers.

Die Verbindung zu Geistwesen wurde durch Verehrung und Beopferung der Numina sowie durch rituell reines Betragen gefördert. Ethisch bedenkliches Verhalten und rituell unreines Handeln wurden oft als eine Belastung für das individuelle Verhältnis zu Schutzgeistern empfunden. Das Verursachen von Leid und Schaden sowie Normbrüche hatten häufig Gewissensbisse zur Folge. Diese Art unangenehmer Gefühle wurde meist depersonalisiert und psychisch abgespalten und als Angriffe übelgesonnener Geistwesen gedeutet. Erkrankungen, Unfälle, Unglücke, Überfälle, Diebstähle und Verluste sowie belastende Gefühlsregungen wurden oft auf das Wirken von Geistwesen zurückgeführt. Dabei musste es sich nicht notwendigerweise um böse Geister handeln. Geister durch ungutes Verhalten zu stören, reichte nach Auffassung der Nangchen-pa aus, um sich deren Verärgerung zuzuziehen, was sich in Form der aufgeführten Missgeschicke äußern könne. Geistwesen wirkten auch als ein Regulativ, indem aus Furcht vor ihrem Schädigungspotential auf gesellschaftlich unerwünschtes Verhalten verzichtet wurde.

Geistwesen hatten auch eine ausgleichende Funktion in der Gesellschaft. Normbrüche konnten auf ihr Einwirken zurückgeführt werden, wie z. B. die mehrtägige überraschende Abwesenheit einer Person oder vor- und außereheliche Schwangerschaften (s. 29.1).

Der von der Gesellschaft akzeptierte Rahmen, in dem sich Nangchen-pa zutiefst freuen durften, ohne kritisiert zu werden, umfasste den gesamten religiösen Bereich sowie als glücklich und als vorteilhaft betrachtete Entwicklungen in den Familien der dPon und des Königs (Familien, die als Förderer der Religion galten). Sämtliche Ausdrucksformen des tibetischen Buddhismus durften als Anlass von Freude und Zufriedenheit dienen. Begeisterung über Personen, die aufgrund guten Karmas eine Wiedergeburt in einer dPon-Familie erlangt hatten, wurde als geringwertiger eingestuft, galt aber als annehmbar. Wurde eine hochrangige Führungsperson zum Symbol der höchsten sakralen und säkularen Ideale, wie die Behu-Rinpoché, dann galten diese als äußerst verehrungswürdig, so dass jede/r aufgrund der Begegnung mit ihnen in Entzücken geraten durfte. Privatem Glück haftete nach buddhistischer Auslegung der Makel der Vergänglichkeit und Wertlosigkeit an. Wer über weltliche Freuden ins Schwärmen geriet, konnte sich leicht den Ruf zuziehen, die als einzig wichtig betrachteten Lehren des tibetischen Buddhismus in ihrer Bedeutung nicht erfasst zu haben, denn nur diese seien Quellen langfristigen und dauerhaften Glücks. In Nangchen in den Jahrzehnten vor 1959 zirkulierten Gaben, die der Beschreibung von

Marcel Mauss (1994: 83) entsprachen in dem Sinne, dass sie in der Erwartung einer Erwidmung gegeben wurden. Eine weitere Kategorie bestand in Gaben, die aus religiösen Gründen erfolgten in der Überzeugung, das Prinzip des Karma bewirke eine Vergeltung. Die Gabenkategorie der freiwilligen Gaben an den dPon (s. 31.2.3) galt als Ausdruck persönlicher Freude und Wertschätzung. Eine Erwidmung sei weder angestrebt noch erhofft worden. In diesem Aspekt deckten sich die Gaben an den dPon mit der von Bronislaw Malinowski (1979: 217f) als „Reine Gaben“ bezeichneten Kategorie. Bronislaw Malinowski (1979: 218) definierte „Reine Gaben“ als Gegenstände oder Dienste, die ein einzelner erbringt, ohne eine Erwidmung zu erhalten oder zu erwarten. Freiwillige Gaben an den dPon wurden meist von einzelnen überreicht; der Übergeber konnte aber auch stellvertretend für seine Familie agieren. Als Hauptmotiv wurde die Gestaltung von Beglückung angegeben. Im Einzelfalle konnten die individuellen Motive für die Verteilung von Gaben eine Zuordnung zu zwei oder allen drei zuvor genannten Gabenkategorien ermöglichen.

Der dPon verlieh seinem Besucher durch die Akzeptanz des Besuchs Status. Dieser Statusgewinn aber habe keine Motivation für die freiwilligen Gaben und Besuche beim dPon dargestellt. Familien und Einzelpersonen, die keine Gaben überbrachten und ihrem dPon keine freiwilligen Besuche abstatteten, erlitten keine gesellschaftliche Desintegration und keinen Statusverlust. Ein Statusgewinn durch den Besuch beim dPon konnte nur in seltenen Ausnahmefällen von Bedeutung sein. Für einen Dieb zum Beispiel, der durch einen als verachtungswürdig geltenden Diebstahl an gesellschaftlichem Status verloren hatte und sich um dessen Wiedergewinnung bemühte, konnte der dPon als eine moralische Institution fungieren. Indem der Behu oder Becang den einstigen Dieb als Besucher empfing und dessen Gaben akzeptierte, brachte der dPon zum Ausdruck, dass jener Mensch (wieder) einen akzeptablen sozialen Umgang darstelle.

Im Habitat Nangchen war es vor 1959 schwierig, alleinlebend seine Existenz durch Land- und Tierwirtschaft, Sammeln und Jagen zu bestreiten. Die agrarwirtschaftlichen Aufgaben erforderten Zusammenarbeit, die meist von einer Familie oder Gruppe erbracht wurde.

Das Leistungsvermögen der Volkswirtschaft ermöglichte, jenen Teil der Bevölkerung mitzuversorgen, der aus Personen bestand, die kein Einkommen erwirtschafteten und gänzlich oder größtenteils zur Existenzsicherung auf Zuwendungen angewiesen waren (s. 12.2). Dazu zählten Geistliche (s.10.8) - nach Albert Tafels Schätzung (1914, Bd. II: 143) ein Sechstel der Gesellschaft. Manche Laien führten ein religiöses Leben und waren teilweise oder vollständig von Arbeit befreit. Arbeitsunfähige erhielten mitunter entlohnte Aufträge zur Durchführung religiöser Praktiken zur Mehrung des guten Karmas der Auftraggeber.

Pilger (s. 33.) und Bettler (10.10) erhielten Spenden. Räuber und Diebe partizipierten auch an den volkswirtschaftlichen Leistungen. Über die Deckung der Existenzbedürfnisse hinaus ermöglichte der wirtschaftliche Überschuss die Einführung von Luxusgegenständen. Das Vorhandensein armer und unterversorgter Menschen beruhte demnach auf der Verteilung der Mittel und nicht auf deren Fehlen. Die Wirtschaftsleistung der Nangchen-pa ermöglichte nicht nur die Versorgung des von Albert Tafel geschätzten Sechstels der Bevölkerung. Bei Einbeziehung sämtlicher nichtproduktiver Personen könnte es sich um einen noch höheren Prozentsatz gehandelt haben, je nach dem Anteil, den die folgenden Personengruppen an der Gesellschaft insgesamt ausmachten: die Mönche, Nonnen, Lamas, Eremiten, religiöse Praktikanten im Laienstand, Pilger, Erkrankte, Versehrte, Behinderte, arbeitsunfähige Personen, Vagabunden, Bettler, Khram-pa, Räuber und Diebe.

Die gesellschaftliche Anerkennung und überwiegend positive Bewertung eines Räubers ließe sich utilitaristisch auf dessen mehrfachen Nutzen für seine Gemeinde und seinen Stamm zurückführen. Erfolgreiche Kämpfer mehrten den Respekt vor einem Stamm hinsichtlich der Prävention vor Überfällen. Gemeinden benötigten kampferfahrene Männer zur Verfolgung von Kriminellen, zum Schutz und für Kampfhandlungen. Ein Räuber brachte Raubgut in seine Gemeinde. Raubgut galt als Privateigentum und stärkte die Wirtschaftskraft des Räubers. Das Geraubte konnte als Tauschgut gegen Produkte und Dienstleistungen eingesetzt werden und trug zur wirtschaftlichen Belebung bei. Manche Räuber teilten ihr Raubgut mit geringer Bemittelten, gaben Spenden an Klöster und religiöse Personen und verteilten Almosen an Arme (s. „Schuldeinbeziehung“ unter 6.). Der Räuber war eine Symbolfigur für Tapferkeit und ermöglichte als Projektionsfläche die Identifikation mit dieser Qualität.

Vor dem Eintreffen der Chinesen der VR China 1950 dominierte die Tauschwirtschaft. Informanten berichteten begeistert und stolz, dass der Gebrauch von Münz- (und Papier-) Geld in ländlichen Gegenden nicht nötig gewesen sei. Geld war vor allem in Form chinesischer Münzen im Umlauf und wurde im Handel und als Rücklage verwendet (s. 12.2).

Die materielle Kulturausstattung bestand überwiegend aus Produkten, die durch Sammeln und Jagd aus dem Habitat gewonnen oder mittels der Tier- und Landwirtschaft produziert wurden. Inländische Erzeugnisse bildeten vor allem Gegenstände des täglichen Gebrauchs. Produkte aus Nangchen, die über ihren Nutzwert hinaus als Statussymbole dienten, zeichneten sich durch hohe Qualität aus und manche wiesen Verzierungen auf. Importierte Materialien waren Bestandteile der materiellen Alltagskultur und fanden oft bei Luxusartikeln Verwendung. Die Verfügbarkeit von Dingen, deren Sauberkeit und deren guter, gepflegter Zustand förderten das Sozialprestige des Besitzers (s. 12.1.10).

Importiert wurden u. a. Tee, Silber, Gold, Porzellan, Bernstein, Gewehre, Seide, Edelsteine, Metalle und Münzgeld. Exportiert wurden Wolle, Felle, Yakschwänze, Hirschhorn, Pferde, Yaks, Raupenpilze und gesammelte Pflanzen (s. 12.1, 12.2).

Die Einschätzung der Nangchen-pa in Bezug auf ihre gesellschaftliche und politische Organisation beruhte auf dem Glauben an das Karma. Anhänger des dPon-System gingen davon aus, dass nur sehr gute Menschen (gemessen an tibetisch-buddhistischen Werten) eine Wiedergeburt als Söhne eines Behu oder Becang erlangten. Auf diese Prämisse gründete sich ihre Annahme, dass die dPon außergewöhnliche Fähigkeiten hätten und Leistungen zum Wohl der Gemeinden und des Stammes erbringen wollten. Die Karma-Lehre sowie die Vorstellung einer in den dPon-Lineages wirkenden metaphysischen Kraft, an der sämtliche Nachfahren teilhätten, förderten die gesellschaftliche Akzeptanz der Behu und Becang.

### **39.6 Höchstmögliche politische Unabhängigkeit bei höchstmöglicher Einigkeit**

Die dPon hatten durch ihren Zusammenschluss eine Stammeskonföderation gegründet, die mit dem König als Repräsentanten einen Staat bilden sollte. Die dPon im Range der Behu und Becang vertraten die Interessen ihrer Stämme und Gemeinden. Zu den offiziellen Amtsträgern zählten bei sämtlichen Stämmen noch die rGan-po, jene „Alten“, die u. a. den Kontakt zwischen den dPon und den von ihnen betreuten Familien herstellten.

Der König sowie seine vier obersten Behu besaßen Weisungsbefugnisse gegenüber den anderen dPon der inneren Stämme. Die Behu und Becang der äußeren Stämme waren unabhängig vom König und seinen vier ministerähnlichen Behu tätig (s. das Diagramm zur politischen Struktur im Anhang). Die Tendenz zunehmender Hierarchisierung in der administrativen und politischen Struktur der inneren Stämme zeigte sich in einer weiteren Über- und Unterordnung, indem zwei der vier Behu enger mit dem König zusammenarbeiteten, woraus eine weitere Rang- und Statuserhöhung abgeleitet wurde. Jener Behu, der als Stellvertreter des Königs handeln durfte, nahm unter den Behu die höchste Position ein.

Das Bewusstsein der Möglichkeiten, Einfluss auf die Entscheidungen ihrer Behu und Becang zu nehmen, schien bei den Mitgliedern der äußeren Stämme größer zu sein als bei den Mitgliedern der inneren Stämme. Angaben der Informanten erweckten den Eindruck, als seien bei den inneren Stämmen die Unzulänglichkeiten der dPon durch den Nimbus der sehr idealisierten und verehrten Person des Königs überstrahlt worden. Mitgliedern der äußeren Stämme schien das Ziel der höchstmöglichen Unabhängigkeit bewusster zu sein als den Einwohnern der Achtzehn Provinzen. Möglicherweise ist dies u. a. auf die grundsätzliche Steuerpflicht der inneren Stämme gegenüber dem König zurückzuführen. Bei den

äußeren Stämmen lag das Einziehen von Steuern im Ermessen der Behu und Becang. Manche dPon der äußeren Stämme verzichteten gänzlich auf Steuereinnahmen. (Bei Tributleistungen handelte es sich hingegen um eine staatliche Maßnahme zur Vermeidung eines Krieges mit den tributfordernden Ländern. Tribute wurden durch die dPon auf die leistungsfähige Gesamtbevölkerung umgelegt.)

Die dPon waren bestrebt, ihre Position zu sichern und ihre Unabhängigkeit bei der Ausübung ihres Amtes zu wahren. Zugleich erkannten sie die Vorteile der Vereinigung der Stämme zu einem Staat. Die Regierung, bestehend aus den dPon und dem König, agierte unter dem Einfluss verschiedener politischer Kräfte. Die optimale Zielvorstellung vieler Stammesleute bestand in höchstmöglicher Unabhängigkeit und höchstmöglicher Einigkeit bei geringstmöglichen Einbußen. Das Zusammengehörigkeitsgefühl wurde durch den König als Repräsentant des Staates gefördert. Weisungsbefugt war der König aber nur gegenüber den inneren Stämmen. Durch die Überordnung des Königs und bestimmter Behu über die dPon der anderen inneren Stämme entstand eine Hierarchie, die mit Besteuerung und Kontrolle der Stammesmitglieder einherging und die sich in einem Prozess fortschreitender Ausgestaltung befunden zu haben schien. Durch Über- und Unterordnungen wurde versucht, einen Machtzuwachs zu generieren. Je mehr Personen mit Weisungsbefugnissen ausgestattet wurden, in desto mehr sozialen Zusammenhängen wurde Gehorsam erwartet und desto geringer erschien den Stammesmitgliedern die Aussicht, Einfluss auf die Verwaltung und Politik nehmen zu können, womit auch Reformen oder die Abschaffung des Systems immer unwahrscheinlicher wurden. Bei den äußeren Stämmen soll das Bewusstsein der Behu und Becang um die Möglichkeiten der Einflussnahme ihrer Stammesleute beträchtlich zu einer Amtsführung beigetragen haben, die sich an den Bedürfnissen der von ihnen Betreuten orientierte. Bei den äußeren Stämmen blieben die Behu und Becang in ihren Funktionen gleichberechtigt. In den Gemeinden beobachteten Stammesmitglieder das Verhalten ihrer dPon und nicht wenige von ihnen seien bereit gewesen, einem macht hungrigen, übermäßig kontrollierenden oder sein Amt missbrauchenden Behu oder Becang die Gefolgschaft zu kündigen. Im schlimmsten Falle konnte die Ablehnung der Amtsführung eines dPon zur Auflösung des Stammes führen. Viele abseits siedelnde Familien nahmen die Dienste eines dPon nicht oder kaum in Anspruch und waren eher zu Verzichtleistungen bereit, als Einbußen ihrer Freiheit und Unabhängigkeit hinzunehmen.

Die Zunahme der Führungsebenen bei den inneren Stämmen und die immer umfassender werdende Einbindung der Familien in die Verwaltung war ein Entwicklungsprozess, der auf die entgegengesetzte Tendenz bei den äußeren Stämmen traf. Dort waren die Behu

und Becang und ihre Stammesmitglieder eher bereit, sich gegen Versuche der Unterordnung und Einschränkung zu wenden. Die Angaben aus den Interviews erweckten den Eindruck, als könnte die durch Hierarchisierung geschaffene Struktur bei den inneren Stämmen von den Stammesleuten als den Betreuten zunehmend weniger kontrolliert werden, unter anderem, weil die Weisungen von immer höheren und immer schwerer zu kontaktierenden Ebenen kamen und sich jeder Kritisierte auf höhere Ebenen berufen konnte, die nach tibetisch-buddhistischer Vorstellung mit Personen von besserem Karma, größerem Weitblick und besserem Urteilsvermögen besetzt seien.

Jenen dPon, die in der Hierarchie aufstiegen, strebten Gefolgsleute zu, die ihrerseits ihr Sozialprestige mit dem Hinweis auf eine Stellung bei einem hochrangigen Behu erhöhten. Soziale Kontakte zu Personen, die bei einem hochrangigen dPon tätig waren, galten ebenfalls als prestigeträchtig. Von der zunehmenden Hierarchisierung waren in gewisser Hinsicht große Teile der Gesellschaften der inneren Stämme betroffen. Anerkennung und gesellschaftlicher Status wurden vermehrt auf offizielle Positionen bezogen. Mit der Zunahme der Bedeutung offizieller Ränge in Politik und Verwaltung ging eine Abnahme der Wertschätzung weiser, kluger und sozial kompetenter Menschen einher, die freiwillig und ohne Rang und Amt in den Gemeinden zur Bewahrung der sozialen Harmonie und zur Problem- und Konfliktlösung beigetragen hatten. Kluge, sozial kompetente Personen wurden weiterhin in Anspruch genommen, je mehr sich aber die Wertschätzung der Gesellschaft am Amt und Rang orientierte, desto geringeres Sozialprestige wurde den freiwilligen Leistungen nichtamtlicher Personen entgegengebracht. Indem die politische und administrative Hierarchie zur Hauptbezugsgröße für die Vergabe des Sozialprestiges wurde, setzte ein Wandel ein in Form der Tendenz, formale Kriterien wie Ränge und Ämter der inhaltlichen Qualität von Leistungen überzuordnen. Zur Erlangung gesellschaftlicher Anerkennung wurde die Position wichtiger als die Güte der Leistung. Mit zunehmender Hierarchisierung nahm die Wertschätzung nichtamtlicher Leistungen und Qualitäten ab. Dabei handelte es sich um Qualitäten wie eine altruistische, wohlwollende Einstellung, die Fähigkeit auszusöhnen und zu befrieden, Empathie, unparteiische und gerechte Vorgehensweisen, Bescheidenheit, die Bereitschaft, sich selbst zugunsten einer Leistung zurückzunehmen, wohlmeinende, kluge und weise Ratschläge. Die hohe Bewertung von Rängen und Ämtern, denen keine Leistung im gegenwärtigen Leben zugrundeliegen musste, hatte Einfluss auf die Entwicklung der Gesellschaft, die sich an jenen Merkmalen orientierte, denen höchstes Prestige zuerkannt wurde. Ränge und Ämter wurden von den Lamas als karmisches Ergebnis guter Taten aus vergangenen Leben erklärt. Die Hochrangigen stützten sich wechselseitig. Bei den inneren

Stämmen konnten sich Amtsträger auf Weisungsbefugnisse Höherrangiger und auf den verehrten König und hohe Lamas beziehen, so dass sie ihr Handeln weniger selbst verantworten mussten und sie Kritik leichter abweisen konnten. Ein dPon der äußeren Stämme wurde oft sehr höflich und indirekt kritisiert, aber er musste sich weit mehr mit Unzufriedenheit seiner Stammesleute auseinandersetzen. Er war persönlich verantwortlich. Wenn ihn kaum noch jemand zur Respektsbekundung oder in amtlichen Dingen aufsuchte, nutzten ihm Amt und Rang nur noch in eingeschränktem Maße. In der flacheren Hierarchie der äußeren Stämme waren die dPon als Entscheidungsträger in Bezug auf kommunale und Stammesangelegenheiten verantwortlich und direkt ansprechbar. Dies habe auch ein umsichtigeres Handeln zur Folge gehabt, Reflexions- und Einsichtsbereitschaft waren gefordert und Dünkel und Übergriffigkeit konnten Ablehnung zur Folge haben und zur Abwanderung von Stammesleuten führen. Bei den äußeren Stämmen bewirkte die Verehrung des Königs als ein Repräsentant des Staates ohne Machtbefugnis keine zunehmende Hierarchisierung. Eine mit Weisungsbefugnissen ausgestattete politische und administrative Überordnung des Königs löste hingegen das Bestreben bei den dPon aus, durch Annäherung an die übergeordnete Person eine höhere Stellung zu erlangen und damit die Gleichheit unter den Behu und Becang, wie sie die äußeren Stämme beibehielten, aufzulösen. In staatlichen Angelegenheiten allerdings blieb die Gleichberechtigung der Behu und Becang sämtlicher Stämme erhalten. Die Kontrolle der politischen und administrativen Institutionen wurde von Mitgliedern der äußeren Stämme tendenziell als erfolgversprechender empfunden, während die Erfolgswahrscheinlichkeit einer Einflussnahme auf die dPon und das dPon-System von Mitgliedern der inneren Stämme allgemein als geringer eingeschätzt wurde.

### **39.7 Das Rechtsempfinden**

Das Rechtsempfinden der Nangchen-pa war beeinflusst von der tibetisch-buddhistischen Karma-Auslegung. Entsprechend dem als Axiom zu Grunde gelegten Ursache-Wirkungs-Zusammenhang löse jede Tat als Ursache je nach dem Verhalten des Täters (dessen Absichten, der Art der Durchführung einer Handlung sowie der nachträglichen Beurteilung sowie möglicher Wiedergutmachungsbemühungen) eine entsprechende Wirkung aus. Der Zeitabstand zwischen der Ursache und ihrer Wirkung sei für Menschen meist nicht erfahrbar. Alle Ereignisse seien Ergebnisse karmischer Ursachen aus anfangsloser Zeit und/oder Geisterwerk. Jeder Versuch, Gerechtigkeit zu schaffen, bewege sich innerhalb des Rahmens, der durch das Karma bereits vorgegeben sei. Für die Vergeltung von schädigenden

Taten war nach der Karma-Vorstellung grundsätzlich gesorgt. Wurde ein dPon mit einem Fall betraut, dann wurde auch dessen Handeln als Teil des wirkenden Karmas begriffen. Diese Vorstellung bezog sich auch auf Fehlurteile und Strafen. Ein Behu oder Becang konnte sich in seinen Entscheidungen um die Kompensation eines Schadens bemühen, er ging aber davon aus, dass es zwischen dem individuellen Karma der Beteiligten stets bereits Verwicklungen gegeben habe, aufgrund derer die jeweilige Situation entstanden sei. Karma gebe es nach Auffassung der Lamas seit „anfangsloser Zeit“. Der Versuch, das einer Situation zugrundeliegende Karma zu ergründen, könne zu keinem letztlich befriedigenden Ergebnis führen. Opfern von Straftaten wurde meist eine Mitschuld aufgrund ihres Karmas unterstellt. Seltener wurden Straftaten ausschließlich auf das Wirken von Geistern zurückgeführt, und wenn, differierten die Auslegungen der Lamas, inwieweit erst schlechtes Karma den Geistern den Zugriff auf einen Menschen und dessen Karma ermöglicht habe.

Die Nangchen-pa erhofften, wenn sie einen dPon in einer Rechtssache um Hilfe baten, eine Kompensation für erlittenen Schaden und gerechte Lösungen von Problemen. Sie gingen aber davon aus, dass der Behu oder Becang innerhalb eines durch das Karma der Beteiligten geschaffenen Rahmens handle. Ein dPon trat nach Auffassung der Nangchen-pa als Berater, Mediator, Schlichter oder Richter in ein karmisches Gefüge ein. Er war im Idealfalle in dem Bewusstsein tätig, dass er Acht geben musste, selbst kein schlechtes Karma aufzubauen und seinen guten Ruf nicht zu gefährden. Die Behu und Becang waren ihrerseits interessiert, sich gutes Karma aufzubauen, und erkannten Urteile und Strafen auch als mögliche Quellen schlechten Karmas, mit dem sie sich selbst belasten konnten. Dies traf nicht auf jene dPon zu, die wie manche Behu-Rinpoché, ihren Status der „Besonderheit“ nutzten, um ihre destruktiven Impulse als heilig zu erklären und auszuleben. Die Gesellschaft erhoffte von ihren Behu und Becang die Stabilisierung des Zusammenhalts unter den Mitgliedern der Gemeinden und des Stammes. Zivilrechtliche Urteile und Entscheidungen konnten von den Beteiligten ohne Konsequenzen abgelehnt werden. Eine Ausnahme stellten Straftaten dar, bei denen der dPon als Richter eine Strafe verhängte, weil keine Einigung zwischen Täter und Geschädigtem erfolgt war.

Ob eine als ungerecht empfundene Lösung vor dem Hintergrund des angenommenen Karmas gerecht war, konnten die Betroffenen nicht feststellen. Die Bereitschaft aber, unvorteilhafte Entwicklungen als schlechtes Karma zu akzeptieren, war hoch. Nicht jede Kompensation musste wertmäßig den erlittenen Schaden ausgleichen. Höher als ein materieller Schadensausgleich wurde Befriedung bewertet. Die Kompensation eines Schadens war Ziel rechtlicher Auseinandersetzungen, wurde aber oft mit geringerem Bemühen verfolgt



als die Aussöhnung zwischen den Kontrahenten und die Herstellung sozialer Harmonie. Formen der Beilegung rechtlicher Konflikte, die keiner Partei Recht oder Unrecht gaben, von allen Beteiligten aber als karmaverbessernd und aussöhnend empfunden wurden, galten als weise. Eine Konfliktlösungsstrategie bei Streitigkeiten um Eigentumsansprüche an Tieren und Gegenständen bestand darin, die Streitgegenstände in gegenseitigem Übereinkommen zugunsten eines Klosters, eines Lamas, eines dPon oder einer Organisation zu spenden (s. 31.8.15). Ein solches Vorgehen brachte hohes Sozialprestige, es ließ alle Beteiligten friedfertig und großzügig erscheinen und verhiess allen gutes Karma.

Allgemein habe das Bewusstsein bestanden, dass sich Feindschaften in Situationen, in denen Einigkeit und gemeinsames Wirken notwendig würden, gefährdend für das Gemeinwesen und das Gemeinwohl auswirken könnten. Zwischen Tätern und Geschädigten wurde eine Versöhnung angestrebt. Die Gesellschaft wünschte die Bewahrung des Friedens und förderte Einigungswilligkeit durch Ausstellung eines guten Rufs.

Das Recht, nach einer Straftat Gewalt auszuüben, blieb beim Individuum, wurde aber eingeschränkt durch rituelle Vorgehensweisen, die die Einigungsbereitschaft des Täters öffentlich zum Ausdruck brachten und die gesellschaftlich anerkannte Einleitungen zu Verhandlungen um eine Kompensation bildeten.

Mit dem Karma als Grundlage des Rechtsempfindens kam zu den äußeren Tatbeständen eine Dimension von unfassbarer zeitlicher Tiefe hinzu, in der sich Dinge ereignet haben könnten, die weit hinausgingen über jene aktuellen Umstände, die für eine Strafzumessung relevant sein konnten. Keine Tat wurde isoliert gesehen; es blieb dennoch unmöglich, ein aus „anfangsloser Zeit“ stammendes Karma der Tatbeteiligten zu begreifen. Befriedung als die Beendigung schädlicher karmischer Wirkungen wurde als höheres Rechtsgut betrachtet als die gleichartige Anwendung von Gesetzen auf sämtliche juristischen Fälle. Für gerechtes Agieren innerhalb eines unbegreiflichen Beziehungsgeflechts aus Ursachen und Wirkungen vertrauten viele Nangchen-pa auf „besondere“ und weise Personen, die im Einklang mit gültigen Geistwesen lebten, damit die Möglichkeit bestünde, dass ein Gerechtigkeit bewirkender numinoser Einfluss in deren Entscheidungen zum Ausdruck kommen könne.

### **39.8 Der Führungstypus eines dPon**

Jene Nangchen-pa, die das System noch selbst erlebt hatten, erklärten aus eigenem Antrieb, wiederholt und nachdrücklich, ein dPon sei kein Häuptling gewesen. Als hauptsächliche Begründung führten sie das Recht an, dass jeder selbständig entscheiden konnte, ob er den Weisungen des Behu oder Becang Folge leisten wollte. Dieses Recht schien bei den

äußeren Stämmen erheblich mehr Bedeutung gehabt zu haben als bei den inneren. Die Möglichkeit des Individuums, die Teilnahme an Unternehmungen des dPon abzulehnen, wurde als Bestandteil des dPon-Systems bezeichnet. Der dPon besaß das ererbte Recht, die Mitglieder seines Stammes und Einwohner seiner Gemeinden politisch zu vertreten, bei Bedarf zu betreuen und in Krisensituationen die Organisation der Abwehr von Gefahren zu übernehmen und die Kämpfer bei Kampfhandlungen anzuführen. Diesem Recht habe keine Pflicht der Stammesmitglieder und Einwohner entsprochen, ihrem dPon zu gehorchen.

Der dPon in den beiden Rängen des Behu und Becang bildete einen Führungstypus mit dem Merkmal eines als rechtlich zulässig betrachteten Vorbehalts der Geführten, die sich individuell entscheiden konnten, ob sie der Führung ihres dPon Folge leisten wollten. Dem Recht zu führen entsprach keine Pflicht zu gehorchen. Rechte und Pflichten waren nicht notwendigerweise miteinander kombiniert.

Der Anerkennung des dPon seitens der von ihm betreuten Leute kam somit eine überragende Bedeutung zu. Der Fortbestand eines Stammes konnte vom Vertrauen der Stammesleute in ihren dPon abhängen. Die Behu und Becang mussten die Mitglieder ihrer Gemeinden und ihres Stammes überzeugen. Die Stammesmitglieder bestanden auf der Beibehaltung des Rechts, zu jedem Zeitpunkt selbstverantwortlich zu handeln. Dies zeigte sich auch in Ablehnungen der Teilnahme kurz vor einem Kampf oder mitten im Kampfeschehen. Allgemeine Wankelmütigkeit oder häufiger Gesinnungswandel waren nicht die Folge. Gemeinschaftsaktionen unter der Führung eines dPon, die die Teilnehmer zunächst als sinnvoll erachteten, seien nicht ohne plausiblen Grund abgebrochen worden. Überzeugende Gründe verlangte auch die Gesellschaft, die ihren Mitgliedern deren Verhalten gemäß einen Ruf ausstellte. Den Bruch von Zusagen und Versprechungen, Feigheit und Illoyalität beobachteten nicht nur die Mitglieder der Gesellschaft aufmerksam, sondern nach Auffassung der Nangchen-pa auch Geistwesen. Als unredlich bewertete Handlungsweisen belasteten das gute Verhältnis zu den individuellen Schutzgottheiten und wohlwollenden Numina. Auf eine durch ungutes Tun destabilisierte Persönlichkeit könnten übelgesonnene Geister leichter zugreifen. Eine der tibetisch-buddhistischen Ethik entsprechende wohlgesonnene Einstellung fördere die Beziehung zu guten Geistwesen. Die Anerkennung säkularer Autoritäten seitens der Nangchen-pa schloss nicht aus, ihnen die Gefolgschaft jederzeit zu kündigen. Zugleich bestand Interesse an fähigen Führungskräften, die in der Lage sein sollten, das Gefühl der Einheit erlebbar werden zu lassen, und die im Bedarfsfalle qualifiziert waren, notwendige Weisungen zu geben. Vertrauen wurde den Behu und Becang auch aufgrund jener numinosen Kraft entgegengebracht, mit der ihre

Lineages von heldenhaften Vorfahren und gütigen Geistwesen ausgestattet worden seien, und die die dPon in besonderer Weise zur Führung und Betreuung befähigte. Den Behu und Becang wurden militärische Kenntnisse sowie die Organisation eines Kampfes meist zugetraut. Zudem verfügten sie über Ratgeber. Die Absage der Teilnahme an einem Kampf oder einer anderen Aktion seitens der Stammesleute musste nicht auf vermuteten Fehleinschätzungen oder Versagen des dPon beruhen. Die Nangchen-pa versuchten, Vorzeichen als Hinweise künftiger Entwicklungen zu erkennen. Interpretationen von Ereignissen als zukunftsweisende Zeichen konnten zu Deutungen führen, die den Verzicht auf weiteres Vorgehen oder den Abbruch einer Aktion nahe legten.

Das dPon-System mit den unabhängig voneinander bestehenden Rechten und Pflichten galt als traditionell und habe sich mindestens über Jahrhunderte als stabil erwiesen.

Durch den Zusammenschluss der Stämme bestand stammesübergreifend freie Wahl des Wohnortes, die lediglich vom dPon eingeschränkt wurde, wenn dieser den Verdacht hatte, dass die Zuzugswilligen in seinem Stamm kriminell werden würden. Temporäre und permanente Umzüge in die Gemeinde eines anderen Stammes wurden als Selbstverständlichkeit betrachtet, auch wenn die meisten Einwohner auf dem ererbten Land geblieben seien. Die Mitgliedschaft als die Dazugehörigkeit zu einem Stamm war, wenn auch nicht unbedingt innerhalb einer Generation, so doch nach mehreren Generationen erlangbar.

Bei den inneren Stämmen entwickelte sich der Zusammenschluss unter dem König derart, dass die inneren Stämme zum Herrschaftsgebiet des Königs wurden, der Steuern einziehen durfte. Eine weitere Bezeichnung für die inneren Stämme lautete „Die Achtzehn Provinzen“. Jene Achtzehn Provinzen ließen sich kaum noch rekonstruieren und sollen nach der Oral History unter dem Einfluss einer ausländischen Macht aufgrund vorheriger Grenzunstimmigkeiten entstanden sein. In wieweit dieses nur vage tradierte Ereignis möglicherweise zur Formierung des Herrschaftsgebiets des Königs beigetragen hatte, dazu konnten die Informanten keine Auskünfte geben. Die Unabhängigkeit der Behu und Becang der inneren Stämme wurde zumindest theoretisch durch die übergeordnete Weisungsbefugnis des Königs sowie seiner vier Behu in ministerähnlicher Position eingeschränkt. Die meisten Informanten betonten, dass die vier Behu der inneren Stämme, die den weiteren Behu der inneren Stämme übergeordnet waren (s. 9.5), eine „ministerähnliche“ Position inne hatten oder „wie Minister“ waren. In der nach 1959 erschienenen Literatur werden sie mitunter als (Innen-)Minister bezeichnet. Zu berücksichtigen ist, dass der Begriff „Minister“ in seiner politischen Funktion unterschiedlich definiert war. Von den Behu und Becang wurde er auch gegenüber verdienten Mitarbeitern gebraucht sowie für ehrenwerte

Männer, die die Brautnehmerseite bei Hochzeitsverhandlungen vertraten.

Nach meinem Verständnis dieser Umschreibung ihres Amtes handelte es sich bei der „ministerähnlichen“ Position nicht um Minister ohne Ressort. In Nangchen gab es keine Portfeuille oder Ministerien. Die Behu und Becang behandelten mit oder ohne Einbeziehung des Königs sämtliche Angelegenheiten ihrer Stammesmitglieder sowie die staatlichen Angelegenheiten sämtlicher Einwohner Nangchens. Die Bezeichnung „(wie ein) Minister“ sollte m. E. die Nähe zum König und dessen Vertrauen den Behu gegenüber zum Ausdruck bringen. Als ein Begriff, der das Vertrauen und die Wertschätzung einer Person gegenüber und die Anerkennung von Klugheit und Loyalität zeigen sollte, wurde der Titel „Minister“ auch in den bereits erwähnten weiteren Zusammenhängen verwendet.

Unter den vier „ministerähnlichen“ Behu sollen zwei noch enger mit dem König zusammengearbeitet haben. Sie führten die Ehrenbezeichnung „Nang-blon Shel-sgo“ (s. 9.5), und sie sollen das Recht gehabt haben, den Abbruch von Ausführungen der Anweisungen des Königs anzuordnen. An der Spitze der Behu der inneren Stämme stand der „königliche Stellvertreter“ (s. 9.4). In Absprache mit dem König oder bei dessen Handlungsunfähigkeit oder Unmündigkeit habe dieser die gleichen Rechte ausüben können wie der König.

Als Mitglieder der Regierung innerhalb der Stammeskonföderation waren die dPon der inneren und äußeren Stämme gleichberechtigt. Die den Staat betreffenden Angelegenheiten wurden in der jährlich stattfindenden Versammlung aller Behu und Becang zusammen mit den rGan-po sowie einflussreichen Männern in Anwesenheit des Königs besprochen. Der König war den Behu und Becang der äußeren Stämme gegenüber nicht weisungsbefugt, sondern wurde von ihnen als Repräsentant des Staates verehrt, der Einigkeit sichern sollte. Bei den äußeren Stämmen waren die dPon die höchsten Führungspersonen und unabhängig. Die dPon waren auch eine Hilfsinstitution (s. 31.5). Es gab jedoch keine Garantie einer Hilfeleistung. Es bestand die Möglichkeit, dass der dPon und seine Familie sich um in Not geratene Stammes- und Gefolgsleute kümmerten. Für einen Behu oder Becang und dessen Familie bedeutete dies eine soziale Aufwertung. Vom guten Ruf eines dPon und dessen Anerkennung unter den Einwohnern des von ihm betreuten Gebietes hingen auch seine Möglichkeiten ab, weitere Helfer und Unterstützung zu organisieren. Die Hilfsbereitschaft eines dPon entlastete die Einwohner des von ihm betreuten Gebietes, die aufgrund dessen weniger um Hilfsleistungen gebeten wurden. Von einem Missbrauch durch Hilfesuchende sei nicht ausgegangen worden. Not galt als Hinweis auf selbstverursachtes schlechtes Karma und dies stellte keinen Umstand dar, der das Sozialprestige verbesserte. Das Recht der politischen Vertretung ihrer Stämme und Gemeinden blieb bei den dPon,

unabhängig davon, ob ihre Stammesmitglieder sie akzeptierten. Es bestand jedoch eine ungeschriebene Konsultationspflicht in Form der Besprechung wichtiger Themen mit weisen und einflussreichen Männern, die auch die in der Gesellschaft kursierenden Meinungen und Erwartungen kannten. Die Einbeziehung solcher Männer mit ausgezeichnetem Ruf vermittelte den Stammesmitgliedern ein Gefühl von Sicherheit. Bei jeder Art von Erfolg sowie einem vorbildlichen Lebenswandel war die Vorstellung impliziert, dass gütige Numina einen fördernden Einfluss ausübten. Wenn die Behu und Becang als Menschen mit „besonderen“ Fähigkeiten zusammen mit geachteten weisen und klugen Männern die Geschicke der Gemeinden und Stämme lenkten, galt dies als vertrauenswürdig.

### **39.9 Das Amt des dPon**

Als „besonderen“ Menschen wurden den dPon besondere Fähigkeiten und Beziehungen zu guten Numina zugetraut, sei es bei Beratungen, Vernehmungen oder Entscheidungen.

#### **Die amtlichen Tätigkeiten der dPon waren orientiert an:**

- der Bewahrung von Frieden und Einheit in ihren Gemeinden und Stämmen,
- der Ausrichtung des Handelns auf die Wünsche und das Wirken von Geistwesen,
- der Sorge um den eigenen Ruf sowie den der Familie, des Klans und der Lineage,
- der Beachtung des Karmas und der Vorsorge für künftige Existenzen.

Die dPon lebten in den Gemeinden, die sie betreuten und politisch vertraten. Ihre Familien waren selbst von den Auswirkungen ihrer politischen und juristischen Entscheidungen betroffen. Löste sich ein Stamm auf (z. B. in Folge eines Kampfes oder durch Abwanderungen), verlor die Position des Behu oder Becang ihre Bedeutung. Frieden und Harmonie innerhalb des Stammes waren für die Sicherheit sämtlicher Stammesmitglieder relevant. Erfolge und Misserfolge bei amtlichem Vorgehen führten die Nangchen-pa auch auf die Einflussnahme von Numina zurück. Es bestand die Überzeugung, Geistwesen begünstigten einen Menschen, dessen Lebenswandel ethischen Werten entspreche und der in Harmonie mit guten Numina lebe. Misserfolg als Werk böser Geister müsse nicht notwendigerweise in einer Beziehung zu dem Geschehen oder den Handelnden stehen.

Die Vorgehensweisen der Behu und Becang orientierten sich auch an den erwarteten Auswirkungen auf den Ruf ihrer Lineage. Die dPon empfanden sich als Teilhaber an einer von Ahnen und Geistwesen geschaffenen Kraft in ihrer Deszendenzlinie, zugleich hatten auch sie die Aufgabe, durch ihr Wirken zur Verstärkung jener Kraft beizutragen.

Die Leistungen eines dPon waren auch auf die Vorsorge für seine persönlichen künftigen Inkarnationen ausgerichtet. „Besondere“ Menschen seien „einfachen“ Menschen weit überlegen, nach der tibetisch-buddhistischen Weltvorstellung aber dennoch im Kreislauf der Wiedergeburten gefangen. Auch „besondere“ Menschen müssten durch Schaffung guten Karmas auf Verbesserungen ihrer Lebensbedingungen in folgenden Existenzen hinwirken.

**Zu den amtlichen Aufgaben eines dPon zählten:**

- Betreuung der in seinem Gebiet siedelnden Menschen bei sämtlichen Problemen
- Beratung
- Mediation
- Politische Vertretung der Gemeinden und/oder des Stammes
- Koordination organisatorischer kommunaler und landespolitischer Aufgaben
- Gesetzgebung: Verabschiedung von Gesetzen auf Gemeinde- und Stammesebene
- Jurisdiktion: Zivilrecht und Strafrecht
- Verwaltungsaufgaben
- Militärische Führung
- Verbrechensprävention
- Organisation und Leitung von Aktionsgruppen, bspw. von Verfolgertrupps
- Organisation der Abwehr von Gefahren für die Gemeinschaft
- Unterbringung und Versorgung von Gefangenen
- Beaufsichtigung der Durchführung von Bestrafungen
- Schutz vor unerwünschter Besiedelung des Stammesgebietes
- Zuteilung von Land

**Merkmale der Arbeitsweisen der Behu und Becang**

Die amtlichen Vorgehensweisen waren auf den Zusammenhalt der Stammesmitglieder und die Harmonie innerhalb der Gemeinden ausgerichtet. Das Ziel der Tätigkeit der dPon bestand in der Bewahrung des sozialen Friedens. Gesetze wurden als Mittel begriffen, die aber nicht höher bewertet wurden als der Zweck der Befriedung. Bei schwer klärbaren Rechtsverhältnissen wurden Lösungen angestrebt, durch die keine Partei zum Verlierer oder Gewinner wurde (31.8.15). In gegenseitigem Einvernehmen konnte die Befriedung in einer gemeinnützigen und für alle Beteiligten sozialprestigereichen Leistung bestehen.

Die dPon seien immer ansprechbar gewesen. Eine Trennung von Arbeit und Freizeit habe es bei den meisten Behu und Becang nicht gegeben. Eine Ausnahme bildeten jene dPon,

die feste Dienstzeiten eingerichtet hatten. Offizielle Ruhetage gab es nicht. Auch während öffentlicher Feste erörterten die Behu und Becang Angelegenheiten der Gemeinden und Stämme und ihrer Mitglieder. „Besondere“ Menschen wurden auch in besonderer Weise gefordert. Es bestand seitens der Gesellschaft die Erwartung, dass sie mit umfangreichen Anforderungen in einer außerordentlich vorteilhaften Weise umgehen könnten. Dabei wurde vorausgesetzt, dass die dPon es als ihre Aufgabe betrachteten, für das Wohl der Gemeinden und Stämme tätig zu sein.

Ein Merkmal des Vorgehens vieler dPon bestand in der Anerkennung, dass Menschen ihre Rechtsansprüche auf unterschiedliche Grundannahmen zurückführen. Die Akzeptanz verschiedener Herleitungen eines Rechtsanspruchs minimierte die Opposition zwischen den Kontrahenten. Mitunter stellte ein dPon in einem Zivilprozess zunächst fest, dass die anklagende und die beschuldigte Partei beide im Recht seien und Rechtsansprüche geltend machen könnten. Bei zivilrechtlichen Auseinandersetzungen musste ein dPon seine Entscheidung überzeugend begründen können. Nur wenn die Prozessparteien sie annehmbar fanden, wurde sie akzeptiert. Andernfalls stand es den Parteien in Zivilprozessen frei, weitere juristische Schritte zu unternehmen.

Einen dPon umgab als „außergewöhnlichem“ Menschen der Nimbus des Numinosen. Er symbolisierte den Stamm, dessen Geschichte, und er wurde als Bindeglied zu der heroischen Vergangenheit betrachtet. Diese Verknüpfungen mit seiner Person hatten eine intensivierende Wirkung auf Emotionen in der Begegnung mit ihm und führten zur Vertiefung des Erlebens. Die Behu und Becang wurden als Symbole der Stammesidentität betrachtet. Mitglieder der dPon-Lineages galten als Bewahrer der Geschichte. Es bestand die Annahme, dass in ihren Abstammungslinien die Oral History des Stammes tradiert werde. Die dPon fungierten als Bestätigung für die vermutete Stimmigkeit der Karma-Lehre nach tibetisch-buddhistischer Auslegung. Nach der tibetisch-buddhistischen Karma-Vorstellung könne ein Mensch nur durch selbst geschaffenes gutes Karma eine hohe gesellschaftliche Stellung erlangen. Materielle Spenden ohne Umsetzung tibetisch-buddhistischer Erkenntnisse könnten nach Erklärung der Lamas keine sozialen Führungspositionen einbringen. Die dPon übten das Amt des Richters aus. In Strafverfahren war ihr Urteil bindend; in Zivilprozessen war die Akzeptanz ihrer Urteile freiwillig. Offizialdelikte gab es nicht. Es bestand stets die Möglichkeit einer privaten Einigung. Karmische Entwicklungen galten als Grundlage der Ereignisse. Zwischen Tätern und Opfern wurde eine Beziehung angenommen, die sich aufgrund einer religionstheoretischen Zurückdatierung in anfangslose Zeit nicht aufarbeiten ließ. Bei Rechtsfällen, in denen ausschließlich Laien beteiligt waren, trug

diese Vorstellung nicht selten zur Lockerung der Abgrenzung zwischen Recht und Unrecht bei. Auch in der Rechtspraxis zeigten manche Entscheidungen kein starres Beharren auf Schuld oder Unschuld, sondern einen flexiblen, auf die Gestaltung der Zukunft der Beteiligten ausgerichteten Umgang mit Mitteln und Möglichkeiten. Waren Geistliche in Rechtsprozesse involviert, erhielten sie oft nur aufgrund der ihnen zugesprochenen Heiligkeit, was sie begehrten, zum Nachteil der Laien. Beim Klerus wurde das Karma zur Erklärung eines erlittenen Schadens kaum herangezogen, obgleich es vom tibetisch-buddhistischen Dogma her auch für sie galt. In den Klöstern übten die Äbte eine eigene Gerichtsbarkeit aus. Bestrafungen und Verhöre von Laien aufgrund einer Beschuldigung durch Geistliche fielen durch extreme Grausamkeiten auf in Form der Beauftragung und Durchführung von Folter, schweren Auspeitschungen und körperlichen Verletzungen (s. 31.8.16). Die dPon mussten ihre Entscheidungen erklären und damit Rechtsverständnis schaffen. Das kodifizierte Recht habe in einem „Königlichen Grundgesetz“ bestanden, weitere Gesetzesbücher aus China, der Mongolei und Tibet (im engeren Sinne) waren bekannt, seien aber nicht oder kaum angewendet worden. Bedeutender als das kodifizierte Recht sei das ungeschriebene Stammesrecht gewesen, dessen Anwendung und Auslegung sich der gesellschaftlichen Entwicklung und sich ändernden Auffassungen anpassen ließ.

Die Behu und Becang verfügten über keine Exekutive. Für die Umsetzung ihrer Anweisungen konnten sie allenfalls auf ihre persönlichen Mitarbeiter zurückgreifen und für die Einholung und Weitergabe von Informationen sowie für das Einsammeln von Tributen und Steuern auf die rGan-po. Die Anerkennung und die Wertschätzung, die einem dPon seitens seiner Stammesgesellschaft entgegengebracht wurden, bewirkten zusätzlich zu gesellschaftlichem Druck, dass dessen Anordnungen ohne Gewaltandrohung und Gewaltanwendung überwiegend befolgt wurden.

Ein dPon war für die Organisation der Abwehr von Gefahren für die Einwohner seiner Gemeinde(n) oder des Stammes zuständig. Dabei konnte es sich auch um als „numinos“ klassifizierte Phänomene handeln. Der Tätigkeitsbereich eines dPon ließ sich hinsichtlich der Einflussnahme auf als numinos eingeschätzte Erscheinungen von dem eines Lamas abgrenzen. Ein dPon befasste sich mit Menschen und Tieren, die aufgrund angenommener Besessenheit durch ein Geistwesen zu einer Bedrohung erklärt wurden. Er organisierte die Vertreibung oder physische Vernichtung des Menschen oder Tieres. Ein Lama wirkte auf Geistwesen und numinose Kräfte mit geistigen Mitteln und insbesondere mit religiösen Ritualen ein. Zu den numinosen Phänomenen, die als allgemeine Bedrohungen galten und deren Beseitigung in den Aufgabenbereich eines dPon gehörte, zählten Ro-langs (tib.)



und Yetis (tib. 'Dre-mong). Beide Kategorien von Wesen stellten biologische und kulturelle Phänomene dar. Zu Fabelwesen wurden sie erst durch phantasievolle Ausschmückungen in Geschichten. Yetis waren in Nangchen Braun- und Schwarzbären, bei denen auffällige Verhaltensweisen als Einflussnahme eines Geistwesens gedeutet wurden (s. 12.1.1, 20.5). Bei den Ro-langs, jenen „wiederaufgestandenen Toten“, handelte es sich m. E. um erkrankte oder verunfallte Menschen mit Symptomen körperlicher und/oder geistiger Schädigungen, die nach einer Bewusstlosigkeit (z. B. aufgrund eines Schlaganfalls) wieder zu sich kamen (s. 14.1.3). Bei der durch einen dPon organisierten Tötung eines „wiederaufgestandenen Toten“ oder eines Yetis blieb ein Leichnam zurück. Ein Lama vertrieb oder tötete Numina, die nach Vorstellung der Nangchen-pa mit einem Menschen oder einem Tier als Träger verbunden oder ungebunden existierten. Am Ende des Tötungsaktes durch einen Lama war keine physische Leiche vorhanden; die Tötung ereignete sich auf geistiger Ebene (vgl. die Vorstellung der Untrennbarkeit innerer und äußerer Phänomene 13.10).

Die Position eines dPon lehnte sich an drei Figuren an, die Ideale versinnbildlichten. Dabei handelte es sich um den legendären Helden Gesar, um dessen Großvater Khra rGan und um gShin-rje (tib. < Shin-chje), den Richter und Herrn des Totenreiches.

In der Rechtsprechung sollte sich ein dPon am Ideal des gerechtesten Richters orientieren. Die Figur des gShin-rje verkörperte das Ideal des unparteiischen Richters. In einer Gerichtsszene nach dem Tode beurteile er unbestechlich gute und schlechte Taten des Verstorbenen. Gerecht und begabt mit numinosen Kräften wollten viele Nangchen-pa ihre dPon sehen. Gesar, der Held des gleichnamigen Epos, ist aus einer dPon-Familie und Nachfahre seines Stammes sMug-po gDong leben gegenwärtig in Nangchen und im Exil. Die Figur Gesar ist ein weltlicher und spiritueller Herrscher. Er ist mit übernatürlichen Kräften begabt und verwendet magische Tricks. Gesar ist sowohl Mensch als auch Geistwesen; er ist göttlicher Abkunft und agiert als Mensch auf ausdrücklichen Wunsch und zum Wohle seines Stammes. Die Eigenschaften eines vorbildlichen dPon repräsentiert Khra rGan, der Großvater des Helden Gesar, der im Epos wie dieser dem Geisterreich entstammt. Seine altruistische Haltung ist Hauptmotivation seines Handelns. Zu den Qualitäten Khra rGans zählen Güte, Kampfbereitschaft, Mut, Schutzgewährung, Weisheit, Unparteilichkeit, Unbestechlichkeit, Gleichbehandlung, Hilfsbereitschaft, Großzügigkeit, Bescheidenheit und Handeln in Harmonie mit wohlwollenden Numina. Von manchen der dPon-Lineages hieß es, dass zwischen der Kraft, die in ihren Abstammungslinien angenommen wurde, und mächtigen Geistwesen eine enge Verbindung bestehe. Der Status der „Besonderheit“ der dPon (vgl. 13.8) wurde auf eine innige Beziehung zu hilfreichen Geistwesen sowie auf gutes Karma

zurückgeführt. Auch bei Entscheidungen der dPon wurde Einfluss gütiger Numina vermutet. Der numinose Nimbus der dPon als „besondere“ Menschen förderte deren Idealisierung. Viele Nangchen-pa wünschten sich ihre Behu und Becang (im Laienstand) als Vorbilder und zur Orientierung für die optimale Gestaltung des Lebens tibetisch-buddhistischer Laien. Unbestechlichkeit und Bemühungen um die Verwirklichung tibetisch-buddhistischer Wertvorstellungen ließen die dPon zu Vorbildern werden. Die Stammesleute brachten durch Besuche zur Respektsbekundung ihre Zufriedenheit zum Ausdruck. Das dazu mitgebrachte Geschenk galt als Mittel der Gestaltung von Emotionen der Wertschätzung gegenüber dem dPon und stellte eine indirekte Zustimmung zum dPon-System (s. 31.2 – 31.2.3) dar. Bei öffentlichen Festen und religiösen Veranstaltungen der Gemeinde oder des Stammes verstärkte oft die Anwesenheit des Behu oder Becang das Erleben der Einigkeit (s. 32.). Die Behu und Becang förderten den Zusammenhalt in der Stammesgesellschaft. Dem Verschwinden von Stämmen im Sinne einer nicht geregelten Auflösung durch Abwanderung oder als Folge eines Kampfes ging nicht selten ein Bruch der Lineage des sPon voraus. Jene dPon, die die Nangchen-pa als gut charakterisierten, übten einen gesellschaftlich integrativen Einfluss aus, indem sie Konflikte lösten, Aussöhnungen herbeiführten und durch Beratung, Mediation und Befriedung disharmonische soziale Verhältnisse in einen für die Gemeinschaft akzeptablen Zustand überführten. Als ungut wurde desintegratives Handeln bezeichnet. Stammesleute, die die Integrität ihres dPon anzweifelten, verließen bisweilen ihre Gemeinde oder ihren Stamm und zogen in das Gebiet eines anderen dPon. Die Lebensphase des älteren dPon wurde als Höhepunkt der Verwirklichung der Ideale eines Behu oder Becang begriffen (s. 34.). Der ältere dPon verkörperte aufgrund seiner Lebensklugheit, Kampferfahrung und Weisheit in Kombination mit der geistig-psychischen Entwicklung weiterer Qualitäten, wie Altruismus, Bescheidenheit, Hilfsbereitschaft, Wohlwollen und Güte, das Ideal eines Behu oder Becang. Die Nangchen-pa gingen nicht von einem Nachlassen der Kräfte während des Älterwerdens aus, sondern von einer vorteilhaften Kräfteumverteilung. Diese befähigte ältere Menschen, ihre Kräfte weniger impulsiv einzusetzen als Jüngere und besonnener und wohldurchdachter zu handeln und Sachverhalte aus einem erweiterten Erfahrungshorizont und mit einer gewissen inneren Distanz neutraler zu beurteilen und somit effektivere und effizientere Leistungen zu erbringen. Lebenserfahrungen verbesserten die soziale Kompetenz des älteren Behu oder Becang. Ihm konnte es leichter als einem jüngeren dPon gelingen, seine Ansichten und Entscheidungen gleichermaßen verständlich für Stammesleute unterschiedlichen Alters und Bildungsniveaus zu kommunizieren. Die Bezeichnung eines Menschen als „alt“ (tib. rGan) diente oft als

Prädikat, um diesen als erfahren und weise zu charakterisieren. In Bezug auf das Alter bestand ein positives Vorurteil in der Gesellschaft.

Nach dem Tode eines Behu oder Becang galt es für das Wohl des Verstorbenen sowie seiner Hinterbliebenen und sämtlicher Gemeinde- und Stammesmitglieder als wichtig für eine gute Bestattung und einen angenehmen Bestattungsort zu sorgen (s. 35. und 35.2). Beim Tod eines Menschen sollen zwei Komponenten seines geistig-psychischen Konglomerats frei werden: das „Srog“ und das „Bla“. Das karmagebundene Srog strebe eine Wiedergeburt an. Damit diese gut gelinge, wurde dem Verstorbenen zur Verbesserung des Karmas religiöses Verdienst gewidmet, z. B. in Form von Gebeten und Opfergaben. Das Bla des Verstorbenen sei ein mit dem vergangenen Leben verbundenes Persönlichkeitskontinuum und könne, wenn es keinen guten Bestattungsort erhalte, die Lebenden stören und schädigen (s. 35.). Eine Bestattung an einem vom Lama ausgewählten friedlichen Ort in unbeschädigter Natur sollte das Bla befrieden. Entstanden aufgrund gehäufter Unglücke Befürchtungen, dass das Bla eines Verstorbenen unzufrieden sein könnte, wurde mitunter eine Zweitbestattung vorgenommen (s. 35.2).

Das Vertrauen in die Amtsnachfolge durch Vererbung des Rechts der Besetzung des Amtes innerhalb adliger Lineages und in die Eignung ihrer männlichen Mitglieder als dPon war u. a. bedingt durch den Glauben an eine metaphysische Kraft, die durch mutige und weise Vorfahren in diesen Deszendenzlinien geschaffen worden sei. Die Lebensweise jener Ahnen habe sich in Harmonie mit gütigen und schützenden Geistwesen befunden, die auch deren Vorhaben förderten, so dass sich diese zum Wohle der Gemeinden und Stämme auswirkten. In dem Vertrauen auf jene numinose Kraft in den Patrilineages der dPon ist eine Ahnenverehrung erkennbar, die möglicherweise durch dominante tibetisch-buddhistische Lehren an Bedeutung verlor. Meist sind es auch Ahnen, von denen erzählt wurde, dass sie einst eine innige Verbundenheit zwischen einem Geistwesen und ihrer Lineage etablierten. Erfolg war für die Nangchen-pa nicht ein Produkt des Willens, der Leistungsbereitschaft oder des Einsatzes von Wissen. Solche Faktoren galten als Begleiterscheinungen, nicht aber als erfolgsverursachend. Die Grundlage von Erfolg bildeten aus ihrer Sicht gute karmische Beziehungen (tib. rTen-'brel, 20.5.1) sowie das Wirken wohlwollender Geistwesen. Die Inkarnation in einer dPon-Lineage bedeutete gutes Karma und dies wurde als grundsätzlich vertrauenswürdig betrachtet. Die Akzeptanz und der Erfolg des dPon-Systems beruhten maßgeblich auf den Vorstellungen des segensreichen Wirkens „besonderer“ Menschen, deren Handeln zum Wohl der Gemeinde- und Stammesmitglieder von schützenden und wohlthätigen Numina beeinflusst werde.

### 39.10 Der gelungene Lebenszyklus

Den Maßstab für die Bewertung eines Lebens bildeten tibetisch-buddhistische Lehren. Ein erfolgreiches Leben hatte Vorbildcharakter und wurde auf das Wirken des Karmas zurückgeführt. Ein Behu oder Becang, dessen Leben als gelungen betrachtet wurde, schien die Lehren vom Karma zu bestätigen und verstärkte die Akzeptanz religiöser Vorstellungen. Das Leben eines dPon war nicht nur dessen Privatsache; es war von gesellschaftlicher und kultureller Relevanz. Ein beliebter dPon führte die Vorzüge des dPon-Systems vor und stabilisierte dadurch dessen Existenz. Bewunderte Verhaltensweisen und hochgeschätzte Leistungen übertrugen seine Anhänger auf die Stammes- oder Landes-Kultur, indem sie diese als kulturelle Merkmale bezeichneten und sich mit ihnen identifizierten. Das Leben eines verehrten dPon konnte zum Musterbeispiel der Werte der Kultur Nangchens werden und besaß - verbreitet in Form von Erzählungen - ein hohes Identifikationspotential. Als gelungen wurde eine Lebenszeit betrachtet, die genutzt worden war, um gutes Karma aufzubauen. Einem dPon, der sich um Güte, Mitgefühl und Unparteilichkeit bemüht hatte, stellte die Gesellschaft einen exzellenten Ruf aus. Seine Taten gingen in die Oral History des Stammes ein. Seine Erkenntnisse und Qualitäten bereicherten nach Vorstellung der Nangchen-pa auch die Kraft seiner Lineage, so dass sämtliche künftigen dPon und damit auch die von ihnen betreuten Stammesleute in der Zukunft davon profitierten.

Der Tod galt als Ende einer Lebenszeit, nicht aber als Ende des Seins. Wiedergeburt könne bei karmischer Bindung die Wiederkehr zu Menschen, Tieren und Orten beinhalten. Die Hoffnung auf Wiederbegegnung besaß ein hohes Potential des Trostes. Nach dem Tode begeben sich das „Srog“ (tib., s. 35.), die Reflexion individuellen Karmas, in die nächste Inkarnation und das Persönlichkeitskontinuum „Bla“ (tib., s. 35.) bleibe über den Tod hinaus einige Zeit bestehen. Bei der selteneren Praxis des Rufens des Bla eines Heiligen oder hervorragenden Menschen wurde der Verbleib seiner segensreichen Präsenz erbeten. Dabei blieben die Lebenden nicht nur mit Erinnerungen zurück, sondern im Gefühl eines Kontaktes. Ein dPon wurde auch als Symbol seines Stammes betrachtet. Über seine Lineage verband er die Gegenwart mit der Vergangenheit. Mit der Vergangenheit verknüpften die Nangchen-pa positive Assoziationen (s. 13.11); sie galt als Ursprungszeit ihrer Legenden und ein dPon schien über seine Lineage eine Beziehung zu heldenhaften, kraftspendenden (s. 13.9, 13.9.1) Ahnen herzustellen. Sein gutes Wirken weise in die Zukunft und seine bewunderten Leistungen wurden als Musterbeispiel (tib. dPe) gelebter Werte in der Oral History des Stammes und der Gemeinden tradiert.

#### 40. Der Wandel des Lebensgefühls

Ältere Nangchen-pa berichteten von Kulturverlust vor allem in Form von Kenntnissen und verändertem individuellen und gesellschaftlichem Lebensgefühl. Kulturellen Wandel gab es auch in Nangchen, dieser sei aber nicht als Verlust empfunden worden, da das gewohnte und gewünschte Emotionsspektrum dadurch kaum verändert worden sei.

Über die im Exil herangewachsenen Generationen sagten ältere Informanten auch im Beisein ihrer Nachkommen, dass diese nichts von der Vergangenheit wüssten, und selbst wenn sie versuchten, den Jüngeren das Verhalten und die Wertvorstellungen in Nangchen vor 1959 zu erklären, verstünden sie es nicht. Der Hinweis, dass selbst Erklärtes nicht verstanden werde, bezog sich nicht auf sachliche Informationen, sondern auf die mit dem einstigen Verhalten und den Wertvorstellungen einhergehenden Emotionen.

Gewisse Umgangsformen, Normen und Erwartungen der Gesellschaft sowie tibetisch-buddhistische Kenntnisse und Praktiken wurden im Exil tradiert. Die in den Exilländern sozialisierten Nachkommen aber konnten das Überlieferte kaum noch mit dem Gefühlspektrum verknüpfen, das ihre Vorfahren damit verbanden. Bei nicht wenigen tradierten Kenntnissen um Brauchtum handelte es sich um Rudimente, deren Bedeutung und Sinnzusammenhang verloren gegangen waren. Ältere Informanten beklagten nicht nur den Verlust der Kenntnisse, sondern auch der mit diesen verbundenen Empfindungen. Bestimmte Reizauslöser für Emotionen aus dem ehemaligen Habitat waren durch den Gang ins Exil weggefallen. Dazu zählten natürliche Gegebenheiten, in denen sich der Überlieferung nach Geistwesen aufhielten, um die sich zahlreiche Erzählungen rankten. Der von den älteren Informanten beschriebene negative Stimmungswandel<sup>1104</sup> lässt sich nicht nur auf das Leben im Exil zurückführen. Die verehrten Gottheiten und Geistwesen seien flexibel und könnten ortsunabhängig helfen - auch bei sämtlichen Problemen, die sich erst nach dem Fortgang aus Nangchen ergeben hatten. Nach meinen Ergebnissen handelt es sich bei dem Phänomen des Stimmungswandels nicht nur um beschönigte Rückbesinnungen, die Vergangenes in einem milden, verklärten Lichte erscheinen lassen.

Ältere Nangchen-pa berichteten, dass das individuelle Lebensgefühl und die allgemeine Stimmung in den Stammesgesellschaften im ehemaligen Nangchen eine bedeutend angenehmere Qualität besessen habe, die verloren gegangen sei. Sie schilderten eine weitaus

---

<sup>1104</sup> In den Schilderungen ehemals armer Menschen stand die allgemeine Stimmung in der Gesellschaft nicht im Vordergrund ihrer Erinnerungen. Sie erzählten von quälender Not und täglichen Sorgen um die Existenzsicherung. Diese Belastungen füllten ihr Denken und Fühlen derart intensiv aus, dass sie nach eigenen Angaben an gesellschaftlichen Prozessen kaum bewusst teilnahmen.

höhere allgemeine Zufriedenheit, innere Ruhe, ruhige, besonnene Umgangsformen, Erfüllung, Beglückung sowie ein umfangreicheres Vertrauen untereinander, Zuverlässigkeit und Eidestreue. Für die im Exil sozialisierten Generationen seien die einstigen Qualitäten nicht einmal mehr vorstellbar, erklärten die in Nangchen sozialisierten Nangchen-pa. Auch sei es nicht möglich, den Nachkommen diese Qualitäten näherzubringen. Die folgenden Ergebnisse zum Phänomen der als sehr viel beglückender wahrgenommenen Stimmung vor ca. 1950 werden zeigen, dass ihre Einschätzung realistisch ist.

Die als glücklicher empfundene Stimmung sowie die Zufriedenheit ließen sich vor allem auf die Weltanschauung und die religiösen Überzeugungen zurückführen.

Anstelle der vermissten Qualitäten beschrieben ältere Nangchen-pa in den Exilgemeinschaften innere und äußere Unruhe, Getriebenheit, die hauptsächlich Ausrichtung auf die Erlangung materieller Güter, Neid, Habgier, Misstrauen und Unzuverlässigkeit.

Bei den entschwundenen positiven Eigenschaften und Emotionen handelte es sich um ein Konglomerat, dessen Bestandteile auf unterschiedlichen Ursachen beruhten.

Die höhere Bereitschaft, sich zufrieden zu geben und Zufriedenheit zu erfahren, stand in einem engen Zusammenhang zur Lehre vom Karma (s. 13.4 - 13.4.6). Danach sei die gegenwärtige Existenz stets als verdient oder selbst verschuldet zu betrachten und beruhe auf Vorleistungen in diesem oder einem früheren Leben. Gutes Karma komme auch in Form von Reichtum zum Ausdruck. Wer arm war, galt als ein Mensch mit schlechtem Karma. Durch Zufriedenheit oder zumindest klagloses und heiteres Hinnehmen bewies der Arme, dass er inzwischen auf dem tibetisch-buddhistischen Wege vorangeschritten sei, ein Umstand, der das Bemühen um Verwirklichung religiöser Werte implizierte, und dies ließ ihn vertrauenswürdig erscheinen. Trafen einen Menschen Krankheiten oder Not, so konnte dies nach dem Verständnis der Nangchen-pa auch Geisterwerk sein, und ob Geister die Verursacher waren und/oder persönliches schlechtes Karma, darüber entschied ein Lama, ebenso wie über die Auslegung, ob Geister nicht erst deshalb zugreifen konnten, weil schlechtes Karma als Grundlage vorhanden gewesen sei. Bei großer Bedürftigkeit sowie schweren Erkrankungen wurde nicht selten im sozialen Umfeld in Abwesenheit der Betroffenen die Frage diskutiert, was diese einst Schlimmes angerichtet haben könnten, so dass sie nun von solchen Beschwernissen heimgesucht wurden. Auch wenn das Verhalten einer Person bis dahin keinen Anlass zu der Annahme gegeben hatte, wurde gemutmaßt, dass sie in früheren Leben mit ungunstigen Absichten das aktuelle üble Karma verursachte. Die Spekulationen wurden zu der Überlegung fortgeführt, in welchem Umfang die Person die vermuteten schlechten Eigenschaften noch in sich trage oder ob sie durch Hinwendung

zum Dharma inzwischen überwunden worden seien. Die Demonstration von Religiosität kombiniert mit einer fröhlichen Stimmung - vor allem in Belastungssituationen - wurde als Beweis empfunden, dass eine Abkehr von jener Haltung stattgefunden habe, die als karmische Ursache des Leids angenommen wurde. „*So ist eben das Samsâra.*“, in dieser oder ähnlicher Weise äußerten sich Betroffene mit einem heiteren Lachen, wenn sie in Not geraten waren, womit sie demonstrierten, dass sie nunmehr geistig auf die Religion eingestellt seien und damit auch zugleich bereit, ihr schlechtes Karma abzuleiden. Bei jedem Menschen - mit Ausnahme hoher Lamas - wurde schlechtes Karma vorausgesetzt. Die zuvor geschilderte fröhliche und gelassene Reaktion galt als optimale Umgangsweise mit Leid und Kummer. Ungutes Karma könne zu jeder Zeit „reif“ werden und im Leben des Individuums zum Ausdruck kommen. Traf es ein und der Betroffene begann zu klagen, zeige dies, dass er die tibetisch-buddhistische Lehre nicht verstanden habe. Je größer die Not und das Leid, desto wahrscheinlicher sei es nach der tibetisch-buddhistischen Karma-Vorstellung, dass den als Ursachen angenommenen schlechten Taten eine üble Gesinnung zugrunde läge. Schlechtes Karma ergreife einen Menschen tief und veranlasse ihn zum Wehklagen, wenn er sich hinsichtlich seines Verständnisses um den Dharma auf einem niedrigen Niveau befinde und möglicherweise seit Verursachung des Schadens kaum etwas hinzugelernt habe. Ginge er heiter und gelassen mit Beschränkungen und Sorgen um und wollte er begreifen, dass er selbst dafür verantwortlich sei, dann zeigte er der Gesellschaft eine wünschenswerte Entwicklung und sein soziales Umfeld honorierte dies mit Sympathie, wohlwollendem Kontakt, Vertrauen und Hilfsbereitschaft.

Das Erörtern des mutmaßlichen ehemals verursachten schlechten Karmas ging mit einem Prozess der Desintegration einher. Ein Mensch, der jammerte und lamentierte, zeigte nach Ansicht der Nangchen-pa, dass er die tibetisch-buddhistische Deutung des Gesetzes von Ursache und Wirkung nicht erfasste. Daraus wurde die Schlussfolgerung gezogen, dass sich auch sein Charakter seit Ausführung der angenommenen üblen Taten, die als Ursache des schlechten Karmas galten, möglicherweise nicht wesentlich verändert haben könnte. Solche Zweifel an den Wesenszügen förderten die Bereitschaft, im Opfer den vermuteten einstigen Täter zu sehen. Einem Leidenden wurden unabhängig von seinem bisherigen Ruf schlechte Taten unterstellt und/oder es wurde der Einfluss böser Geister auf sein Leben angenommen. Mitglieder der Gesellschaft distanzieren sich in der Folge zunehmend von einer solchen Person. Gelang es dem Betroffenen aber, sein Leid scheinbar fröhlich und entspannt hinzunehmen und vielleicht noch der Empfehlung der Lamas zu folgen und sich froh über den Schaden zu zeigen, da ihm damit schlechtes Karma abgenommen

wurde, dann schien er das Wirken des Karmas verstanden zu haben und zeigte damit, dass sich seine Charakterzüge im Einklang mit dem Dharma entwickelt hatten, was als vertrauenswürdig galt und sich gesellschaftlich integrierend auswirkte.

Die Demonstration von Heiterkeit und Frohsinn in leidvollen Situationen war in Nangchen vor 1959 ein probates Mittel, um deutlich zu machen, dass zwar schlechtes Karma vorhanden war, aber auch neue Erkenntnisse gewonnen wurden, die es nun ermöglichten, gelassen und abgeklärt im Wissen um die tibetisch-buddhistische Weltansicht damit umzugehen. Gute Stimmung wurde in diesem Zusammenhang als Symbol der Hinwendung an den Dharma verstanden. Der Mensch, der im Kummer und Leid noch fröhlich sein konnte und vielleicht noch einen tibetisch-buddhistischen Lehrspruch zitierte, demonstrierte damit, dass es für ihn etwas allen Schmerz Überragendes gebe und dies konnte nach dem Verständnis tibetischer Buddhisten nur die buddhistische Lehre sein, die hier als Kraftquelle den Heiteren stärkte und ihm ermöglichte, aufgrund von Weisheit über dem Leid zu stehen. In vielen ehemals im Umlauf befindlichen Erzählungen bleiben weise Menschen in belastenden Situationen frohgut und gelassen, weil sie den Sinn des Dharma begriffen hätten. Um Optimismus und Gleichmut wurde im einstigen Nangchen in schmerzlichen Situationen durchaus auch gerungen. Derartige Haltungen aber stellten das Beste dar, was das Individuum aus der Situation des angenommenen selbst verschuldeten schlechten Karmas machen konnte. Die Demonstration einer Kombination von Fröhlichkeit und Religiosität verbesserte das Ansehen und wirkte vertrauensschaffend. Zufriedenheit und Freude gepaart mit tiefer Religiosität zeichneten nach dem Dafürhalten tibetischer Buddhisten auch grundsätzlich einen Menschen aus, der den Dharma verstanden habe. Selbst Mitgefühl, das zwar als wichtig galt, solle ihn nicht aus seinem freudvollen Zustand bringen. Ein Gläubiger vertraue auf das Reifwerden des Karmas der Leidenden und auf Bodhisattvas, die sich ihrer annehmen würden, um sie auf den tibetisch-buddhistischen Heilsweg zu führen.

Die von älteren Nangchen-pa erinnerte erheblich größere innere Ruhe vor 1959 beruhte auch auf der Vorstellung, dass die Lebenszeit für tibetische Buddhisten nur eine von unvorstellbar vielen Existenzen sei. Im einstigen Nangchen habe nicht die Annahme bestanden, sich innerhalb eines Lebens beeilen zu müssen, um dessen Möglichkeiten auszuschöpfen; Unruhe und Getriebenheit aus jenem Grunde seien selten gewesen. Ein Herausfallen aus dem Kreislauf der Wiedergeburten war nach der tibetisch-buddhistischen Lehre nicht denkbar. Die Lamas lehrten, es bestehe die zwingende Notwendigkeit, wiedergeboren zu werden, wenn auch unter sehr unterschiedlichen Bedingungen. Ein Austritt aus dem Kreislauf der Wiedergeburten sei nur als bewusster Prozess durch die Praxis der buddhistischen Lehre



möglich. Das Bemühen der Lamas, durch Schilderungen von Leid und Vergänglichkeit die Wertlosigkeit des Lebens an sich zu beweisen, sowie ihr Bestreben, die Freude am Leben (um seiner selbst willen) zu minimieren und als einzige wirkliche Quelle des Glücks die tibetisch-buddhistische Religion zu präsentieren, sollten Abscheu vor dem Kreislauf der Wiedergeburten wecken. Diese Darstellung aber traf auf eine gänzlich andere Sehnsucht der Zuhörer, nämlich die nach einer Zusicherung, dass die gegenwärtige Existenz nicht die einzige und letzte sei und der Mensch tatsächlich im Kreislauf der Wiedergeburten bliebe, bis er diesen aus eigenem Wunsch verlassen würde. Den meisten Laien sowie den Klerikern erschien das Nirvâna weit entfernt und unvorstellbar; sie konzentrierten sich vor allem auf eine Verbesserung der nächsten Inkarnation. Die stete Wiederholung der Darstellung des Kreislaufs der Wiedergeburten, aus dem es kein Entrinnen gebe, außer durch Beschreiten des buddhistischen Heilsweges, hatte die beruhigende Wirkung, aus diesem Kreislauf, so leidvoll dieser auch beschrieben wurde, nicht herausfallen zu können. Das Srog eines Lebewesens würde immer wieder eine Inkarnation annehmen. Durchdrungen von solchen Vorstellungen wurde das gegenwärtige Leben nicht als einzige, nie wiederkehrende Chance betrachtet, die es unbedingt zu nutzen gelte. Wünsche konnten gedanklich auf künftige Existenzen verlegt werden, wenn für deren Realisierung günstige karmische Bedingungen bestünden. Planen ließ sich Erwünschtes bereits in der Gegenwart. Durch Spenden, Opferungen und weitere religiöse Praktiken konnte theoretisch sofort auf die Erfüllung eines Wunsches hingewirkt werden - auch für dessen Verwirklichung in einer künftigen Inkarnation.

Das gegenwärtige Leben sei das Produkt vergangener Intentionen und Taten. Der Einzelne wisse nicht, was für ein Karma reif werde und zu welchem Zeitpunkt. Interessen, Neigungen und soziale Beziehungen seien ebenfalls Ergebnisse des Karmas. Gelingen könne nur, wofür karmische Vorausleistungen erbracht wurden. Einfluss auf jeglichen Erfolg könnten auch Geistwesen nehmen, mit denen daher harmonisch zusammengelebt werden sollte. Die Annahme, eine erfolgreiche Unternehmung bedürfe karmischer Vorleistungen und Beziehungen, minimierte die Last, stets selbst aus zahlreichen Alternativen auswählen zu müssen, denn was auch immer als das denkbar Beste erschien, zu einem Erfolg könne eine Aktion nur führen, wenn bereits im gegenwärtigen oder einem vergangenen Leben Grundlagen dafür gelegt worden seien. Die Nangchen-pa suchten bei größeren Vorhaben nach Vorzeichen, bevor sie Bemühen und Leistungseinsatz aufbrachten. Oft befragten sie zunächst einen Wahrsager. Willenseinsatz und Fleiß ohne das als notwendig erachtete Karma könnten kein Gelingen bedingen. Bestanden aber bereits karmische Verbindungen, dann

käme es auch zu einem Zusammentreffen zwischen einem Menschen und dem von ihm einst Verursachten. Auch jene Wesen, die karmisch miteinander verbunden seien, würden einander von selbst wiederbegegnen. Interessen und Neigungen galten als Resultate des Karmas; es war aus Sicht der Nangchen-pa nicht nötig, zur Glücksmaximierung etwas oder jemanden zu suchen und sich mit Entscheidungsfragen zu quälen, sondern es reiche, aufmerksam bei Begegnungen und Erlebnissen zu sein und aus Zeichen und Abläufen die richtigen Schlüsse zu ziehen. Eine Veränderung von Lebensumständen durch eine sachliche und direkte Einwirkung wurde ebenfalls ohne karmische Grundlage als nutzlos betrachtet. Zunächst müsse sich stets das Karma ändern, was u. a. durch religiöse Praktiken zu bewirken versucht wurde.<sup>1105</sup> Die Lebensgestaltung beruhte auf einer Haltung der Erwartung von Wiederbegegnungen und einer Fortsetzung von einst Initiiertem. Dies begünstigte die Zufriedenheit mit Vorhandenem. Ältere Nangchen-pa bezeichneten u. a. rastloses Suchen nach günstigen Möglichkeiten als Quelle innerer und äußerer Ruhelosigkeit. Das Gefühl, sich beeilen zu müssen, um erfolgversprechende Gelegenheiten zu finden, zu ergreifen und zu nutzen, hätten sie in dieser Form vor 1959 nicht gekannt.

Ein Wunsch könne sich nicht ohne ein bereits vorhandenes Karma erfüllen. Der in diesem Zusammenhang häufig gebrauchte Begriff „rTen-’brel“ (s. Sprichwort eingangs von 20.5.1 *„Aktivitäten sind unwichtig; wichtig sind glückverheißende Beziehungen zwischen Ereignissen.“*) steht für günstige Fügungen, die sich aufgrund karmischer Vorleistungen ergeben. Das bedeutet auch eine Situation des Ausgeliefertseins an unbekannte karmische Auswirkungen. Persönliches Fehlverhalten sowie Einflüsse von Geistern seien für sämtliche Missgeschicke verantwortlich. Auf das persönliche unbekannte Karma könne zwar mittels religiöser Zeremonien eingewirkt werden, da aber das Karma aus „anfangsloser Zeit“ stamme, war dessen Ausmaß innerhalb einer Lebenszeit kaum zu bewältigen. Aus der angenommenen Unabänderlichkeit der Lebenssituation, in der ein Mensch vor allem auf selbstverursachtes Karma und die Einflüsse der Geister reagierte und positive Veränderungen nur durch tibetisch-buddhistische Praktiken möglich seien, resultierte ein in gewisser Weise entspannter Umgang mit Möglichkeiten und Mitteln, sofern die Lebensbedingungen nicht existenzbedrohlich wurden. Eigeninitiative wurde als wichtig betrachtet

---

<sup>1105</sup> Die folgende Geschichte erzählte ein Lama in einem Vortrag. In der Erzählung fragt ein Professor einen Lama um Rat. Der Professor ist sehr gelehrt und würde sein Wissen gern weitergeben, nur mangelt es ihm an Studierenden. Der Lama rät dem Professor, er solle Ameisen mit Zucker oder Krümeln von Backwaren füttern, um eine karmische Beziehung zu Lebewesen aufzubauen, und da Ameisen nur eine kurze Lebenszeit hätten, würde er noch während seines Lebens zu einem späteren Zeitpunkt mit deren Wiedergeburten zusammentreffen. Am Ende der Geschichte erfreut sich der Professor im hohen Alter vieler junger Studierender. Der erwünschte Zustand wird hier ausschließlich über eine Einwirkung auf das Karma erreicht.

zur Akkumulation guter Taten, vor allem in Form religiöser Praktiken zur Verbesserung der Lebensumstände in der gegenwärtigen oder einer folgenden Inkarnation. Eine Beeinflussbarkeit der Lebenssituation einzig durch willentlichen Leistungseinsatz sei unmöglich, da jegliche Veränderung auf der wirkenden Kraft des Karmas beruhe. Willenskraft und Bemühen galten nicht als wesentliche Faktoren des direkten Bewirkens von Verbesserungen. Damit entfielen Vorwürfe im Hinblick auf Lebensleistungen wegen möglicherweise nicht ausreichender Anstrengungen sowie Selbstvorwürfe aufgrund von Versagen. Die Lamas veranstalteten Vorträge und Einweihungen und führten Zeremonien, Gebetslesungen und Opferungen für sämtliche gewünschten Anlässe durch. In allen wichtigen Situationen wurden Lamas um Hilfe ersucht. Auch im Nachtodzustand sollte ein Lama den Verstorbenen anleiten, damit dieser eine gute Wiedergeburt erlange. Der Gläubige verließ sich in seiner Angst vor den Höllen und den Geistern auf das Wirken der Lamas, von deren Erkenntnissen er sich unvorstellbar weit entfernt wähnte. Er musste nur die Leistungen der Lamas deren Erwartungen gemäß honorieren können.

Nach der Erklärung der Informanten hing der Grad des Wohlgefühls in der Gesellschaft von der Gesamtzahl zufriedener Individuen ab, wobei es zu einer allgemeinen Übertragung der guten Stimmung kam. Das Verbreiten einer guten Stimmung wurde als Hinweis auf gutes Karma gedeutet und damit wurden auch ehrenwerte Charakterzüge assoziiert. In Nangchen sei ein bescheidenes, anpassungsbereites, freundliches und fröhliches Auftreten als persönliche Zierde betrachtet worden, die ein hohes Sozialprestige einbrachte. Im Exil trat das Erlangen von Reichtum in der Funktion als Gradmesser der Qualität des Karmas in den Vordergrund, während der Aufbau einer guten sozialen Atmosphäre an Bedeutung verlor. Die naive Gläubigkeit, mit der die Lehren der Lamas vor 1959 rezipiert wurden, verlor sich langsam im Exil. Die Kenntnis um weltanschauliche Alternativen, u. a. bedingt durch Schulbildung und Fernsehen, und eine Exilgesellschaft, die einfältige Frömmigkeit nicht mit der gleichen hohen Anerkennung belohnte, wie dies in Nangchen kritiklos üblich war, trugen ebenfalls zur Veränderung des Lebensgefühls bei. Das zunehmende Streben nach Erlangung materieller Wohlstandsindikatoren als Zeichen guten Karmas und damit Vertrauenswürdigkeit beeinflusste auf seine Weise die allgemeine Stimmung in der Gesellschaft, so wie einst Fröhlichkeit und Heiterkeit als Begleiterscheinung der Frömmigkeit und Beleg des Begreifens tibetisch-buddhistischer Lehren. Die gute Stimmung im Königreich Nangchen wurde auch durch gesellschaftlichen Zwang gefördert. Lamas leiteten Begründungen für eine fröhliche Stimmung aus dem tibetischen Buddhismus her, aus der Existenz der buddhistischen Lehre, den hohen Lamas sowie den

Bodhisattvas, die sich zum Wohle der Lebewesen inkarnieren würden, aus der Wertschätzung der Inkarnation als Mensch, da das Leben zur persönlichen Karmaverbesserung genutzt werden könne, sowie aus dem Verständnis um das Wirken des Karmas. Dies seien Gründe, die eine freudige Stimmung geradezu erforderten, um zu zeigen, dass die Tragweite dessen begriffen worden sei. Als gefestigt im tibetisch-buddhistischen Glauben und damit vertrauenswürdig galten Menschen, die die Lamas verehrten und sich ungeachtet ihrer Lebensumstände freudig und ausgeglichen der Ausübung der Religion zuwandten. Lamas verbreiteten, dass ein Mensch, der in einem Moment des Zorns oder Ärgers sterbe, direkt in eine der tibetisch-buddhistischen Höllen eingehe. Diese Vorstellung wurde von Gläubigen internalisiert. Der Aufenthalt in der jeweiligen Hölle sei zwar begrenzt und schließlich werde das gesamte Verhalten während des Lebens in die Bewertung für die nächste Inkarnation miteinbezogen. Dennoch könne zunächst ein direkter Eintritt in eine der Höllen erfolgen. Die Grauenhaftigkeit des Daseins in den Höllen war auf Thangkas in Klöstern detailliert dargestellt und fungierte als angstausslösender Stressfaktor, der erheblich dazu beitrug, Ausdrucksformen von Wut, Verärgerung und Groll zu unterlassen. Die Gesellschaft förderte Beherrschung und das Zurückhalten wütender Emotionen auch in der Weise, dass launigen und jähzornigen Menschen unterstellt wurde, sie könnten unter dem Einfluss eines übelgesonnenen Geistwesens stehen. Auf Menschen, die verdächtigt wurden, möglicherweise von einem Dämon besessen zu sein, reagierten die Nangchen-pa mit Meidungsverhalten und manchmal mit Tötung des Dämons, wobei der menschliche Körper ebenfalls starb und der einstige Mensch für längst verstorben erklärt wurde (s. Ro-langs 14.1.3 und 13.15.3). Die zahlreich kursierenden Geschichten über den Umgang mit Dämonen hatten Auswirkungen auf das Bewusstsein und Unterbewusstsein und förderten ebenfalls die Demonstration einer heiteren, besonnenen und religiösen Haltung. Das Zeigen von Verärgerung und Wut war auch aufgrund des dem angenommenen zugrundeliegenden schlechten Karmas peinlich. „Einfache“ und „besondere“ Menschen wurden mit zweierlei Maß gemessen: Bei hohen Lamas wurde eine betübte Stimmung als Ausdruck ihres großen Mitgefühls gedeutet und damit aufgewertet, während sie bei „normalen“ Menschen als Ausdruck ihrer Verstrickung in die Leiden des Samsâra bezeichnet und damit abgewertet wurde. Wut und Verärgerung bei einem Lama wurden als „heiliger Zorn“ gedeutet, den dieser nur zeige, um anderen zu helfen. Das Verbreiten einer wohltuenden Stimmung finde unter dem Einfluss guten Karmas statt, und zugleich werde durch das Bemühen erneut gutes Karma erzeugt. Assoziiert wurden damit gute, vertrauenserweckende Absichten. Die Schaffung einer wohltuenden sozialen

Atmosphäre galt auch als Indikator für spirituelle Reife sowie für das Verständnis um die tibetisch-buddhistische Lehre. Wer schlechte Laune zum Ausdruck bringe, handle unter dem Einfluss schlechten Karmas und schaffe währenddessen noch zusätzlich weiteres übles Karma. Die erzeugte Stimmung ließe Rückschlüsse auf die Persönlichkeit zu. Aus dieser Vorstellung entwickelte sich ein gewisser Zwang, sich um einen lebensbejahenden und fröhlichen Gemütsausdruck zu bemühen.

Ein weiterer Komplex als verloren empfundener Qualitäten lässt sich unter die Begriffe Zuverlässigkeit und Eidestreue subsummieren. Die Verlässlichkeit von Zusagen und Versprechungen sei in Nangchen vor 1959 erheblich größer gewesen als gegenwärtig üblich und vorstellbar. In erinnerten Beispielen hatten Nangchen-pa einander durch Verleihen hoher Summen oder wertvoller Tiere geholfen, ohne Hinzuziehung von Zeugen und ohne Verträge, nur auf das Wort des Anderen vertrauend. Zusagen seien überwiegend verlässlich gewesen (Ausnahmen bildeten geplante kriminelle Taten). Verleumderische Nachrede konnte schwer bestraft werden. Lamas lehrten, auf wahrheitsgetreue Rede zu achten und abwertende Worte zu meiden. In den Nangchen-Stammesgesellschaften habe es einen relativ vorsichtigen Umgang mit dem gesprochenen Wort gegeben. Das gegebene Wort habe gegolten. Die vorhandene oder fehlende Umsicht im Hinblick auf das gesprochene Wort hatte erheblichen Einfluss auf die Bildung des persönlichen Rufs.

Das Wort galt auch als solches als wirkmächtig. Gesagtes wurde nach Auffassung der Nangchen-pa nicht nur von anwesenden Menschen gehört, sondern auch von Geistwesen. Der Sprecher ging davon aus, dass einzelne sowie Kategorien von Geistwesen um seine Worte und Absichten wüssten. Mitunter wurden Geistwesen auch direkt als Zeugen eines Versprechens oder eines Eides angerufen. Unwahre Worte und betrügerische Intentionen wurden als belastend für das persönliche Verhältnis zu verehrten Geistwesen empfunden. Jene Behu und Becang, die ihre Äußerungen an tibetisch-buddhistischen Empfehlungen über die rechte Art zu reden (wahrheitsgetreu, aufbauend, Überflüssiges und üble Nachrede meidend usw.) orientierten, erlangten Wertschätzung und ein hohes Ansehen.

Eine Ausnahme im Hinblick auf den Umgang mit dem gesprochenen Wort stellten die Rinpochés dar, zu denen auch jene dPon zählten, die zugleich Rinpoché waren. Die Rinpochés lebten in der Vorstellung, dass sämtliche ihrer geistigen Erzeugnisse, insbesondere spontane Assoziationen und Empfindungen, aus höheren Einsichten kämen und unbedingt der Beachtung bedürften. Allgemein anerkannte hohe Lama-Inkarnationen waren seit ihrer Auffindung, die nicht selten im Kindesalter von drei bis vier Jahren stattfand, gewohnt, dass all den Äußerungen ihrer Gedanken und Gefühle größte Aufmerksamkeit

entgegengebracht wurde. Die Filterfunktion ihres Bewusstseins in Form der kritischen Begutachtung eigener geistiger Produkte sei ungeübt gewesen. Mitunter entluden sich bei ihnen Assoziationen in Form undurchdachter Bemerkungen und unbedachten Verhaltens. Den Rinpochés wurde von den Gläubigen eine höhere Einsicht zugetraut, auch wenn mitunter einschränkend die mangelnde soziale Kompetenz bedauert wurde.

Die Rinpochés nahmen eine Sonderstellung ein im Hinblick auf die allgemein als hohen Wert betrachtete Verlässlichkeit. Nicht selten widersprachen sich ihre Aussagen. Dieses Phänomen wurde von ihren Anhängern so erklärt, dass sich der Heilige dem Erkenntnisstand seiner Gesprächspartner anpasse und deren Verständnis gemäß antworte. Zuverlässigkeit predigten hohe Lamas den Gläubigen, sie selbst aber konnten ihr Nichteinhalten von Verpflichtungen, Zusagen, Versprechen und Eidestreue durch den Hinweis auf tantrische Lehren begründen oder als Belehrungen deklarieren.

Die älteren Informanten, die den Verlust des einstigen befriedigenden Lebensgefühls beschrieben, wiesen auch auf eine veränderte Anspruchshaltung hin, durch die ihre im Exil sozialisierten Nachkommen unablässig nach Geld und Gütern strebten. Im Exil verlor der einstige Wert der Bescheidenheit an Bedeutung und konnte nicht als eine dieser Tendenz entgegensteuernde Trendsetzung fungieren. Es waren vor allem gesellschaftlich einflussreiche Personen, Geistliche und Laien, die Wohlstand und Prestigesymbole anstrebten und als Vorbilder galten. In den ehemaligen Stammesgesellschaften soll dieser Prozess bereits von den Adligen und Wohlhabenden eingeleitet worden sein. Sie fungierten insbesondere als Trendsetter, da von ihnen angenommen wurde, sie hätten sich ihre hohe gesellschaftliche Position durch gutes Karmas verdient. Die Einführung von importierten Produkten, die sich nicht aus dem Habitat gewinnen ließen, ging nach den Auskünften der Informanten überwiegend von ihnen und den Lamas aus, wobei Letztere als derart heilig galten, dass ihnen ein luxuriöser Lebensstil zugebilligt wurde, ohne dass Laien die Nachahmung zwangsläufig in Erwägung zogen.

Lamas, die im Exil Vorträge und Schulungen veranstalteten, führten aus eigenem Antrieb nicht an, dass Glück achtenswert sei, das aus einem verantwortungsbewussten Umgang mit den Lebewesen, der Natur oder aus Mildtätigkeit herrühre. Die Berücksichtigung von Zielen globaler Verantwortung, wie Naturbewahrung, Umweltschutz o. ä. wurde aus der eigenen kulturellen Entwicklung heraus nicht als Leistung anerkannt, die befriedigend und glückerzeugend sei. Kulturelle Unterstützer-Organisationen mussten den Lamas erst nahe legen, den Wert solcher Bemühungen zu akzeptieren und nicht zu verhöhnen. Hinsichtlich des Konsumverhaltens prägte sich unter den Exilanten die Tendenz aus, materielle

Produkte als Beweis guten Karmas ohne soziale und umweltverträgliche Umsicht zu verbrauchen und ihren Konsum als Beleg ihres guten Karmas zur Schau zu stellen und zwar unabhängig davon, ob es sich um Laien oder Geistliche handelte. Menschen, die aus unterschiedlichen Gründen Verzicht übten, wurden als bemitleidenswert hingestellt. Geistliche erklärten, wer sich aus Mitgefühl und/oder Verantwortungsbewusstsein einschränke, habe es entweder aufgrund schlechten Karmas nötig, etwas gut zu machen oder einen beschränkten geistigen Horizont, und damit meinten sie, dass den Phänomenen der Welt zu viel Beachtung geschenkt werde. Hohe Lamas hingegen sollten nach ihrem eigenen Verständnis sowie dem ihrer Anhänger von teuren Luxusgütern umgeben leben, da dies ihr gutes Karma beweise und die hohen Geistlichen am Weltlichen nicht mehr hingen. Als „besonderen“ Menschen stünde ihnen ein aufwendiger Lebensstil zu, der die ihnen zugeschriebene außergewöhnliche geistige und spirituelle Entwicklung durch den karmisch bedingt vermuteten Reichtum demonstrieren sollte.

Wohlhabende weckten bei ihren Landsleuten Begehrlichkeiten und ihr Verhalten wirkte trendbildend. Indem sie sich mit Prestigesymbolen schmückten, lösten sie eine Verschiebung der Orientierung aus von der ehemals hoch bewerteten Bescheidenheit und guten Stimmung als Indizien für gutes Karma zu dem Erlangen prestigeträchtiger Güter, während sie zunehmend einem Glücksempfinden, das ohne materielle Besonderheiten auskommt, die Anerkennung verwehrten. Gesprächspartner kommentierten diesen Prozess mit den Worten, dass nach ihrem subjektiven Eindruck die Wohlhabenden dadurch keineswegs glücklicher geworden seien. In der Exil-Gesellschaft setzten sich jene Personen als Trendsetter durch, die der Ansammlung von Materiellem den Vorrang vor Qualitäten wie Bescheidenheit, Freundlichkeit, Mitgefühl und dem Erzeugen einer wohltuenden Stimmung gaben. Es war nicht die Vielfalt des Angebotes an Produkten, das die Veränderung hervorrief. Die Älteren nahmen den Verlust des befriedigenden Lebensgefühls sowie bestimmter Qualitäten wahr, aber sie hielten diese Entwicklung nicht auf. Die Prunksucht der Geistlichen, die sich in ihrem persönlichen Lebensstil sowie der Ausschmückung ihrer Klöster ausdrückte, wurde bereits vor 1959 auch von Gläubigen kritisch gesehen. Im Exil wurde deren Lehre vom Reichtum als Beweis guten Karmas zu einer Leitorientierung für sämtliche Gesellschaftsschichten. Die Veränderung des Strebens stand im Zusammenhang zur Abkehr von einstigen Wertvorstellungen (s. 6.1), bei der bestimmte Werte in Vergessenheit geraten sollten, um nicht mehr als Maßstäbe an aktuelles Verhalten angelegt zu werden. Das Nachlassen des Erzeugens wohltuender Stimmungen während der Jahre im Exil gestaltete sich als ein langsamer Prozess. Die Willenskraft zu ihrer bewussten Schaffung

mit der Aussicht auf gutes Karma erwies sich bei nachlassender gesellschaftlicher Anerkennung als nicht so stark wie vor 1959 in der Kombination mit den Ängsten vor Höllen und Geistern sowie den sozialen Zwängen mit ihren Druckmechanismen der gesellschaftlichen Meidung, der Ausstellung eines zweifelhaften Rufes und möglicher Ausgrenzung. Ein schlechter Ruf konnte vor 1959 aufgrund der Meidung schlecht Beleumdeter zu existentiellen Problemen führen. Auch in der Exilgesellschaft sind Vorteile von der Anpassung abhängig. In den Exilländern aber ergaben sich auch neue soziale und ökonomische Beziehungen, die den Druck der Gesellschaft auf den Einzelnen minimieren konnten.

Die Berichte der beglückenderen Stimmung in Nangchen vor 1959 und des weitaus befriedigenderen Lebensgefühls waren nicht nur Produkte euphemistisch verklärter Erinnerungen. Das Halten von Zusagen und Eiden war nicht nur auf die Ehrenwertigkeit eines Menschen und dessen Bestreben zurückzuführen, seinen Ruf und den seiner Familie und seiner Lineage zu wahren. Die als sehr viel angenehmer und als erheblich vertrauensvoller erinnerte soziale Atmosphäre in Nangchen vor ca. 1959 beruhte auch auf der Vorstellung, dass Geistwesen stets Zeugen, Mitwirkende und Ansprechpartner seien. Die Verbreitung guter Stimmung hatte auch eine sozial schützende Funktion. Verhaltensweisen demonstrativer Zufriedenheit wurden in der Kindheit kopiert und mit zunehmender Kenntnis ihrer weltanschaulichen Ausdeutung internalisiert. Zwei Regulative waren wesentlich für deren Aufrechterhaltung: Die Kontrolle der Gesellschaft wirkte mittels der Ausstellung eines Rufes, durch Meidung, Integration oder Desintegration existenzfördernd oder existenzbedrohlich auf das Leben des Individuums ein. Von den allgegenwärtig angenommenen guten, bösen, neutralen und wechselhaft launigen Geistwesen glaubten die Nangchen-pa, dass diese sofort in das Leben eines Menschen rettend, fördernd oder belastend und vernichtend eingreifen könnten, wodurch Druck zu Wohlverhalten entstand. Jeder Mensch hatte auch Bezüge zu Numina, von denen Schutz und Hilfe erhofft wurde. Belastungen des Kontaktes zu den Numina galt es zu vermeiden. Wohltuend für gute Beziehungen zu Numina sei ein rituell reiner, an ethischen Werten orientierter Lebenswandel, der das Lebensgefühl gut beeinflusste und das Empfinden von Qualitäten intensivierte. Revitalisationsbewegungen und nativistische Bewegungen versuchen durch Veränderung der Verteilung von Ressourcen und durch Rückkehr zu einstigen sozialen und/oder politischen Verhältnissen sowie durch Wiedereinführung ehemaliger Elemente der materiellen Kulturausstattung, Verbesserungen der Lebensbedingungen zu erzielen, die in Form eines gesteigerten und erfüllenderen Lebensgefühls bemessen werden.

Das von vielen Nangchen-pa als befriedigend und erfüllend beschriebene Lebensgefühl



in den Jahrzehnten vor 1959 war nur zum Teil auf äußere Bedingungen und Formen sozialer Organisation zurückzuführen. Die als sehr viel wohltuender erinnerte ruhigere und fröhlichere allgemeine Stimmung in der Gesellschaft war nicht nur Produkt natürlicher Entstehungsprozesse, sondern auch ein kulturelles Phänomen, das in Form individueller Leistungen als Reaktion auf gesellschaftliche Forderungen und Vorbilder erbracht wurde.

Im Vergleich zu ihrem Erleben in Indien und Nepal der Gegenwart sei die einstige Stimmung in Nangchen gekennzeichnet gewesen durch Ruhe, Verinnerlichung, Fröhlichkeit, Freundlichkeit und Wohlwollen sowie durch Aufrichtigkeit, Zuverlässigkeit und Redlichkeit. Die dPon hätten sich um Unparteilichkeit und Unbestechlichkeit bemüht.

Als bedeutende äußere Bedingungen wurden die intaktere Natur, die gesündere Ernährung sowie das Vorhandensein von Rückzugsräumen genannt. In den Bergen sei es möglich gewesen, (eine Zeitlang) unbehelligt zu leben. Durch Pilgerschaft konnten bedrückende Verhältnisse verlassen werden. Bereits die Kenntnis um Rückzugsmöglichkeiten, auch wenn sie nie genutzt und nicht selten auch gefürchtet wurden, wirkte sich entlastend aus.

Das Privateigentum in materieller Form war vor 1959 bei den meisten Nangchen-pa überschaubar und stellte kaum eine Belastung dar. Der gesamte persönliche Besitz wurde meist mitgeführt oder ließ sich auf einem Pferd transportieren. Die relativ geringe Menge der Einzelgegenstände förderte Flexibilität und das Gefühl von Freiheit.

Äußere Bedingungen konnten in Nangchen vor 1959 auch ein Hemmnis für die Persönlichkeitsentwicklung und die Unabhängigkeit darstellen und waren nicht in jeder Hinsicht geeignet, das Lebensgefühl zu verbessern. Im Exil wurden manche traditionellen Normen verändert, wie die einst sehr eingeschränkten Verhaltensmöglichkeiten für Frauen sowie der Umgang mit Menschen aus ehemals als rituell unrein betrachteten Abstammungslinien. Das Bildungsmonopol hatten vor ca. 1950 überwiegend die Klöster inne; in den Exilländern werden Schul- und Allgemeinbildung zugelassen. Eine Auszeit oder ein Rückzug warf im einstigen Nangchen wie jede unabhängige Lebensart und Lebensform die Frage nach der Sicherung der Versorgung auf. Das Habitat ermöglichte es Alleinstehenden kaum, die existentielle Versorgung permanent durch Agrarwirtschaft, Sammeln oder Jagen zu sichern. Der Einzelne war meist auf eine Gruppe angewiesen und erlebte sich in Abhängigkeit von dieser. Familien, Klane und Gruppen konnten einzelne Mitglieder entbehren, die Mitglieder jedoch kaum eine Gruppe.

Der gesellschaftlich favorisierte Gefühlsausdruck von Ruhe, Besonnenheit und eines freundlichen Gemüts stützte die Annahme, dass keine Besessenheit durch üble Geistwesen vorliege und galt als Beleg eines Verständnisses tibetisch-buddhistischer Lehren sowie des

Vertrauens in die Lamas, deren Wirken allen Anlass gebe, ein frohes Leben mit der Aussicht auf gute Wiedergeburten zu führen.

Das Herstellen einer guten Stimmung war jeglicher Unternehmung förderlich und für den Aufbau guter Beziehungen fast notwendig; als erwartetes Nebenprodukt der Frömmigkeit ließ sie die Vermutung zu, dass damit auch ein Bemühen um religiöse und ethische Werte bestünde. Zugleich galt eine angenehme Gemütsverfassung als Auswirkung eines Lebens in Harmonie mit (wohlwollenden und weiteren) Geistwesen, so dass deren Beistand angenommen werden konnte. Auf der Grundlage der Verknüpfung eines harmonischen Gefühlsausdrucks mit günstigem Karma, Vertrauen in den Dharma und einer guten Beziehung zum Geisterreich leitete die Gesellschaft Vertrauenswürdigkeit und einen guten Ruf ab, der Einfluss auf die soziale Stellung sowie auf wirtschaftlich vorteilhafte Bedingungen hatte. Die gesamtgesellschaftliche gute Atmosphäre war auch Ergebnis der Forderung der Gesellschaft sowie des Glaubens an karmische Vergeltung. Es bestand ein gewisser Stress, eine gute Gemütsart zu präsentieren. Gefühle wie Leid, Enttäuschung, Traurigkeit, Zorn und Ärger wurden zunächst durch Vortäuschung einer ausgeglichenen Stimmung zu überwinden versucht, bis das Gespielte empfunden wurde. Die Überwindung unerwünschter Gefühle gelang mittels Konditionierung durch das prägende soziale Umfeld mitunter derart, dass eine heitere Reaktion auf ein Unglück fast unwillkürlich erfolgte. Internalisierte Erwartungen karmischer Konsequenzen sowie von Auswirkungen auf individuelle Beziehungen zu Geistwesen bewirkten, dass das Unterlassen des Bemühens um eine harmonische Stimmung oft als unangenehmer empfunden wurde als die Überwindung negativ beurteilter Emotionen. Es bestand das Bewusstsein kurz- und langfristiger Nachteile durch zum Ausdruck gebrachte unüberlegte Emotionen. Die Gesellschaft wirkte als Regulativ mittels Erzeugung positiver und negativer Stressfaktoren und förderte das Streben nach Eustress und Vermeiden von Distress. Die erinnerte gute Stimmung beruhte auf Leistungen, die insbesondere aufgrund des Bedürfnisses der Vermeidung von Distressfaktoren erbracht wurden, wie Ängsten und Sorgen vor den Auswirkungen selbstverursachten schlechten Karmas als Folge zum Ausdruck gebrachter ungueter Gefühle (Sterben im Hass und Zorn führe zu temporärem Eingehen in eine Hölle) und befürchteten Reaktionen verstimmter Geistwesen, die Unglücke brächten. Zudem lockten schlechte Emotionen böse Geister an, die sich des Menschen bemächtigen könnten. Furcht vor dämonischer Besessenheit führte zu Reaktionen des sozialen Umfeldes in Form gesellschaftlicher Meidung, Rufschädigung und Ausgrenzung. Die Kontrolle der Gemütslage galt als Prävention vor dem zuvor genannten Befürchteten. Das Verbreiten von Harmonie bewirkte Wertschätzung, Ansehen und Würdigung.

## **Kurze Zusammenfassung der Ergebnisse**

Nangchen in den Jahrzehnten vor 1959 war ein Habitat, in dem es kaum möglich war, alleinlebend seine Existenz durch Land- und/oder Tierwirtschaft zu bestreiten. Patrilineale Familien bildeten die kleinsten sozialen Einheiten; selten lebten nur zwei Personen zusammen. Alleinlebende gehörten oft einer gesellschaftlichen Randgruppe an, wie die der Khram-pa, Vagabunden, Eremiten, Barden, Räuber und Bettler.

Der Staat Nangchen beruhte auf einer Stammeskonföderation. Die dPon als offizielle Vertreter der Stämme und Gemeinden hatten durch ihren Zusammenschluss den Staat Nangchen mit einem außerhalb der Stämme stehenden König formiert.

Die Ortsbezeichnung „Nangchen“ tritt in zwei Bedeutungen auf: für das Territorium der vereinten Nangchen-Stämme mit 188.794 km<sup>2</sup>, auch als „Königreich Nangchen“ benannt, sowie als das darin gelegene Land Nangchen mit einer Fläche von 12.741 km<sup>2</sup>, in dem der König offiziell Regierungsgewalt besaß. Die äußeren Stämme anerkannten den König nur als Repräsentanten der Stammeskonföderation und des Landes.

Das Toponym „Nangchen“ betrachteten die Nangchen-pa auch als Ausdruck ihres Identitätsempfindens in der Bedeutung „eines Landes mit Menschen von tiefer Frömmigkeit“. Nangchen, das Land der vereinten Nangchen-Stämme, hatte definierte Grenzen, ein Staatsvolk bestehend aus den Mitgliedern der vereinten Stämme und eine Regierung, die ihre Beschlüsse durchsetzen konnte. Die Bevölkerungszahlen lagen bei geschätzten sechzig- bis hundertzwanzigtausend Einwohnern.

Regierung und Verwaltung in Nangchen sollen an den Werten größtmöglicher Freiheit und Unabhängigkeit der Familien orientiert worden sein. Dieses Prinzip drückte sich aus in der Freiwilligkeit der Teilnahme an Aktionen der Gemeinde und des Stammes, im Recht der Verweigerung der Ausführung einer Weisung des dPon, im Recht des Individuums, in Reaktion auf eine Straftat Gewalt auszuüben, in der Wahlfreiheit juristischer Mittel und Ebenen, im Recht des jederzeit folgenlosen Abbruchs eines juristischen Prozesses (in zivilrechtlichen Streitfällen einseitig und in Strafprozessen in Übereinkunft zwischen den betroffenen Parteien) sowie in der folgenlosen Ablehnung von Urteilen (Ausnahme in Strafverfahren). In der Rechtsprechung wurden Gesetze nicht über den Zweck der Befriedung gestellt. Gesetze wurden ihrem Sinn nach angewandt, so dass es keine Gesetzeslücken gab. Das Rechtsempfinden der Nangchen-pa war von der tibetisch-buddhistischen Auslegung des Karmabegriffs beeinflusst. Alle Ereignisse seien Ergebnisse karmischer Ursachen aus anfangsloser Zeit und/oder Geisterwerk. Jedes Bemühen, Gerechtigkeit herzustellen,

bewege sich innerhalb des Rahmens, der durch das Karma bereits vorgegeben sei. Die Kompensation eines Schadens war Ziel rechtlicher Auseinandersetzungen, wurde aber oft mit weniger Interesse verfolgt als die Aussöhnung zwischen Kontrahenten und die Befriedung. Die Beilegung von Rechtsstreiten konnte erfolgen, indem keine Partei Recht oder Unrecht erhielt und alle Beteiligten zustimmten, dass materielle Streitgegenstände gemeinnützigen Zwecken zugeführt wurden, was für alle zu einer Verbesserung ihres Karmas führe.

Nangchen kam ohne Militär und ohne Polizei aus. Die Verfolgung von Straftätern übernahmen die Betroffenen oder eine Gruppe von Männern verschiedener Familien, die von einem dPon zusammengerufen wurden. Verbrechensprävention wurde durch Aufmerksamkeit unter Nachbarn sowie den Ruf eines engagierten Behu oder Becang bewirkt.

Nachrichten transportierten berittene Boten oder Reisende mündlich oder in Briefform.

Die Gesellschaft bestand überwiegend aus Semi-Nomaden, Nomaden und Landwirten; es gab spezialisierte Handwerke sowie einen einflussreichen tibetisch-buddhistischen Klerus.

Segmente der Gesellschaft waren Laien und Geistliche, rituell reine und unreine Menschen sowie „besondere“ (wie Mitglieder der dPon-Familien) und „gemeine“ Personen.

Die Ober-, Mittel- und Unterschicht ließen eine interne Schichtung erkennen, die ebenfalls in je einer Ober-, Mittel- und Unterschicht bestand. Die Zuordnung erfolgte über Deszendenz, Vermögen und den Ruf einer Familie. Wohlhabende konnten ihren Ruf durch Spenden an den Klerus und an Bedürftige verbessern.

Die Nangchen-pa gingen von einer Gesellschaft aus, in der idealiter alle Familien Land, Tiere und Zugang zu Wasser hatten und frei und unabhängig wirtschaften konnten. Auf viele Familien habe dies zugetroffen. Familiäre Konflikte hatten dazu beigetragen, dass eine Unterschicht armer und in Abhängigkeit tätiger Personen entstanden war, die auf entlohnte Arbeit angewiesen waren. Als rituell unrein geltende Tätigkeiten übernahmen Verarmte, die durch diese Arbeiten in den von der Gesellschaft verabscheuten Zustand der rituellen Unreinheit gerieten. Der Umgang mit rituell Unreinen war regional unterschiedlich. Die Gesellschaft fasste sich als eine Anzahl von Patrilineages auf. Für die Fortführung einer Patrilineage galten Söhne als unverzichtbar. Gab es in einer Lineage keinen männlichen Nachkommen, bedeutete dies den irreversiblen Bruch der Abstammungslinie.

Regulative zur Durchsetzung sozialer Normen bestanden in Bestrafungen durch die dPon, gesellschaftlichen Reaktionen (Aberkennung des guten Rufes, Meidung und Ausgrenzung), in gefürchteten Reaktionen der Geistwesen und der Sorge, schlechtes Karma zu schaffen.

Drei Kategorien von Gaben waren in der Gesellschaft von Bedeutung: zu erwidernde Gaben, solche, die nicht durch Personen, sondern mittels des Karmas positive Ergebnisse erbringen

sollten sowie freiwillige Gaben als gestalteter Ausdruck der Freude und Wertschätzung, die ohne Erwartung einer Erwidernng an den dPon gegeben wurden und die im Wesentlichen Bronislaw Malinowskis Kategorie der „Reinen Gaben“ (1979: 217f) entsprachen.

Das Pilgerwesen war verbreitet und galt ebenso wie dessen Förderung als verdienstvoll. Nicht selten wurde Pilgern auch genutzt, um bedrückenden Verhältnissen zu entkommen. Heiraten wurden überwiegend von den sozialen Eltern arrangiert. Das Ziel bestand in Verbindungen zwischen wirtschaftlich möglichst gleichgestellten Familien, die einander bei Bedarf unterstützten. Von einem Heiratsarrangement erfuhren die künftigen Eheleute oft erst kurz vor der Hochzeit. Die häufigsten Eheformen bestanden in Monogynie, fraternaler Polyandrie und in sororaler Polygynie überwiegend mit patrilokaler Wohnfolge. Beim Typus der Mag-pa-Ehe lebte der Schwiegersohn matriloal bei seiner Ehefrau oder den Ehefrauen (sororale Polygynie) und arbeitete in deren Geburts- oder Herkunftsfamilie. Frühe Heiraten wurden angestrebt und mit dem Wunsch nach Kindern als Arbeitskräften und Söhnen für die Fortführung der Patrilineage begründet. Die Familien der Behu und Becang heirateten bevorzugt untereinander. Reiche Familien mit gutem Ruf konnten eine Heiratsallianz mit einer dPon-Familie eingehen. Als Inzest galt die Eheschließung mit dem Mitglied eines Klans, mit dem schon innerhalb der letzten sieben Generationen eine Heiratsverbindung eingegangen worden war. Eine Hochzeitszeremonie stellte keine Voraussetzung für eine Heirat dar. Nicht selten wurde darauf verzichtet. Eine Ehe entstand de facto und de jure durch das Zusammenleben von Männern und Frauen als Eheleute. Eheschließungen konnten von einem zwischen den beteiligten Familien vereinbarten Gabentausch begleitet werden.

Der Großteil der materiellen Alltagskultur stammte aus dem Habitat. Zu den Importwaren zählten u. a. Tee, Metalle, Edelsteine, Bernstein, Gewehre, Seide, Baumwolle, Zucker, chinesische Tinte und Schnupftabak. Exportgüter waren u. a. Wolle, Felle, Raupenpilze, Pferde, Yaks, Yakschwänze, Hirschhorn sowie getrocknete freiwachsende Pflanzen.

Vor 1959 war die Tauschwirtschaft in Form des direkten und verzögerten Tauschs im agrarwirtschaftlich geprägten Nangchen verbreitet. Die Möglichkeit, seine Existenz ohne Geld zu bestreiten, erfüllte die Nangchen-pa im Rückblick mit Befriedigung. Geldwirtschaft war an Handelsplätzen und bei In- und Exportgeschäften üblich. Verwendet wurden meist Emissionen der chinesischen „Sichuan Rupie“ und des „Yuan Shi Kai Silberdollars“.

Das Amt eines dPon war erblich. Es gab zwei Ränge: den Behu (meist zuständig für den Stamm) und den Becang (meist zuständig für Gemeinden). Bei der Neuvergabe des Amtes an einen Mann, der keiner dPon-Lineage angehörte, wurde angenommen, dass sein gutes Karma die Ausübung des Amtes ermögliche. Einige Behu waren zugleich Rinpoché und

versahen das weltliche und geistliche Amt in Personalunion. Inkarnationen hochrangiger Lamas traten gehäuft in dPon-Familien auf. Die führenden säkularen und klerikalen Positionen im Staat wurden in hohem Maße von Mitgliedern der dPon-Lineages besetzt. Nicht selten waren die säkularen und klerikalen Führungspersonen patrilineale Verwandte.

Der Lebenszyklus eines dPon war durch die ihm zugeschriebene „Besonderheit“ geprägt, die als vertrauensschaffendes Resultat seines guten Karmas galt. Die seiner Lineage zugeschriebene „Besonderheit“ bewirkte jenen Vertrauensvorschuss, der den dPon in die Lage versetzte, Gefolgsleute zu gewinnen und allein durch sein Wort und Charisma zu führen. Mit einem Behu und Becang wurden außergewöhnliche Qualitäten sowie der Beistand von Geistwesen assoziiert. Die Eigenschaften eines vorbildlichen dPon repräsentiert Khra rGan, der Großvater des Helden Gesar aus dem Gesar-Epos. Altruismus (bezogen vor allem auf Stammesmitglieder) ist seine Hauptmotivation. Seine Qualitäten sind Kampfbereitschaft, Mut, Weisheit, Güte, Bescheidenheit, Schutzgewährung, Gleichbehandlung, Unbestechlichkeit, Großzügigkeit, Hilfsbereitschaft, Unparteilichkeit und Handeln in Harmonie mit wohlwollenden Numina. Wie auch Gesar entstammt Khra rGan dem Geisterreich. In den Jahrzehnten vor 1959 galten die dPon als „besondere Menschen“. Ihr Status der „Besonderheit“ wurde auch auf deren besonders tiefe Beziehung zu guten Geistwesen zurückgeführt. Nangchen-pa, die das dPon-System erlebt hatten, erklärten, dass ein dPon kein Häuptling gewesen sei, sondern einen eigenen Führungstypus darstellte. Der dPon hatte das Recht erbt, als politischer, administrativer, juristischer und militärischer Entscheidungsträger zu fungieren. Die Stammesleute aber hatten nicht die Pflicht, seinen Anweisungen Folge zu leisten. Dem Recht zu führen, entsprach keine Pflicht zu gehorchen. Ohne Angabe von Gründen konnte einem dPon die Gefolgschaft verweigert werden. Dies galt als Ausdruck der Freiheit und Unabhängigkeit. Ein Behu oder Becang musste die von ihm betreute Bevölkerung überzeugen und seine tatsächliche Macht beruhte auf deren Anerkennung. Desinteresse an den Leistungen eines Behu oder Becang konnte seine amtlichen Funktionen überwiegend bedeutungslos werden lassen; seinen Status veränderte dies nicht und auch seine politische Funktion als Vertreter des Stammes oder seiner Gemeinden wurde davon nicht berührt. Kritiker des Amtes siedelten oft weit vom dPon entfernt. Die Inanspruchnahme des dPon schätzten sie in vielen Fällen als nutzlos ein. Je autarker die Befragten lebten und je mehr sie selbst gewohnt waren, Probleme zu lösen, desto höher war die Tendenz, die privilegierte Stellung des dPon in Frage zu stellen. Die Kritik an den Behu und Becang sowie am dPon-System bezog sich vor allem auf die grausamen körperlichen Strafen, auf den Verdacht von Parteilichkeit, Korruption und Amtsmissbrauch.

Die Mitglieder der dPon-Lineages galten als „besondere“ Menschen, die von einer in ihrer patrilinealen Deszendenzlinie angenommenen segensreichen Kraft durchströmt seien.

**Merkmale der Kindheit und Jugend eines dPon im Vergleich zu Kindern und Jugendlichen aus keiner „besonderen“ Deszendenzlinie:**

- Willkommene Aufnahme in der Familie und im Klan. Unterstützung durch dessen soziales Netzwerk sowie seitens vieler Mitglieder der Gemeinde und des Stammes
- Zuschreibung des Status der „Besonderheit“
- Frühe und bessere Förderung
- Erlernen der Umgangsformen gegenüber Menschen unterschiedlicher Herkunft
- Gute Bildungschancen
- Hohes Sozialprestige
- Eine oft verlängerte Phase der Freiheit und Selbstbestimmung in der Jugend
- Unterstützung des Selbstwertgefühls durch die Klanmitglieder
- (Häufig) Wohlstand und materielle Sicherheit
- Umfangreiches soziales Netzwerk

Die Sozialisation der Kinder und Jugendlichen erfolgte überwiegend durch Lernen am Modell. Eine Strategie der Beeinflussung bestand in „rufbildendem Loben“. Erwünschtes Verhalten wurde zu Charaktereigenschaften erklärt und bereits Kindern wurde das damit verbundene Sozialprestige zuteil. In Nangchen vor 1959 nahmen Kinder oft mit ca. acht Jahren verantwortungsvolle tier- und landwirtschaftliche Tätigkeiten auf. Sobald ein Heranwachsender in der Lage war, Tätigkeiten reproduzierbar in gleicher Qualität wie die Mitglieder der vorigen Generation zu verrichten, wurde ihm für diesen Bereich der Erwachsenenstatus zugebilligt. Das Erwachsenwerden vollzog sich in Form zahlreicher Teilintegrationen. In den Bereichen, die Kinder und Jugendliche beherrschten, wurden sie als gleichberechtigte Gesprächspartner behandelt, während sie zeitgleich auf anderen Gebieten als Kinder oder Jugendliche betrachtet wurden.

Als junge Männer arbeiteten die Söhne eines dPon oft beim amtierenden Behu oder Becang mit und wurden dadurch mit den Anforderungen des Amtes vertraut. Bei der Nachfolgeregelung bestand die Präferenz der Primogenitur. Das letztlich wichtigste Kriterium habe in der Befähigung zur Amtsführung bestanden.

Kluge und kampfbereite dPon und deren Söhne waren als Freunde begehrt. Lebenslange Eidfreundschaften (tib. Shag-po) zwischen Männern bildeten ein stammesübergreifendes soziales Netzwerk mit der Verpflichtung zu gegenseitiger Hilfeleistung. Das Halten des

Shag-po-Eides wurde von der Gesellschaft ausdrücklich unterstützt.

Der Effektivität des dPon-Systems sowie den Leistungen der Behu und Becang lagen die Weltanschauungen und religiösen Vorstellungen Nangchens vor 1950 zugrunde. Tibetisch-buddhistische Institutionen stützten durch ihre Lehren und Interpretationen von Phänomenen die staatliche Hierarchie, deren Teil sie waren und von der sie materiell profitierten. Religiöse Vorstellungen stammten vom tibetischen Buddhismus, der Bon-Religion und der Yul Chos, der „Religion des Landes“ (im Sinne eines Gebietes). Ein Ordnungsmerkmal der Phänomene bestand darin, dass innere und äußere Reize sowie deren Verarbeitung als einander durchdringend empfunden wurden. Auf die Darstellung der Herkunft eines Reizes aus der Außenwelt oder innerem Erleben wurde meist verzichtet. Auf die nicht ausdrückliche Trennung der Kategorien innerer und äußerer Reize ließen sich viele (auch in der Literatur auftretende) übersinnlich erscheinende Phänomene zurückführen, wobei deren phantastischer Teil auf spontanen Assoziationen beruhte.

Die Amtsführung der dPon war geprägt durch Stammestraktionen (traditionelle Formen der Vergeltung und Kompensation), weltanschaulichen und religiösen Vorstellungen - vor allem der Yul Chos und des tibetischen Buddhismus und insbesondere der Karma-Lehre.

#### **Die amtlichen Tätigkeiten der dPon waren orientiert an:**

- der Bewahrung von Frieden und Einheit in ihren Gemeinden und Stämmen
- der Ausrichtung des Handelns auf die Wünsche und das Wirken von Geistwesen
- der Sorge um den eigenen Ruf sowie den der Familie, des Klans und der Lineage
- der Beachtung des Karmas und der Vorsorge für künftige Existenzen

Die Nangchen-dPon verstanden ihre Aufgabe als eine Betreuungsverpflichtung mit dem Ziel der Befriedung und der Bewahrung der Harmonie zwischen Stammesmitgliedern. Den dPon war ebenso wie den meisten Stammesmitgliedern an Einigkeit gelegen. Im Angriffs-falle war reibungsloses Zusammenwirken nötig. Beim Lösen von Problemen bestand das Ziel in einer Einigung, der alle Beteiligten zustimmten, ohne dass Feindschaft zurückblieb. Gerichtsprozesse und Urteile bedeuteten, dass es auf dem Verhandlungswege nicht gelungen war, eine einvernehmliche Lösung zu finden. Eine charakteristische Vorgehensweise bestand im flexiblen Nutzen sämtlicher Möglichkeiten, die ein dPon zur außergerichtlichen Beilegung eines Falls erkannte, wie Beratungen, Empfehlungen, Verwarnungen und Anordnungen, durch deren Einhaltung ein Gerichtsverfahren verzichtbar wurde. Entscheidungen eines dPon, die als weise galten, bestanden oft darin, dass Gemeinsames und Trennendes gleichermaßen sowie die Stimmigkeit verschiedener Aspekte in den Darstellungen



beider streitender Parteien bei unparteiischer Herangehensweise berücksichtigt wurden. Die Bewahrung von Frieden und Einigkeit innerhalb der Gemeinden und Stämme wurde mitunter durch Einbeziehung einer zusätzlichen ehrenamtlichen und auf Aussöhnung hinwirkenden Partei aus erfahrenen, weisen und zumeist älteren Männern gefördert.

Der Glaube an die „besonderen“ Fähigkeiten des dPon und das Vertrauen ihm gegenüber weckte bei den Beteiligten auch die Bereitschaft, das entstandene Problem als Resultat karmischer Belastungen zu verarbeiten. Verhielten sich die Beteiligten gemäß den Anweisungen des dPon, dann konnten auch Normbrüchige aus Sicht der Nangchen-pa sofort wieder zu akzeptablen Mitgliedern der Stammesgesellschaft werden.

**Zu den amtlichen Aufgaben des dPon zählte:**

- Betreuung der in seinem Gebiet siedelnden Menschen bei sämtlichen Problemen
- Beratung
- Mediation
- Politische Vertretung der Gemeinden und/oder des Stammes
- Koordination organisatorischer kommunaler und landespolitischer Aufgaben
- Gesetzgebung: Verabschiedung von Gesetzen auf Gemeinde- und Stammesebene
- Jurisdiktion: Zivilrecht und Strafrecht
- Verwaltungsaufgaben
- Militärische Führung
- Verbrechensprävention
- Organisation und Leitung von Aktionsgruppen, z. B. von Verfolgertrupps
- Organisation der Abwehr von Gefahren für die Gemeinschaft
- Unterbringung und Versorgung von Gefangenen
- Beaufsichtigung der Durchführung von Bestrafungen
- Schutz vor unerwünschter Besiedelung des Stammesgebietes
- Zuteilung von Land

Die Organisation der Abwehr von Gefahren umfasste auch die Beseitigung der als sehr bedrohlich eingeschätzten Ro-langs und Yetis. Yetis waren ein biologisches sowie ein kulturelles Phänomen. Braun- und Schwarzbären, bei denen auffällige Verhaltensweisen als Besessenheit eines Geistwesens gedeutet wurden, galten als Yetis. Zu Fabelwesen wurden sie erst durch phantasievolle Ausschmückungen in der Literatur. Bei den Ro-langs, den „wiederaufgestandenen“ Toten, handelte es sich m. E. um verunfallte und kranke Menschen, die nach einer Ohnmacht mit körperlichen und/oder geistigen Schäden wieder zu sich

kamen. Beide Kategorien von Wesen wurden oft unter Mitwirkung des dPon getötet. Das Wahrnehmen und Ordnen der Reize der Innen- und Außenwelt, das Empfinden, das Denken und Handeln waren beeinflusst vom Glauben an das Karma sowie an das Wirken der Numina. Die Karma-Vorstellung erklärte alles Erlebte als Ergebnis vorheriger oder einstiger Intentionen und Handlungen des Erlebers und zu einer gerecht und logisch wirkenden Konsequenz. Ein Leidender wurde nicht primär als Opfer bestimmter Umstände betrachtet, sondern als Täter, der diese einst geschaffen hatte. Die Beziehung zwischen Karma und Geisterwerk wurde von Lamas unterschiedlich interpretiert. Numinose Kräfte und Geistwesen galten als konstituierende Mächte der Welt. Sphären des Geisterreichs und der Menschenwelt seien miteinander verbunden und das Zusammenleben unausweichlich. Durch Anrufung, Verehrung und Opferung wurde der Kontakt zu den Numina gepflegt. Als gelungen wurde die Lebenszeit eines dPon betrachtet, wenn sie genutzt worden war, um gutes Karma für die nächste Inkarnation aufzubauen. Die Verwirklichung tibetisch-buddhistischer Werte wie Frömmigkeit, Wohlwollen, Mitgefühl und Güte galten als Ausdruck einer vorbildlichen geistigen Haltung. Ein Behu oder Becang, der sich während seiner Amtszeit um Werte wie Aufrichtigkeit, Unparteilichkeit, Gleichbehandlung und Gerechtigkeit, Mut und Kampfbereitschaft bemüht hatte, erlangte einen vorzüglichen Ruf. Seine Taten wurden weitererzählt und gingen in die Oral History des Stammes ein. Der Tod wurde als Ende einer bestimmten Lebenszeit betrachtet, nicht aber als Ende des Seins oder Beendigung sozialer Beziehungen und bedeutete auch kein notwendigerweise immerwährendes Verlassen des vertrauten Umfeldes. Nach dem Tode könne es nach Auffassung der Nangchen-pa auch Wiederkehr in Form einer Wiedergeburt geben und damit auch die Möglichkeit, den geliebten Menschen und Tieren aus dem vergangenen Leben im nächsten Leben wieder zu begegnen und an Orte zurückzukehren. Zwei Lebensenergien, (tib.) Srog und Bla, wurden nach Auffassung der Nangchen-pa nach dem Tode frei und verhielten sich unterschiedlich. Das Srog als Reflexion des individuellen Karmas begeben sich in die nächste Inkarnation. Das Bla als ein Persönlichkeitskontinuum bleibe über den Tod hinaus eine gewisse Zeit bestehen. Die Verweildauer eines Bla könne durch Bitten um Fortdauer verlängert werden. Das einstige Lebensgefühl sei geprägt gewesen von einem Geborgenheit vermittelnden Empfinden des Eingebundenseins in ein religiöses System, das unvorstellbar viele weitere Existenzen versprach, verständliche Regeln für den Auf- und Abstieg von Inkarnation zu Inkarnation nannte und die Erfüllung der Wünsche in einem künftigen Leben zusagte, sobald das individuelle Karma dafür „herangereift“ sei.

## **Short Summary of Results**

In the decades before 1959 Nangchen was a habitat in which it was practically impossible to forge an existence through agriculture and farming as a single individual. Patrilineal families formed the smallest social units. It was rare for only two people to live together. Single people often belonged to groups on the margins of society, such as the Khram-pa, vagabonds, hermits, bards, robbers and beggars.

The state of Nangchen was based on a confederation of tribes. The dPon, as the official representatives of the tribes and communities, had created the state of Nangchen through a union with a King, who was not a member of any of the tribes.

The place name “Nangchen” refers to two things: the 188.794 km<sup>2</sup> territory of the united Nangchen tribes, also known as “the Kingdom of Nangchen”, as well as the 12.741 km<sup>2</sup> country called Nangchen within this kingdom, which was under the official rule of the King. The outer tribes recognised the King only as the representative of the confederation of the tribes and of the state of Nangchen.

The Nangchen-pa regarded the toponym “Nangchen” as an expression of identity in the meaning “a land with people of profound faith”. Nangchen, the state of united Nangchen tribes, had defined borders, a state population consisting of members of the united tribes and a government which had the authority and means to carry out decisions. The population has been estimated at 60 to 120,000. Governance and administration in Nangchen are believed to have been oriented towards the greatest possible freedom and independence of the individual families. This principal was expressed through the voluntary participation in the actions of the community and of the tribe, in the right to refuse cooperation with the directives of the dPon, in the right of the individual to respond to a crime with violence, in the freedom to choose judicial means and legal instances, in the right to spontaneous termination of a legal process (in civil disputes unilaterally and in criminal cases in agreement with both parties), as well as in the ability to reject judicial decisions and trials without consequences (with the exception of criminal cases). In the administration of justice laws were not given more importance than the purpose of reconciliation. Laws were carried out according to their original intention, which removed loop-holes.

The Nangchen-pa sense of justice was influenced by the Tibetan-Buddhist interpretation of the concept of karma. All occurrences were understood as the results of karmic causes, with their origins in beginning-less time and/or of the work of numina or ghostly beings. Every attempt to uphold justice was seen to work within a framework, which has already

been predetermined by karma. Although compensation for damage was the goal of legal wrangling, often however the reconciliation between parties would prove of more importance. Through a mutual agreement to offer the physical object of dispute into communal use, the settlement of lawsuits could proceed without either party winning or losing a case and with the benefit of improving everyone's karma.

Nangchen functioned without military or police. Victims themselves, or groups of men from different families, assembled by a dPon, took on the pursuit of perpetrators. Crime prevention was achieved through vigilance amongst neighbors and the reputation of a committed Behu or Becang.

Correspondence was transported by mounted messengers or passed on by travellers orally or in the form of a letter.

This society was principally made up of semi-nomadic people, nomads and farmers; there were specialised crafts, as well as an influential Tibetan-Buddhist clergy.

Segments of society were made up of laity and religious, 'pure' and 'impure' in ritualistic terms, as well as 'special' members of society (such as members of the dPon families) and 'common' people.

The upper, middle, and lower class expressed an internal class stratification, which consisted of a further upper, middle and lower class. Descendance, wealth and reputation were decisive factors in position. The wealthy could improve their reputation through donations to the clergy and the less well off.

The Nangchen-pa worked on the basis of a society in which all families would ideally have land, livestock and access to water and could make a free and independent living. This appears to have been the case with many families. Conflicts within families contributed to the emergence of poor and employed workers, dependent on paid labour. Ritualistically 'impure' activities were carried out by the impoverished, who thereby slipped into the loathed realm of the *'impure'*. The treatment of the *'impure'* had regional differences. Society saw itself as composed of patrilineages. The continuation of a patrilineage was dependent on the birth of sons. A lack of male progeny meant the irreversible break in the family line.

Controls to ensure the upholding of social norms existed in punishments administered by the dPon, societal responses (loss of reputation, avoidance and shunning), but also in a feared reaction from the spirit world and the threat of bad karma.

Three categories of 'gift' were of importance in society: reciprocal gifts, and gifts, which brought positive outcomes not through human action but through karma, as well as voluntary

gifts, intended as expressions of joy and esteem, which were offered to the dPon without expectation of reciprocity. The latter corresponds in essence to Bronislaw Malinowski's category of 'pure gifts' (1922).

Pilgrimage was widespread and both its practice and its patronage was considered commendable. It was not rare to use pilgrimage as an escape from oppressive circumstances. Marriages were mostly arranged by the social parents. The goal was to join together Families of equal financial status, who could support each other if necessary. The news of the union would often only reach the intended spouses shortly before the wedding. The most common matrimonial partnerships were monogyny, fraternal polyandry and sororal polygyny, followed mainly by patrilocal residence.

In the case of the Mag-pa marriage, the son in law lived in matrilocal residence with his wife or wives (sororal polygyny) and worked in their birth family or family of origin. Early marriages were sought after with a desire for children as workforce and sons to continue the lineage. The families of the Behu and Becang had a preference for intermarriage. Rich families with a good reputation could form an alliance by marriage with a dPon family. Marriage between a member of a clan with whom there had been a union within the last seven generations was deemed incest. A ceremony was not necessary for a marriage and was often forgone. A marriage originated de facto and de jure from the co-habitation of men and women as spouses. Marriage could be accompanied by a mutually accepted exchange of gifts.

The majority of everyday cultural artefacts originated from the habitat. Imports included tea, metals, gemstones, amber, firearms, silk, cotton, sugar, Chinese ink and snuff. Exports included wool, furs, caterpillar fungus, horses, yaks, yak tails, antlers as well as dried wild plants.

In the predominantly agricultural Nangchen, a barter economy, comprised of either direct or delayed exchange was widespread before 1959. Retrospectively the possibility to make a living without money, was a source of great satisfaction for the Nangchen-pa. A monetary economy was customary in trade centres and in the import/export business. The currencies used were mainly the Chinese 'Sichuan Rupee' or 'Yuan Shi Kai Silver Dollars'.

The office of a dPon was heritable. There were two ranks: the Behu (usually responsible for the tribe) and the Becang (usually responsible for the communities). In the case of a man, not belonging to a dPon lineage taking up office, it was assumed that his good karma would enable him to successfully hold this office. Some Behu were also Rin-poché and hold both the worldly and spiritual position simultaneously. Incarnations of

high ranking Lamas were often found concentrated amongst dPon families. The leading secular and clerical positions in the state were filled to a great extent by members of the dPon lineages. Secular and clerical leaders were not seldom patrilineal relatives.

The life cycle of a dPon was characterised by the 'special nature' attributed to him, seen as the confidence inspiring result of his good karma. This 'special nature' attributed to his lineage encouraged the leap of faith which allowed the dPon to win followers and to lead through word and charisma alone. A Behu or Becang was associated with extraordinary qualities as well as the support of spirit beings. Khra rGan, the grandfather of Gesar, the hero of the Gesar epic, presented all the characteristics of an exemplary dPon. Altruism (particularly in respect to the members of his tribe) is his primary motivation. His qualities are a willingness to engage in combat, courage, wisdom, benevolence, humility, protection, equality, incorruptibility, generosity, helpfulness, impartiality and action in harmony with sympathetic numina. Both Gesar and Khra rGan are descended from the spiritual realm. In the decades before 1959 the dPon were counted as 'special people'. This 'special' status was attributed to their particularly deep relationship with spirit beings.

Nangchen-pa, who had experienced the dPon system explained that a dPon was not a chieftain, but presented a unique form of leadership. The dPon had inherited the right to function as political, administrative, legal and military decision maker. In contrast, the tribesmen were not obliged to comply with his instructions. The right to lead did not correspond with a duty to follow. In the absence of good reason one could refuse to obey a dPon. This was seen to be an expression of freedom and independence. It was necessary for a Behu or Becang to convince his people and his actual power was dependent on their acceptance. Disinterest in the achievements of a Behu or Becang could cause his official function to become irrelevant; this did not affect his status and his political function as representative of the tribe or communities also remained untouched. Critics of the office often settled far from the dPon. They saw the engagement of a dPon as useless in many cases. The more self sufficient the respondents lived, and the more they were used to solving their own problems, the higher the tendency to question the dPon's privileged position. Criticism of the Behu and Becang, as well as of the dPon system was mainly directed at brutal physical punishments, the suspicion of bias, corruption and the abuse of public office. The members of the dPon lineages were said to be 'special' human beings, suffused by a sacred strength inherent to their patrilineal line of descent.

**Characteristics of a dPon childhood and adolescence in comparison with those of 'ordinary' descent:**

- Ready inclusion into family and clan. Support from their social network, as well as from many members of the communities and tribe.
- possession of 'special' status
- early and superior fostering
- learning to interact with people of diverse origin
- superior access to education
- high social standing
- often an extended phase of freedom and independence in youth
- bolstering of self esteem by members of the tribe
- (usually) wealth and material security
- an extensive social network

The socialisation of the children and adolescents took place mainly through learning by example. One strategy employed to influence behaviour was 'reputation building praise'. Desirable behaviour was deemed a character trait and the inherent social prestige was received even by children. Before 1959 in Nangchen children often took on responsibilities for livestock and farm from the age of eight. As soon as an adolescent was capable of completing tasks to the same standard as the previous generation, they were awarded grown up status in relation to this task. Maturing into adulthood was a process of successive partial integrations. In the fields that children and adolescents had mastered, they were treated as equals in conversation, whilst simultaneously being seen as children or adolescents in other areas.

The sons of a dPon would often work with an acting Behu or Becang as young men and would thus become acquainted with the demands of the office. In terms of the rules of succession, primogeniture was preferred. Ultimately the most important factor lay in competence for holding office.

Intelligent and combat-ready dPon and their sons were coveted as friends. Life-long oath bound brotherhoods (tib. Shag-po) between men created a social network, which spanned the tribes and carried an obligation of cooperation. The upholding of the Shag-po oath was explicitly supported by society.

The effectiveness of the dPon system as well as the achievements of the Behu or Becang

were determined by the world view and religious ideas evident in Nangchen before 1950. The state hierarchy was propped up by the teachings and interpretations of tibetan-buddhist institutions, which profited from and were part of the fabric of this hierarchy. Religious ideas had their roots in Tibetan Buddhism, the Bon religion and the Yul Chos, the 'Regional religion (in the sense of a geographical area)'. One characteristic of their classification of phenomena was that the experience and processing of internal and external stimuli was perceived as permeating each other. The origin of a stimulus from the external world or internal experience was usually not illustrated or defined. Many apparently supernatural phenomena, (which could also be found in literature) could be traced back to a non-differentiation between external and internal stimuli. The more fantastical elements were based on spontaneous association.

The performance of office by the dPon was characterised by tribal traditions (traditional forms of retaliation and compensation) and ideological and religious ideas - particularly the Yul Chos and Tibetan Buddhism, in particular teachings on karma.

**The official activities of the dPon were focussed on:**

- the keeping of peace and harmony in their communities and tribes
- the alignment of activity according to the perceived wishes and actions of numina
- concern with reputation of self and family, clan and lineage
- observance of karma and concern with future incarnations

The Nangchen dPon understood their task to be a duty of care, with the keeping of peace and preservation of harmony between members of the tribe as a primary goal. Consensus was a priority for the dPon as it was for most of the tribe members. In the case of an attack, seamless cooperation was necessary. In the process of problem solving the goal was consensus between all parties, without any residual enmity. Court proceedings and rulings were an indication that negotiations had not led to a mutual agreement. A characteristic approach was to utilise all possibilities for out of court settlements recognised by the dPon, such as consultation, advice, warnings and orders, which, if observed, made a court proceeding unnecessary. Decisions of a dPon, which were seen as wise, were impartial and took into account both common and divergent statements, as well as the consistency in the accounts of both parties.

From time to time the preservation of peace and unity within the communities and tribes



was also enhanced by the addition of a further voluntary party striving for reconciliation, made up of wise and often older men.

The belief and faith in the 'special' abilities of the dPon inspired willingness in those involved to see the existing problem as a karmic burden and to approach it as such. If those involved acted according to the instructions issued by the dPon, the previously deviant would immediately be reinstated as acceptable members of society.

**Responsibilities and official tasks of the dPon included:**

- support in problem solving for those settled in his region
- consultation
- mediation
- political representation for the communities and/or tribe
- coordination of organisational tasks in relation to communal and local politics
- legislation: passing of laws on the level of community or tribe
- jurisdiction: civil and criminal law
- administrative tasks
- military leadership
- crime prevention
- organisation and leadership of action groups, e.g. pursuit teams
- organisation of defence against external threats
- accommodation and sustenance of prisoners
- supervision of punishments
- protection from unwelcome settlement of tribal territories
- allocation of land

The organisation of defense against dangers also included the removal of Ro-langs and Yetis, both believed to be very threatening. Yetis were biological as well as cultural phenomena. Brown and black bears displaying unusual patterns of behaviour, were seen as possessed by a spirit being and were described as yetis. They only morphed into mythical beasts through imaginative embellishments in literature. 'Rolangs', those 'risen dead', were in my opinion people who regained consciousness after accident or illness and showed signs of physical or mental disturbance. Both categories of being would often

be killed with the involvement of the dPon.

The perception and classification of internal and external impulses, experience, thought and action, were all influenced by a belief in karma and the work of numina. In the karmic belief system it was understood that all experiences were a result of previous or past intentions and actions and that these brought logical and just consequences. A sufferer was not seen primarily as a victim of circumstance, but as the perpetrator who had brought these circumstances about through past actions. The relationship between karma and the work of spirits was interpreted differently by different Lamas. Numinal forces and spirit beings were seen as constituent powers in the world. The ghost and human spheres were seen as connected and coexistence was unavoidable. The relationship with numina was fostered through invocation, worship and sacrifice.

The life of a dPon was seen as successful if it was used to create positive karma for the next incarnation. The realisation of Tibetan-buddhist values such as piety, goodwill, compassion and benevolence were seen as the expression of an exemplary mental attitude. A Behu or Becang who had cultivated values like honesty, impartiality, equality, justice, courage and combat readiness throughout his term of office earned an excellent reputation. Accounts of his deeds were retold and he entered into the oral history of the tribe.

Death was seen as the end of a particular lifetime, but not as the end of being or the cessation of social relationships and did not necessarily signify an eternal departure from the familiar environment. According to the perception of the Nangchen-pa, death could be followed by a rebirth through reincarnation, and the chance to encounter beloved people and animals from the past life and return to familiar places.

According to the Nangchen-pa two vital energies, (tib.) Srog and Bla, were released on death, that expressed different behaviours. 'Srog' a reflection of individual karma moved on into the next incarnation. 'Bla', a continuation of the personality, remained in existence for some time after death. The length of time a 'Bla' would linger, could be extended through prayer.

The historic experience of life was suffused by a deep feeling of security inspired by the sense of connection to a religious system, which promised an unimaginable number of further incarnations, easy to understand rules to ascend or descend from incarnation to incarnation and which promised the fulfillment of desires in a future life, as soon as the individual karma had reached the necessary maturity.

## Mitteilungen interviewter Nangchen-pa an nachfolgende Generationen

*„Ich habe keine Zeit, ich habe nichts zu sagen, niemand hat heute Zeit. Wir sind alle nur noch im Wettbewerb mit Anderen, die mehr besitzen.“ (Herr T., Kathmandu, der sich dann freundlicherweise doch die Zeit für ein Gespräch nahm.)*

Am Ende der Arbeit wollte ich den interviewten Nangchen-pa die Gelegenheit geben, sich selbst an ihre Nachfahren zu wenden und ihnen mitzuteilen, was sie für wichtig und tradierend wert halten. Für jene Nachfahren der Nangchen-pa, die sich für das Leben ihrer Vorfahren interessieren und deren Kultur verstehen wollen, haben Interviewte, die die Verhältnisse in Nangchen vor 1959 noch selbst erlebten, das vermittelt, was sie in den Jahren 2007 bis 2010 für mitteilenswert hielten - als eine Botschaft an unbekannte künftige Nachkommen. Viele Nangchen-pa hatten bedauernd erklärt, dass es ihnen nicht gelinge, mit den im Exil sozialisierten Nachkommen über Traditionen und die einstige Kultur Nangchens zu sprechen, da sich die Jüngerer für die Vergangenheit nicht interessierten. Ältere Gesprächspartner beklagten, dass nur wenige der Jüngerer den Ratschlägen der Älteren überhaupt Aufmerksamkeit schenkten; viele würden ihnen kaum oder gar nicht zuhören. Sie beschrieben, sie hätten den Eindruck, dass ihre Worte ungehört verhallten und ihre Nachkommen kaum Interesse für die Kultur Nangchens und insbesondere für die Welt- und Wertvorstellungen hätten. Den Älteren sagte ich, dass oft einige Generationen vergingen, bis erneut Interesse an der Kultur der Vorfahren entsteht, nur seien dann diejenigen, die Auskunft geben konnten, oft nicht mehr da. Von vielen älteren Nangchen-pa wurde das Anliegen, Kenntnisse über die Kultur von Nangchen zu bewahren, geschätzt.<sup>1106</sup> Die Möglichkeit, künftigen Generationen eine Botschaft zu hinterlassen, nutzten die meisten Informanten gern.<sup>1107</sup>

Die Frage nach Empfehlungen für künftige Generationen löste am Ende eines Interviews eine erneute Reflexion aus; nun wurde erwogen, welche Kenntnisse und Werte von solcher Bedeutung seien, dass sie sich als Mitteilung an unbekannte Nachfahren eigneten. Die Option, Informationen und Empfehlungen an kommende Generationen weitergeben zu können,

---

<sup>1106</sup> An dieser Stelle bedaure ich, die Namen meiner Gesprächspartner nicht nennen zu können, denn mancher Nangchen-pa könnte hier den Ratschlägen der eigenen Vorfahren begegnen und wäre sicher erfreut, deren Namen zu lesen. Allerdings würde jede Namensnennung zu Spekulationen Anlass geben, welche anderen Informationen möglicherweise ebenfalls den Erwähnten zuzuordnen seien. Daher verzichte ich auch hier auf jede Identitätserhellung, so wie ich dies den Interviewten zugesagt habe.

<sup>1107</sup> Lediglich einige Personen mit ehemals niedrigem gesellschaftlichem Status reagierten bestürzt auf die Annahme, dass ihnen zugetraut wurde, sie hätten etwas mitzuteilen, was für künftige Generationen von Interesse sein könnte. Sie erklärten, sie seien ungebildete, einfache Menschen, die nicht wüssten, was sie sagen sollten. Meist fiel ihnen dann aber doch etwas ein, was sie als mitteilenswert einschätzten.

lenkte die Aufmerksamkeit auf jene Themen, die als dauerhafte Werte begriffen wurden. Auch kritische Haltungen wurden an dieser Stelle noch einmal detailliert erläutert.

Zwischen Angaben aus den Interviews und den Mitteilungen an künftige Generationen ergaben sich keine Unstimmigkeiten, es kam jedoch zu verallgemeinernden Idealisierungen.

Die Aussagen der Informanten sind in der Form aufgeführt, wie sie vermittelt wurden. Die Positionierung der Themen in der Aufzählung entspricht der Häufigkeit ihrer Nennung. Sinngemäß übersetzte Originaläußerungen stehen kursiv. Ähnliche Aussagen wurden unter Oberbegriffen zusammengefasst und durch ein prägnantes Zitat vertreten.

Aufgrund des jeweils zuvor geführten Interviews über die Kultur Nangchens überrascht es nicht, dass der Punkt, „Bewahrung der Kultur“ häufig an erster Stelle genannt wurde.

### **Die Bewahrung der Kultur**

*„Alles war Tradition und Religion, und niemand konnte sich etwas anderes vorstellen.“*

Die älteren Nangchen-pa erklärten: *„Nangchen war ein herrliches Land mit einer reichen Kultur. Die Dialekte der Nangchen-Stämme, die materielle Kulturausstattung, die Kleidung, der Zierrat, die Zubereitung der Nahrung, die hauswirtschaftlichen Vorgehensweisen usw. - die Kenntnisse um all das sollten erhalten bleiben. Die Jüngeren sollen sich Gedanken machen, wie sie ihre Kultur bewahren können, denn die Kultur ist identitätsbildend.“*

Viele der älteren Menschen aus Nangchen sorgten sich um die Bewahrung ihrer Kultur. Häufig wurde seitens der Gewährsleute der Besorgnis Ausdruck verliehen, dass nach dem Tod der letzten Generation, die die Verhältnisse in Nangchen noch selbst erlebt hatte, die gesamte Kultur verloren ginge. *„Mit den alten Menschen wird auch die Tradition sterben.“*, erklärten viele der älteren Informanten. Manche mutmaßten, dass damit auch der tibetische Buddhismus in Nangchen in Vergessenheit geraten könnte.

*„Die Einwohner haben einander gern geholfen. Es hieß, dass man zu jedem freundlich sein soll. Blinden sollte man helfen und Wege immer genau zeigen, damit Menschen angenehm und in Frieden zu ihrem Ziel gelangen. Nangchen war ein Ort, der von sehr religiösen Menschen in einer wunderschönen Landschaft bewohnt wurde. Die jungen Leute sollen dies nicht geringer werden lassen, sondern vermehren.“*

*„Wenn unsere Kultur verloren ist, ist alles verloren. Daher soll die Kultur erhalten werden. Während meiner Lebenszeit ist dies mein Rat, wenn ich gestorben bin, ist dies mein Testament.“* Herr T. Kathmandu. (Inzwischen ist Herr T. verstorben.)

## Die Gesellschaft

*Heute wollen meine Kinder von früher nichts mehr hören, ich sei veraltet, sagen sie. Sie wollen nur technische Dinge. Für meine Kinder und Enkelkinder ist heute alles [von früher, Anm. d. Verf.] unwichtig, sie wollen nichts von früher wissen.  
Ältere Dame aus Nangchen*

*„Nangchen war ein besonderes Land.“ Die Nangchen-pa waren sich bereits während des Bestehens des Königreichs Nangchen der Einzigartigkeit ihres gesellschaftspolitischen Systems und der Vorzüge ihres Landes bewusst, da sie die politischen Verhältnisse der benachbarten Länder kannten und ihre gesellschaftspolitische Organisationsform für die gelungenste hielten. „Die dPon-po haben ihr Amt überwiegend vertrauenswürdig versehen und die Menschen fühlten sich gut betreut. Früher gab es keine Unruhe in der Gesellschaft, keine unablässige Anstrengung, keinen Stress und keine Belastung, kein unaufhörliches Streben nach Wohlstand und keine Angst vor Armut.“<sup>1108</sup>*

### **Das Lebensgefühl – „Die Menschen waren glücklicher und zufriedener.“**

*„Es war insgesamt eine Atmosphäre der Zufriedenheit. Alles erschien einfacher, weil die Menschen nicht so viel wünschten und erwarteten. Die Nachkommen sollen auf die frühere Gesellschaft blicken und sich diese als Vorbild nehmen.“*

### **Die Kenntnis des Dharma – „Die Religion soll nicht verloren gehen.“**

Für die meisten Informanten stellte die Religion die hauptsächliche Orientierung in ihrem Leben dar. Sie erinnerten sich, wie intensiv die gesamte Familie in Nangchen vor 1959 gemeinsam religiöse Praktiken ausübte. Sie empfahlen der jüngeren Generation, sich mit der tibetisch-buddhistischen Lehre auseinanderzusetzen und zu versuchen, sie zu verstehen. Sie stellten fest, dass das Interesse an der Religionsausübung bei jüngeren Leuten nachlasse und wiederholten häufig *„Religiöse Handlungen sollten ausgeübt werden.“*

Früher sei ein einschneidendes Erlebnis, wie der Tod eines Elternteils oder beider Eltern,

---

<sup>1108</sup> Die Botschaft ist so aufgeführt worden, wie sie mitgeteilt wurde. Ich halte es jedoch für wichtig anzumerken, dass die Forschungen zu dieser Arbeit ergaben, dass es durchaus Stress gab und Angst vor Armut und vor allem vor Hunger. Dies berichteten arme Nangchen-pa. Mitunter wurde in diesem Zusammenhang auf die bekannte Dharma-Vorstellung vom allgemeinen Niedergang im gegenwärtigen Zeitalter Bezug genommen. Demgemäß habe es früher - nach Meinung der Informanten zur Zeit des historischen Buddhas - allgemein weitaus mehr friedfertig gesonnene, bescheidenere und gerechtere Menschen gegeben. Auch die Bedingungen zum Praktizieren des Buddhismus seien damals besser gewesen. Informanten wiesen auf die weltweit vielen Konflikte hin ohne Berücksichtigung, dass ein weltumspannendes Informationsnetz früher nicht existierte. Die Krisen und Probleme der Gegenwart nahmen sie als Beweis für die Voraussage, nach der sich in diesem Zeitalter die Bedingungen in sämtlichen Bereichen unaufhörlich verschlechtern würden.

oftmals der Anlass für einen Menschen gewesen, das Streben nach Reichtum aufzugeben und nur noch Dharma-Aktivitäten auszuüben. Es sollte nichts getan werden, was gegen den Dharma gerichtet ist. Heutzutage fehle es an Wissen, auch darüber, wie Mönche und Nonnen leben. Die Nachfahren sollen den Lehren der Lamas aller Traditionen folgen. Sie sollen auf die Lamas hören. Die Menschen sollen immer versuchen, gute Taten zu vollbringen, denn dies wirke sich gut auf die Gegenwart, die Vergangenheit und die Zukunft aus. Man soll niemanden verletzen, denn sonst verliere man sein gutes Karma. Vom Aufstehen bis zum Schlafengehen soll zu den drei Kostbarkeiten (Buddha, Dharma und Sangha, Anm. d. Verf.) gebetet werden, denn dann entwickle sich das Leben erfolgreich. Was immer man Gutes tut, ist gut für alle [Lebewesen im tibetisch-buddhistischen Sinne, Anm. d. Verf.]. Wenn mit einer guten Gesinnung gehandelt wird, profitieren alle [Lebewesen im tibetisch-buddhistischen Sinne, Anm. d. Verf.] davon. Ein erleuchteter Geist besteht darin, anderen zu nutzen. Wer diesen besitzt, würde niemals andere töten.

### **Freiheit**

Von den Nachfahren soll das Erlangen der Freiheit in Nangchen angestrebt werden, darunter insbesondere die Freiheit der unbeschränkten Religionsausübung.

### **Bildung**

*„Früher gab es keine Schulbildung und die Leute wussten nichts von der Welt.“*

Den Nachkommen wurde geraten, auf eine gute Ausbildung zu achten, und während sie sich fortbilden, sollen sie die Kultur, den Dharma und ihr Heimatland Nangchen nicht vergessen. Bildung wurde von den Informanten ausdrücklich als Teil der Persönlichkeitsentwicklung begriffen. Im Königreich Nangchen waren die Bildungsmöglichkeiten sehr begrenzt, allgemeinbildende Schulen existierten nicht. Mit Ausnahme der Unterrichtung durch private Hauslehrer und der Vermittlung überwiegend religiöser Stoffe in Klöstern gab es keine Möglichkeit, über das Alltagswissen hinausgehende Kenntnisse zu erlangen. Daraus resultierte die hohe Wertschätzung der Bildung seitens der Älteren. Die Kinder sollten gut ausgebildet und sich des Wertes von Bildung dankbar bewusst sein.

### **Die Beziehung zu den Chinesen der VR China**

Manche der Interviewten, jedoch ausdrücklich nicht sämtliche Informanten, erklärten: *„Nie soll der Versuch unternommen werden, sich mit Chinesen anzufreunden. Nie soll ihnen geholfen werden. Chinesen sind betrügerisch und nicht zuverlässig. Nie soll vergessen werden, was sie den Tibetern [im weiteren Sinne] angetan haben.“*

Früher verzichteten viele Leute darauf, die Geistwesen zu stören und Pflanzen in den

heiligen Bergen zu sammeln. Bodenschätze gewannen sie nur, ohne die Berge zu zerstören. Seit die Chinesen da sind, werden die Bodenschätze ausgebeutet: Mit Sprengstoff wird versucht, an die Vorkommen zu gelangen. Gegenwärtig werden Pfeifhasen in Yushu immer zahlreicher, und die Chinesen beabsichtigten bereits, sie zu vergiften.<sup>1109</sup> Wenn es früher zu viele Pfeifhasen gab, wurde eine Puja gegen ihre Zunahme abgehalten.

### **Das Vertrauen zum Dalai Lama**

Wenn sich die Möglichkeit ergibt, mit dem Dalai Lama zurückzukehren, so sollten die Nachfahren auf den Dalai Lama hören.<sup>1110</sup>

### **Die Natur Nangchens bewahren**

*„Die Natur in Nangchen hatte besondere Qualitäten. Alles war rein. Im Grassland gab es keinen Staub. Das Wasser war rein. Viele Krankheiten von heute gab es früher nicht.“*

Die Bewahrung der Tradition bedeute insbesondere, das Land nicht zu zerstören, indem in der Erde gegraben und die schützende Grasschicht abgetragen werde. Berggottheiten sollten die Sicherheit erfahren, dass ihre Bereiche geachtet und geschützt werden.

Viele Nangchen-pa hätten nicht gern gejagt, sie hätten freilebenden Tieren das Überleben erleichtern wollen.

### **Friedfertig leben**

*„Friedfertig sollen die Nachkommen leben und die Natur bewahren. Die Nomaden sollen das Grassland schützen. Sie sollen das Leben achten. Aufrichtigkeit, Zufriedenheit und Arbeitsbereitschaft, moralische und ethische Werte waren früher unsere Tugenden.“*

*Unsere Nachfahren sollen nicht miteinander kämpfen.*

*Die Mentalität hat sich sehr verändert, heutzutage sind die Menschen viel ungeduldiger und erzürnen sich viel schneller. Heutzutage gibt es viele Morde. Dieser Wandel [in der Mentalität, Anm. d. Verf.] ist unverständlich.“*

---

<sup>1109</sup> Die Zunahme der Pfeifhasen könnte auf die Bejagung und Vertreibung beutegreifender Säugetiere und Vögel zurückzuführen sein.

<sup>1110</sup> Auffällig ist die Betonung des Vertrauens in den Dalai Lama. Kein Informant nannte das Oberhaupt einer anderen Traditionslinie, obgleich viele Gesprächspartner nicht der Gelugpa-Tradition des tibetischen Buddhismus angehörten. Ein Grund könnte darin zu finden sein, dass viele Informanten zur Karma Kagyu-Glaubensgemeinschaft des tibetischen Buddhismus gehörten. Nach dem Tode ihres Oberhauptes, des 16. Karmapa (1923-1981), wurden zwei Inkarnationen als 17. Karmapa entdeckt. Zwischen den Anhängern der beiden Karmapa kam es zu gewalttätigen Auseinandersetzungen. Aufgrund der damit verbundenen Zerstrittenheit waren die Karma Kagyu-pa in einer schwachen Position. In Nangchen in den Jahrzehnten vor 1959 war für die Gläubigen das Oberhaupt ihrer eigenen tibetisch-buddhistischen Traditionslinie von größter Bedeutung. Der Dalai Lama galt vor 1959 in religiöser Hinsicht nicht als übergeordnet.

## Verhaltensweisen

*„Nachfolgende Generationen können feststellen, dass Nangchen ein glücklicher und religiöser Ort war, wo Menschen ihre Versprechen und Schwüre, wie Shag-po-Eide und Zusagen, einhielten. Im Allgemeinen waren die Nangchen-pa (vor 1959, Anm. d. Verf.) aufrichtig, auch wenn es Räuber gab.“*

*„Die politische Situation in Nangchen war sehr gut, und die natürliche Umgebung war exzellent. Ihren Vorfahren und älteren Menschen gegenüber sollen die künftigen Generationen Dankbarkeit entgegenbringen, und sie sollen nobel (tib., ng. Ya-rabs) handeln.“*

*„Viele Kinder der Nangchen-pa, die gegenwärtig in Nepal und Indien aufwachsen, wissen nichts von der Vergangenheit. Über die Vergangenheit in Nangchen sollen die künftigen Generationen erfahren, dass die meisten Menschen dort sehr ehrlich waren. Leute, die sich kannten, verliehen auch ohne Zeugen sehr hohe Geldsummen (Im Beispiel wurden als Äquivalent 10.000 US Dollar genannt.) oder hohe materielle Werte. An diesem vertrauensvollen und ehrenwerten Umgang miteinander sollen sich die Nachkommen ein Vorbild nehmen. Früher vertrauten Menschen einander. Heute hat sich der Charakter der Menschen ziemlich verändert.“*

*„Früher waren die meisten Menschen glücklich, zufrieden und erfolgreich. Es gab keine Beschwerden.<sup>1111</sup> Der Unterschied zu früher zeigt sich darin, dass Menschen, wenn sie heute etwas erlangen, morgen noch mehr erwarten. Heutzutage besteht ein ständiges unstillbares Verlangen nach mehr Besitz. Früher gab es keine Klagen und kein Gejammer. Die Denkart der Menschen hat sich geändert. Die Vertrauenswürdigkeit ließ nach. Alle sind gegenwärtig von Unzufriedenheit erfüllt und wollen immer mehr und mehr. Die Menschen sind nicht mehr zufriedenzustellen.“*

*„Ehen, die früher von Eltern arrangiert wurden, hielten gut, weil die Beteiligten einander vertrauten. Die Kinder vertrauten den Eltern. Heute haben Kinder kein Vertrauen in ihre Eltern. Das ist der Grund, warum es kaum noch arrangierte Hochzeiten gibt. Heute bringt ein Mädchen einen Jungen von draußen (von außerhalb des sozialen Umfeldes, Anm. d. Verf.) mit. Keiner (aus dem Klan, Anm. d. Verf.) kennt ihn. Niemand weiß bei der Heirat, ob er ein guter oder ein schlechter Mensch ist.“*

*„Was einer zum Wohle aller Lebewesen tut, ist gut für alle. Geübt werden soll eine gute Geisteshaltung (tib. Sems bZang-po, < Bämm Sang-po) zum Wohle aller Lebensformen.“*

---

<sup>1111</sup> Nach der Karma-Lehre hat jeder sein Leid selbst verschuldet und sollte sich daher nicht beklagen. Eine Ausnahme stelle das Wirken böser Geister dar, wobei auch deren Einfluss nach der Interpretation mancher Lamas auf das schlechte Karma des Betroffenen zurückgeführt wurde.



## L i t e r a t u r v e r z e i c h n i s

### **Barber, Noel**

- 1969 From the Land of Lost Content. The Dalai Lama's fight for Tibet. Filmtransac, AG. London und Glasgow. GB.

### **Beckwith, Christopher I.**

- 1987 The Tibetan Empire in Central Asia: A History of the Struggle for Great Power among Tibetans, Turks, Arabs, and Chinese during the Early Middle Ages. ISBN 0-691-02469-3. Princeton University Press. Princeton. New Jersey.

### **Bell, C. A.**

- 1977 English-Tibetan Colloquial Dictionary. Firma KLM Private Ltd. Calcutta.

### **Berger, Peter L.**

- 1973 Einladung zur Soziologie. Eine humanistische Perspektive. (Reprint, 1<sup>st</sup> Edition 1963. Originaltitel: Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective. New York.) 4. Auflage. ISBN 3-471-60372-7. Paul List Verlag. München.

### **Bertaux, Daniel und Isabelle Bertaux-Wiame**

- 1985 Autobiographische Erinnerungen und kollektives Gedächtnis in Lutz Niedhammer (Hg.) Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis. Die Praxis der »Oral History«. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 490. ISBN 3-518-28090-2. Frankfurt am Main.

### **Bongsar, Tsodi**

- Ohne Jahr Nangchen Sremo. The story of Sremo Tsodi Bongsar from Nangchen, and a brief recent history of the Bongsar family. ISBN 978-9937-506-52-6. Vermerkt ist das Datum der Copyrightnahme 2009, aber kein Erscheinungsjahr. (Erschienen sei das Buch 2011.) Kathmandu. Nepal.

### **Brauen, Martin (Hg.)**

- 1974 Heinrich Harrers Impressionen aus Tibet. Pinguin Verlag. Innsbruck. Umschau Verlag Frankfurt a. M.
- 1988 Peter Aufschnaiter. Sein Leben in Tibet. ISBN 3-85423-016-8. Berwang/Tirol. Steiger Verlag. Innsbruck.

### **Buck, Stuart H.**

- 1997 Tibetan-English Dictionary. (Reprint, 1<sup>st</sup> Edition 1969. o. O. USA.) ISBN 81-7030-537-3. Delhi. India.

**Bull, Geoffrey T.**

1956 Am Tor der gelben Götter. (Originaltitel: When Iron Gates Yield. o. J. Hodder & Stoughton. London.) R. Brockhaus Verlag. Wuppertal.

**Carrasco, Pedro**

1959 Land and Polity in Tibet. University of Washington Press. Seattle.

**Causemann, Margret**

1981 Ethnographische Interpretationen zu einer Sammlung tibetischer Lieder. Magisterarbeit an der Freien Universität Berlin.

1986 Füchse des Morgens: Märchen einer tibetischen Nomadenfrau. ISBN 3-424-00870-2. Eugen Diederichs Verlag. Köln.

1987 Tibetische Lieder. ISBN 3-458-19039-2. Insel Verlag. Frankfurt/Main.

1988/89 Ngurmo aus Nangchen. In Zentralasiatische Studien (ZAS), Bd. 21. Hg. Walther Heissig und Michael Weiers. Verlag Otto Harrassowitz. Wiesbaden.

1989 Dialekt und Erzählungen der Nangchenpas. ISBN 3-88280-037-2. VGH-Wissenschaftsverlag. Bonn.

**Chophel, Norbu**

1983 Folk Culture of Tibet. Library of Tibetan Works & Archives. Dharamsala.

**Combe, G. A.**

1975 A Tibetan on Tibet. Being the Travels and Observations of Mr. Paul Sherap (Dorje Zödba) of Tachienlu. (Reprint, 1<sup>st</sup> Edition 1926. London.) Kathmandu. Nepal.

**Dalai Lama** → Tenzin Gyatso

**Das, Sarat Chandra**

1997 A Tibetan-English Dictionary with Sanskrit Synonyms. (Reprint, 1<sup>st</sup> Edition 1902. Calcutta.) ISBN 81-206-0455-5. New Delhi. Madras. India.

**David-Néel, Alexandra**

1994 Leben in Tibet. Kulinarische und andere Traditionen aus dem Lande des ewigen Schnees. 4. Auflage. ISBN 3-85914-324-7. Sphinx Verlag. Basel.

2001 Mein Leben auf dem Dach der Welt. Reisetagebuch 1918–1940. (Reprint, 1<sup>st</sup> Edition o. J., Originaltitel: Journal de voyage. Lettre à son mari. 14 janvier 1918–31. décembre 1940. Paris.) ISBN 3-426-77493-3. München.

**Dhongthog, Ten-pa'i Gyal-tshen** (tib. gDong-thog bsTan-pa'i rGyal-mtshan)

2002 The New Light English-Tibetan Dictionary. ISBN 81-864-70-31-X. Library of Tibetan Works & Archives, Dharamsala, H. P. India.

**Duerr, Hans Peter (Hg.)**

- 1987                   Authentizität und Betrug in der Ethnologie.  
ISBN 3518114093. edition suhrkamp. Neue Folge Band 409. Frankfurt/M.

**Duncan, Marion H.**

- 1952                   The Yangtze and The Yak. Adventurous Trails In and Out Tibet.  
Alexandria. Virginia.

**Ekvall, Robert B.**

- 1961                   The Nomadic Pattern of Living among the Tibetans as Preparation for  
War. In: American Anthropologist. Vol. 63. No.6. Seite 1250-1263.  
Washington.

**Filchner, Wilhelm**

- 1925                   Quer durch Ost-Tibet. Verlag E. S. Mittler & Sohn. Berlin.  
1940                   Om mani padme hum. Meine China- und Tibetexpedition 1925/28.  
19. Auflage. Verlag F. A. Brockhaus/Leipzig.

**Ford, Robert**

- 1958                   Gefangen in Tibet. (1<sup>st</sup> Edition 1957. Originaltitel: Captured in  
Tibet. George G. Harrap & Co. London.)  
Verlag Heinrich Scheffler Frankfurt/Main.

**French, Rebecca Redwood**

- 1995                   The Golden Yoke. The Legal Cosmology of Buddhist Tibet.  
ISBN 0-8014-3084-4. Cornell University Press. Ithaca, NY.

**Galwan, Rassul Gulam**

- 1924                   Als Karawanenführer bei den Sahibs. (Erstausgabe: Servant of Sahibs.  
1924. New York.) Kurt Vowinckel Verlag. Berlin.

**Goldner, Colin**

- 1999                   Dalai Lama. Fall eines Gottkönigs. ISBN 3-932710-21-5.  
Aschaffenburg.

**Goldstein, Melvyn C.**

- 2001                   The New Tibetan-English Dictionary of Modern Tibetan.  
University of California Press. Berkeley. Los Angeles. London.  
ISBN 0-520-20437-9.  
1999                   English-Tibetan Dictionary of Modern Tibetan. (1<sup>st</sup> Edition Berkeley  
1984) Library of Tibetan Works and Archives. Dharamsala/India.  
1989                   A History of Modern Tibet, 1913-1951. The Demise of the  
Lamaist State. ISBN 0-520-06140-3. University of California Press.  
Berkeley, Los Angeles/California. London/GB.

**Grabisch, Karl**

1989/1990 Geld aus Tibet. Kommentierter Katalog zur Ausstellung der Sammlung Dr. Karl Grabisch. Ausstellung des Münzkabinetts der Stadt Winterthur 27. 09. 1989 bis 12. 08 1990. Tibet-Institut Rikon. Schweiz.

**Grenard, Fernand**

1974 Tibet. The Country and its Inhabitants. (Reprint, 1<sup>st</sup> Edition 1904. London. Auszug aus dem Originalwerk „A Scientific Mission to Upper Asia“, 3 vols. 4to. and an atlas fol. 1897-1898. Paris) Cosmo Publications. Delhi. Indien.

**Grousset, René**

1997 The Empire of the Steppes. A History of Central Asia. ISBN 0-8135-0627-1. The State University of New Jersey/USA.

**Gruschke, Andreas**

2004 The Cultural Monuments of Tibet's Outer Provinces. Kham. Volume 2. The Qinghai Part of Kham. ISBN 974-4800-61-5. Bangkok.

**Hallpike, Christopher Robert**

1990 Die Grundlagen primitiven Denkens. (Originaltitel: The Foundations of Primitive Thought. Clarendon Press 1979. Oxford.) ISBN 3-423-04534-5. München.

**Heinrichs, Hans-Jürgen (Hg.)**

1985 Das Fremde verstehen. Gespräche über Alltag, Normalität und Anormalität. Serie Geist und Psyche. Nr. 42275. Fischer Taschenbuch Verlag. ISBN 3-596-42275-2. Frankfurt/Main.

**Hermanns, Matthias P.**

1965 Das National-Epos der Tibeter gLing König Ge Sar. Verlag Josef Habel. Regensburg.

**Hesse, Klaus**

1996 Staatsdiener, Händler und Landbesitzer. Die Khatri und der Bazar von Mandi (Himachal Pradesh, Indien). Herausgeber: Institut und Sammlung für Völkerkunde der Universität Göttingen. Göttinger Studien zur Ethnologie. Band 2. ISBN 3-8258-2645-7. Lit Verlag. Münster.

**Hummel, Siegbert**

1957 Strafen und Torturen der Tibeter. In: GEOGRAPHICA HELVETICA. Schweizerische Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde. Nr. 2. Mai 1957. Seite 93-102. Herausgegeben von der GEOGRAPHISCH-ETHNOGRAPHISCHEN GESELLSCHAFT Zürich. Kümmerly & Frey, Geographischer Verlag, Bern. Schweiz.

1965 Die Steinreihen des tibetischen Megalithikums und die Ge-sar-Sage in Zeitschrift „Anthropos“ 60 (S. 833-838). Verlag Anthropos-Institut. Sankt Augustin. Deutschland.

**Jackson, David Paul**

2003 A Saint in Seattle. The life of the Tibetan Mystic Dezhung Rinpoche. ISBN 0-86171-396-6. Wisdom Publications. Somerville MA. USA.

**Jäschke, Heinz August**

1980 A Tibetan-English Dictionary. (1<sup>st</sup> Edition 1881. London.) Delhi.

**Jeggle, Utz**

1982 Geheimnisse der Feldforschung. In: Heide Nixdorff und Thomas Hauschild (Hrg.): Europäische Ethnologie. Theorie- und Methodendiskussion aus ethnologischer und volkskundlicher Sicht. ISBN 3-496-00720-6. Reimer Verlag. Berlin.

**Köpping, Klaus Peter**

1987 Authentizität als Selbstfindung durch den anderen: Ethnologie zwischen Engagement und Reflexion, zwischen Leben und Wissenschaft. In: Hans Peter Duerr (Hg.): Authentizität und Betrug in der Ethnologie. ISBN 3-518-11409-3. Frankfurt a. M.

**Koslow, Pjotr Kusmitsch**

1948 Mongolija i Kam. Moskau.

1955 Die Mongolei, Amdo und die tote Stadt Chara-choto. F. A. Brockhaus Verlag. Leipzig.

**Landor, Henry Savage**

1898 Auf verbotenen Wegen. Reisen und Abenteuer in Tibet. (Originaltitel: In the Forbidden Land. Verlag William Heinemann. 1898 London.). F. A. Brockhaus. Leipzig.

**Lhundup, L. Pema (Hg.)**

1999 Rangzen. (The Magazine of the Tibetan Youth Congress.) Vol. XXIV No. 3, Autumn 1999. Rangzen Publication. Tibetan Youth Congress. Dharamsala. India.

**Ligeti, Louis (Hg.)**

1984 Tibetan and Buddhist Studies. Commemorating the 200<sup>th</sup> anniversary of the Birth of Alexander Csoma de Körös. Volume 2. ISBN 963 05 3903 9. Akadémiai Kiadó. Budapest.

**MacDonald Alexander W.**

1984 RELIGION IN Tibet AT THE TIME OF SRONG-BTSAN SGAM-PO: MYTH AS HISTORY in → Louis Ligeti (Hg.), Volume 2.

**Malinowski, Bronislaw**

- 1979 Argonauten des westlichen Pazifik. Ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Melanesisch-Neuguinea. (Originaltitel: Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea. 1922.) Schriften in vier Bänden/Bronislaw Malinowski. Band 1. Syndikat Autoren- und Verlagsgesellschaft. ISBN 3-8108-0087-2. 1979. Frankfurt/M.

**Mauss, Marcel**

- 1994 Die Gabe. Form und Funktion des Austausches in archaischen Gesellschaften. 2. Auflage (Titel der Originalausgabe: Essai sur le don. Presses Universitaires des France. Paris. 1959.) ISBN 3-518-28343-X. Suhrkamp Verlag. Frankfurt/Main.

**McGranahan, Carole**

- 2001 Arrested Histories: Between Empire and Exile in 20<sup>th</sup> Century Tibet. Dissertation. University of Michigan. USA.

**Migot, André**

- 1954 Vor den Toren Tibets. (Originaltitel: Caravane vers Bouddha. Erstausgabe 1954. Paris.) Scherz & Goverts Verlag. Stuttgart.

**Mühlmann, Wilhelm Emil**

- 1964 Rassen, Ethnien, Kulturen. Moderne Ethnologie Soziologische Texte. Band 24. Hg. Heinz Maus, Friedrich Fürstenberg. Hermann Luchterhand Verlag. Neuwied und Berlin.

**Nagano, Sadako**

- 1994 A note on the Tibetan kinship terms khu and zhang. In: Linguistics of the Tibeto-Burman Area. Volume 17.2. Editor Randy J. LaPolla. La Trobe University. Bundoora. Australia.

**de Nebesky-Wojkowitz, René**

- 1956 Oracles and Demons of Tibet. ISBN 81-7303-039-1. The Hague.

**Niethammer, Lutz (Hg.)**

- 1985 Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis. Die Praxis der »Oral History«. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 490. ISBN 3-518-28090-2. Frankfurt am Main.

**Norbu, Jamyang (Hg.)**

- 1998 Christian Missionaries and Tibet. Zeitschrift: Lungta 11, Winter 1998. Publikation des Amnye Machen Institute. Dharamshala. India.

**Norbu, Thubten Jigme und Colin M. Turnbull**

- 1971 Mein Tibet. Geist und Seele einer sterbenden Kultur. Der Bruder des Dalai Lama berichtet. F. A. Brockhaus. Wiesbaden.

**Parin, Paul**

- 1985 Unsere Vorstellungen von normal und anormal sind nicht auf andere Kulturen übertragbar. Gespräche mit Paul Parin, Goldy Parin-Matthèy u. Fritz Morgenthaler. In: Das Fremde verstehen. Gespräche über Alltag, Normalität und Anormalität. Heinrichs, Hans-Jürgen (Hg.) Fischer Taschenbuch Verlag. Serie Geist und Psyche. Nr. 42275. ISBN 3-596-42275-2. Frankfurt am Main.

**Parmee, Edward A.**

- 1972 Kham and Amdo of Tibet. A product of the Cross-Cultural Study of Ethnocentrism. New Haven/Connecticut.

**Peissel, Michel**

- 1972 Cavaliers of Kham. The Secret War in Tibet. ISBN 434-58231X. Verlag W. Heinemann. London. Melbourne. Toronto. Johannesburg. Auckland.
- 1973 Die Chinesen sind da! Der Freiheitskampf der Khambas. ISBN 3-552-02532-4. Paul Zsolnay Verlag. Wien. Hamburg.
- 2000 The Last Barbarians. The Discovery of the Source of the Mekong in Tibet. ISBN 028563545X. New York. London.

**Ramble, Charles und Martin Brauen (Hrg.)**

- 1993 Anthropology of Tibet and the Himalaya. Ethnologische Schriften Zürich, ESZ 12. Ethnological Museum of the University of Zurich 1993. ISBN 3-909105-24-6. Zürich.

**Richardson, Hugh Edward** → Snellgrove David

**Rijnhart, Susie Carson**

- 1901 With the Tibetans in Tent and Temple. Oliphant, Andersons & Ferrier. London.

**Rock, Joseph Francis Charles**

- 1956 The Amnye Ma-Chhen Range and Adjacent Regions. A Monographic Study. Istituto Italiano Per Il Medio Ed Estremo Oriente. Serie Orientale Roma. Volume XII. Rom.

**Rockhill, William Woodville**

- 1891 The Land of the Lamas: Notes on a Journey through China Mongolia and Tibet. The Century Co. New York.
- 1971 Note on the Ethnology of Tibet. Seattle, Washington. Erste Auflage 1895.

**Ryser, Martin**

- 1999 Osttibetische Bauernhäuser in ihrer Umgebung. Überblick über die tibetischen Siedlungs- und Wohnformen in einem Teilgebiet der chinesischen Provinz Sichuan. ISBN 3-906151-31-X. Geographica Bernensia. Universität Bern.

**Samuel, Raphael**

- 1985 Oral History in Großbritannien. In Lutz Niethammer (Hg.) Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis. Die Praxis der » Oral History «. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 490. ISBN 3-518-28090-2. Frankfurt a. Main.

**Schäfer, Ernst**

- 1938 Dach der Erde. Durch das Wunderland Hochtibet. Tibetexpedition 1934/36. Verlag Paul Parey. Berlin.
- 1988 Das Fest der weißen Schleier. Begegnungen mit Menschen, Mönchen und Magiern in Tibet. ISBN 3-89385-034-1. Durach.

**Schiel, Ruth**

- 1961 Hochzeit in Tibet. Rainer Wunderlich Verlag Hermann Leins. Tübingen.

**Schmidt, Eric Hein und Marcia Binder Schmidt (Hg.)**

- 2005 Blazing Splendor. The Memoirs of the Dzogchen Yogi Tulku Urgyen Rinpoche. ISBN 962-7341-56-8. Rangjung Yeshe Publications. o. O. (vermutlich Kathmandu/Nepal).

**Schmithausen, Lambert**

- 1991 The Problem of the Sentience of Plants in Earliest Buddhism. Studia Philologica Buddhica Monograph Series VI. ISBN 4-906267-24-6. The International Institute for Buddhist Studies. Tokyo.

**Schmitz, Gerald**

- 1998 Tibet und das Selbstbestimmungsrecht der Völker. ISBN 3-11-016109-5. Verlag Walter de Gruyter. Berlin, New York.

**Shah, Ahmad**

- 1996 Four Years in Tibet. ISBN 81-206 1206X. New Delhi.

**Shakya, Tsering**

- 1999 The Dragon in the Land of Snows. A History of Modern Tibet Since 1947. ISBN 0-231-11814-7. Columbia University Press. New York.

**Smith, Warren W. Jr.**

- 1996 Tibetan Nation. A History of Tibetan Nationalism and Sino-Tibetan Relations. ISBN 0-8133-3155-2. Boulder/Colorado, Oxford/GB.

**Snellgrove, David und Hugh Richardson**

- 1980 A Cultural History of Tibet. (Reprint, 1<sup>st</sup> Edition 1968. New York.) ISBN 0-87773-740-1. Boulder/Colorado. USA.

**Steinbach, Lothar**

- 1985 Lebenslauf, Sozialisation und »erinnerte Geschichte« in: Lutz Niethammer (Hg.): Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis. Die Praxis der »Oral History«. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 490. ISBN 3-518-28090-2 Frankfurt am Main.



**Südkamp, Horst**

2003 Die Vorvölker Tibets. ISBN 3-7206-0044-0. Rikon/Zürich. Schweiz.

**Tafel, Albert**

1914 Meine Tibetreise. Eine Studienfahrt durch das nordwestliche China und durch die innere Mongolei und das östliche Tibet. Band I und II. Union Deutsche Verlagsgesellschaft. Stuttgart. Berlin. Leipzig.

1923 Meine Tibetreise. Eine Studienfahrt durch das nordwestliche China und durch die innere Mongolei und das östliche Tibet. Zweite Ausgabe in einem Bände. Union Deutsche Verlagsgesellschaft. Stuttgart. Berlin. Leipzig.

**Teichman, Eric**

2000 Travels of a Consular Officer in Eastern Tibet. (Reprint, 1<sup>st</sup> Edition 1922. Cambridge University Press. London.) Varanasi. India.

**Tenzin Gyatso, der 14. Dalai Lama**

1982 Dalai Lama: Mein Leben und mein Volk. Die Tragödie Tibets. (Originalausgabe My Land and my People. 1962 New York) Deutschsprachige Ausgabe 1962. Droemersch Verlagsgesellschaft. ISBN 3-426-03698-3. München.

1992 Das Buch der Freiheit. Die Autobiographie des Friedensnobelpreisträgers. ISBN 3-404-61239-6. Bergisch Gladbach.

**Trimondi, Victor und Victoria**

1999 Der Schatten des Dalai Lama. Sexualität, Magie und Politik im tibetischen Buddhismus. ISBN 3-491-72407-4. Patmos Verlag. Düsseldorf.

**Turnbull, Colin M. → Norbu, Thubten Jigme**

**Wang, A.**

1998 Leben - ohne Tiere und Pflanzen zu verletzen oder zu töten. ISBN 3-9803064-02. Berlin.

**Weber, Max**

1988 Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Band 1. Die protestantische Ethik und der «Geist» des Kapitalismus. (Erstausgabe 1904 in der Zeitschrift „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“. Band 20.) ISBN 978-3-8252-1488-3. Mohr Siebeck Verlag. Tübingen.

**Weinstein, Fred und Gerald M. Platt**

- 1975                    Psychoanalytische Soziologie. (1<sup>st</sup> Edition 1973. Originaltitel: An Essay on the Interpretation of Historical Data and the Phenomena of Collective Behavior. Baltimore und London.) ISBN 3471 616 187. Band 1618. München.

**Wissing, Douglas A.**

- 2004                    Pioneer in Tibet: The Life and Perils of Dr. Albert Shelton. ISBN 1-4039-6328-2. Palgrave Macmillan. New York. Hampshire/GB.

**Wotte, Herbert**

- 1971                    Unter Reitern und Ruinen. Die Reisen des Zentralasienforschers Pjotr Koslow. Verlag F. A. Brockhaus. Leipzig.

**Wu, Shu-hui**

- 1995                    Die Eroberung von Qinghai unter Berücksichtigung von Tibet und Khams 1717–1727: anhand der Throneingaben des Großfeldherrn Nian Gengyao. Dissertationsschrift 1993 an der Freien Universität Berlin. Herausgegeben von Michael Weiers und Hans-Rainer Kämpfe in der Reihe Tunguso Sibirica. Band 2. ISBN 3-447-03756-3. Harassowitz Verlag. Wiesbaden. 1995.

**Wylie, Turrell Verl**

- 1959                    A Standard System of Tibetan Transcription. *Harvard Journal of Asiatic Studies*. Band 22, Seite 261-267. Cambridge. Massachusetts.

**Yeh, Emily Ting**

- 2002                    Will the real Tibetan please stand up! Identity Politics in the Tibetan Diaspora. In: Tibet, Self, and the Tibetan Diaspora: Voices of difference. Proceedings of the Ninth-Seminar of the International Association for Tibetan Studies. Bosten. P. Christian Klieger (Hg.) ISBN 9789004125551. Brill Academic Publishers. Leiden. Niederlande.

**Tibetische Literatur**

**Ba-ri Zla-ba Tshe-ring (Hg.)**

- 2005                    Nang-chen Nyer-lnga'i rGyal-rabs Ngo-sprod Dang Lo-rgyus rGyu-cha 'Dems bsGrigs. („Einführung in die Geschichte der Fünfundzwanzig Nangchen [Stämme] erstellt nach ausgewähltem historischen Material“. Publikation der Nang-chen Nyer-lnga-Gesellschaft. Dharamsala/Indien.

**Bod-pa Tshang-pa dBang-phyug (Hg.)**

**Go gDung mGu Grags rDo-rje und Meng Wei (Autoren)**

1991 Yushu. Yushu Zangzu Zizhizhou. Yushu. Tibetan Autonomous Region. ISBN 7-5420-0295-3. Publisher Qinghai Min Zu Chu Ban She. Xining/China.

**IDan-ma 'Jam-dbyangs Tshul-khrims und Nangchen mKhan-po rDo-rje**

1997 Khams sTod Kyi Lo-rgyus Thor bsDus Kyi sMad-cha. The brief History of Upper Kham eastern Tibet. Volume II. „Die kurz gefasste Geschichte vom Oberen Khams zusammengestellt [aus verschiedenen Quellen]“. Band II. ISBN 7-5421-0559-0. Kan-su'u Mi-rigs dPe-skrun-khang. Volksverlag Kansu. Lanzhou/China.

**Karma Thrinley Rinpoché**

1965 Deb-ther Ya-rabs rNa-rgyan. (“Historisches Werk Hochrangiger – [ein] Schmuck [für das] Ohr“). Bodhgaya und Varanasi/Indien.

**Kultur-Komitee rDza-stod rDzong**

**Srid Gros rDza-stod rDzong Rig-gnas Lo-rgyus U-yon lHan-khang (Hg.)**

Konferenz des Komitees Kultur und Geschichte rDza stod rDzong. (Abkürzung in dieser Arbeit: Kultur-Komitee rDza-stod rDzong.)

1999 rDza-stod rDzong sDe dGon Lo-rgyus. („Die Geschichte der zivilen und klösterlichen Gemeinden von rDza-stod rDzong“). Rig-gnas Lo-rgyus Deb Dang-po („Erstes Buch der Kultur und Geschichte“). Erscheinungsort rDza-stod rDzong/Yushu. VR China.

**'Od gSal**

2000 Che-rgyud sMug-po gDong. dGe rGyal dPon-rabs kyī Lo-rgyus Ngo-mtshar gTam gyī 'Preng-ba Zhes Bya-ba bZhugs so. (“[Die] Hohe Abstammungslinie sMug-po gDong. Die Geschichte der dGe rGyal dPon-Lineage - [ein] sogenannter Rosenkranz prachtvoller Worte.) Das Erscheinungsjahr findet sich im Kollophon, S. 182. Kathmandu.

**bSod-nams rGyal-mtshan**

1994 rGyal-rabs gSal-ba'i Me-long. (Klarer Spiegel königlicher Genealogie). In Übersetzung von Per Kjeld Sørensen „An Annotated Translation of the XIVth Century Tibetan Chronicle: rGyal-rabs gsal-ba'i me-long“. ISBN 3-447-03510-2. Otto Harrassowitz Verlag. Wiesbaden.

**Beiträge aus dem Internet**

**Akester, Matthew und Jianglin Li** „When the Iron Bird Flies: the Secret War on Tibet Plateau in 1956-1962“ (englische Kurzfassung, Linking Publishing Company, 2012, in chinesischer Sprache)

**Sponsel, R. (DAS)**. Schnittpunkte des Lebens – Lebenszyklus und Entwicklungspsychologie. Internet Publikation für Allgemeine und Integrative Psychotherapie IP-GIPT. Erlangen:<http://www.sgipt.org/gipt/entw/spunkte0.htm>

## Diagramm der politischen Struktur Nangchens

### Die administrative und politische Hierarchie

#### König der vereinten Nangchen-Stämme

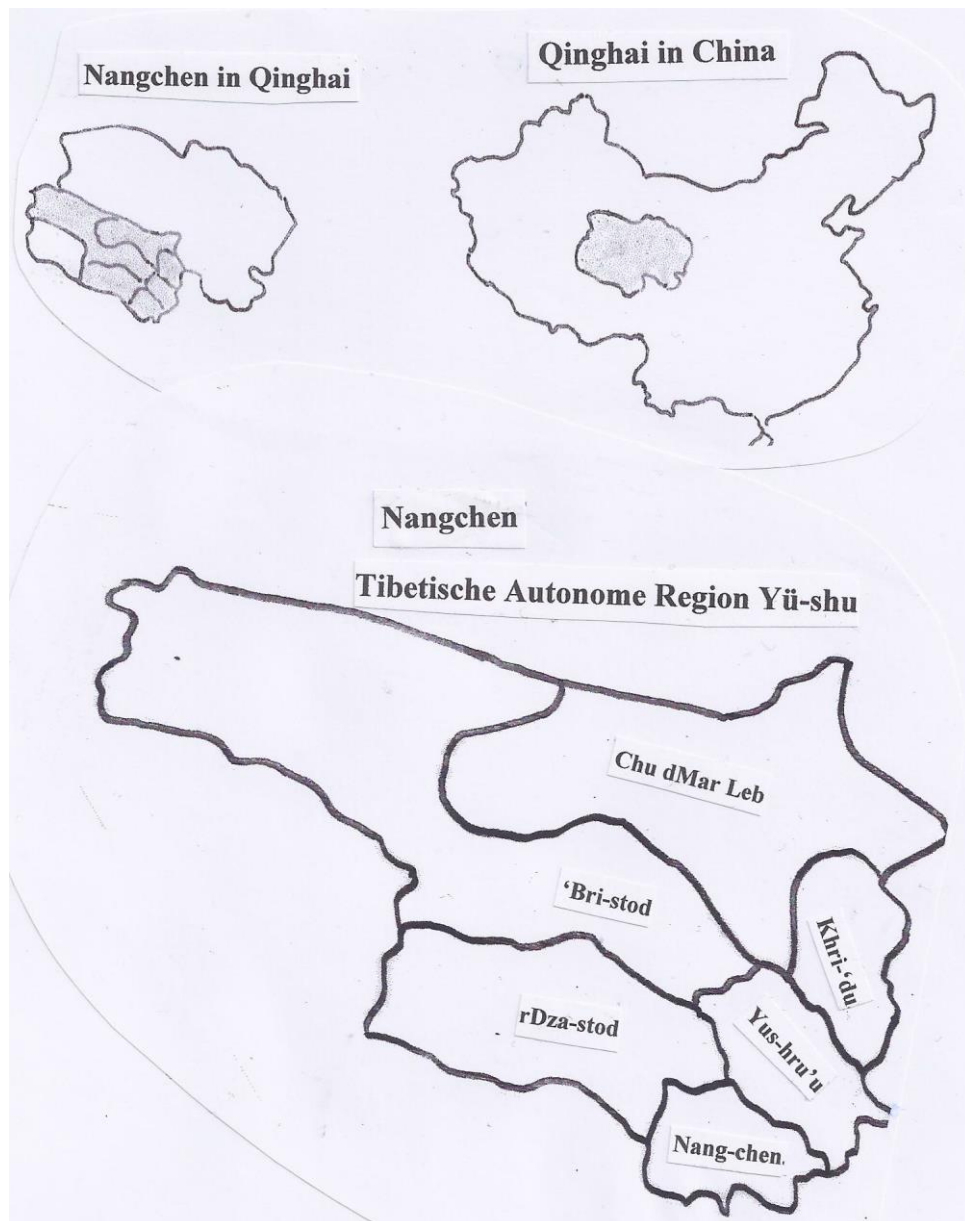


## Karten

### Nangchen - die Tibetische Autonome Region Yü-shu

besteht aus sechs Verwaltungsbezirken (tib. rDzong) mit den tibetischen Bezeichnungen: Yus-hru'u, rDza-stod, Khri-'du, 'Bri-stod, Chu dMar Leb und Nang-chen.

Die Übersichtskarte der sechs rDzong zeigt nur deren ungefähre Lage und enthält keine genauen Grenzen, da in den veröffentlichten Karten erhebliche Abweichungen erkennbar waren.



## Abbildungen

Abbildung 1

Der letzte König von Nangchen Ta-shi Tse-wang Tob-jäl (tib. bKra-shis Tse-dbang sTobs-rgyal)



Abbildung 2

Der Palast des Königs von Nangchen. Mit freundlicher Genehmigung von Losang.





Abb. 3 dPon



Abb. 4 dPon-mo

Abbildung 3 Modell eines dPon erstellt von Jürgen Scheer aus Bildmaterial von Sremo Tsodi Bongsar. Der dPon trägt ein Schwert. Am Gürtel hängen Feuerzeug, Pinzette und ein Messer.

Abbildung 4 Titel „Nomadenfürstin“ (vermutlich eine dPon-mo) aus „Dach der Erde“ (1938: zwischen den Seiten 132 und 133) mit freundlicher Genehmigung des Autors Ernst Schäfer.



Abb. 5

Ein dPon im Gespräch mit seinen Leuten. Mit freundlicher Genehmigung von Sremo Tsodi Bongsar.



Abb. 6 Langmesser und Arbeitsmesser



Abb. 7 Gürteltasche der Frauen

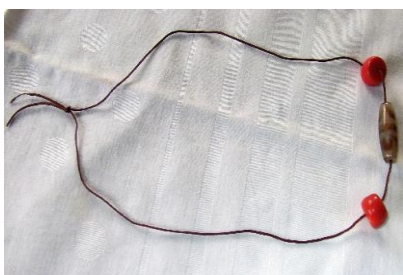


Abb. 8 Halskette für Männer



Abb. 9 Lager in Gebetsmühlen



Abb. 10 Steinschleuder



Abb. 11 Amulette



Abb. 12 Lederbeutel





Abb. 13 Schafsknochen des Thi-ge-Spiels

Positionen von links oben nach rechts unten: Maultier, Stute, Hengst, Esel, Schaf und Ziege.

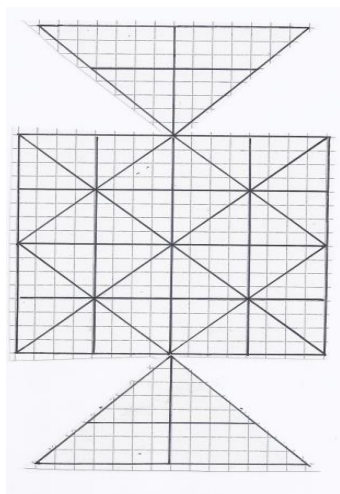


Abb. 14 Spielfeld des „Spiels des Setzens des Königs“

Der quadratische Mittelteil wird als Spielfeld des Spiels „Viele Augen“ verwendet.

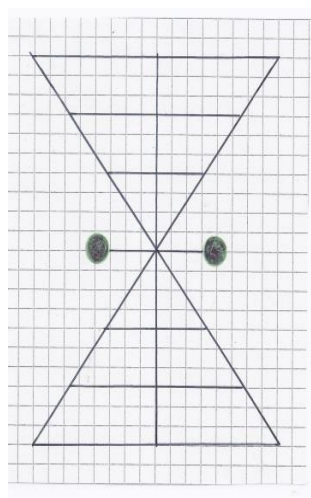


Abb. 15 Spielfeld des Spiels „König Damaru-Steinchen“

## Glossar der Begriffe aus dem Tibetischen und der Nangchen-Sprache

Wörter und Ausdrücke sind nach dem lateinischen Alphabet geordnet und beziehen sich auf den ersten großgeschriebenen tibetischen Basisbuchstaben nach der Umschrift von Turrell V. Wylie. Grundbuchstaben mit Präskripten stehen hinter präskriptlosen Basisbuchstaben. Präskripte beeinflussen die Stellung der Buchstaben in der Reihenfolge des lateinischen Alphabets.

Tibetische Buchstaben werden mit inhärentem „a“ aufgezählt, z. B. „Zha“ für „Zh“. Sie sind unabhängig von ihrer Stellung im tibetischen Alphabet den lateinischen Buchstaben zu- und nachgeordnet. Ein aspirierter Buchstabe findet sich hinter dem gleichartigen Unaspirierten: „Pha“ ist nach „P“ verzeichnet, „Tsa“ und „Tsha“ finden sich hinter „T“ und „Th“. „Sha“ steht im Anschluss an das „S“ und „Za“ und „Zha“ folgen auf „Z“. „Nga“ und „Nya“ sind nach „N“ eingeordnet. „Cha“ folgt auf „C“, „Dza“ auf „D“. Das tibetische „A Chung“, dargestellt durch ein Apostroph (‘), ist in diesem Glossar der letzte Buchstabe.

Wörter aus dem Tibetischen und dem Nangchenidiom haben oft zahlreiche Bedeutungen; hier sind jeweils nur die themenbezogenen verzeichnet.

Die Verschriftlichung der Wörter aus dem Nangchenidiom erfolgte nach Angaben der befragten Nangchen-pa. Manche Wörter, vor allem der Umgangssprache, hatten die Informanten noch nicht in Schriftform gesehen. In Zweifelsfällen wurde die angegebene Schreibweise an der Aussprache orientiert. Eine systematische Standardisierung des Nangchenidioms war nicht bekannt; es gab zahlreiche regionale Varietäten.

Populäre Schreibweisen, die in die deutsche oder englische Umgangssprache eingegangen sind, erscheinen in Klammern nach der tibetischen Umschrift oder als selbständiges Lemma.

### A

**A-bo** ཨ་བོ་ Herr (in der Anrede) 224, 232, 632f, 636f

**A-bang** ཨ་བང་ Ehemann der Schwester des Vaters oder der Schwester der Mutter

(→ Bang-po) 224

**Ab rDo** ཨ་བ་རྡོ་ Steinwurfspiel 440

**Ab rDo rTse-ba** ཨ་བ་རྡོ་རྩེ་བ་ Ab rDo spielen 440

**A-bra** ཨ་བ་བྲ་ Schwarzlippiger Pfeifhase (lat. *Ochotona curzoniae*) 362, 437f, 931

**A-‘brug mGon-po bKra-shis** ཨ་འབྲུག་མགོན་པོ་བཀྲ་ཤིས་ Andrug Gönpo (Gompo) Tashi 114

**A-ce** ཨ་ཙེ་ ältere Schwester 223

**A-che** ཨ་ཚེ་ ältere Schwester 223

**A gTo bCa‘-ba** ཨ་གཏོ་བཙའ་བ་ Ritual zur Verminderung der → A-bra 438

**A-je** ཨ་ཇེ་ ältere Schwester (orthographische Variante von → A-ce und → A-che ) 223

**A-khu** ཨ་ཁུ་ Bruder des Vaters 222

**A-ma** ཨ་མ་ Mutter 114, 221, 223, 626

**A-mchod** ཨ་མཚོན་ in Privathaushalten tätige(r) Mönch(e) 255

**A-mdo** ཨ་མདོ་ Gebiet im Nordosten des tibetischen Plateaus 1, 6f, 8f, 26, 41ff, 46ff, 53, 57, 79, 96, 113, 117, 122, 167, 242, 408f, 472, 829f

**Am-nye** ཨ་མ་ཉེ་ Großvater, Vater des Vaters, Vater der Mutter 222

**Am-nye-yang-nye** ཨ་མ་ཉེ་ཡང་ཉེ་ Urgroßvater, Vater des Großvaters, Vater der Großmutter 222

**An-da** ཨ་ན་ད་ dunkle Masse zum Schutz der Gesichtshaut 303ff

**A-ne** ཨ་ནེ་ Schwester des Vaters 222, 229, 844

**A-pha** ཨ་ཕ་ Vater 221ff, 626

- A-po** ཨ་པོ་ älterer und ältester Bruder (→ rNying-bo) 222, 636f  
**A-pu** ཨ་པུ་ zweitältester Bruder (→ Nu-bo) 222  
**A-rug Rig Cag** ཨ་རུག་རིག་ཅག་ Pflanze, verwendet zur Papierherstellung 293  
**A-sru** ཨ་སྲུ་ Schwester der Mutter 222, 844  
**A-tsha-yang-tsha** ཨ་ཚ་ཡང་ཚ་ Enkel der Schwestern und Brüder der Großeltern sowie (Ur ...-) Ur-enkel der Geschwister von Urgroßvätern und Müttern weiterer aufsteigender Generationen 223f  
**Avalokiteshvara** (skr.) → Chenresig  
**A-wi** ཨ་མེ་ Großmutter, Mutter des Vaters, Mutter der Mutter 222  
**A-wi-yang-wi** ཨ་མེ་ཡང་མེ་ Urgroßmutter, Mutter des Großvaters, Mutter der Großmutter 222  
**A-zhang** ཨ་ཞང་ Bruder der Mutter 222f, 545, 844 → Zhang-po  
**A-zhang lHa** ཨ་ཞང་ལྷ་ Gottheit des Mutterbruders 545  
**A-zhe** ཨ་ཞེ་ (A-zhwe ཨ་ཞེ་ → A-ce, → A-che) ältere Schwester, Anrede für hochrangige Dame 223

## B(a)

- Bab gDan** བབ་གདན་ (Schreibvariante 'Bab gDan) „Abstiegs-Teppich“ 549f  
**Bag gDan bShad** བབ་གདན་བཤམ་ Ritual des Absteigens der Braut vom Pferd 549f  
**Bag-ma** བག་མ་ Braut, Schwiegertochter 225, 529, 541, 544  
**Bag-ma bSangs** བག་མ་བསངས་ Brautrauchopfer 541f  
**Bag-rogs** བག་རོགས་ Brauthelferin 531, 538, 545, 561f, 564, 566  
**Bag rTa** བག་རྟ་ Braut-Pferd 538  
**Bang-po** → A-bang  
**Bar-chad** བར་ཚད་ Störungen des Ablaufs des Karmas 358, 412  
**Bar-chad Lam Sel** བར་ཚད་ལམ་སེལ་ religiöse Zeremonie zur Beseitigung von Störungen 412  
**Bar-chad Sel-ba** བར་ཚད་སེལ་བ་ „Klären/Bereinigen [von] Hindernissen/Störungen“ 358  
**Bar-do** བར་དོ་ Zustand zwischen zwei Leben 52, 806  
**Bar Mi** བར་མི་ Mediator (Mediator 73, 142, 169, 175, 611, 653, 658-664, 675, 699, 701, 707, 711, 715, 717, 747f, 792, 884, → gZu-ba → Bar sDum-ba)  
**Bar sDum-ba** བར་སྐུམ་བ་ (Variante **Bar 'Dum-pa** བར་འདུམ་བ་) Mediator 658  
**Bar-sgo Zur-za** བར་སློ་བུར་བ་ Mediationsentgelt (an Gerichtshöfen) 687f  
**Be-ho** བེ་ཧོ་ Speise aus Yakbullenblut 626f  
**Be-hu** བེ་ཏུ་ Rang eines dPon 9.6.1  
**Bis rTsed** བེས་རྩེད་ (**Bis Bis rTsed** བེས་བེས་རྩེད་) „Kalb-Spiel“ (Kinderspiel) 442  
**Bi'u Lug Lo-gsar** བིུ་ལུག་ལོ་གསར་ „Kälber-Schaf-Losar“, Altjahrsabend vor Neujahr 767f  
**Bla** ལྷ་ „[das] Obere, Höhere“ sowie eine persönliche „Energie“ 359f, 811ff, 817f, 863, 895f, 918  
**Bla-ma Bla rTsed** ལྷ་མ་ལྷ་རྩེད་ „Lama spielen“ (Spiel) 441  
**Blo-gri** ལྷོ་གྲི་ kurzes Arbeitsmesser (weitere Seitenzahlen → Index) 301, 307  
**Blon-po** ལྷོན་པོ་ Minister 72, 153, 166, 238  
**Blo-phug Chos la gTad-mkhan** ལྷོ་ཕུག་ཚོས་ལ་གཏང་མཁན་ „Einer, der [sein] Innerstes [Geist und Gefühle] auf die Religion ausrichtet“ 241

- Bod Chol-kha gSum** བོད་ཚོལ་ཁ་གསུམ་ „Tibet [ist] drei Regionen“ 47, 829
- Bod sKad** བོད་སྐད་ Tibetische Sprache 41
- Bo gSar-ma** བོ་གསར་མ་ Jugendliche/r 423
- Bran-g.yog** བྲན་གཡོག་ Sklave 240
- Bu** བུ་ Sohn, Kind 223, 529, 718, 798
- Bu-mo** བུ་མོ་ Tochter, Mädchen 223, 512, 527, 529, 532, 539, 545, 854
- Bu-mo Rin** བུ་མོ་རིན་ (Abkürzung von „**Bu-mo’i Rin**“ བུ་མོའི་རིན་) Brautpreis 532, 854
- Bu-mo sKyel-khan** བུ་མོ་སྐྱེལ་ཁན་ Eskorte der Braut beim Hochzeitsgeleitzug aufgestellt seitens ihrer Geburts- oder Herkunftsfamilie 544ff, 548, 566
- Bu-mo sLong-rten** བུ་མོ་སློང་རྟེན་ Gabe beim Erbitten der Tochter zur Heirat 527
- Bung Zhabs Sro** བུང་ཞབས་སྲོ་ Beilegungsstrategie in Streifällen (→ bZang Zhabs Gso) 721
- Bu-ram** བུ་རམ་ bonbongroßes Melassestück 429
- Bur-zhwa** བུར་ཞུ་ Zierhut 299
- Byams sKyong** བྱམས་སྐྱོང་ liebevolle Güte (einschließlich Schutzgewährung) 469
- Byin-rlabs** བྱིན་ལའས་ (orthographische Variante: **sByin-rlabs** བྱིན་ལའས་) wohlthuende, segensreiche Energieform 372ff, 376, 413
- Bzang-sri** བཟང་སྲི་ Kategorie guter, glückbringender Geistwesen 397
- dBang-thang** དབང་ཐང་ Glück, persönliche Vitalkraft, Stärke, Macht 558f, 594, 608, 805
- dBus** དབུས་ zentraltibetische Provinz 5, 15, 42 (**dBus-pa** དབུས་པ་ Bewohner von dBus) 45fff, 54f, 117, 165, 180, 198, 221, 244, 259, 300, 341, 362, 472, 493f, 527, 632f, 634f, 661, 770
- dByar-rtsag** དབྱར་རྩག་ Sommer-rTsaḡ-pa, Obergewand (→ rTsaḡ-pa) 296
- dByar rTswa dGun ’Bu** དབྱར་རྩ་དགུན་འབྲུ་ Raupenpilz (lat. Cordiceps sinensis) 438, 706
- sBa** སྐ་ (orthographische Variante: **sBra** སྐ་) schwarzes Yakhaarzelt 276ff
- sByar-ma** སྐར་མ་ Obergewand aus nach innen gewendetem Lammfell 295
- sByin-rlabs** བྱིན་ལའས་ Seitenzahlen siehe → Byin-rlabs
- ’Bab gTad** འབབ་གཏད་ (**’Bab sTer** འབབ་སྟེར་568f) Geschenke der Familie des Bräutigams an die Familie der Braut bei der Rückkehr der Braut zu ihrer Geburts-/Herkunftsfamilie 568f, 854
- ’Bri** འབྲི་ Yakkuh 298, 315, 456
- ’Brog** འབྲོག་ (Abkürzung von → **’Brog-pa** འབྲོག་པ་) Nomade/n 190, 314f
- ’Brog-pa** འབྲོག་པ་ Nomade/n (→ Yul-ba/Yul-pa = Landwirte) 190, 314f
- ’Bru** འབྲུ་ Getreide 91, 140
- ’Bru bTsan-po** འབྲུ་བཙན་པོ་ „’Bru-Herrscher“, Bezeichnung für den König von Nangchen 91

## C(a)

- Co (-ro) Lag-gtug** ཚོ་(རོ་) ལག་གཏུག་ Verbot des Haarausreißen (→ Co sKra Lag-gtug) 676
- Co sKra Lag-gtug** ཚོ་སྐ་ལག་གཏུག་ Verbot des Haarausreißen (→ Co (-ro) Lag-gtug) 676
- gCod** གཙམ་དང་ religiöse Ritualpraxis 814
- gCod Dur bCas-pa** གཙམ་དང་རྩུ་བཙས་པ་ Schutzritual nach dem Tode 407
- gCod-pa** གཙམ་པ་ Ausübender des tibetisch-buddhistischen gCod-Rituals 408, 814

## Ch(a)

- Chenresig**, populäre Schreibweise für tib. **sPyan-ras-gzigs** སྤྱན་རས་གཟིགས་  
Bodhisattva (skr.) 51, 140, 142f, 147, 283, 490, 498, 501, 783
- Che-rgyud** ཆེ་རྒྱུད་ hohe Abstammungslinie (→ rGyal-rigs) 75, 214
- Che-rgyud sMug-po gDong** ཆེ་རྒྱུད་སྤྱུག་པོ་གདོང་ hohe Abstammungslinie sMug-po gDong 75
- Cho-lo** ཚོ་ལོ་ offizielles Amt 93, 96f
- Chol-kha** ཚོ་ལ་ཁ་ Region, Land, Provinz (→ Zhing Chen) 42, 47, 96, 829
- Chol-kha gSum** ཚོ་ལ་ཁ་གསུམ་ „drei Regionen“ (dBus/gTsang, Kham und Amdo) 42, 47, 829
- Chos Khrims** ཚོས་ཁྲིམས་ „Religionsgesetz“ 712
- Chos Khrims-pa** ཚོས་ཁྲིམས་པ་ Mönch zuständig für die Disziplin im Kloster 233
- Chos-ra** ཚོས་ར་ Form einer gemeinschaftlichen religiösen Praxis 785
- Chu dKar** རྩ་དཀར་ „Weißwasser“, Getränk aus Wasser und Milch 429
- Chu-lha** རྩ་ལྷ་ Gottheit des Wassers 398, 770, 862
- Chung-ma** རྩུང་མ་ jüngere Schwester (→ Sha-nye-ma) 223
- Chung-po** རྩུང་པོ་ jüngerer Bruder eines Mannes 223
- Chupa**, populäre Schreibweise für tib. → **Phyu-pa** རྩུ་པ་ Mantel, Jacke, Obergewand 111, 147, 266, 286, 295-300, 306-311, 404f, 418, 423, 443, 471, 484, 528, 767, 774
- Chu Phud Len-pa** རྩ་ཕུད་ལེན་པ་ „[das] erste Wasser nehmen“, Neujahrsbrauch 769
- Chu bZhi sGang Drug** རྩ་བཞི་སྐང་དུག་ Chushi Gangdrug, Widerstandsbewegung 49, 113f
- mChod-rten** མཚོད་རྟེན་ Stupa 283
- 'Chi-bdag gi bDud** འཇི་བདག་གི་བདུད་ mit dem Sterben assoziierte Geistwesenkategorie 399, 805

## D(a)

- Dâka** (skr.) टाक (→ mKha'-'gro Chos sKyong) schützende Geistwesen 770, 783
- Dâkini** (skr.) टाकिनी (→ mKha'-'gro Chos sKyong, → mKha'-'gro 345) Schutz-Geistwesen 770, 783
- Dar-ba** དར་བ་ entwickeln, Entwicklung 558f
- Dar-ba'i Da-ra** དར་བའི་དར་ „Entwicklungsbuttermilch“ (verwendet im Ritual) 558f
- Dar-li Da-ra** དར་ལི་དར་ „Entwicklungsbuttermilch“ (verwendet im Ritual) 558f
- Da-ra** དར་ Buttermilch 558f
- Dar Ras** དར་རས་ „Seide [und] Baumwolle“, leichter Baumwollstoff (für → Kha-btags) 562
- Dayang** དཡང་ chin. Münzmissionen 111, 113, 274, 308, 314fff, 447, 527, 532f, 670, 700, 781
- Dem** དེམ་ erste Mahlzeit (→ sDem) 626
- Dem-chi** དེམ་ཆེ་ (Variante: **Dem-chu** དེམ་ཚུ་) Stamm, Stämme 130
- Deng-chen Nyer-linga** དེང་ཆེན་ཉེས་ལྷ་ „Fünfundzwanzig große Stämme“ 124
- Dharma** (skr.) hier: die buddhistische Lehre 143, 226, 241, 243, 344, 352, 355, 377, 391, 399, 433, 471, 500, 564, 724, 758ff, 768f, 771, 783, 859, 899f, 921
- Dom** དོམ་ Bär 272, 282, 330, 403, 459, 464f, 893
- Dred-mong** དྲེད་མོང་ Bär 282, 330, 464f
- Dri-za** དྲི་ཟ་ „Geruchesser“, einer, der sich von Gerüchen ernährt 809
- Dro Rog** དྲོ་རོག་ Mittagszeit, Mittagessen 621

- Drukpa Kagyu** - populäre Form von ‘**Brug-pa bKah-brgyud** འབྲུག་པ་བཀའ་བརྒྱུད་  
tibetisch-buddhistischer Orden 150
- Dud gSar** དུད་གསར་ „neuer Rauch“ neugegründeter Haushalt 518
- Dur bCa’-ba** དུར་བཅའ་བ་ „Grabbereitzungszeremonie“ nach dem Tod eines Kindes 815
- Dus mChod** དུས་མཚོན་ periodisch stattfindende religiöse Zeremonie 784
- bDag-‘dzin** བདག་འཛིན་ hier: materielle Gabe als Dank für eine Hilfeleistung 685
- bDud** བདུད་ Sammelbegriff für Dämonenkategorien 398f, 805
- bsDad-sa** བསྐད་ས་ Wohn- oder Aufenthaltsort 211
- gDong bSher** གདོང་བཤེར་ Ermittlung/Untersuchung von Angesicht zu Angesicht 179
- gDong bSher rGyab-pa** གདོང་བཤེར་རྒྱབ་པ་ Verhör in Anwesenheit streitender Parteien 711
- gDung** གདུང་ u. a. Deszendenzlinie 214 (weitere Seiten → Index)
- gDung-brgyud** གདུང་བརྒྱུད་ Lineage, Familie, Nachkommen, Generationen, u. a.  
(weitere Seiten → Index) 169, 212
- gDung-rabs** གདུང་རབས་ Lineage, Nachkommen, Generationen u. a. → Rabs  
(weitere Seiten → Index) 212, 214, 517
- lDab 'Jal** ལྷབ་འཇལ་ „wiederholt, [hier: zwei Male] zurückzahlen“ 722
- mDa’-dar** མདའ་དར་ Ritualpfeil 370, 563, 565
- mDa’ rDzun/-ma** མདའ་རྩུན་/མ་ wiederbefüllte Patrone 308
- mDa’-shubs** མདའ་ཤུབས་ Magazintasche 308
- mDo Khams** མདོ་ཁམས་ die Regionen Amdo und Kham 97
- mDo-smad** མདོ་སྐད་ Kham 42, 47
- mDo-stod** མདོ་སྟོད་ allgemein für „Amdo“ 42, 47, 83
- mDung** མདུང་ Lanze 308, 747
- mDun-na-‘don** མདུན་ན་འདོན་ Minister 133, 154
- mDun-’dug** མདུན་འདུག་ persönlicher Diener, Leibdiener, Haushaltsverwalter (→ gSol-dpon) 237
- mDza’ Glu** མཛའ་གླུ་ Liebeslieder 496
- rDi’e/rDe’u** རིའེ་/རིའུ་ Kleine Steine, Steinchen 440
- rDe’u dKar Nag** རིའུ་དཀར་ནག་ „Steinchen weiße [und] schwarze“ (Spiel) 440
- rDi’e dKar Nag** རིའེ་དཀར་ནག་ „Weiße [und] schwarze Steinchen“ (Spiel) 440
- rDo A-dkar** རོ་ཨ་དཀར་ weiße Steine, weißer Quarz 439
- rDo Kha bCas** རོ་ཁ་བཅས་ „Steinkonversation“ (wechselseitiges Bewerfen mit Steinen) 677
- rDo-rje Sems-dpa’** རོ་རྗེ་སེམས་དབའ་ (skr. Vajrasattva) 349
- rDzi** རྗེ་ Sammelbezeichnung für Bedienstete 230, 427f, 431f
- rDzi-bo** རྗེ་བོ་ Hirte, Schäfer, **rDzi-mo** རྗེ་མོ་ Dienerin, Hirtin, **rDzi-pho** རྗེ་ཕོ་ Diener, Schäfer 230
- rDzong** རྫོང་ 6ff, 77, 103, 141, 143, 165f, 248, 666 (s. auch 9.1)
- rDzong-dpon** རྫོང་དཔོན་ Burgherr, Verwalter eines Gebietes 7f, 165f, 494, 640
- rDzong Sis** རྫོང་སེས་ Behältnis zur Unterbringung von Kleinkindern 425

- sDe** སྡེ་ Gemeinde/n, (weitere Seitenzahlen → Index), Stamm, (andere) Leute 71, 124, 127f, 131, 135, 166f, 172, 187, 206, 211, 214, 245, 292, 9.1
- sDe (-ba)** སྡེ་བ་ u. a. Gemeinde, (weitere Seitenzahlen → Index), Stamm, (Siedlungs-) Gemeinschaft, Gebiet eines Becang 71, 124, 9.1, 141, 166f, 206, 211, 245, 657
- sDe gSar** སྡེ་གསར་ Zuwanderer, Neusiedler 211f, 351
- sDe Khag** སྡེ་ལག་ Gemeinschaft, Siedlung als nachbarschaftliches Umfeld 245f
- sDem** སྡེ་མ་ (orthographische Variante **Dem** དེ་མ་) erste Mahlzeit 626
- sDem rGyab** སྡེ་མ་རྒྱུ་བ་ zweite Mahlzeit (→ Kham Gang) 626
- sDem Zas** སྡེ་མ་ཟས་ (Variante Dem-zas དེ་མ་ཟས་) Mittagessen (→ Gro-za) 625
- sDe-rigs** སྡེ་རིགས་ u. a. Stamm, Stämme (weitere Seiten → Index) 206
- sDe Shog** སྡེ་ཤོག་ Stamm, Stämme (weitere Seiten → Index) 124
- sDe-srid** སྡེ་སྲིད་ Herrscher (Titel) 95
- sDe Zhib (-pa)** སྡེ་ཞིབ་(-པ་) abhängige Familie (→ Grong-pa Chung-ngu, → lDab Dud) 201, 325
- sDig-pa** སྡེ་ག་པ་ übles Handeln 197
- sDom** སྡོམ་ Pferde-Ziertroddel (Rangabzeichen) 156, 176f, 634
- sDug 'Grul** སྡུག་འགྲུལ་ „Unglückliche Handhabung“, Gabenkategorie (→ sKyid 'Grul) 640, 642, 808f
- 'Dab Dud** འདབ་དུད་ in Abhängigkeit wirtschaftende Familie (→ sDe Zhib/-pa) 196, 325
- 'Dab gDung** འདབ་གདུང་ abhängige Familie (→ sDe Zhib/-pa, → Grong-pa Chung-ngu) 196
- 'Das-log** འདས་ལོག་ Mensch, der temporär Höllen bereise 261, 345, 814f
- 'Das-log 'Bab-pa** འདས་ལོག་འབབ་པ་ Befähigung, als 'Das-log zu fungieren 815
- 'Dod-yon lNga'i mChod-pa** འདོད་ཡོན་ལྔའི་མཚོད་པ་ Opferungen, die die fünf Sinne erfreuen 370
- 'Dre-mo** འདྲེ་མོ་ Dämonin 585f
- 'Dre-mong** འདྲེ་མོང་ Yeti (von einem 'Dre-Dämon besessener Bär) 282, 330, 465, 893
- 'Dul-ba** འདུལ་བ་ Zähmung 340
- Dza**
- brDzi-ra** བརྗེ་ར་ als Schutz genutzte Felssteinmauern und Felswände 464
- mDza' Glu** མཛོལ་གླུ་ Liebeslieder 496
- mDzug-gu lHa 'Bul** མཚུག་གུ་ལྷ་འབུལ་ „Finger-Opfer [an die] Götter“ 150f
- G(a)**
- Gangs-ri'i Nya-sha** གངས་རིའི་ཉ་ཤ་ „Kailash-Fischleibe“, Präparat für den Gebärvorgang 416
- Gar** གར་ Siedlungsplatz 565
- Ga'u** གཤུ་ Amulett/behälter (→ Index) 290f, 302, 307, 339, 390, 405, 693
- Glo-lung** གློ་ལུང་ Seitenhalteband am Gürtel der Frauen 301
- Glu gZhas** གླུ་གཞས་ Lied-Kategorie, Wechselgesänge 496
- Gong-mo** གོང་མོ་ Tibetkönigshuhn (lat. Tetraogallus tibetanus) 426
- Grib** གྲིབ་ rituell verunreinigt, rituelle Verunreinigung, → bTsog/-pa, (rituelle Unreinheit, weitere Seitenangaben → Index) 361

- Grib Khug** གྲིབ་ཁུག་ dunkle Seite, Schattenseite eines Berges (→ Srib Khug) 674
- Gro-ma** གྲོ་མ་ Wildform der Kartoffel 201, 429, 463, 535, 599, 603, 626, 735, 767, 775f, 788
- Gro-ma Mar Khu** གྲོ་མ་མར་ཁུ་ gekochte Gro-ma-Wurzeln mit zerlassener Butter 429, 776
- Grong-pa** གྲོང་པ་ (→ Grong-pa Khyim-mtshes) Nachbarn 244
- Grong-pa Chung-ngu** གྲོང་པ་ཚུང་ངུ་ in Abhängigkeit wirtschaftende Familie (→ sDe Zhib-pa, → lDab Dud, → 'Dab gDung, → Nga-tsho'i Khor) 325
- Grong-pa Khyim-mtshes** གྲོང་པ་ཁྱིམ་མཚོས་ Nachbarn, Nachbarschaft 244
- Gro sKyid** གྲོ་སྐྱིད་ Neujahrsgebäck (→ Index), verflochtene in Fett gebackene Weizenmehlstränge, 429, 767, 769
- Gro sKyid sKyid** གྲོ་སྐྱིད་སྐྱིད་ Neujahrsgebäck (→ Index) 429, 767, 769
- Grong-tsho** གྲོང་ཚོ་ Dorf, Gemeinschaft, Gemeinde (weitere Seitenzahlen → Index) als Gebiet eines Becang 167, 651
- Gro-so Phye-mar** གྲོ་སོ་ཕྱེ་མར་ Behälter für → Phye-mar 768
- Gro-za** གྲོ་བ་ Mittagessen (→ sDem Zas) 625
- Gur dKar-po** གུར་དཀར་པོ་ weißes Zelt 278
- Gur-mo Che** གུར་མོ་ཚེ་ „Großes [Zeremonial-]Zelt“ 771
- Gyad 'Dus** གུད་འདུས་ Versammlung bester Personen 155
- Gyer-dpon** གུར་དཔོན་ Verteilungsmeister 144
- Gyod sGo (b)sNye-ba** གྲོད་སྐོ་(བ)སྟེ་བ་ „[den] Fall vor [der] Tür anlehnen/niederlegen“ (Verfahren zum Erzwingen der Behandlung eines juristischen Falls) 708f
- brGya Grangs dPon** བརྟུ་གངས་དཔོན་ „dPon über einige hundert [Familien]“, Behu 173
- brGyud** བརྟུད་ Lineage, Deszendenzlinie (→ gDung brGyud) 169, 212
- bsGrig rGyal-po rTsed** བསྐྱིག་རྒྱལ་པོ་རྩེད་ „Spiel des Setzens des Königs“ 448
- bsGrig rTags Lag-'bul** བསྐྱིག་རྟུགས་ལག་འབྲུལ་ Gabe für das Zusammenkommen des Gerichts(personals) 687
- dGa'-ldan Pho-brang** (Phyogs las rNam-rgyal) དགའ་ལྷན་པོ་བང་(ཕྱོགས་ལས་རྣམ་རྒྱལ་) „Palast der Freuden ( - überall siegreich)“ Eigenname der Regierung in Lhasa 8, 46, 49f, 166, 829, 830
- dGe-lugs-pa** དགེ་ལུགས་པ་ tibetisch-buddhistischer Orden 449, 931
- dGong** དགོང་ Abend (auch für das „Abendessen“ verwendet) 621, 627
- dGong-dag** དགོང་དག་ Abend (etwa zwei Stunden nach Eintritt der Dunkelheit) 621
- dGong-'don** དགོང་འདོན་ Abendrezitation 602
- dGong (Ja) 'Thung** དགོང་(ཇ་) འཇུང་ Abendessen 625, 627
- dGong Za-ba** དགོང་བ་བ་ Abendessen 625, 627
- dGong Zas** དགོང་བས་ Abendessen 624f
- dGra-bla** དག་བླ་ Kategorie von Geistwesen, Schutzgottheiten 161, 488
- dGun-rtsag** དགུན་རྩག་ Winter-rTsag-pa, Obergewand (→ rTsag-pa) 296
- dGu Tshan** དགུ་ཚན་ „neun Teile“, das Neunfache, Vermögensstrafe, auch „neun wertvolle Geschenke“ z. B. beim → sTon-mo rGyas-pa 534, 722



- dGu Zur** དགུ་བྱུར་ „Neun Teile“ (Kompensationsleistung und Strafmaß) 691, 702, 704f
- dGu ‘Jal Ngo bCu** དགུ་འཇལ་ངོ་བཙུ་ neunfache Rückgabe entwendeter Dinge 722
- mGo bTags Lus rGyan** མགོ་བདུགས་ལུས་རྒྱན་ Gesamtheit des Schmucks an Kopf und Körper 545
- mGo mKhregs-po** མགོ་མཐེགས་པོ་ Überheblichkeit und Kühnheit 479
- mGo-phyed** མགོ་ཕྱེད་ „Halbgeld“ (halbierte Münze) 734
- mGo rGyan** མགོ་རྒྱན་ Kopfschmuck 300
- mGron-gnyer** མགོན་གཉེར་ Sekretär 131, 133, 154, 238
- rGan-g.yog** ཀན་གཡོག་ Mitarbeiter des rGan-po 182f
- rGan-po** ཀན་པོ་ „[der] Alte“, „[die] Alten“, Position in einer Gemeinde 65, 73, 125, 127, 144f, 147, 169, 174f, 179, 180-183, 187, 196, 201, 206, 241f, 246, 324, 334, 473, 612, 619, 624, 651, 653f, 655, 658, 663, 667, 671, 675, 679, 683, 687, 696, 701, 710ff, 715, 731, 735f, 740f, 744, 747, 758, 802, 822, 872, 880, 888, 892
- rGya Bod Khral** རྒྱ་བོད་ཁྲལ་ chinesische [und] tibetische Tribute 731
- rGya dKar Nag** རྒྱ་དཀར་ནག་ „Indien und China“ (Spiel) 440
- rGyal-po** རྒྱལ་པོ་ König 11, 61, 67, 81f, 91, 93, 95fff, 100f, 106, 124f, 126, 131, 134, 140-150 (9.2), 151-156, 176, 178, 183f, 186f, 202, 209, 256, 259, 290, 448ff, 483, 487, 490, 507, 565, 578, 615f, 618, 636, 653, 666, 669, 672, 684, 715, 727, 731, 734f, 738f, 744f, 748, 751f, 784, 808, 822, 871f, 873, 880f, 883, 887f, 911
- rGyal-po Da** (rDa oder Dar)-**rDis** རྒྱལ་པོ་ད་དེས་ „König Damaru-Steinchen“ (Spiel) 448
- rGyal-po Lo Khral** རྒྱལ་པོ་ལོ་ཁྲལ་ [Sammler der] Jahressteuer [für den] König 735
- rGyal-po rGyal Gang la Tshud** རྒྱལ་པོ་རྒྱལ་གང་ལ་ཚུད་ „Wo geht der siegreiche König hinein?“ (Spiel) 448
- rGyal-po Zhogs** རྒྱལ་པོ་ཞོགས་ „Den König setzen“ (Spiel) 448
- rGya Mis Tshod rTsi** རྒྱ་མིས་ཚོད་རྩི་ chinesischer Zensus 76, 84
- rGya mTshal** རྒྱ་མཚལ་ Bezeichnung einer roten Tinte 293
- rGyal-rigs** རྒྱལ་རེགས་ hohe Abstammungslinie (von Herrschern) (→ Che-rgyud) 214
- rGyan** རྒྱན་ (weitere Seitenzahlen → Index) Schmuck, Zierrat 300
- rGya-rag** རྒྱ་རག་ chinesischer Schnaps 560
- rGya Shas dPon** རྒྱ་ཤས་དཔོན་ „dPon [der] hundert An-/Teile“, Becang 134
- rGya sMyug** རྒྱ་སྐྱུག་ Stift 292
- rGya Yung dMar Ril** རྒྱ་ཡུང་དམར་རིལ་ Pflaumensorte 776
- rGyud-pa** རྒྱུད་པ་ Lineage, Familie, Nachfahren, Tradition (weitere Seitenzahlen → Index) 206f, 212, 469
- sGa** སྐ་ „Sattel“, auch Spielzeug in Form eines Sattels 436
- sGom bDe Nang-chen** སློམ་བདེ་ནང་ཆེན་ „Frommes [und] gesegnetes Nangchen“ 88, 383, 488, 492
- sGo rGas** སློ་གས་ unverheirateter Mann 610
- sGo rGas-ma** སློ་གས་མ་ unverheiratete Frau (→ sGo Thal-ma) 609f
- sGor-mo** སློར་མོ་ Geld 315
- sGo Thal-ma** སློ་ཐལ་མ་ unverheiratete Frau (→ sGo rGas-ma) 609f
- sGrung-pa** སྤུང་པ་ Barden (weitere Seitenzahlen → Index) 255

- sGrung-mkhan** སྤྱང་མཁན་ Barden (weitere Seiten → Index) Meister der Geschichten, 255, 262, 269
- 'Go-pa** འགོ་པ་ Oberhaupt, Oberhäupter, alternative Bezeichnung für rGan-po 180
- 'Gro Ru sDug Khral Gso Byed** འགོ་རུ་སྤུག་ཁྲལ་གསོ་བྱེད་ Gemeinschaftstiere einer Gemeinde (→ 'Gro Ru 'Dug Khral Gso Byed) 676
- 'Gro Ru 'Dug Khral Gso Byed** འགོ་རུ་སྤུག་ཁྲལ་གསོ་བྱེད་ Gemeinschaftstiere einer Gemeinde (→ 'Gro Ru sDug Khral Gso Byed) 676
- 'Gyur-rten** འགྱུར་རྟེན་ Gabe zur Festigung einer Zusage wie z. B. eines Heiratsversprechens 527

## H(a)

- IHa** ལྷ་ göttlicher Aspekt, Gottheit, Geistwesen 169, 360
- IHa Chos** ལྷ་ཚོས་ (**Dam-pa'i IHa Chos** དམ་པའི་ལྷ་ཚོས་ heilige Geisterreligion) lokale Religion der Geistwesen 47, 269
- IHag** ལྷག་ mehr (als), darüber hinaus, übrig 84
- IHag Ro** ལྷག་རོ་ Teerückstandshaufen (→ Krag sPungs, → Ja Krag = Teerückstand) 283
- IHag Ko mGo-ma** ལྷག་གོ་མགོ་མ་ Stiefelsorte 298
- IHa-mo Nor-sbyin-ma** ལྷ་མོ་ནོར་སྤྱིན་མ་ (skr. Vasudhârâ वसुधारा), glückbringende Gottheit 370
- IHam Ras mGo-ma** ལྷ་མ་རས་མགོ་མ་ Stiefelsorte 298
- IHa sKal** ལྷ་སྐལ་ glückbringender Getreidesack (→ g.Yang sKal) 546
- IHam sNa Leb-ma** ལྷ་མ་སྐལ་ལེབ་མ་ Stiefelsorte 298
- IHa-pa** ལྷ་པ་ spiritistische Geistmedien 193, 202, 260ff, 412, 414, 815
- IHa-sa** ལྷ་ས་ Residenzstadt des Dalai Lama und der tibetischen Regierung 5f, 7f, 42f, 46ff, 49ff, 53f, 65, 74f, 89, 97f, 107, 112f, 119, 121f, 124, 147, 165f, 184, 234, 273f, 292, 302, 304, 318, 429, 565, 632, 640, 651, 661, 665f, 678, 683, 726, 734, 737, 751, 767, 790, 829f
- IHa yi bDud** ལྷ་ཡི་བདུད་ Dämonenkategorie 398f
- IHa'i bDud** ལྷ་འི་བདུད་ Kategorie dämonischer Geistwesen 398f
- IHa'i Gur dKar-mo Khri gShong** ལྷ་འི་གུར་དཀར་མོ་ཁྲི་གཤོང་ „[Das] göttliche weiße Zelt [mit] Innenraum [für] zehntausend [Menschen]“, Zeremonialzelt 771
- IHa'i Gur mThong-ba Rang Grol** ལྷ་འི་གུར་མཐོང་བ་རང་གྲོལ་ „[Das] göttliche Zelt, [das] kraft seiner selbst befreit, [wenn man es] sieht“, Zeremonialzelt 771

## J(a)

- Jag-dpon** ཇག་དཔོན་ Räuberhauptmann, 265f
- Jag-pa** ཇག་པ་ Räuber 351, 680
- Ja Krag** ཇག་ཀྱག་ Teerückstand (→ IHag Ro) 283
- Ja-ma** ཇག་མ་ Tee-Bereiterin, Tee-Dienerin, Küchen- und Servicefrau 230
- Ja Phud** ཇག་ཕུད་ der erste Tee, der am Morgen geopfert wurde 769
- Jag Tshogs** ཇག་ཚོགས་ Räuberbande 265
- Ja-'dur** ཇག་འདུར་ sehr früh eingenommenes Frühstück 624
- 'Jal-bshags-pa** འཇལ་བཤགས་པ་ Ausgleichsleistung bei Umsiedlung an den dPon des Herkunftsstammes 656

‘**Jam-dpal mTshan-brjod** འཇམ་དཔལ་མཚན་བརྗོད་ Preisung des Manjushrī, Rezitation

(skr. Manjushrī-Nāma-Samgīti) 813

‘**Ja’-rtsi** འཇམ་རྩི་ „Regenbogen-Farbe“, farbiges Webband 300

‘**Ja’-sa** འཇམ་ས་ Führungsperson, Titel, Erlaubnis 93, 97

## **K(a)**

**Karma Kagyu** populäre Form von tib. **Kar-ma bKa’ brGyud** ཀར་མ་བཀའ་བརྒྱུད་ 259, 261, 931

**Karma-pa** ཀར་མ་པ་ populäre Form von tib. Kar-ma-pa (→ Index) 143, 147f, 150, 209, 259, 482f, 498, 931

**Ke-ya** ཀེ་ཡ་ (Variante: **Ki-ya** ཀི་ཡ་) Mitgift (→ Index), Erbe (→ sKal-ba) 539f, 819

**Klu** ལུ་ Kategorie von Geistwesen 277, 344

**Kom-tsaḡ** ཀོམ་ཙག་ Chupa aus Kalbsfell 297

**Krag sPungs** ཀྱག་སུངས་ Teerückstandshaufen (→ lHag Ro → Ja Krag = Teerückstand) 283

**bKa’-bsgo** བཀའ་བསྐྱོད་ Schutz- und Segens-Zeremonie 418

**bKa’ sGam** བཀའ་སྐྱམ་ Dokumentenkasten (→ Index) 294

**bKa’-shag** བཀའ་ཤག་ (populäre Form: Kashag) „Rat der Minister“ der Regierung in Lhasa 49, 50, 53

**bKa’-shog** བཀའ་ཤོག་ offizielles Dokument, z. B. eine Ernennungsurkunde 93

**bKa’-gyur** བཀའ་འགྱུར་ Lehrreden des Buddha Shâkyamuni 774

**bKyiḡ Res sKor** བཀྱིག་རེས་སྐོར་ „Fesseln reihum“ (Kinderspiel) 443

**bsKol rGyu bsKol** བསྐོལ་རྒྱུ་བསྐོལ་ „zu Kochendes kochen“ im Sinne von „Kochen, was zu kochen ist“, Bezeichnung einer Form eines Picknicks 463

**bsKyor rTen** བསྐུར་རྟེན་ Entschädigungsleistung an die fortgeschickte Schwiegertochter (→ bsKyor rTsis, → bsKyor Tshab) 575

**bsKyor rTsis** བསྐུར་རྩིས་ Entschädigung für die Loslösung von der Schwiegertochter (→ bsKyor rTen, → bsKyor Tshab) 575

**bsKyor Tshab** བསྐུར་ཚབ་ Ersatz(leistung) an die fortgeschickte Schwiegertochter (→ bsKyor rTsis, → bsKyor rTen) 575

**dKar bSur** དཀར་བཟུར་ an Geistwesen gerichtete Opfergabe nach einem Todesfall 810

**dKar rTags** དཀར་རྟགས་ Freispruch (→ Index) 671

**dKar rTsi** དཀར་རྩི་ Entschädigungsleistung für falsche Beschuldigung (→ dKar Tshab) 671

**dKar Sha** དཀར་ཤ་ „weißes Fleisch“, Schafsfleisch 767

**dKar Tshab** དཀར་ཚབ་ Entschädigung für falsche Beschuldigung → dKar rTsi 671

**dKon mChog gSum** དཀོན་མཚོག་གསུམ་ „drei Kostbarkeiten“: „Buddha, Dharma [und] Sangha“ 399, 243

**rKang-gling** རྐང་གླིང་ Oberschenkeltrompete (→ Index) 814

**rKed rGyan** རྐད་རྒྱན་ Taillenschmuck, Zierat (→ sKed rGyan) 300

**rKu-ma** རྐུ་མ་ Dieb 180, 680 (678-696)

**rKun ‘Jal** རྐུན་འཇམ་ Diebstahlrückerstattung 691

**rKu rGyag Jag Khriḡs** རྐུ་རྒྱག་ཇག་ཁྲིམས་ Gesetze gegen Diebstahl und Raub 678

**sKal-ba** སྐལ་བ་ Mitgift der Braut, Erbe (→ Ke-ya) 454, 539f, 722, 819

- sKar-(ma) INga** ལྷར་(མ་)ལྷ་ „Fünf Sterne“-Münze 733f
- sKed-gri** སྐད་གྲི་ Schwert 307
- sKed rGyan** སྐད་རྒྱན་ Taillenschmuck und Zierat (→ rKed rGyan) 300
- sKed-zog** སྐད་ཟོག་ Filzumhang für Frauen 365
- sKe rGyan** སྐ་རྒྱན་ Halsschmuck 300
- sKra'i 'Dzar-lo** སྐའི་འཇར་ལོ་ rote Troddel am Zopfende der Männer (Kurzform → 'Dzar-Lo) 298, 535
- sKring-mo** སྐྱང་མོ་ gedünsteter Weizenmehlteig in stupaförmigen Stücken 599
- sKu-rim** སྐུ་རིམ་ Ritualkategorie, die u. a. Langlebensgebete und Schutzgebete umfasst 403
- sKu-tshab** སྐུ་ཚབ་ Stellvertreter des Königs oder eines dPon 178-180
- sKye-bu Thod Thad** སྐུ་བུ་ཐོད་ཐང་ Identifizierung eines Verdächtigen 116, 699
- sKye-dgu-mdo** སྐུ་དགུ་མདོ་ Jyekundo (Abkürzung < Khyer-ku རྩེར་ཀུ་) 72, 81, 83, 100, 118, 127, 129, 131, 144, 147, 150, 167, 182f, 186, 191, 194, 198, 234, 271, 273f, 276f, 284, 292, 303ff, 315, 317ff, 330, 436, 489, 506, 620, 622, 635f, 653, 674, 693, 721, 737, 741, 743f, 823
- sKyid 'Grul** སྐུའི་འགྲུལ་ „Glückliche Handhabung“, eine Gabenkategorie (→ sDug 'Grul) 562, 640, 642
- sKyo Brag Shog INga-ma** སྐུ་བླག་ཤོག་ལྷ་མ་ „[die] fünf Gemeinden [von] sKyo Brag“ 744

## Kh(a)

- Khab-shub** ལབ་ཤུབ་ Nadelbehälter 301
- Kha bsKor-ma** ལ་བསྐོར་མ་ geschiedene Frau, die zu ihren Eltern zurückkehrte 573
- Kha-btags** ལ་བཏགས་ weißer Zeremonialschal (populäre Form: Khata) 98, 142, 144, 146, 279, 286, 418, 531, 546, 551f, 554, 556, 561f, 565, 589, 628ff, 633, 639f, 651f, 700, 713f, 734, 770, 773, 776, 823
- Kham Gang** ལམ་གང་ zweite Mahlzeit → sDem rGyab 626
- Khams** ལམས་ (populäre Schreibweise: Kham) Gebiet im Osten des tibetischen Plateaus 1, 6, 8, 9, 26, 41ff, 48-53, 57, 65, 71, 73, 79, 83, 92, 96, 98, 117, 119, 315, 472, 489f, 588, 626, 678, 686, 690f, 696, 759, 819, 826ff, 829ff, 840
- Khams-pa** ལམས་པ་ (populäre Schreibweise: Kham-pa) Bewohner von Kham 41ff, 48-54, 64f, 69, 71, 79, 83, 114, 472, 478, 489ff, 826-831, 840f, 871
- Khams-pa'i Gur-mo Che** ལམས་པའི་གུར་མོ་ཆེ་ „[das] große Zelt der Kham-pa“ 771
- Khams sKad** ལམས་སྐད་ Khams-Sprache 6, 41, 827
- Khar-rje** ལར་རྗེ་ (Variante im Nangchenidiom: Khar-je ལར་རྗེ་) Glück, Wunscherfüllung 558f
- Khar-je Dar-li Da-ra** ལར་རྗེ་དར་ལི་དར་ im Ritual verwendete Glücksbuttermilch 558
- Kha-rten** ལ་རྟེན་ „mündliches Versprechen/Zusage“ der Versorgung Geschädigter 727
- Khata** populäre Schreibweise für → Kha-btags
- Kho-dbang** ལོ་དབང་ Ermächtigung 95
- Khrag Ro-langs** ལྷག་རོ་ལངས་ Blut-Ro-langs 407
- Khral** ལྷལ་ Sammelbegriff für Steuern, Tributeleistungen, u. a. 121, 230, 676, 731ff, 735, 738f, 744, 784

- Khram-pa** བྱམ་པ་ vagabundenähnlich lebende Männer (→ Index) 33, 189f, 196f, 211, 262-269, 329, 333, 340, 342f, 368, 380f, 479f, 488, 657, 689f, 693, 696, 699f, 741, 747, 754ff, 879, 911
- Khram-rgan** བྱམ་རྒྱན་ Mann mit schlechten Charaktereigenschaften 262
- Khro** ཁྲོ་ Topf, Metallbehälter 288
- Khrus (kyi) Chog** ཁྲུས་(ཀྱི་)ཚོག་ Reinigungszeremonie für einen Verstorbenen 810
- Khrus Zhus** ཁྲུས་ཞུས་ Reinigungszeremonie mit gesegnetem Wasser 365
- Khul** ཁུལ་ Region, Gebiet 96, 103
- Khu-mo 'Bud** ཁུ་མོ་འབྲུང་ Blasebalg 464
- Khyer-dgun-mdo** ཁྱེར་དགུན་མདོ་ Jyekundo, 167, weitere Seitenzahlen siehe → sKye-dgu-mdo
- Khyim-gzhi** ཁྱིམ་གཞི་ Reichtum, Wohlstand, im Nangchenidiom auch „Zuhause“ 731
- Khyim-gzhis** ཁྱིམ་གཞིས་ Haushalt 731
- Khyim Mi sKeg Zog gis Khur** ཁྱིམ་མི་སྐོག་ཟོག་གིས་ཁུར་ „[eine] durch [einen] Hund [übernommene] Belastung der Menschen“, Bezeichnung für eine Form paranormaler Hilfe 403
- Khyim Srung** ཁྱིམ་སྲུང་ „Hausschutz“, religiöse Zeremonie 541
- Khyi Phrug** ཁྱི་ཕུག་ Hundejunges, kleiner Hund, Hundesohn 421
- Khyi rGya-bo Mig bZhi** ཁྱི་རྒྱ་བོ་མིག་བཞི་ „Hund [mit dem] Zeichen [von] vier Augen“, ein Hund mit paranormalen Fähigkeiten 403
- Khyi-rjes** ཁྱི་རྗེས་ Stoffmuster (→ Index) mit einem Design wie „Hunde[pfoten]-Abdrücke“ 287
- mKhar Che-chung** མཁར་ཚེ་ཚུང་ „Höhe des Eigentums“, Bezeichnung eines Steuerbuchs (→ Index) 735
- mKha'-'gro** མཁའ་འགྲོ་ „Himmelsgängerin“, (skr. Dâkinî टाकिनी) 345
- mKha'-'gro Chos sKyong** མཁའ་འགྲོ་ཚོས་སྐྱོང་ Schutzgottheiten (skr. Dâkinî टाकिनी [und] Dâka टाक) 770
- 'Khal-tshugs** འཁལ་ཚུགས་ Lasttierstation 790
- 'Khor-ba** འཁོར་བ་ „Kreislauf der Existenzen“, Seitenzahlen siehe → Samsâra
- 'Khur-sga** འཁུར་སྐྱ་ Holzgestell von Pilgern auf dem Rücken getragen 790

## L(a)

- Lags** ལགས་ Höflichkeitssuffix 636f
- Lag sGam** ལག་སྐྱམ་ „Handkasten“ (→ Index), handlicher Kasten 286, 629
- Lag-rjes** ལག་རྗེས་ Stoffmuster (→ Index) mit einem Design wie „Handabdrücke“ 287
- Lam-lha** ལམ་ལྷ་ Weggottheit 344, 398
- Lam-'dre** ལམ་འདྲེ་ auf Wegen residierende Geister (Geistwesenkategorie) 547
- Lam-'gegs** ལམ་འགོགས་ „Wegbehinderer“, ein Wegunfälle verursachendes Geistwesen 344
- Lan-tsha** ལན་ཚ་ Schrifttyp 178
- Las** ལས་ Karma (weitere Seitenzahlen → Index) 496, 798
- Las Gur mThong-ba Rang Grol** ལས་གུར་མཐོང་བ་རང་གྲོལ་ „[Das] Zelt [für verschiedene] Zwecke, [das] kraft seiner selbst befreit, [wenn man es] sieht“, Zeremonialzelt 771
- Las kyi Bu Chung dKar Nag** ལས་ཀྱི་བུ་ཚུང་དཀར་ནག་ „Kleiner Karma-Junge Weiß Schwarz“ 798f

- Las-tshan** ལས་ཚན་ Tätigkeitskategorien 93f, 160  
**Ling bZhi-ma** ལིང་བཞི་མ་ Zelt aus vier Zeltbahnen 278  
**Lo-dus sPar-kha** ལོ་དུས་སྤར་ཁ་ astrologische Voraussage/praktiken,  
(weitere Seitenzahlen → Index) 526  
**Lo-gsar** ལོ་གསར་ Neujahr/sfest (→ Index) 259, 418, 766-772  
**Log-spyod** ལོག་སྤྱོད་ reaktionäres oder revolutionäres sowie falsches, schlechtes Benehmen 297  
**Log-spyod Phu-dung Ring-ma** ལོག་སྤྱོད་ཕུ་དུང་རིང་མ་ „revolutionäre Langärmlige [Leute]“,  
Bezeichnung für die Kham-pa 297  
**Lug-rdzi** ལུག་རྩི་ Schäferinnen [und] Schäfer 230, 427f  
**Lung-pa'i Chos** ལུང་པའི་ཚོས་ „Religion des Landes [Gebietes]“, Seitenzahlen siehe → Yul-Chos  
**Lus-lha** ལུས་ལྷ་ Sammelbezeichnung für Körpergottheiten 398  
**sLong Chang** སློང་ཅང་ Bier des Erbittens [einer Braut] 526

## M(a)

- Mag-pa** མག་པ་ Bräutigam, Schwiegersohn, Ehetypus 220, 225f, 411, 415, 512, 515f, 519, 521,  
524, 541, 553, 572, 577, 582, 704, 851, 913  
**Mahâkâla** (skr. महाकाल), tib. **mGon-po Nag-po** མགོན་པོ་ནག་པོ་ Schutzgottheit 282  
**Ma-rabs** མ་རབས་ niedrig, vulgär 216f  
**Ma-rgan** མ་རྒན་ Schwiegermutter 224  
**Mar Khu** མར་ཁུ་ Butterfett, geschmolzene Butter 304, 429, 776  
**Ma Yum** མ་ཡུམ་ Höfliche Anredeform u. a. für die Ehefrau des dPon 224  
**Me-lha** མེ་ལྷ་ Feuergottheit 397, 863  
**Me mChu** མེ་མཚུ་ Stückchen glimmenden Yakdungs zum Transport von Feuer 464  
**Me Ra Me-rtan** མེ་ར་མེ་རྟེན་ Glutbehälter (→ Index) 288  
**Mi dKjus-ma** མི་དཀྱུས་མ་ einfache, gemeine Leute 185, 371, 875  
**Mig dPe** མིག་དཔེ་ nacheifernswertes Vorbild 621  
**Mig Mang** མིག་མང་ „Viele Augen“ (Spiel) 448  
**Mi Grangs** མི་གངས་ Bevölkerung 85f  
**Mi Khyad-'phags** མི་ཁྱུད་འཕགས་ außergewöhnliche, besondere Menschen 157, 185, 371, 875  
**Mi-mang Tshogs-'dus** མི་མང་ཚོགས་འདུས་ Volksversammlung 50  
**Mi-rgyud** མི་རྒྱུད་ Lineage, Stamm, (weitere Seitenzahlen → Index) Generationen, Genealogie,  
Nachkommen 212  
**Mi sDe** མི་སྡེ་ „andere Leute“ 245f  
**Mi-ser** མི་སེར་ Steuerpflichtige (Bürger), Untertanen 122, 448  
**Mi sKag** མི་སྐག་ (Variante: **Mi sKeg** མི་སྐག་) Unheil im Leben von Menschen 402  
**Mi sTong** མི་སྟོང་ („**Mi-ser sTong**“ མི་སེར་སྟོང་) Gabe bei Tötung eines Menschen 698ff  
**Mo** མོ་ Zukunfts voraussage/n (weitere Seitenzahlen → Index) 369, 393, 455, 578f  
**Mo Cha dGu** མོ་ཅ་དགུ་ „neun weibliche Stücke“ (Nutztiere), Kompensationsleistung für die  
Zeugung eines unehelichen Kindes 704f

- Mo dGu** མོ་དགུ་ neun weibliche Nutztiere 671, 705
- Mo dGu sTong Log Shor-ba** མོ་དགུ་སྟོང་ལོག་ཤོར་བ་ ein Rechtsverfahren, das sich wegen falscher Anschuldigung gegen den Kläger wendet 671, 705
- Mog Mog** མོག་མོག་ (populäre Form: Mo Mo oder Momo) gedünstete oder gekochte Teigbällchen 623
- Mo-lha** མོ་ལྷ་ ein in jeder Frau residierendes Geistwesen (Geistwesenkategorie) 398, 580
- Mo-pa** མོ་པ་ Wahrsager (→ Index) 261, 393f, 411, 466, 790, 901
- Mun Chu Tshab Tshab** མུན་ཅུ་ཚབ་ཚབ་ Halbdunkel (Einsetzen der Dunkelheit am Abend) 621
- dMag-don** དམག་དོན་ militärische Angelegenheiten 731
- rMe-langs** རྗེ་ལངས་ Körpermal-Ro-langs (rMe = Körpermal, Leberfleck) → Ro-langs 407
- sMug-po gDong** སྐྱུག་པོ་གདོང་ (Variante **sMug-po lDong** སྐྱུག་པོ་ལྗོང་) Name eines berühmten Nangchen-Stammes 5, 75, 80, 90, 143, 415, 488, 527, 893
- sMyon-pa** སྐྱོན་པ་ „Verrückter“, hier: Typus des „verrückt anmutenden Heiligen“ 345, 757
- sMyu-gu So bsTan** སྐྱུ་གུ་སོ་བསྟན་ Schreibgebühr bei Gericht (→ sMyu-gu So Rin) 717
- sMyu-gu So Rin** སྐྱུ་གུ་སོ་རིན་ Schreibkosten bei Gericht → sMyu-gu So bsTan 687
- sMyung gNas** སྐྱུང་གནས་ tibetisch-buddhistische Fasten-Meditation 501, 731

## N(a)

- Nag Chung** རག་ཅུང་ „[das] kleine Schwarze“, kleines Zelt 416
- Nag rTags** རག་རྟགས་ Schuldspruch (→ Index), „schwarzes Zeichen“, Verliererzeichen 671
- Nag Sha** རག་ཤ་ „schwarzes Fleisch“, Yak-Fleisch 767
- Nangchen** རང་ཆེན་ Land im Nordosten des tibetischen Plateaus
- Nang-blon** རང་བློན་ Innenminister 91, 131, 153f, 524, 528, 534f, 687, 888
- Nang-blon Shel-sgo gNyas** རང་བློན་ཤེལ་སྒོ་གཉིས་ „Spiegel-gleiche Innenminister“ 131, 153f, 888
- Nang-chen lCags rDo** རང་ཆེན་ལྷགས་རྩོ་ „Nangchen-Eisenstein“, Metallobjekt in Ordalen verwendet 713
- Nang-chen rGyal-po** རང་ཆེན་རྒྱལ་པོ་ Nangchen-König 48, 62, 72, 78f, 91, 96, 99, 107, 122, 125f, 140-157, 165, 171, 176, 178, 183f, 186f, 191, 194, 202, 209, 238, 242, 256, 259, 290, 323, 378f, 507, 565, 578f, 615-619, 636, 653, 656, 666, 669, 672, 684, 713, 715, 724, 727, 731, 733ff, 737-740, 742, 744f, 747f, 751f, 761, 771, 784, 808, 822ff, 829, 834, 836, 871fff, 877, 880f, 883, 887f, 911
- Nangchen rGyal rTsa-khrims** རང་ཆེན་རྒྱལ་རྩ་ཁྲིམས་ „Nangchen königliches Grundgesetz“ 72, 665, 892
- Nang-chen gZhung sDe** རང་ཆེན་གཞུང་ཤེ་ „Nangchen Zentral-Stämme“, Bezeichnung der Inneren Stämme (weitere Seitenzahlen → Index) 125
- Nang-nga sNa-se** རང་ང་སྐ་སེ་ Frühmorgens 621
- Nang rKun** རང་རྒྱན་ „innere Diebe“, Diebe aus der eigenen Gemeinde oder dem Stamm 679
- Nang sDe** རང་ཤེ་ Innere Stämme, Provinzen (weitere Seitenzahlen → Index) 76f
- Nang sDe Shog-chen bCo-brgyad Phyi sDe Nyi-shu-rtsa-Ing**  
རང་ཤེ་ཤོག་ཆེན་བཙོ་བརྒྱུད་ཤེ་ཉི་ཤུ་ཅ་ཇ་  
„Innen Achtzehn Provinzen - Außen-Stämme Fünfundzwanzig“, Beinamen Nangchens 124

- Nang Yod-pa'i Nang-so Chen-mo** རང་ཡོད་པའི་ནང་སོ་ཆེན་མོ་ [der] „hohe Amtsinhaber“ der Regentschaft 93
- Nor-ma** རྩོད་མ་ Rinderhirten 230
- Nor-rDzi** རྩོད་རྩི་ Rinderhirten 230
- Nu-bo** ལུ་བོ་ zweitältester Bruder (→ A-pu) 222
- Nu-zho** ལུ་ཞོ་ „[Preis für die] Muttermilch“ 533, 854
- Nyon Mongs-pa'i bDud** རྩོན་མོངས་པའི་བདུད་ Dämonenkategorie 398f
- mNa'-ma** མནའ་མ་ Schwiegertochter, Braut 224, 512, 566
- rNam-shes** རྣམ་ཤེས་ Bewusstsein 407
- sNa Dro** ལྷ་དྲོ་ Vormittag 621
- sNa-lo** ལྷ་ལོ་ (orthographische Variante **rNa-lo** རྣ་ལོ་) hornloses Yak 418, 436
- sNam Phrug** ལྷ་མ་ཕུག་ gewebter Wollstoff (→ Phrug) 296
- sNa Thag** ལྷ་ཐག་ (Schreibvariante: **rNa Thag** རྣ་ཐག་) Spannseil zur Beladung der sNa-lo 418
- sNa Zas bKod** ལྷ་ཟས་བཀོད་ Speisen für die Braut zur Opferung bei der Hochzeitszeremonie 557
- sNe-len-pa** ལྷེ་ལེན་པ་ „Empfangsherr“ bei der Hochzeitsfeier 556
- sNe Lus La** ལྷེ་ལུས་ལ་ Peitschenende berührt den Körper (→ rTse Lus La) 726
- sNe-me** ལྷེ་མེ་ Tasche aus der Haut des Herzens eines Yaks 463
- sNe-mo** ལྷེ་མོ་ Spitze oder Ende der Peitschenschnur (→ rTse/mo) 726
- sNe Sa La** ལྷེ་ས་ལ་ Peitschenende berührt den Boden (→ rTse Sa La) 726

## Nga

- Nga (Dag)** ང་(དག་) ich, Ego 221ff, 381, 844
- Ngan-sri** ངན་སྲི་ Kategorie böser, unglückbringender Geistwesen 397
- Nga-tsho'i Khor** ང་ཚོའི་ཁོར་ „Unser Gefolge“, „Unsere Begleiter“, abhängig tätige Familien (→ sDe Zhib/-pa-Familien, → Grong-pa Chung-ngu, → IDab Dud, → 'Dab gDung) 325
- Ngo lTa 'Bu Mig** ངོ་ལྷ་འབྲུ་མེག་ kleiner Behälter für Präparat zum Schutz der Gesichtshaut 304
- Ngo-tshar** ངོ་ཚར་ Scheu 483-486
- dNgos-grub** དངོས་གུབ་ paranormale Kräfte, Verwirklichung, Wohlstand (weitere Seitenzahlen → Index) 369, 544
- dNgul rKed Chab-phra** དངུལ་རྐེད་ཆབ་ཕྱ་ Silbergürtel der Frauen 300
- dNgul Sha-can** དངུལ་ཤ་ཅན་ Überheblichkeit 217
- dNgul-thag** དངུལ་ཐག་ „Silberschnüre“ (→ Index), Schmuckschnüre der Frauen 301
- rNgan gTor** རྩན་གཏོར་ Opferspenden (→ Index) Kategorie von Opfergaben 780
- sNgags-pa** ལྷགས་པ་ Praktizierende religiöser und magischer Zeremonien 116, 193, 202, 260-262, 393, 581, 728, 814f, 865
- sNgo gDong** ལྷོ་གདོང་ „Blau-Gesicht“, Eigenname zur Abschreckung böser Geister 421
- sNgon-'gro** ལྷོན་འགྲོ་ „Vorbereitende Übungen“ (→ Index), tibetisch-buddhistische Praxis 349



## Ny(a)

- Nyer-Ingā** ཉེར་ཇུ་ „Fünfundzwanzig [Stämme]“, (→ Nyi-shu-rtsa-Ingā) 76, 125, 134  
**Nyin Khug** ཉིན་ལུག་ Tages- oder Sonnenseite eines Berges 674  
**Nyi-ra** ཉི་ར་ flacher Hut 299  
**Nyi-shu-rtsa-Ingā** ཉི་ཤུ་རྩ་ཇུ་ „Fünfundzwanzig [Stämme]“ (→ Nyer-Ingā) 124  
**gNyan-chen Thang-lha** གཉན་ཆེན་ཐང་ལ་མ་ Name einer Berggottheit 260  
**gNyen-po** གཉེན་པོ་ Bezeichnung für Freunde allgemein sowie für Gesandte der Familie des Bräutigams bei Heiratsverhandlungen 524, 528, 531, 534ff, 545f, 548, 560f, 957  
**gNyer-pa** གཉེར་པ་ Manager 236f, 599  
**gNyis Log** གཉེས་ལོག་ „zwei[fach] zurück“, das Doppelte zurückerstatten (Kompensationsleistung) 689, 722  
**rNying-bo** རྩིང་བོ་ älterer sowie ältester Bruder → A-po 222

## O

- O-lu** ཨོ་ལུ་ Falte im Obergewand einer → Phyu-pa als Tasche verwendet 275, 289, 296  
**O-ro sKe 'Dogs** ཨོ་རོ་སྐེ་འདྲེན་པ་ Erstattung von etwas Entwendetem durch einen Ersatz sowie einen Zusatz (Vermögensstrafe) 722f

## P(a)

- Pad-ne** པད་ནེ་ Pflanze, verwendet als wärmende Unterlage 286  
**Pags-(Ro-)langs** པགས་རོ་ལངས་ Haut-Ro-langs (Pags པགས་ = Haut), siehe Ro-langs 407  
**Pag-rtsag** པག་རྩུག་ Obergewand aus nach innen gewendetem Schaffell (Schreibvariante von → Phag-rtsag, → rTsay-pa) 295  
**Pang (du Len) bDen rDzun dKar Nag 'Byed-pa** པང་(དུ་ལེན་) བདེན་རྩུན་དཀར་ནག་འབྱེད་པ་ Bezeichnung ein Ordals 713  
**Pradakshina** (skr.) religiöses Umwandeln von Heiligtümern 498 (s. auch 329 und 13.9)  
**Pu-gu** ཕུ་གུ་ Kind 421  
**Puja** ཕུ་ཇ་ (skr. Pūjā) Sammelbegriff religiöser Verehrungspraktiken mittels Textlesungen 132, 255, 358, 369f, 438, 498f, 501, 504, 541, 621, 623, 625, 712, 739, 784f, 786, 923  
**Pu-lu** ཕུ་ལུ་ Krümelkäse 626  
**Pur Khang** ཕུར་ཁང་ Bestattungshaus (zur Verbrennung eines Leichnams) 810  
**Pu-tsha** ng. Aussprache für tib. **Bu-tsha** ཕུ་ཙ་ enge Mitarbeiter eines dPon 235, 324, 693, 715  
**dPa'-bo** དཔའ་བོ་ „Held/en“, spiritistische Medien 260f, 414  
**dPa' g.Yu** དཔའ་གཡུ་ zwei Türkise in oberster Position im Haar von Frauen 303  
**dPa' Thung** དཔའ་ཐུང་ mittellanges Messer (weitere Seitenzahlen → Index) 307f  
**dPe-cha** དཔེ་ཆ་ Bücher, heilige (weitere Seitenzahlen → Index) 288, 433  
**dPon** དཔོན་ Führungsperson/en der Stämme und Gemeinden  
**dPon Chen** དཔོན་ཆེན་ „großer dPon“, Behu 133, 173  
**dPon Chung** དཔོན་ཆུང་ „kleiner dPon“, Becang 134-139  
**dPon Khag** དཔོན་ཁག་ dPon-Gebiet/e 134

- dPon-khag Nyi-shu-tsa-linga** དཔོན་ལག་ཉི་ཤུ་ཙ་ལྷ་ „Fünfundzwanzig Stämme/Herrschaftsgebiete“ 82, 124
- dPon mGo** དཔོན་མགོ་ „Hauptbecang“ 133
- dPon-mo** དཔོན་མོ་ Ehefrau des dPon 10, 224, 237f, 275, 300-305, 307, 539, 581, 583f, 591f, 599
- sPa** སྤ་ Pflanze, die als Zunder verwendet wurde 791
- sPa-chab** སྤ་ཚབ་ Gürteltasche 299, 301
- sPobs-pa** སྤོབས་པ་ Mut, selbstbewusstes Verhalten 217
- sPos-shel** སྤོས་ཤེལ་ Bernstein (→ Index), Kopfschmuck 237, 301ff, 310f, 607, 620, 880, 913
- sPos-shel gSum Shar** སྤོས་ཤེལ་གསུམ་ཤར་ Haarschmuck aus drei Bernsteinen an jeder Gesichtseite 303
- sPos-shel INga Shar** སྤོས་ཤེལ་ལྷ་ཤར་ Haarschmuck aus fünf Bernsteinen 303
- sPrul-sku** སྤུལ་སྐུ་ (populäre Schreibweise „Tulku“) reinkarnierter Lama 38, 169
- sPu Hrug** སྤུ་ལྷུག་ gewebter Wollstoff, Kissen (→ sNam Phrug, → Phrug) 296
- sPun** སྤུན་ Verwandtschaft, Verwandte, jüngere Schwester 196, 221, 223, 424, 539, 844
- sPyan-ras-gzigs** སྤུན་རས་གཅིག་ལས་ Chenresig 51, 283
- sPyi-pa'i Rim-'gro** སྤྱི་པའི་རིམ་འགོ་ „Allgemeine religiöse Zeremonie“, sakrales und säkulares Stammesfest 124, 290, 398, 498, 503, 603, 688, 731, 766, 772-782
- sPyi-rim** སྤྱི་རིམ་ (Kurzform von → sPyi-pa'i Rim-'gro) „Allgemeine religiöse Zeremonie“, Fest eines Stammes mit sakralen und säkularen Elementen 124, 290, 398, 498, 503, 603, 688, 731, 766, 772-782
- Ph(a)**
- Phag-rtsag** ཕག་རུག་ Obergewand aus nach innen gewendetem Schaffell (Schreibvarianten → Pag-rtsag, → rTsaag-pa) 295
- Phags-pa** ཕགས་པ་ u. a. Schrifttyp 91, 93, 140, 178
- Pha-ma** ཕ་མ་ Eltern 223, 718
- Pha-rgan** ཕ་གན་ Schwiegervater 224
- Pha Sa Ma mTshes** ཕ་ས་མ་མཚོས་ „Vater-Land - Mutter-Nachbarschaft“ 211
- Pho gSar** ཕོ་གསར་ Jugendlicher (weitere Seitenzahlen → Index) 423, 456
- Pho-lha** ཕོ་ལྷ་ auf der linken Schulter jedes Mannes residierendes Geistwesen 398, 581, 778
- Phreng-ba** ཕྲེང་བ་ Gebetskette (weitere Seitenzahlen → Index) 20
- Phrug** ཕྷུག་ gewebter Wollstoff, Kissen (→ sNam Phrug, → sPu Hrug) 296
- Phru-gu** ཕྷུ་གུ་ Kind (weitere Seitenzahlen → Index) 423
- Phud-kong** ཕུད་ཀོང་ Opfergefäß für Teeopfer 771
- Phu-dung** ཕུ་དུང་ Ärmel 297
- Phug-lha** ཕུག་ལྷ་ Ahnengottheit für den Schutz der Familie 397, 546f, 854, 863
- Phung-po'i bDud** ཕུང་པོའི་བདུད་ Dämonenkategorie 399
- Phyag dBang** ཕྱག་དབང་ Hand-Kraftübertragung, Segen (→ Phyag 'Og) 144, 259
- Phyag-mdzod** ཕྱག་མཛོད་ Schatzmeister (→ Index) 150f
- Phyag 'Og** ཕྱག་འོག་ „unter [seiner] Hand“, Hand-Kraftübertragung (→ Phyag dBang) 144

- Phya-ra** ལྷ་ར་ gewebte Wolldecke aus Yakhaar 284
- Phye-mar** ལྷེ་མར་ Gemenge aus geröstetem Gerstenmehl und Butter 370, 557fff, 768, 771, 809f, 854, 936
- Phyi-dro Ja** ལྷེ་དྲོ་ཇ་ Nachmittagstee 627
- Phyi sDe** ལྷེ་སྡེ་ Äußere Stämme (weitere Seitenzahlen → Index) 76f, 124f
- Phyi sDe Nang-chen Nyer-Inga** ལྷེ་སྡེ་ནང་ཆེན་ཉེར་ལྷ་ „Äußere Stämme Nangchen [die] Fünfundzwanzig“ (weitere Seitenzahlen → Index) 125
- Phyu-pa** ལྷུ་པ་ (populäre Schreibweise: Chupa, → Index) Mantel, Jacke (Sammelbegriff) 111, 147, 266, 286, 295-300, 306-311, 404f, 418, 423, 443, 471, 484, 528, 767, 774
- ‘Phyi-ba** འཕྱི་བ་ Murmeltier/e (weitere Seitenzahlen → Index), lat. Marmota himalayana → Si-li 198, 362
- ‘Phyi-ba gSod-pa** འཕྱི་བ་གསོད་པ་ „Murmeltier-Töter“ 198, 362

## R(a)

- Rabs** རབས་ Deszendenzlinie, Seitenzahlen siehe → gDung Rabs
- Rabs bCad** རབས་བཅད་ Kinderloser Ehemann 595
- Rabs bCad-ma** རབས་བཅད་མ་ Kinderlose Ehefrau (→ Rabs Chad-ma, → Rabs ‘Chad-ma) 593ff
- Rabs Chad-ma** རབས་ཆད་མ་ Kinderlose Ehefrau (→ Rabs ‘Chad-ma, → Rabs bCad-ma) 593ff
- Rab-tu ‘Byung-ba** རབ་ཏུ་འབྱུང་བ་ „zum Höchsten werden“, in den geistlichen Stand eintreten 351
- Rabs ‘Chad-ma** རབས་འཆད་མ་ Kinderlose Ehefrau (→ Rabs Chad-ma, → Rabs bCad-ma) 593ff
- Rag Shul lCags dMar** རག་ཤུལ་ལྷུགས་དམར་ Rotes Rag Shul-Eisen, bei Ordalen verwendetes Metallobjekt 713
- Ra Lug Ri sKyag** ར་ལུག་རི་སྐྱག་ Pflanze, verwendet zur Papierherstellung 293
- Ra Lug rKu-mkhan** ར་ལུག་རྐུ་མཁན་ „Ziegen-Schaf-Dieb(e)“ 692
- Ra-mda** ར་མདའ་ Verfolgung, Verfolger 686, 697
- Ra Pha-ra ‘Phar rTsed** ར་ཕ་ར་འཕར་རྩེད་ „Ziegen [und] Ziegenbock Spring-Spiel“ 442
- Ra rKu Ri’u Jag** ར་རྐུ་རི་འཁྲུ་ཇག་ „Ziegenderbe – Zickleinräuber“ 692
- Rag Shul lCags dMar** རག་ཤུལ་ལྷུགས་དམར་ „Rotes Rag Shul-Eisen“ im Ordal verwendet 713f
- Rang bsKor** རང་བསྐོར་ die temporäre Rückkehr der Braut zu ihren sozialen Eltern 568
- Rang-byung** རང་བྱུང་ „selbst entstanden“, Natur (weitere Seitenzahlen → Index) 337
- Rang-bzhin** རང་བཞིན་ Natur (weitere Seitenzahlen → Index) 337
- Rang-bzhin gyis** རང་བཞིན་གྱིས་ „von sich aus, aus sich selbst heraus [entstanden]“, natürlich 366
- Rang-skyong-khul** རང་སྐྱོང་ཁུལ་ autonome Region 103
- Ras Gur** རས་གུར་ weißer Baumwollstoff, verwendet für Zelte 603
- Ra-tsag** ར་ཙག་ Chupa aus Ziegenfell 297
- Rigs** རིགས་ Abstammungslinie, Seitenzahlen siehe → Rigs-rus
- Rigs bTsong-pa** རིགས་བཙོག་པ་ rituell unreine Deszendenzlinie 238
- Rigs gTsang-ma** རིགས་གཙང་མ་ reine, gute Abstammungslinie 432

- Rigs Ngan-pa** རིགས་ངན་པ་ „Leute [von] schlechter Deszendenzlinie“, rituell unreine Personen 24, 184, 197ff, 215, 327, 331f, 362f, 581, 776, 810
- Rigs-rgyud** རིགས་རྒྱུད་ Lineage, Familie, Nachkommenschaft u. a. 212, 214
- Rigs-rus** རིགས་རུས་ Abstammungslinie 134, 206, 214
- Rigs-sde** རིགས་སྡེ་ Stamm, Gemeinde, (→ Index), ethnische Gruppe u. a. 206
- Rigs-tshan** རིགས་ཚན་ Lineage, Familie, Stamm, Nationalität, Abstammung 212
- Rim-'gro** རིམ་འགྲོ་ Kategorie religiöser Zeremonien zur Heilung und für Hilfeersuchen 403, 772
- Rin-ched** རིན་ཆེད་ Preis, Wert, Kosten 527
- Rin-ched bTags** རིན་ཆེད་བཏགས་ Gabe zur Festigung des Heiratsversprechens 527
- Rin-chen** རིན་ཆེན་ Edelstein/e, Wertgegenstände (weitere Seitenzahlen → Index) 527, 565
- Rin-chen rTags** རིན་ཆེན་རྟགས་ Gabe zur Festigung des Heiratsversprechens 527
- Rinpoché** རིན་པོ་ཆེ་ „Kostbarer“, Ehrentitel hochrangiger Lamas 6, 38f, 50, 65, 76, 78, 106, 132, 149, 167, 169f, 177, 185f, 193, 200, 204, 221, 232ff, 248, 251f, 256fff, 263, 283, 288, 323f, 341, 347, 356, 361, 371, 377f, 384f, 391, 393, 396f, 430, 461, 474, 493, 499, 502, 526, 587, 595, 602, 613, 628, 630, 632, 634f, 650f, 663, 706, 713, 723f, 727, 729, 732, 760, 771, 777, 783, 793, 807f, 811, 821, 830, 840, 845, 865, 868, 873ff, 877, 884, 905f, 913
- Ri rGya rNgon Khirms** རི་རྒྱུ་རྩོན་ཁྲིམས་ (orthographische Variante **Ri rGyag rNgon Khirms** རི་རྒྱུ་ཁྲིམས་) Gesetze gegen die Jagd, Jagdverbote 705f
- Rlung** རླུང་ Wind 391
- Rlung bCes** རླུང་བཅེས་ geschwächte Konstitution 417
- Rlung-lha** རླུང་ལྷ་ Windgott 397
- Rlung rTa** རླུང་རྟ་ „Windpferd“, hier: eine Vitalkraft des ganzheitlichen Befindens sowie Bezeichnung einer glücksbringenden Zeremonie 391, 586
- Rlung rTsi** རླུང་རྩི་ einem Yakbullen entzogenes Blut (Stärkungsmittel) 627
- Ro-langs** རོ་ལངས་ „[Wieder-]Aufgestandene Tote“ 406-409, 435, 806, 814, 892f, 904, 917
- Rong-pa** རོང་པ་ Landwirte, Talbewohner 190, 314
- Rus-chen** རུས་ཆེན་ „große Abstammungslinie, Hauptabstammungslinie 90, 213
- Rus(-pa)** རུས་པ་ Lineage, Knochen, Familie 206f, 212ff
- Rus Ro-langs** རུས་རོ་ལངས་ Knochen-Ro-langs 407
- Rus-sde** རུས་སྡེ་ Stamm, (weitere Seitenzahlen → Index), Gemeinde u. a. 206
- S(a)**
- Sa Khral [und] rTswa Khral** ས་ཁྲལ་རྩ་ཁྲལ་ „Boden-Tribut [und] → Gras-Tribut“ 744
- Sa Ma 'Brog** ས་མ་འབྲོག་ Seminomaden 190, 273, 314
- Samsâra** (skr.) „Kreislauf der Existenzen“ (tib. 'Khor-ba) 17, 346f, 353, 384, 467, 544, 610, 899, 904
- Sems rGyud** སེམས་རྒྱུད་ gute Einstellung, wohlwollende geistige Haltung 469
- Si-dro** སི་ངོ་ Nachmittag 621
- Si-li** སི་ལི་ (Variante **Dzi-li** ཇི་ལི་) Himalaya Murmeltier (lat. Marmota himalayana) → 'Phyi-ba 198, 362
- Siling** - Hauptstadt der chinesischen Provinz Qinghai, Seitenzahlen s. → Zi-ling

- Sing-bskor** སིང་བསྐྱོར་ Filzumhang der Männer 365
- Sining** - Hauptstadt der chinesischen Provinz Qinghai, Seitenzahlen s. → Zi-ling
- So-mang** སོ་མང་ Kamm 538
- Sras** སྲས་ Honorificum für Sohn 224, 431f
- Sras-mo** སྲས་མོ་ Honorificum für Tochter, Ehrentitel für Töchter adliger Familien 75, 91, 224
- Sras-rdzi** སྲས་རྗེ་ Erzieher 238, 432
- Sras-rdzi-ma** སྲས་རྗེ་མ་ Erzieherin 238, 432
- Sri** སྲི་ Kategorie von Geistwesen 397, 420, 816
- Sri bSag-pa** སྲི་བསག་པ་ „Versammlung der Sri-Geistwesen“ 420
- Sri bZlog** སྲི་བཟོག་ Abwehrzeremonie gegen Sri-Geister 420, 816
- Sri gNon** སྲི་གངོན་ Schutzzeremonien zur Unterdrückung und Bannung böser Geister 420
- Srib Khug** སྲི་བ་ཁུག་ dunkle Seite, Schattenseite eines Berges → Grib Khug 674
- Srid-pa Hab-sag** སྲིད་པ་ཉལ་སག་ Schild zur Abwehr böser Geister 547f
- Sring-mo** སྲིང་མོ་ jüngere Schwester 223
- Srog** སྲོག་ Lebenskraft (eine Reflexion des individuellen Karmas) 811f, 814, 895f, 901, 918
- Srog-bdag** སྲོག་བདག་ Geistwesen-Kategorie 806
- Srog-lha** སྲོག་ལྷ་ Gottheit für ein langes Leben 398
- Srung mDud** སྲུང་མདུད་ Schutzschnüre, Amulett 146, 291, 373, 390, 396
- bSang** བསང་ Rauchopfermaterial 503, 541, 771, 778f, 780
- bSangs** བསངས་ Rauchopferzeremonie, Seitenzahlen bei → bSangs-gsol und → Bag-ma bSangs
- bSangs-gsol** བསངས་གསོལ་ (Schreibvariante: **bSang-gsol** བསང་གསོལ་) Rauchopfer 503, 778
- bSang Khang** བསང་ཁང་ Opferbehälter, Opferplatz 778, 780
- bSangs Khug** བསངས་ཁུག་ Tasche für Rauchopfergaben 771
- bSod-nams** བསོད་ནམས་ Glück(lichsein), moralische Reinheit, [karmisch wirksames] religiöses Verdienst, Reichtum, gute Taten, gute Fügungen 558f, 805, 961
- bSod-nams Dar-li Da-ra** བསོད་ནམས་དར་ལི་དར་ „Verdienst-Buttermilch“ (im Ritual) 558
- bSur** བསྐྱར་ Ritual der Ernährung eines Verstorbenen 810
- bSus Ma blDags** བསུས་མ་བལྟགས་ Frühstück 621
- gSer Chu** གསེར་ཆུ་ „[Das] goldene Wasser“ 769
- gSer g.Yu Dung gSum** གསེར་གཡུ་དུང་གསུམ་ „Gold, Türkis [eine] weiße Muschel – [diese] Drei [Dinge]“ 552
- gSer mKhar** གསེར་མཁའ་ „Goldpalast“, „königlicher Palast“, Haus für den Yul-lha/gZhi-bdag (→ rTen mKhar) 779
- gSer 'Od [-Puja]** གསེར་འོད་ „Goldenes Licht[-Puja]“ 370
- gSol-dpon** གསོལ་དཔོན་ persönlicher Diener, Haushaltsverwalter → mDun-'dug 236f
- gSol-kha** གསོལ་ཁ་ „Gebet [und] Gesuch“, religiöse Praxis 412
- gSum Thab bCa'-ba** གསུམ་ཐབ་བཅའ་བ་ „Drei-[Steine-]Ofen“, Kochstelle aus drei Steinen 463

## Sh(a)

**Sha Khang** ཤ་ཁང་ Fleisch(vorrats)haus 278

**Shâkyamuni** (skr.) Bezeichnung des historischen Buddha 288, 596, 744, 783

**Sha-nye** ཤ་ཉེ་ Bruder 222f

**Sha-nye-ma** ཤ་ཉེ་མ་ Schwester 223

**Sha Sha rTsed** ཤ་ཤ་རྩེད་ „Reh-/Hirsch-Spiel“ (Kinderspiel) 442f

**Shel dKar rTa Sug-ma** ཤེལ་དཀར་རྟ་སུག་མ་ Zuckerstücke in Pferdefußform 304

**Shen rGyab-pa** ཤེན་རྒྱལ་པ་ Blasebalg aus Ziegenhaut 464

**Shi-'dre** ཤི་འདྲེ་ Geistwesen-Kategorie 806

**Shog-chen** ཤོག་ཆེན་ Provinz 124f, 130

**Shog-chen bCo-brgyad** ཤོག་ཆེན་བཙེན་བརྒྱུད་ Achtzehn [Provinzen] 72, 76f, 79, 82, 97, 111f, 117, 124-127, 130ff, 141, 152f, 166, 184, 186f, 202, 209, 241, 270, 276, 280, 292, 332, 378f, 404, 501, 539, 560, 566, 615, 666, 669, 672, 724, 733, 735, 738, 790, 822, 880, 887

**Shog-chen bCo-brgyad Shog-phran bCo-linga** ཤོག་ཆེན་བཙེན་བརྒྱུད་ཤོག་ཕྱན་བཙེན་ལྗོངས་ „Achtzehn Provinzen - Fünfzehn kleinere Gebiete“ 125

**Shog-khag** ཤོག་ཁག་ u. a. Stamm, Stämme (weitere Seiten → Index) 133, 166, 206, 209, 245, 750

**Sho sBag Phe gSum** ཤོ་སྐྱལ་པེ་གསུམ་ Sammelbegriff für drei (= gSum) Glücksspiele (Sho = Würfeln, sBag = vereinfachtes Mahjong, Phe = Kartenspiel) 445

**bShad-pa** བཤད་པ་ Ritualerklärer (Kurzform von → bShad-pa bShad mKhan) 549, 556

**bShad-pa bShad mKhan** བཤད་པ་བཤད་མཁན་ Ritualerklärer 549

**bShags-pa** བཤགས་པ་ Schuldanerkenntnis, Bitte um Entschuldigung mittels einer materiellen Gabe 723, 962, zur Wortbedeutung auch 656

**bShan-pa** བཤན་པ་ Schlachter 362

**gShed gTo** གཤེད་གཏོ་ Ritualkategorie, hier: Ritual für das → Bla eines Verstorbenen 813

**gShin-rje** གཤིན་རྗེ་ Herr des Totenreichs (skr. Yama यम) 667, 798f, 893

## T(a)

**Ti Gu** ཁྱི་གུ་ kleines Zelt 416

**Tis Jor** ཁྱིས་རྗེར་ kleines Zelt 277

**bsTan-pa** བསྟན་པ་ hier: persönliche Ergebnisse religiöser Praxis 559

**gTer Thog** གཏེར་ཐོག་ Abzeichen auf dem Hut 156

**gTor-ma** གཏོར་མ་ Opferteiggebilde 563, 780, 816

**rTags** རྟགས་ Zeichen, Symbol 687f

**rTags rKu bKal-ba** རྟགས་རྒྱ་བཀལ་བ་ Fälschliche Beschuldigung 669

**rTa Khral** རྟ་ཁྲལ་ Pferde-Tribut 744f

**rTa mTshan bZang** རྟ་མཚན་བཟང་ „Pferd [mit] glückverheißendem Zeichen“ 403

**rTa-rdzi** རྟ་རྩི་ Pferdeknecht 230

**rTen mKhar** རྟེན་མཁར་ „Schrein [und] Palast“ für den Yul-lha/gZhi-bdag (→ gSer mKhar) 779

- rTen-'brel** རྟོན་འབྲེལ་ karmische Beziehungen 161, 466, 895, 902  
**rTswa Khral** ལྷ་ཁྲལ་ „Gras-Tribut“, Teil des „Boden- [und] Gras-Tributs“  
„Sa Khral [und] rTswa Khral“ (→ Sa Khral) 744  
**sTon-mo bZhag-pa** ལྷོན་མོ་བཞག་པ་ Kategorie von Hochzeitstauschgaben 533-537, 854  
**sTon-mo rGyas-pa** ལྷོན་མོ་རྒྱས་པ་ ausgedehntes → sTon-mo bZhag-pa,  
Hochzeitstauschgabekategorie 534

## Th(a)

- Thab-g.yog** ཐབ་གཡོག་ Haushaltshelfer 230  
**Thab-lha** ཐབ་ལྷ་ Herdgottheit 397  
**Thal sPungs** ཐལ་སྤུངས་ (Varianten: **Thes-ro** ཐེས་རོ་, **Thal-ro** ཐལ་རོ་) Aschenhaufen 283  
**Thar-mdo** ཐར་མདོ་ Sutra für geistige Befreiung 699  
**The'u-rang** ཐེའུ་རང་ Geistwesenkategorie 445f  
**The'u-rang dKar** ཐེའུ་རང་དཀར་ weiße → The'u-rang 446  
**The'u-rang Khra-bo** ཐེའུ་རང་ཁྲ་བོ་ graue → The'u-rang 446  
**The'u-rang Nag** ཐེའུ་རང་ནག་ schwarze → The'u-rang 446  
**Thi-ge** ཐི་གེ་ Spiel mit Schafsknöchelchen 426, 445, 450ff, 455, 603  
**Thi-ge'i Mo** ཐི་གེ་དེ་མོ་ Voraussagesystem mit Schafsknöchelchen 455  
**Thog** ཐོག་ hutknopfähnliches Symbol 147, 156, 176f  
**Thog** ཐོག་ Überzieher, [Über-]Gewand aus Wollstoff 295  
**Thog lCags** ཐོག་ལྷགས་ Meteoreisen 399  
**Thud** ཐུད་ Speise aus getrocknetem Joghurt mit Sahne und Krümelkäse 284, 566, 627  
**'Thung rGyab** འུམ་རྒྱུད་ zweites Frühstück 132, 625

## Ts(a)

- Tsa-ru** ཅ་རུ་ leichte Chupa 295  
**bTso(-pa)** བཅོག་(པ་) rituell verunreinigt, rituelle Verunreinigung (→ Grib) 238, 361, 605  
**brTsan** བར་ཅན་ Kategorie gefürchteter Geistwesen 397, 344  
**gTsang** གཅང་ Name einer Provinz unter der Regierung in Lhasa 5, 15, 46ff, 117, 165, 180, 198,  
221, 244, 300, 341, 362, 472, 493f, 527, 632fff, 661, 690, 770, 828f, 939  
**rTsa(-pa)** ལྷག་པ་ Obergewand aus Schaffell (→ Phag-rtsag) 295f, 300  
**rTsa(-pa) gSum rGyan** ལྷག་པ་གསུམ་རྒྱུན་ dreifarbiger Zierstreifen 300  
**rTsam-pa** ལྷམ་པ་ geröstetes Gerstenmehl 273, 284, 316, 369, 426f, 432, 436, 535, 550, 557,  
565f, 582, 597ff, 621-626, 652, 767f, 771, 781, 809, 816  
**rTse(-mo)** རྩེ་(མོ་) Ende einer Peitschenschnur (→ sNe-mo) 726  
**rTse Lus La** རྩེ་ལུས་ལ་ Schlagtechnik, Spitze der Peitschenschnur berührt den Körper  
(→ sNe Lus La) 726  
**rTse Sa La** རྩེ་ས་ལ་ Schlagtechnik, Spitze der Peitschenschnur berührt den Boden (→ sNe Sa La)  
726

**rTse rTse lHa-mo** རྩེ་རྩེ་ལྷ་མོ་ Spielzeug-Holzpuppen 436

**rTsid 'Phen** རྩེད་འཕེན་ „Yakhaarbündel-Werfen“ (Kinderspiel) 443f

## **Tsh(a)**

**Tsha-bo** ཚ་བོ་ Neffe, Enkel 223f, 235

**Tsha-mo** ཚ་མོ་ Nichte, Enkelin 223f

**Tshang** ཚང་ Familie 419

**Tsha-ru dNgul-shog** ཚ་རུ་དངུལ་ཤོག་ „Lammfellwährung“, ehemalige Form einer Steuer 734

**Tsha Tsha** ཚ་ཚ་ sakrale Gebilde aus Ton, Lehm und weiteren Beigaben 811

**Tshas dMar-po** ཚས་དམར་པོ་ rote Tinte 293

**Tshe-po** [Tiere] ཚེ་པོ་ freigelassene Tiere (religiöse Praxis) 692

**Tshe-rogs** ཚེ་རོགས་ Lebenspartner/in in einer auf Lebenszeit angelegten Partnerschaft 571

**Tshes-bcu** ཚེས་བརྩུ་ Name eines Klosters nahe dem Palast des Königs 142, 150

**Tshe-thar** ཚེ་ཐར་ [Tiere], freigelassene Tiere (religiöse Praxis) 328, 692, 706

**Tshogs-pa** ཚོགས་པ་ Gruppe, Gemeinschaft, Versammlung, Organisation (→ Jag Tshogs) 721, 786

**Tsho-pa Sum-cu(-so)-dgu** ཚོ་པ་སུམ་རུ་(སོ་)དགུ་ „[die] „Neununddreißig Stämme“ 750

**Tshos gSar** ཚོས་གསར་ Schutzschicht für das Gesicht 303f

**Tshugs Khri** ཚུགས་ཁྲི་ Sitz, Plattform, Thron 286

**mTshan** མཚན་ Nacht (Zeit vollständiger Dunkelheit) 621

**mTshan-rgyun** མཚན་རྒྱུན་ nächtliche Versammlung zur Mantra- und Gebetsrezitation 731

**mTshan-'don** མཚན་འདོན་ Nachtversammlungen (→ Index), nächtliche Rezitationen 785f

**mTshan Byin Tshogs-pa** མཚན་བྱིན་ཚོགས་པ་ „Nacht-Segen-Versammlung“ 786

**mTshon Srung** མཚན་སྲུང་ Schutz vor den Wirkungen der Waffen 404f, 608

## **X**

**Xining** (tib. Zi-ling ཟེ་ལིང་) Stadt in Qinghai → Seitenzahlen s. Zi-ling

## **Y(a)**

**Yab** ཡབ་ Vater (Honorificum) 224

**Ya-bo** ཡ་བོ་ Vagabund/en (→ Index), → Ya 'Khyams, → Khram-pa 268f

**Ya-med** ཡ་མེད་ „Einer, den niemand herauszufordern wagt“ (→ Khram-pa) 269

**Ya-rabs** ཡ་རབས་ nobel, ehrenwert, hochrangig 216, 924

**Yan-lag lNga** ཡན་ལག་ལྔ་ „[die] fünf Glieder“ (Arme, Beine und Kopf) 259

**Yan-lag lNga'i Phyag** ཡན་ལག་ལྔའི་ཕྱག་ „Fünfgliederverbeugung“ 259

**Ya 'Khyams** ཡ་འཇུགས་ Vagabund/en (→ Index), → Ya-bo 268f

**Yi-dam** ཡི་དམ་ persönliche Meditations- und Schutzgottheit 369, 770

**Yon-tan** ཡོན་ཏན་ Qualitäten 216



- Yug(s)-rgan** ཡུག(ས)་རྒྱན་ Witwer 607  
**Yug(s)-rgan-ma** ཡུག(ས)་རྒྱན་མ་ Witwe 604  
**Yug(s)-za-ma** ཡུག(ས)་ཟ་མ་ Witwe 604  
**Yul Chos** ཡུལ་ཚོས་ Religion [des] Landes 25, 47, 61ff, 66ff, 70, 227, 249, 345, 359, 360, 377, 388-409, 498, 804, 825, 834f, 836fff, 858, 861, 863, 868ff, 916  
**Yul 'Brog gNyis** ཡུལ་འབྲོག་གཞིས་ „Nomaden [und] Landwirte [jene] Beiden“ 315  
**Yul-ba** ཡུལ་བ་ (oder **Yul-pa** ཡུལ་པ་) im Tiefland lebende Landwirte 314f  
**Yul-lha** ཡུལ་ལྷ་ Geistwesen „Herr des Landes“, Seitenangaben bei → gZhi-bdag  
**Yul-shul Bod-rigs Rang-skyong-khul** ཡུལ་ཤུལ་བོད་རིགས་རང་སྐྱོང་ཁུལ་ Tibetische Autonome Region Yushu 103  
**Yum** ཡུམ་ Honorificum für Mutter, auch für die Mutter und Ehefrau eines dPon 224  
**Yus-hru'u** ཡུས་ལྷུ་ tib. für Yushu (aus dem Chinesischen), auch **Yul-shul** ཡུལ་ཤུལ་ 25, 103  
**g.Yab** གཡཔ་ oder **g.Yab Chung** གཡཔ་ཚུང་ kleines Zelt als Witterungsschutz für Hirten 277  
**g.Yang** གཡང་ glückbringende Energie 366-370, 541f, 546f, 563f, 620  
**g.Yang-gtor** གཡང་གཏོར་ Opferteiggebilde 369, 563  
**gYang gZa'** གཡང་གཇའ་ Glückstag 620  
**g.Yang Khug** གཡང་ཁུག་ glückbringender Stoffbeutel 370  
**g.Yang Nyams-pa** གཡང་ཉམས་པ་ Nachlassen von g.Yang, abnehmendes g.Yang 368  
**g.Yang rDzas** གཡང་རྫེས་ „g.Yang-Ding/e“, Glücksbringer 368  
**g.Yang sKal** གཡང་སྐལ་ glückbringender Getreidesack 546f  
**g.Yang sKyob** གཡང་སྐྱོབ་ „g.Yang schützen [und] bewahren“, Zeremonie des Herbeirufens und Schützens des g.Yang (→ g.Yang) 367, 369  
**g.Yang sKyob Mo** གཡང་སྐྱོབ་མོ་ mantische Voraussage über das → g.Yang 369  
**g.Yang Shor-ba** གཡང་ཤོར་བ་ „g.Yang verlieren“ 368  
**g.Yang 'Gug** གཡང་འགུག་ „g.Yang rufen“, Glückherbeirufungs-Zeremonie (→ g.Yang) 367, 369, 563  
**g.Yog-po** གཡོག་པོ་ Diener 230-240  
**g.Yog-mo** གཡོག་མོ་ Dienerin 230-240, 539, 566

## Z(a)

- Zad-pa gSum** ཟད་པ་གསུམ་ „drei Erschöpfungen“, die zum Tode führen 805  
**Za 'Dre** ཟ་འདྲེ་ [Lebenskraft] verzehrende 'Dre (Geisterkategorie) 421, 815  
**Zi-ling** ཟི་ལིང་ (populäre Schreibweisen: Siling, Sining, Xining) Hauptstadt der chinesischen Provinz Qinghai 95f, 97ff, 104, 106f, 110, 175, 177, 273, 736  
**Zog gis Khur** ཟོག་གིས་ཁུར་ „[eine] von Nutztieren [übernommene] Bürde“, eine Störung im Leben von Menschen 402f  
**Zog-ma** ཟོག་མ་ Rinderhirte (mitunter in einer den weiteren Hirten übergeordneten Position) 230  
**bZang-sri** བཟང་སྲི་ Kategorie guter, glückbringender Geistwesen 397

**bZang Zhabs Gso** བཟང་ཞབས་གསོ་ einvernehmliche, gütliche Beilegungsstrategie in Streifällen  
→ Bung Zhabs Sro 721

**bZa'** བཟའ་ [adlige] Dame (Honorificum) 224

**bZa' dGa' 'Thung sKyid** བཟའ་དགའ་འཇུག་སྐྱིད་ Hochzeitsessen (weitere Seitenzahlen → Index)  
560

**gZi** གཟི་ Onyx 289f, 298f, 302, 310, 562

**gZu-ba** གཟུ་བ་ Mediator → Bar sDum-ba, weitere Seitenangaben bei → Bar Mi 658f

## Zh(a)

**Zhabs-brtan** ཞབས་བརྟན་ religiöse Zeremonien zur Beseitigung von (Gesundheits-)Störungen  
261, 403, 412, 785

**Zha-bsnam** ཞ་བསྐྱམ་ Wollfließ in der Verwendung wie ein Khata (tib. Kha-btags) → Zhal-snam,  
→ Zhal-bsnam 639f, 734

**Zhabs-phyi** ཞབས་ཕྱི་ Oberbegriff für Leibdiener und enge Mitarbeiter 236

**Zhal-bsnam** ཞ་བསྐྱམ་ Wollfließ in der Verwendung wie ein Khata (tib. Kha-btags) → Zhal-  
snam, → Zha-bsnam 639f, 734

**Zhal-ice bCo-linga** ཞ་ལྗེ་བཙུ་ལྷ་ „[Die] fünfzehn Gesetze“ oder das „sNe'u-gdong-Gesetzbuch  
666

**Zhal lTa-ma** ཞ་ལྷ་མ་ persönliche Dienerin der dPon-mo 237

**Zhal-snam** ཞ་བསྐྱམ་ Wollfließ in der Verwendung wie ein Khata (tib. Kha-btags) → Zhal-  
bsnam, → Zha-bsnam 639f, 734

**Zhang-po** ཞང་པོ་ Bruder der Mutter (→ A-zhang) 222f, 545, 844

**Zhi Khro Dam-pa Rigs brGya** ཞི་ཁྲོ་དམ་པ་རིགས་བརྒྱ་ Hundert Geister einer Schutzgeisterkategorie  
580, 857

**Zhing Chen** ཞིང་ཆེན་ Provinz (→ Chol-kha) 96

**Zhing-pa** ཞིང་པ་ Landwirt/e 190, 273

**Zhu-rten 'Dra gNyis** ལྷུ་རྟེན་འདྲ་གཉིས་ Gerichtsgebühr, „zwei gleichartige Gaben“ zur Beilegung  
eines Rechtsstreits (oft um Weidelandnutzung), der auf fehlender Einigungsbereitschaft beruhte  
675, 717

**gZhi-bdag** གཞི་བདག་ „Herr des Landes“, Geistwesen eines bestimmten Gebietes (→ Yul-lha)  
60f, 62, 66, 109, 160, 162, 208, 256, 282, 338, 341, 346, 388, 392, 396, 398, 400f, 426, 465,  
484f, 498f, 502ff, 548, 561, 566, 570, 581, 603, 614, 657, 663, 705f, 717, 766, 770, 773, 778ff,  
784, 836, 868f

**gZhis-ka rTse** གཞིས་ཀ་རྩེ་ Shigatse, Stadt in der zentraltibetischen Provinz Tsang 5

**A-chung** (dargestellt als: །)

**'U-lag** ལུ་ལག་ Pflichtdienst/e (weitere Seitenzahlen → Index), Pflichtabgabe/n 145, 589, 740-743

## Schlagwort-Index

Begriffe aus dem Tibetischen und Sanskrit sowie Toponyme sind im Glossar verzeichnet.  
Kapitelnennungen erscheinen im Fettdruck.

### A

#### Abhängigkeit

- politische 46, 89, 379  
- religiöse 63, 246, 389, 832, 835, 838, 947  
- soziale 380, 566, 728, 838, 909  
- wirtschaftliche 40, 188, 196, 264, 311f, 319f, 325, 328, 506, 566, 601, 728, 912  
„Achtzehn Provinzen“, Gebiet der → inneren Stämme und deren Synonyme 72, 76f, 82, 97, 111f, 117, 124fff, 130ff, 141, 152f, 166, 184, 186f, 202, 209, 241, 270, 276, 280, 292, 332, 378f, 404, 501, 539, 560, 566, 615, 666, 669, 672, 724, 733, 735, 738, 790, 822, 880, 887  
Administration (→ Verwaltung) 76, 82, 92, 98, 101, 105f, 122, 151, 186, 616, 663, 745, 872f, 919  
Adoleszenz, adolescence 456, 923  
Ahnen 157f, 161, 180, 208, 215, 219, 225, 335, 373, 376, 414, 460, 469, 486f, 590, 613f, 635, 647, 663, 716, 765, 845, 863, 869, 889, 895f  
Ahnengottheit 397, 863  
Ahnenkult 863  
Akester, Matthew und Jianglin Li 84, 943  
Akkulturation(sprozess) 5, 7, 15, 45, 221, 632  
Amt, bestätigtes, offizielles (Cho-lo → Glossar) 93, 96f  
Amulett/e (Ga'u → Glossar) 251, 290, 339, 404f, 461  
Amulettbehältnis (Ga'u → Glossar) 290f, 302, 307, 339, 390, 405, 693  
Analphabetenrate 17, 47  
Andrug Gönpo (Gompo) Tashi 114  
Angeber 310, 474  
Angeberei 217, 310, 474, 479, 774  
Angestellte 93f, 218, 230, 325, 431, 583, 593, 625, 770, 803  
Angestelltenverhältnis 230, 381f  
Animisten, animistisch 395, 862  
Arbeitsunfähigkeit 513, 592  
Archetypen 20  
Armut 54, 83, 192f, 198ff, 267, 312, 319f, 325, 332, 357, 361, 486, 551, 654, 853, 929  
Astrologie 271, 526, 528f, 544, 554, 562, 596, 620, 784, 809, 816  
(Wieder)-Aufgestandene Tote (Ro-langs → Glossar) **14.1.3** (406-409), 435  
Aufschnaiter, Peter 2, 933  
Aufzeichnungsgerät (Diktaphon) 21

Äussere Stämme (Phyi sDe, Phyi sDe Nangchen Nyer-Ingā → Glossar) 62, 66f, 76ff, 82f, 99, 124fff, 131ff, 142f, 146f, 152f, 164, 175, 177, 184, 186f, 191f, 202, 205, 209, 270, 292, 362, 378f, 444, 506, 523, 563, 565, 588f, 615ff, 651f, 666, 669, 673, 710, 730ff, 734f, 737f, 740, 743, 761, 822, 835ff, 840, 869, 871fff, 880f, 883, 886, 888, 911, 944  
Ausstrahlungskraft 146, 161, 335, 347, **13.9** (372f), **13.9.1** (374), 496, 579, 659, 771, 801  
Autonomiebestrebungen 57, 840  
'Aza – Reich 92

### B

Baby, Babies 417f, 423, 425  
Bagatellfälle 674  
Bannung 249, 261, 345, 358ff, 420, 547, 605, 756, 782, 816, 839, 865  
Bär/en (Dom, Dred-mong → Glossar) 272, 282, 330, 403, 459, 464f, 893  
Barber, Noel 53, 933  
Barden 37, 80, 255, 262, 269, 377, 793, 911  
Ba-ri Zla-ba Tshe-ring 76, 81, 84-88, 91, 93, 96ff, 100, 124, 133-139, 151f, 248, 251, 270, 591, 942  
Baumwolle 112, 151, 273f, 296f, 306, 318f, 562, 639, 791, 913  
Beckwith, Christopher I. 46, 92, 933  
Befriedung (juristisches Ziel) 4, 98, 272, 510, 542, 547, 619, 658ff, 662, 665, 677, 712, 721, 748, 752, 794, 884f, 890, 894, 911f, 916  
Bell, C. A. 121, 731, 933  
Berger, Peter L. 36, 933  
Bernstein/e, Kopfschmuck (sPos-shel, sPos-shel gSum Shar, sPos-shel INga Shar → Glossar) 237, 301ff, 310f, 315, 607, 620, 880, 913  
Bertaux Daniel, Isabelle Bertaux-Wiame 31, 38, 933  
Bescheidenheit 267, 472, 474, 882ff, 906f, 914  
Besitzkehr 686  
„Besondere“ Menschen 38, 118, 160, 174, 205, 219, 259, 334, 371, 433, 468, 474, 520, 613, 760, 764, 794, 845-847, 890f, 894, 904, 915  
Bestechung 50, 56f, 641, 645, 690, 735  
Besteuerung 68, 70, 95, 126, 186, 489, 838f, 881, 883  
Beuteverteilung 682. Verteilung von Raub- und Diebesgut 56, 264, 833  
Bevölkerungsdichte 2, 82  
Bewusstsein 9, 15, 27, 31f, 35, 39, 56, 58, 60, 89, 101f, 123, 215, 246, 314, 378, 391, 407ff, 457, 475, 595, 628, 654, 715, 719, 774, 806, 815, 833, 859, 876, 880, 884f, 904, 906f, 910  
Bewusstseinsstrom (→ geistig-psychisches Konglomerat, Bla → Glossar) 250, 359f, 859  
Bifurkation 844  
Big Man/Men 169, 187, 240ff, 615, 658, 756, 802

Bildung (Aus-, Schulbildung) 4, 24f, 35, 93f, 99, 105, 257, 259, 265, 324, 336, 357, 431, 461f, 481, 489, 502, 526, 548, 554, 591, 596, 633, 724, 785, 804, 834, 847, 867, 894, 909, 915, 930  
 Blasebalg 464  
 Bodenschätze 8, 318, 367, 931  
 Bod-pa Tshang-pa dBang-phyug 83, 92, 100, 299, 529, 943  
 Bongsar, Tsodi 75, 117, 130, 132, 436, 813, 933  
 Bon-Religion 10, 25, 47, 249, 251, 347, 388f, 391, 753, 831, 916  
 Borax 306, 313, 317  
 Brauchtum 15, 184, 191f, 277, 394, 519, 531, 538, 548, 551, 553, 556, 565f, 630, 633, 823, 897  
 Brauen, Martin 2, 49f, 91, 733, 939  
 Brauthelferin (Bag-rogs → Glossar) 531, 538, 545, 561f, 564, 566  
 Braut-Pferd (Bag rTa → Glossar) 538  
 Brautpreis 531, **25.3.1** (532), 537, 565, 854  
 Brautraub 517, **30.** (611f)  
 Brautrauchopfer (Bag-ma bSangs → Glossar) 541f  
 Brennmaterial (Dung) 236, 281, 285, 426, 456, 463, 583  
 Briefe **12.1.3** (292ff), 430, 462, 740  
 Buch, Bücher, sakrale (dPe-cha → Glossar) 288f, 294, 433, 501  
 Buck, Stuart H. 121, 731, 933  
 Bull, Geoffrey T. 49, 934  
 Butter 47, 108, 112, 151, 201, 241, 273, 285, 288, 304ff, 314f, 317, 369f, 397, 399, 412, 417, 426f, 429, 432, 459, 463, 499, 504, 527, 535, 538, 540, 551f, 557, 562f, 565ff, 583, 597f, 623-627, 629f, 640, 674, 687, 732, 739, 744, 767f, 770, 776, 781, 788, 790, 801, 808  
 Butterlampen 399, 412, 499, 621, 725, 739, 791, 808  
 Butterttee 47, 273, 315, 426, 598f, 621-625, 627, 629, 654, 773  
 Byang-chub rGyal-tshan 665f

## C

Carrasco, Pedro 79, 934  
 Caterpillar-Pilz → Raupenpilz  
 Causemann, Margret II, 33, 79, 89, 263, 588, 934  
 China 1, 4f, 9ff, 24, 27ff, 35, 39, 42, 47-54, 57, 65, 71, 73f, 76f, 84, 89, 92, 95-110, 114, 118-124, 128, 177, 183f, 272ff, 280, 293f, 296, 310, 315, 317f, 329f, 376, 379, 400, 440, 481f, 488, 493, 561, 565, 622f, 665, 730, 732, 737, 741, 743ff, 824f, 827fff, 832, 842, 871, 879, 892, 930, 935, 939, 941  
 Chinese/n 15, 23, 28, 33, 35, 41, 49, 50, 52f, 77f, 83f, 91, 93, 95, 98f, 104-115, 117f, 120-129, 131, 140, 142, 144, 150, 172, 175, 177, 183, 194, 211, 273, 280, 288, 297, 313, 317f, 329, 379f, 385, 400, 445, 482, 487f, 493f, 500, 600, 622f, 665, 690, 726, 741ff, 745, 773, 830, 839, 848, 852, 871, 879, 930f, 933, 939

Ch'iang Stämme 92  
 Chopel, Norbu 343, 349, 934  
 Chupa (populäre Schreibweise von Phyu-pa → Glossar, auch → Phag-rtsag, ) Mantel, Jacke 111, 147, 266, 286, 295-300, 306-311, 404f, 418, 423, 443, 471, 484, 528, 767, 774  
 Chushi Gangdrug 49, 113f  
 Combe, G. A. 75, 122, 318, 330, 417, 934

## D

Dachs/e 272, 331  
 Dalai Lama 7ff, 15, 21, 39, 41f, 48f, 51fff, 65, 75, 77, 94f, 107, 113, 115, 119, 122, 131, 147, 157, 165, 371, 385, 390, 494, 737, 825, 827-831, 841, 931, 933ff, 938, 941, 947  
 Dämon/en 63, 227, 282, 330, 345, 358, 365, 380, 386f, 388, 394, 398f, 402f, 407, 416, 420f, 587f, 801, 805f, 816  
 lDan-ma 'Jam-dbyangs Tshul-khrims und Nangchen mKhan-po rDo-rje 76, 132, 134, 152, 173, 943  
 Das, Sarat Chandra 47, 316, 943  
 David-Néel, Alexandra 29, 75, 421, 934  
 Definitionshoheit 346, 395, 865  
 Desintegration 30, 192, 215, 327, 855, 878, 899  
 Deszendenz 168f, 185, 189f, 192ff, 208, 210, 213f, 289, 320, 325, 361f, 364, 373, 485, 498, 516, 614, 774, 875f  
 Deszendenzlinie (gDung → Glossar) 90f, 95, 145f, 157, 162, 188, 194, 196, 199, 206fff, 211f, 213-219, 238, 255, 258, 267, 363f, 376, 400, 414, 419, 432f, 461, 469, 516f, 519f, 525, 538, 581, 593, 614, 657, 716, 774, 822, 845, 889, 895, 915  
 Dharma → Glossar  
 Dhongthog, Tenpa'i Gyal-tshen 121, 731, 934  
 Dieb/e 74, 150, 170, 226, 258, 262, 266f, 269, 307f, 350, 368, 427, 480, 505, 603, 630, 649, 669, **31.8.2** (678-696), **31.8.3** (696f), 700, 708f, 722f, 726, 746, 750, 754, 762, 794, 878f  
 Diebstahl 32, 72, 74, 204, 263-269, 273, 327, 329, 333, 350ff, 356, 380, 470, 507, 596, 630, 666, 670, **31.8.2** (678-694), 700, 708, 713, 722, 724, 727f, 746, 748, 753, 755, 762, 849, 878  
 Diener/innen (Bedienstete) 155, **10.5** (230-240) 407, 433, 539, 566, 583, 585, 623, 631, 636, 652, 691, 737, 759, 776f  
 Dienstleistungsverpflichtung 239  
 Direkte Rede – in der Erzählweise 25  
 Disharmonie (soziale → Harmonie) 228f, 448, 489, 514, 582, 584, 593, 787, 855, 868  
 Distribution von Gaben 55, 70, **31.9.1** (738f), 832f  
 Dokumentenkasten (bKa' sGam → Glossar) 294  
 Dschingis Khan 93  
 Duerr, Hans Peter 935, 937  
 Duncan, Marion H. 75, 273f, 935

## E

„Eco-Crimes Tibet-Connection“ 2  
 Edelstein/e, Wertgegenstände (Rin-chen → Glossar) 94, 157, 286, 299, 301ff, 315, 369f, 508, 527, 534, 562f, 565, 620, 913  
 Eheformen  
 → Fraternal Polyandrie  
 → Monogynie  
 → Sororale Polygynie  
 Ehrenhaftigkeit 658, 840  
 Eidfreunde (Shag-po → Glossar) 194, 243, **24**. (508-511), 679, 683f, 685, 794, 850, 915  
 Eier 314  
 „Einfache“ Menschen 146, 162, 354, **13.8** (371f), 462, 520, 787, 840, 904  
 Einflussnahme  
 - auf das Karma 350  
 - durch Geistwesen 382, 799, 866, 889, 893  
 - gesellschaftliche 164, 335, 470, **31.14** (758-760), 872, 881, 883  
 - individuelle 369  
 - kulturelle 22  
 - magische Formen der Einflussnahme 202, 254, 777, 892  
 - politische Einflussnahme 1, 5, 24f, 27, 39, 48, 57, 65, 77, 104, 106, 120ff, 732, 829  
 Eisen (auch Meteoreisen) 198, 262, 273, 318f, 330, 399, 713  
 Ekvall, Robert B. 684, 935  
 Elfenbein 290, 298, 310  
 Elternstatus 411  
 Emotionales Spektrum 61, 377, 647, 834  
 Empfangsherr (bei Hochzeiten) 556  
 Empfehlungsschreiben 26f  
 Endogamie (endogam) 185, 192, 320, 327, 332, 361f, 519  
 Entschuldung 32, 55, 351f, 758, 832f, 868  
 Erfolg/e (→ Misserfolg/e) 3, 201, 218, 253, 320, 322, 324, 346, 355-357, 505, 782, 821, 838f, 889  
 Erfolglosigkeit 506  
 Erwachsenenstatus 411, 458, 476f, 915  
 Erwachsensein 410, 456, **21**. (476-477)  
 Erwachsenwerden 457f, 915  
 Erzählform (magisch-mystische) 25  
 Erzieher/in 238f, 423, 430, 432  
 Erziehung 61, 257, **20.2** (429f), 431, 467, 846  
 Erziehungsberechtigte/r 202, 422, 457, 521  
 Eskorte der Braut beim Hochzeitsgeleituz (Bu-mo sKyel-khan → Glossar) 544f, 548, 566  
 Ess- und Trinkschale 285f, 289, 363f, 501, 550, 557ff, 598f, 621, 623, 625, 652, 702, 759, 776, 809f  
 Exil 1-9, 11f, 15, 20ff, 24, 26-30, 34, 39-45, **6**. (46-70), 71, 74ff, 89, 105, 108, 111f, 118f, 127, 165, 207, 221, 224, 259, 300, 331, 336f, 341, 357, 366, 383, 385, 391, 400, 414, 417, 430, 444, 468, 494, 503, 632, 661, 702, 732, 760f, 764, 770, 774, 822, 825-842, 893, 897f, 903, 906ff, 927, 938

Exilgemeinschaft, Exilgesellschaft (Exil-Nangchen-pa) 8, 11, 15, 21, 23f, 39f, 42, 45, 52, 65f, 68, 665, 711, 761, 763f, 825-829, 840f, 903, 908  
 Exilregierung 9, 21, 23, 27, 39, 42, 54, 65, 68, 75, 119, 121, 730, 732, 828, 831, 837, 840, 871

## F

Fasten-Praxis 498, 501f, 731, 868  
 Fehltriteil/e 712, 719, 729, 884  
 Feigheit 163, 472f, 478f, 491, 886  
 Feldforschungen 11f, **4**. (14f), 16, 18f, 26, 36, 53, 78f, 103, 240, 836, 937  
 Fell/e 147, 178, 199, 266, 274, 279, 282, 286, 295ff, 299ff, 306f, 310f, 317f, 331, 337, 403, 417f, 425f, 443f, 471, 528, 534, 598, 629, 684, 687, 692ff, 734, 774, 880, 913  
 Feuerbereiten 289, 301  
 Feuerzeug/e 289, 301, 310, 463f, 774, 791  
 Filchner, Wilhelm 74, 250, 341, 935  
 Filz 177, 286ff, 299, 304, 365, 417, 425f, 549, 552, 598, 629, 633, 809  
 Fledermäuse 446  
 Fleischverzehr (keine Notwendigkeit) 341  
 Folter, Folterung/en 8, 29, 35, 43, 204, 257f, 341, 352, 711, 723f, 761, 839, 892  
 Ford, Robert 43, 48ff, 52, 386  
 Fraternal Polyandrie 73, 514, 819, 851  
 Frauentausch 512  
 Freiheit 9, 20, 39, 41, 43, 53, 59, 62, 65, 67, 70, 121, 126, 188, 201, 262ff, 267, 342, **13.13** (378-382), 411, 430f, 433f, 475f, 488, 494, 616, 651, 707, 732f, 745, 756, 761, 825, 827f, 831, 835, 837, 839f, 847, 870, 873, 881, 909, 911, 914f, 930  
 Freiheitskampf 1f, 10, 15, 33, 49, 65, 75, 78, 84, 100f, 104, 107f, 115, 118, 825, 830, 939  
 Freiheitskämpfer 49ff, 107f, 830  
 Freispruch (dKar rTags → Glossar) 671  
 Freiwilligkeit (hochbewertetes Ideal) 62, 70, 201, 254, **13.13** (378f, 382), 835, 839, 911  
 French, Rebecca Redwood 92, 664f, 935  
 Freunde, Freundinnen 21, 28, 52, 62, 94, 112f, 115f, 183, 188, 195, 238, **10.6** (243f), 312, 321f, 345, 420, 424, 471, 480, 492, 495, 504, **24**. (508-511), 518, 522, 524, 531, 535, 538, 545, 554f, 560, 562, 566, 603, 605, 655, 661, 675, 677, 679, 696, 721, 724, 773, 775, 807f, 813, 815, 817, 826, 835, 846, 850, 870, 915  
 Freundschaft 3, 50, 161, 167, 205, **10.6** (243f), 312, 322, 342, 508, 510, 535, 679, 850, 915  
 Fuchs, Füchse 272, 331  
 Fuchsfelle 299, 317, 331  
 Führungselite 102, 476  
 Führungsperson/en, inoffizielle 240ff → Big Man  
 „Fünfundzwanzig [Stämme]“ (Nyer-Inga, Nyishu-rtsa-Inga → Glossar) 76, 124f, 134

## G

- Gaben 526, **31.2.3** (638-650), 878, 938  
 Gabentausch 534, 768, 853, 913  
 Galwan, Rassul Gulam 74, 935  
 Gastfreundschaft 191, 629, 639, 654, 789  
 Gebärstellung 416  
 Gebet/e 254, 259f, 339, 344, 373, 396f, 403, 412, 471, 498f, 500f, 542, 555, 580, 621, 627, 712, 769, 777, 780, 786, 812  
 Gebetsfahnen 292, 340, 397, 769  
 Gebetskette (Phreng-ba → Glossar) 20, 112, 116, 290, 302, 390, 528, 587, 636, 693, 774, 785, 799  
 Gebetsmühle/n 56, 229, 269, 281, 290f, 383, 500, 602, 774, 799, 802  
 Geburtstag/e 418  
 Gefängnis/se 107, 113f, 143, 202, 449, 667, 669, 724, 760f  
 Gefolgsleute 10, 107, 165, 230, 374, 507, 618, 764, 825, 850, 882, 888, 914  
 geistig-psychische/s Produkt/e 251  
 Geistig-psychisch erzeugter Vitalstoff (Byinrlabs → Glossar) 413  
 Geistig-psychisches Konglomerat (→ Bewusstseinsstrom, Bla → Glossar) 52, 161, 250f, 253, 261, 359f, 385, 422, 488, 806, 813f, 861, 894f  
 geistig-psychisches Potential 161  
 Geistlicher Stand (→ Klerus) 228, 251, 255, 342, 349, 351f, 422, 432, 460f, 513, 610, 821, 843, 867  
 Geistwesen 4, 26, 47, 56, 60fff, 66fff, 94, 107, 143, 160, 162, 183, 189, 193f, 198, 202f, 207ff, 211, 215ff, 227f, 231, 247, 249, 253f, 256, 260, 272, 274, 277, 282, 290, 318, 333, 337-341, 343fff, 354, 358ff, 366, 371, 374, 382, 385, 387f, 391f, 394-402, 412, 420f, 426, 430, 437, 445f, 465, 470, 479, 484-488, 493, 497ff, 501ff, 504f, 507, 526, 538, 541f, 546ff, 553, 563, 570, 580, 585ff, 593, 693, 601f, 604, 613f, 616, 644, 647, 657, 663, 680ff, 705f, 716, 750f, 756f, 764f, 768, 770, 773, 777fff, 782ff, 788f, 795ff, 800ff, 804f, 810, 812, 815, 822, 831, 834, 836ff, 845, 849f, 855, 861-866, 868ff, 876f, 889, 892f, 895, 897, 901, 904f, 908ff, 912, 914, 916ff, 930  
 Geld 5, 26, 33, 38f, 40, 50, 54-58, 64f, 73, 79, 94, 104, 106, 111, 114, 120, 201, 204, 228, 131, 141, 182, 206, 211, 236f, 248, 269, 286, 289, 314f, 318, 382, 403, 418, 436, 447, 455, 468, 480, 492, 527f, 532, 543, 548, 562f, 618, 620, 630, 640, 656f, 670, 674, 676, 679, 687f, 695, 698f, 713, 723, 732ff, 744, 746, 748, 783, 785, 808, 811, 816, 833, 840, 861, 863, 879f, 906, 913, 932, 936  
 Gemeinde/n (sDe/-ba, Rus-sde, Grong-tsho, Rigs-sde → Glossar) 9, 15, 29, 33, 37, 61ff, 66, 71, 75, 77, 83, 93, 95, 97, 109, 125, 128f, 131, 134, 139, 141, 153, 157, 159f, 162, 167, 171f, 174ff, 178, 180ff, 185ff, 189, 192, 194, 196, 202, 205ff, 214, 219, 224, 236, 238, 240ff, 245ff, 261, 274, 280, 292f, 318, 328, 330, 334f, 361, 363, 366, 378, 394, 400, 406, 441, 461, 468, 470, 477, 480, 492f, 498, 500, 502f, 505, 517f, 519, 523, 530, 532, 537, 539, 553, 556, 570, 579, 597, 607, 612-619, 631, 642, 651, 655fff, 663, 666ff, 671f, 676, 679, 681, 689, 692ff, 703, 705, 712, 716, 721, 725, 728, 731ff, 737f, 741, 743-747, 749, 752, 755f, 759, 763fff, 775, 781f, 785f, 793, 800, 802, 813, 817, 822fff, 834ff, 847, 850, 866, 871ff, 876, 879-882, 884, 886-891, 894ff, 911, 913-917, 943f  
 Gemeinschaft/en 55f, 64, 167, 181, 185, 212, 240, 253, 257, 329, 335, 363, 372, 457, 468ff, 488, 491f, 571f, 574fff, 584, 586, 631, 651, 669, 671, 693, 702, 707, 719, 727, 738, 759, 762f, 777, 805, 813, 817, 825f, 843, 894, 931  
 Gemeinschaftstiere 676  
 Generation/en 1f, 4, 12f, 15, 35, 41, 59ff, 64, 68, 89, 91, 118, 123, 127, 156, 168f, 173, 179, 192, 212ff, 217, 219fff, 224, 226, 234f, 243, 246, 258, 318, 334, 336, 342, 364, 369, 376, 395, 428, 430, 436, 476, 492, 495, 508, 512f, 517, 562, 593, 612ff, 618, 640, 671, 700f, 711, 733f, 747ff, 752, 760, 774, 809, 822, 825, 834, 836, 841, 843f, 848f, 857, 887, 897f, 913, 915, 921, 923, 927ff, 932  
 Gerste 239, 271, 273, 279, 284, 304, 312, 314ff, 319, 546, 550, 582, 626, 631, 732, 734, 743  
 Gerstenmehl (rTsam-pa → Glossar) 108, 112, 201, 230, 273, 283f, 285, 315, 370, 558, 563, 599, 625, 737, 768, 776, 788, 809  
 Gesang, Gesänge 426, 435, 496, 501, 561, 603, 773, 785  
 Gesar 5, 80, 90, 143, 158f, 208, 260, 269, 290, 371, 376f, 396, 468, 482, 499, 502, 613f, 663, 717, 771, 815, 893, 914, 922  
 Gesar-Epos 5, 64, 71, 75, 80, 90, 158, 262, 269, 360, 376f, 394f, 402, 439, 467, 603, 613, 751, 769, 793, 797, 869, 914, 922  
 Geschichten 22, 29f, 41, 44, 75, 140, 208, 218f, 255, 269, 282, 354, 388, 395, 409, 432, 435, 485, 588, 603, 626f, 769, 771, 825, 827, 865, 893, 904  
 Geschichtsentstellungen 4  
 Geschichtsklitterung 4, 89  
 Gesinnungswandel 65, 69, 393, 668, 841, 886  
 Gewinnmaximierung 3, 58, 64  
 Gewinnstreben 63, 836  
 Gewehr/e 30, 95, 110, 149, 265, 280, 294, 307ff, 317, 330, 433, 478, 481, 498, 539, 561, 577, 632, 656, 677f, 680, 685, 695, 698fff, 706, 718, 742f, 749, 752f, 774, 776, 782, 797, 880, 913  
 Glück (g.Yang, dBang-thang, Khar-rje, bSod-nams → Glossar) 156, 189, 252, 305, 359, 368, 394, 397, 446, 453, 505, 537, 542, 549, 551, 557, 559, 601, 632, 681, 766, 768ff, 773, 775, 877, 906  
 Glückbringende Tage 418, 620, 782ff  
 Glutbehälter (Me Ra Me-rten → Glossar) 288  
 Gold 63, 94, 157, 177, 274, 308f, 315, 317ff, 370, 405, 527, 552, 665, 717, 774, 779, 835, 854, 880  
 Goldner, Colin 51, 935  
 Goldstein, Melvyn C. 47, 49ff, 121, 316, 658, 731, 792, 935

Grabberbeitungszeremonie (Dur bCa'-ba → Glossar) 815  
 Grabisch, Karl 318, 733, 936  
 Grenard, Fernand 73f, 129, 142, 150, 247, 249, 258, 273f, 684f, 936  
 Grenze/n 42, 47, 72, 79, 82, 95, 108, 123, 125, 171, 322, 333, 480, 492, 618, 668, 672, 674, 683, 711, 746, 788, 871, 874, 911  
 Grenzmarken 18, 125  
 Grenzsteine 672  
 Grobschmiede (→ Schmiede) 198, 330  
 Grousset, René 91, 936  
 Gruschke, Andreas 79, 82f, 88, 100, 936  
 Gushri Khan 93f, 122, 449

## H

Habitat 264, 271, 273, 337f, 340, 380, 437, 513, 878f, 897, 906, 909, 911, 913, 919, 921  
 Hallpike, Christopher Robert 375, 377, 936  
 Handel, geldfreier 318  
 Handelsformen 314  
 Handelszentrum 127, 167, 273  
 Handkasten (Lag sGam → Glossar) 286, 629  
 Händler 5, 29, 112, 140, 198, 205, 274, 304, 313f, 317f, 481, 602, 674, 722, 774, 847  
 Handlungsmaxime 3, 37, 502  
 Handlungsspielraum 800  
 Harmonie, soziale (→ Disharmonie) 59, 64, 159, 335, 355, 368, 378, 470, 472, 488f, 517, 527, 572, 584, 592, 603, 665, 679, 688, 707, 712, 715, 721, 819, 882, 885, 889f, 893, 910, 916  
 Harmonie mit Geistwesen 782, 863, 895, 910, 914  
 Hauslehrer 432, 459, 461f, 930  
 Hausrat 17, 26, 234, **12.1** (275), 279, 314, 674, 767 → Vorrat  
 Hausratsverwalter 236f, 599 gNyer-pa → Glossar  
 Hausschutz-Zeremonie 541f  
 Hauswirtschaft 218, 235, 431, 460, 581f, 590, 598, 855, 928  
 Häute 317f  
 Heinrichs, Hans-Jürgen 13, 936, 939  
 Heirat/en, endogam 185, 192, 320, 327, 332, 519  
 Heiratsallianzen 215, 517, 520, **25.6** (579), 590, 679, 851  
 Heiratsalter 513f  
 Hermanns, Matthias P. 5, 80, 90, 140, 143, 158f, 255, 269, 395, 797, 936  
 Herr des Totenreiches (gShin-rje → Glossar) 667, 799, 893  
 Herrschaft 7f, 11, 39, 46, 81f, 89, 93f, 98, 100, 122, 124, 140, 150, 152, 209, 730, 737, 887  
 Hesse, Klaus II, 638, 648, 936  
 Hirschhorn 317, 880, 913  
 Hirschjagd 330  
 Hirten 24, 218, 230, 266, 271, 277, 287, 312f, 325, 328, 339, 427f, 432, 447, 450, 456, 458, 461fff, 463, 475, 497, 506, 597ff, 625ff, 695

Hochzeit, Verheimlichung 520fff  
 Hochzeitsessen (bZa' dGa' 'Thung sKyid → Glossar) 556, 560ff  
 Hochzeitsschmuck 302f, 539f  
 Hochzeitstauschgaben 531f, **25.3.3** (533-537)  
 Hochzeitstermin 526, **25.2** (528f), 530f  
 Hochzeitszeremonie 225, 485, 515, 517, 519, 524, **25.3** (530f), 532, 545, 549, 551, 553f, 560, 566, 854, 913  
 Höflichkeitsformen, Höflichkeitscode 145, 224, 494, 581, 633f, 637, 828  
 Höflichkeitssprachstufe 93, 221f, 225, 256, 423, 494, 496, 502, 525, 633f, 636f  
 Hölle/n 52, 78, 149, 203f, 250f, 261, 354, 390, 392, 473, 493, 498, 508, 814f, 832, 859, 867, 903f, 908, 910  
 Höllenwesen 347, 360, 814  
 Hühner 272, 314  
 Hummel, Siegbert 8, 439, 936  
 Hunde 93f, 155, 179, 230, 234, 246, 305, 403, 408, 427, 444, 625, 631, 636, 691, 778  
 Hutzeremonie 550

## I

Ideal/e (Idealvorstellungen) 4, 9, 14, 17, 20, 22, 40, 54, 62, 64, 94, 142, 158, 160, 175, 195, 205, 216, 219, 233, 250, 263, 267, 311f, 319, 324, 326, 333, 376f, 378, 382, 415, 466, 471, 473f, 484, 486, 490f, 499, 514, 531, 571, 592, 613, 643, 648, 650, 663, 668, 682, 724, 762, 767, 801, 813, 819, 826, 832, 834, 844, 850, 858, 874, 877, 880, 884, 893f, 912, 920, 928  
 Identifikation 80, 116, 195, 226, 231, 311, 377, 430, 457, 482, 543, 668, 716, 842f, 853, 879, 896  
 Identifikationseinheit/en 195, 311, 381, 842  
 Identifikationspotential 80, 377, 430, 482, 896  
 Identifikation von Kriminellen 116  
 → Identitätsermittlung von Kriminellen  
 Identität 1, 41fff, 46f, 57, 67, 69f, 88, 210, 826-829, 837, 840f, 871, 891  
 Identitätsermittlung von Kriminellen 684  
 → Identifikation von Kriminellen  
 Identitätsverlust 57, 826, 828, 840  
 Imponiergehabe 474  
 Inhaftierungen 106f  
 Innere Stämme → „Achtzehn Provinzen“ (Nang sDe, Nang-chen gZhung sDe → Glossar) 66, 72, 76f, 79, 82f, 124fff, 141f, 144, 146, 153, 164, 176ff, 184, 186f, 190ff, 205, 209, 292, 363, 401, 407, 444, 456, 499, 507, 565, 580, 599, 615, 623, 666, 669, 734f, 738, 744, 761, 822, 834, 836f, 871fff, 880fff, 887f, 944  
 Integration 28, 30, 57, 190, 192, 211f, 215f, 228, 231, 457, 480, 528, 531, 566f, 570, 582, 638, 648f, 658, 727, 838, 843, 855, 903, 923  
 Inzest 219f, 364, 517, 843f, 857, 913

## J

Jackson, David Paul 78, 937  
 Jade 318  
 Jagd 75, 183, 185, 192, 205, 226, 263, 272f, 310, 312f, 314, 327, 329ff, 338, 400, 497, 630, 666, 674, 705, **31.8.8** (705f), 839, 868, 879  
 Jahreszeiten 270  
 Jäschke, Heinz August 937  
 Jeggle, Utz 21, 937  
 Jugend 111f, 238, 410f, **20.** (422f), 430, 433, **20.5** (456-466), **20.5.2** (475f), 476, **39.1** (845ff), 915  
 Jugendliche/r (Pho-gsar → Glossar) jugendlich 148, 191, 195, 216, 218, 229, 250, 255, 410f, **20.** (422f), 424, 430ff, 437f, **20.5** (456-466), 470f, **20.5.2** (475f), 478, 488, 521, 567, 627, 673, 796f, 836, 843, 846, 915  
 Jurisdiktion 98, 122, 141, 591, **31.8 – 31.8.9** (644-707), **31.8.11-31.8.17** (709-730), 872, 890, 917

## K

Kalender (tibetischer) 104, 418, 500, 596, 782ff  
 Kampf, Einzel- u. Nahkampf 266, 307, 675, 797  
 Karawane/n 74, 127, 273, 318, 790, 935  
 Karawanenstraßen 273, 317  
 Karma (Las → Glossar) 2ff, 22, 26f, 32, 38, 54, 57f, 60, 63, 65f, 69, 78, 94, 102f, 112, 143, 161f, 188f, 192ff, 197, 200, 202fff, 217f, 227ff, 244, 248ff, 252, 257, 260ff, 267, 269, 282, 296, 310, 312f, 320f, 324, 329, 332, 336, 342f, 345, **13.4-13.4.6** (346-358), 359, 370, 372ff, 376f, 382ff, 385f, 391, 393, 406, 433, 438, 462, 466fff, 471, 473, 481, 484, 486f, 493, 496-500, 505, 507, 512, 520, 570, 572f, 582, 592f, 601f, 604, 612, 619, 639, 641-646, 649f, 659f, 680f, 690, 701, 703, 712, 721, 724, 728ff, 756, 778, 783f, 793ff, 798, 800, 802, 805, 812, 814f, 817, 820, 831ff, 840ff, 846fff, 852, 858-862, 864, 866f, 868, 875, 877f, 880, 882fff, 888-893, 895f, 898-908, 910-914, 916, 918-922, 924, 926, 930, 932  
 Karma-Junge 798f  
 Karma Kagyu (tib. Kar-ma bKa' brGyud) 259, 261, 931 → Glossar  
 Karmapa (tib. Kar-ma-pa) 143, 147f, 150, 209, 259, 482f, 498, 931 → Glossar  
 Karma Thrinley Rinpoché 76, 88, 133, 154f, 691, 698, 943  
 Käse 201, 284f, 304, 315, 317, 427, 429, 535, 540, 551, 562f, 566, 582, 598, 623fff, 629f, 734, 768, 776, 788  
 Kaurischnecke/n → Schnecke/n  
 Kessler, Peter II  
 Kette/n (Schmuck, → Gebetskette) 289f, 299, 302, 437, 441, 549, 774  
 Khams-Sprache 6  
 Khata-Zeremonie 554, 556, 561f

Kind/er (Pu-gu, Phru-gu → Glossar) 26f, 58, 66, 72, 84, 111, 162, 191, 194f, 170, 200, 202, 210fff, 218, 220f, 223f, 227ff, 233, 238, 245, 255ff, 323, 346, 364, 379, 401, 410-421, 412f, 416f, 419, 421, **20.-20.4.6** (422-455), 456-463, 466, 470f, 476, 478, 484f, 488, 497, 508, 513f, 516, 520, 522f, 533, 539f, 544, 567, 576ff, 581, 585f, 589ff, **26.1** (592), 593f, 597ff, 602f, 606, 608ff, **29.1** (610f), 624fff, 673, **31.8.7** (703ff), 718, 727, 763, 768, 774, 789, 803, 805, 810, **35.1** (815ff), 819f, 822, 836, 843f, **39.1** (845ff), 855ff, 862, 871, 876, 905, 908, 913, 915, 929f, 932  
 Kinderbetreuer/in 432, 435  
 Kinderlosigkeit 323, 364, 405, 411, 529, **26.2** (593ff), 604, 608  
 Kindheit 2, 57, 111, 238, 262, 410, **20.-20.4.6** (422-455), 456, 475f, 602, 789, 822, **39.1** (845ff), 862, 876, 908, 915  
 Kindstod 420  
 Kissen 259, 283, 286f, 474, 557, 598f, 629, 652, 777  
 Klebstoff (Herstellung) 292  
 Klerus (→ geistlicher Stand) 24, 26, 61, 63, 68, 70, 78, 80, 83, 102, 108, 126, 149, 163, 185, 202ff, **10.8** (247-260), 267, 359, 381, 493, 578, 613, 649, 691, 756, 827f, 831f, 835, 838, 858, 860, 873, 875f, 892, 912  
 Kohle 274, 319  
 Kommensalität 198  
 Kommensalitätsregeln 361, 517, 605  
 Kompensationsrecht 664ff, 795  
 Konchylien-Scheibe 291  
 König/e 11, 46, 48, 61, 66f, 72, 74, 78f, **8.1** (81ff), 91, 93, 95-101, 106f, 122, **9.** (124f), 126fff, 131f, 134f, **9.2** (140-150), 151-157, 171, 176, 178, 183f, 186f, 191, 194, 202, 209, 242, 251, 256, 259, 290, 323, 378f, 449ff, 487, 490, 507, 519f, 564f, 578f, 615f, 618f, 636, 651, 653, 656, 666, 669, 672, 684, 713, 715, 722, 724, 726f, 731, 733-735, 737f, 740, 744, 747, 751f, 761, 784, 808, 822ff, 834, 836f, 871fff, 877, 880f, 883, 887f, 911, 944  
 Königliche Familie 186, 323  
 Königliche Lineage 125, 140, 145, 483, 579  
 Königlicher Gerichtshof 125f, 141fff, 153, 155f, 616, 669, 687, 710, 713, 715, 717, 724-727, 872  
 Königlicher Segen 140, 144ff  
 Königshof 135, 153f, 155, 616, 669, 724, 735  
 Königspalast (königliche Residenz) 141ff, 146, 148f, 155, 706, 771  
 Königreich Nangchen 1, 5, 7, 10ff, 24, 48, 57, 61, 67f, 71, **8.1** (81ff), 99ff, 103, **8.4.1** (104-118), **8.4.2** (119-123), **9.** (124f), 127, 165, 174, 201, 238, **11.1** (270), 377, 380, 383, 489f, 502, 656, 683, 731, 824, 829, 871, 903, 911, 929f  
 Köpping, Klaus Peter 12  
 Koralle 140, 156, 247, 289f, 298f, 301ff, 310, 443, 527, 577, 620



Korruptierbarkeit 36, 54, 69, 494, 645, 828, 840f  
 Korruption 36f, 54, 468, 722  
 Konsenzprinzip 163  
 Konsultationspflicht 889  
 Konsultationsprinzip 615  
 Kontroll- und Vertiefungsinterview 19  
 Koslow, Pjotr Kusmitsch 73, 122, 176, 272, 507, 737, 937, 942  
 Kraft der Ahnen 469, 487, 590, 614  
 Kraft der Lineage 66, 157, 162, 188, 213, 414, 469, 486f, 512, 619  
 Kranke 66, 108, 246, 261, 352, 354, 406, 409, 585, 786, 803, 917  
 Krankenhäuser 25, 78  
 Krankheit/en 40, 149, 170, 197, 228, 246, 261, 265, 285, 302, 313, 328, 344, 352, 354, 364ff, 373, 382, 387, 395, 397f, 402, 407, 419, 585, 593, 789, 801, 804, 893, 898  
 Kritik  
 - an politischen Institutionen 28f, 38, 52, 103, 161, 171, 249, 256, 348, 371, 462, 477f, 617, 645, 657, 660, 707, 760f, 764, 794, 883, 849, 914, 928  
 - an Publikationen 277, 679  
 - an religiösen Institutionen 29, 32f, 38, 52, 60, 78, 249, 251, 256f, 339, 341fff, 348f, 351, 355, 371, 389f, 392, 473, 477f, 660, 756, 794, 827, 831, 867, 875, 906f, 928  
 - Beziehung zu geistiger Unreinheit 366  
 - Forschungssituation → Risikoanalyse 15  
 - innerhalb der Exilgesellschaft 764f, 841  
 - gesellschaftlich akzeptierte Form/en 660f  
 - Korrelation zur Bildung 55  
 - nicht verallgemeinernd 28  
 - Repression 78, 204, 249, 253, 256, 389, 477, 756, 867  
 - rückwirkende Verhaltensinterpretation/en 37  
 - Sozialkritik 355  
 - soziologische Perspektive 51  
 - unter Informanten 5.2 (44f), 115, 548, 843  
 - Verhältnis zur Inanspruchnahme der dPon 762  
 - Verzicht innerhalb von Gemeinschaften 69, 488  
 Kublai Khan 91  
 Kühnheit 479, 668  
 Kulturbegriff 13  
 Kulturelle Entwicklung 1, 11, 92, 347, 490, 825  
 Kultur-Komitee rDza-stod rDzong 77, 87, 93, 95ff, 206, 251, 564, 943

## L

Landeigentum 59, 72, 82, 125, 167, 311, 326, 357, 493, 570, 655, 667, 672, 711, 837, 870  
 Landeigentumsrechte 668  
 Länder in Kham und Amdo 1, 7, 9, 43, 46ff, 53, 57, 829  
 Landor, Henry Savage 8, 937

Land- und Tierwirtschaft (Agrarwirtschaft) 80, 93f, 105, 125, 128, 160, 190f, 195f, 202f, 205, 208, 214, 231, 235, 239, 249, 261, 264, 270-273, 311-315, 318, 325, 330, 334, 363, 366, 407, 426, 430f, 434, 451, 458, 475, 506, 513, 518, 549, 553, 569, 593, 595f, 597, 600fff, 615, 617, 620, 624f, 647, 692, 704, 706, 716, 732, 735, 799, 819, 849, 853, 867, 878f, 909, 913, 915  
 Landwirte 191, 314f, 319f, 505, 602, 743, 912  
 Langstiefel 147, 286, 297f, 300, 438, 443, 528, 598, 635  
 Lanze/n 307f, 747f  
 Leben, selbstbestimmtes 67f, 70, 329, 488, 837ff  
 Lebensausdruck 2, 13  
 Lebensstandard 49, 65, 234, 513  
 Ledergürtel (mit Umschlagtasche) 289  
 Leitbild/er 22, 430, 826  
 Leopard/en 272, 297, 317, 330, 442, 459, 464, 466, 534  
 Lernen 410, 425, 432, 434, 459, 462f, 528, 567, 773, 846, 915  
 - am Modell 429  
 Lesen 18, 24, 229, 255, 259, 261, 410, 428, 430, 432f, 461ff, 501, 527, 603, 622, 699, 719, 739, 744, 780, 784f, 812f, 847  
 Lhundup, L. Pema 42, 937  
 Liang (Zeit der Früheren Liang) 91  
 Liebesbeziehung/en 118, 21.3 (495ff), 363, 528, 582  
 Liebesheiraten 518f, 527, 852  
 Liebeslieder (mDza' Glu → Glossar) 496  
 Ligeti, Louis 937  
 Lineage (gDung-brgyud, gDung rabs, Mi-rgyud → Glossar) 9, 15, 24, 47, 66, 90f, 97, 102, 118, 125, 140f, 145, 151f, 157f, 160ff, 168ff, 170, 174f, 185, 188f, 190, 194, 196f, 199, 206fff, 212f, 10.4 (214-220), 221, 225, 228, 238, 241, 258f, 267, 322, 325, 334f, 346, 354, 361, 363f, 371, 373, 376, 380, 382f, 397, 400, 405, 413f, 432f, 454, 460ff, 468f, 470, 477, 480, 483, 486ff, 495f, 502, 511f, 515ff, 519f, 525, 538, 548, 550, 553, 564, 579ff, 583f, 589f, 592f, 610, 612ff, 619, 635, 657ff, 662f, 716, 730, 733, 758, 763, 800, 821ff, 845ff, 852f, 855, 857, 863, 875f, 880, 887, 889, 891, 893fff, 908, 912-916, 920f, 922, 924  
 Lohn, Löhne 191, 197, 315, 319, 331, 647, 775, 803

## M

MacDonald, Alexander W. 347, 937  
 Ma Bufang 84, 98f, 177f, 180, 731, 736f, 740f, 31.9.3 (743ff)  
 Magie (magische Vorstellungen) 25, 38, 143, 267, 377, 393, 396f, 402, 439, 510, 777, 893, 940f  
 Malinowski, Bronislaw 878, 913, 921, 938  
 Maßstab (zur Bewertung des Lebens und Handelns) 69, 281, 841  
 Matrilocale Residenz 220, 225, 411, 415, 512, 515, 521, 593, 851, 913

- Mauss, Marcel 284, 526, 641, 648, 878, 938  
 McGranahan, Carole 9, 23, 39, 41, 47ff, 53, 385, 405, 580, 938  
 Mediation 124, 169f, 616f, 651, 657, **31.7** (658-664), 687, 701, 707, 749, 775, 890, 894, 917, 925  
 Mediationsentgelt 687  
 Mediator (Bar Mi → Glossar) 73, 142, 169, 175, 611, 653, 658-664, 675, 699, 701, 707, 711, 715, 717, 747f, 792, 884  
 Medizin 28, 41, 109, 272ff, 302, 337f, 373, 438, 469, 498, 506f, 657, 674, 809, 817  
 - Pflanzen (für pseudo/medizinische Zwecke) 109, 272ff, 338, 674  
 Meidung (soziale Ausgrenzung) 21, 27f, 32, 40, 52, 55, 63, 163, 192, 198, 204, 220, 243, 251ff, 256, 260, 335, 352, 354f, 361, 364ff, 382f, **13.15.3** (386ff), 389f, 392, 412, 435, 473, 477f, 483, 489, 517, 604fff, 609f, 671, 756f, 827, 831f, 833, 850, 856f, 875, 904, 908, 910, 912  
 Melasse 318, 429, 767, 776, 781  
 Merging 844  
 Messer (dPa' Thung → Glossar) 112, 289, 292, 301, **12.1.8** (307ff), 317, 330, 417, 446, 459, 680, 688, 701, 814, 903  
 Metaphysisches 66, 208, 679, 698, 751, 797, 814, 869, 873, 876, 880, 895  
 Meteoreisen 262, 330, 399  
 Mind-Map/s 14, 16fff  
 Mind-Mapping, integrierendes 16f, 19  
 Minen 274, 318  
 Minister 49f, 66, 72, 78, 91f, 96, 98, 121, 126, 130, 133ff, 142, 147, **9.5** (152-157), 166, 186, 238, 524, 565, 615f, 666, 687, 724, 822, 830, 836, 873, 880, 887f, 920, 944  
 Mitarbeiter 7, 50, 74, 97, 99, 105, 107, 110, 144, 146, 153, 163, 167, 170, 172, 174, 182, 191, 201, 226, **10.5** (230-240), **10.5.1** (240ff), 246, 259, 276, 278, 281, 285, 294, 307, 319, 323ff, 330, 333f, 351, 382, 394, 457f, 499, 506, 510f, 570, 572, 576, 582f, 589, 591, 598f, 602, 616, 621fff, 626ff, 651ff, 663ff, 668, 671, 679, 683, 687, 693f, 707, 709f, 724, 726, 732, 735f, 738, 741fff, 751, 754, 758, 770, 772, 787, 790f, 803, 872, 887, 892  
 Mitgift (Ke-ya → Glossar) 534, 537, **25.3.5** (539f), 545, 549, 575, 947  
 Migot, André 319, 938  
 Mittelschicht 188, 191, 312, 322f, 325, 431, 525, 532, 534, 601, 774  
 Mongolei 75, 273, 892, 937, 941  
 Mongolen 91, 93, 95, 97, 120f, 123, 125, 140, 172, 281, 317, 737, 848  
 Monogynie 514, 851, 913  
 Moschus 274, 317, 330f  
 Mühlmann, Wilhelm 188, 320f, 938  
 Munition (→ Patronen) 308, 332, 341, 774  
 Münzgeld (→ Geld) 94, 318, 674, 734, 880  
 Murmeltier/e ('Phyi-ba → Glossar) 78, 193, 197f, 327, 331f, 361ff, 519, 594, 605, 630, 706  
 Muschel/n → Schnecke/n  
 Muschelhörner 737  
 Musikinstrument 144, 213, 217, 255, 437, 814  
 Mut 160, 162, 235, 263, 382, 470, 472, 478ff, 491f, 663, 668, 692, 715, 801, 918
- ## N
- Nachbarn 18, 109, 205, 211, 239, 244f, 246, 294, 335, 427, 441f, 480, 509f, 539, 549, 551, 667f, 672, 674f, 683f, 690, 694, 717, 725, 757, 870, 912  
 Nachbarschaft 128, 134, 187, 196, 211, 239, **10.7** (244-247), 313, 532, 657f  
 Nachtversammlung/en (Tshan-'don, Tshan-rgyun → Glossar) 731, 785f  
 Nadeln 112, 198, 301  
 Nagano, Sadako 553, 938  
 Nangchen Königliches Grundgesetz (Nangchen rGyal rTsa-khrims → Glossar) 72, 665, 892  
 Natur (Rang-byung, Rang-bzhin → Glossar) 4, 33, 60, 63, 203, 271, **13.1** (337-343), 366f, 373, 392, 395, 426, 428, 430, 435, 437f, 456, 466, 479, 595, 720, 771, 810f, 814, 836, 861f, 895, 909, 931  
 Naturalabgaben 736  
 Naturalgeld 315, 318  
 Naturalien 62, 188, 227, 230, 239, 242, 261, 264, 319, 323, 327, 412, 499, 583, 630, 640, 687f, 731fff, 735f, **31.9.1** (738f), 742f, 744, 761, 783, 785, 808, 811, 819, 861, 732  
 Naturallohn 191, 319, 323, 327, 331, 775, 803  
 Natural-Steuern 734f, 736  
 Natural-Währungseinheit 698  
 Naturgeister 835  
 Naturmaterialien 818  
 Naturschädigung 43  
 Naturschutz, Naturbewahrung 39, 906  
 de Nebesky-Wojkowitz, René 344, 938  
 Neolithikum 91  
 Neolokale Residenz 190, 214, 220, 276, 411, 415, 514f, 518, 527, 567, 611, 853, 855  
 Neujahr/sfest (Lo-gsar → Glossar) 259, 418, 766-772  
 Neujahrsgebäck (Gros sKyid, Gros sKyid sKyid → Glossar)  
 Niethammer, Lutz 938, 940  
 Nomaden, Semi-Nomaden 35, 62, 73, 79, 92, 102, 104, 108, 128, 187, 190f, 200, 220, 244, 270f, 274, 276, 279, 285, 304, 312, 314f, 319f, 331, 333, 340, 363, 398, 431, 439, 459, 508, 523, 527, 587, 596, 600ff, 625f, 635, 680, 684, 690, 734, 741, 749, 766, 782, 808, 869f, 912, 931, 934  
 Nomadencamp 29, 183  
 Norbu, Jamyang 58, 938  
 Norbu, Thubten Jigme und Colin M. Turnbull 284, 938  
 Normen 190, 260, 263ff, 335, 380, 417, 471f, **21.1** (477-489), 493, 495f, 587, 606, 630f, 662, 664ff, 701, 721, 798, 845, 866, 876, 897, 909, 912  
 Notbeleuchtung 791  
 Numina → Geistwesen  
 sNe'u-gdong-Gesetzbuch 666

## O

Oberschenkeltrompete (rKang-gling → Glossar) 814  
 Oberschicht 24, 35, 78, 130ff, 154, 169, 188, 191, 199, 201, 319ff, 323f, 525, 532, 583, 601, 763, 851, 875  
 ‘Od gSal 44, 75, 90, 95-100, 130ff, 154, 169, 209, 214, 247, 258, 343, 390, 400, 482, 488, 564, 635, 670, 673f, 678, 687, 698, 702, 704f, 731, 736, 738, 943  
 Ofen 277, 279, 285, 397, 463, 551f, 609, 784  
 Ohrring/e 290, 299, 310  
 Ohrschmuck 147, 290, 774  
 Onyx 289f, 298f, 302, 310, 562  
 Opfer, Opferungen (siehe auch Rauchopfer) 60f, 93f, 150f, 171, 208, 313, 328, 351f, 369f, 392, 397, 399ff, 412, 498-500, 502, 531, 550, 552, 556fff, 563, 565f, 570, 600, 626, 725, 756f, 768-771, 787, 795, 800, 806, 810, 813f, 816, 831, 855, 861, 863f, 868, 877, 901, 903, 918  
 Opfer  
 - Opfer der Numina und dämonischer Mächte 387, 465  
 - Opfer des Karmas 468  
 - Opfer von Unglücken, von Fehlurteilen sowie von Grausamkeiten im Strafwesen, Kriminalitätsoffer 32, 74, 78, 266f, 352, 354, 356f, 380, 617, 678f, 680f, 685, 688, 691, 693, 695f, 703, 724, 728f, 794f, 868, 884, 891, 895, 899, 918  
 Opfergabe/n 94, 171, 370, 400f, 412, 500, 504, 626, 756f, 768, 770ff, 781, 787, 790, 806, 816, 861, 868, 895  
 Opferplatz, Opferbehälter (bSang Khang → Glossar) 503f, 776, 778fff  
 Opferpriester 255  
 Opferspenden (rNgan gTor → Glossar) 780  
 Opferteiggebilde, Kategorie/n von Opfergaben (gTor-ma → Glossar) 369, 563, 780, 816  
 Opfertod (von Tieren) 402f  
 Oral History 22, 75, 80, 89f, 98, 209, 374, 480, 823, 847, 887, 891, 896, 918, 926  
 Ordale **31.8.13** (712-714)

## P

Paläolithikum 91  
 Papier 149, **12.1.3** (292ff), 547, 736, 782, 791  
 Papierherstellung 292f  
 Parapsychisches, Paranormales (→ Metaphysisches, → Übersinnliches) 405, 663  
 Parin, Paul 30, 939  
 Parmee, Edward A. 7, 42, 48f, 78, 106, 167, 242, 490f, 586, 683, 829, 939  
 Parteilichkeit 36, 718, 793, 914  
 Patrilokale Wohnfolgeordnung (patrilokal) 215, 220, 225, 368, 411, 477, 512, 515, 521, 537, 579, 581f, 610, 852, 856f, 913  
 Patronen (→ Munition) 289, 308, 624, 749  
 Patronentasche 289, 749

Peissel, Michel 43, 49fff, 54, 71f, 79, 83, 88, 90, 92, 98f, 270, 277f, 328, 491, 611, 748, 936  
 Personenschutz 234f, 741, 754  
 Pfeifhase/n (A-bra → Glossar) 362, 437f, 931  
 Pferd/e 74, 83f, 93f, 96, 99, 108, 112, 116f, 145, 150, 156, 164, 172, 177, 182, 188, 195, 218, 230, 234, 243, 246, 263, 265f, 272ff, 275, 279, 281, 283, 287, 289, 294, 305, 307, 309, 316f, 319, 324, 327ff, 345, 353, 400, 403f, 422, 427, 431, 438f, 441, 456, 461f, 466, 470, 472, 478, 509, 532f, 538ff, 543f, 548f, 550, 561ff, 565f, 577, 583, 603, 631, 633f, 636ff, 645, 652f, 656, 672ff, 676fff, 682f, 685, 688, 692ff, 697f, 704, 720, 722f, 732, 736f, 740f, 743ff, 749, 753f, 766ff, 772, 776f, 781, 787, 790, 794, 816, 880, 909, 913  
 Pferdeknacht 230  
 Pferdehaare  
 - für Puppenherstellung 436  
 - für die Zahnbürstenherstellung 624  
 Pferdehandel 269, 329  
 Pferdehirten 432  
 Pferdepeitsche (Reitpeitsche) 232  
 Pferdepflege 433  
 Pferderassen 79  
 Pferderennen 566, 773, 776f, 781  
 „Pferdetag“ 790  
 Pflichtdienst/e (‘U-lag → Glossar) 145, 468, 589, 730, **31.9.2** (740fff)  
 Picknick 278, 339, 463, 504, 585, 595, 603, 772, 775, 784  
 Pistole/n 309, 726  
 PLA 5, 28, 30, 39, 48, 50, 53, 104f, 107, 109, 120, 829f, 839, 842  
 Politik 9, 11, 58, 61, 67, 92, 101f, 105, 118-122, **8.4.3** (123f), 125ff, 171, 184, 211, 766  
 politische Indifferenz **8.4.3** (123f), 848  
 Polyandrie, fraternal 73, 221, 483, 514, 518, 540, 553, 577, 581f, 584, 819, 844, 851, 913  
 Polygynie, sororale 73, 514f, 540, 851, 913  
 Polytheistische Kulte, Religion → Religion des Landes (Yul Chos, Lung-pa’i Chos → Glossar) 67, 870  
 Population 84, 91, 919  
 „Preis für die Muttermilch“ (→ Nu-zho im Glossar) 531, **25.3.2** (533), 854  
 Prestigesymbol/e 64, 289, 310, 906f  
 Pretest 19  
 Privilegien 49, 168, 830  
 Project Controlling 14  
 Projektdokumentation 15  
 - mittels graphischer Darstellungen 19  
 Prostitution 484f  
 Proviantbeutel 463  
 Puppen 436

## Q

Qinghai 42, 79, 81, 91, 95ff, 100f, 122, 144, 743, 745, 823, 828, 936, 942  
 Quaste → Troddel

## R

Ramble, Charles und Martin Brauen 91, 939  
 Rangzen – The Magazine of the Tibetan Youth Congress 42, 937  
 Rätsel 458f, 627, 677  
 Räuber 23, 38, 102, 170, 178, 262, 264, 266, 290, 308, 333, 351, 356, 461, 480, 505, 507, 510f, 649, 668, 678-697, 700, 712, 738, 746f, 752, **31.13** (754-758), 762, 790f, 802, 879, 911, 932  
 Räuberbande/n 265f, 290, 689, 692, 755  
 Raubzüge 23, 39, 55, 176, 265, 329, 333, 477, 507, 690, 683, 832  
 Rauchopfer 279, 338f, 398f, 412, 498, 503f, 541, 546, 566, 581, 595, 603, 705, 712, 769, 771f, 776-782, 784f, 810  
 Raupenpilz (Caterpillar-Pilz, lat. Cordizeps sinensis) 317, 438, 706, 880  
 Rechtsbindungswilligkeit 355, 665  
 Rechtssicherheit 665  
 Regent 135, **9.4** (151f), 153, 669, 747  
 Reichtum 2, 54, 56f, 66, 94, 156, 169, 188f, 193f, 199, 203, 216f, 263, 276, 296f, 303, 306, 310f, 320-324, 328, 334, **13.4.4** (355ff), 366, 368f, 384, 391, 439, 475, 512, 520, 526, 532, 551, 553, 558, 576, 639, 731, 831f, 840, 898, 903, 907, 930  
 Reinheit (rituelle) von Geisteshaltungen, Orten, Dingen 162, 192, 198, 271, 238, 327, 339, 361-365, 373, 397, 432, 503f, 565, 580, 606f, 771, 813  
 Reinlichkeitsbedürfnis 305  
 Reinlichkeitserziehung 425  
 Religion → Bon  
 „Religion des Landes“ (Yul Chos, Lung-pa'i Chos, weitere Seitenangaben → Glossar) 61, 249, 804, 825, 834, 837, 858, 863, 866, 869, 916  
 Religion, religiöses, tibetisch-buddhistisches Handeln 352  
 Religionsausübung 229, 342, 388, **22.** (498-504), 868, 929f  
 religionskritische Äußerungen (→ Kritik) 477  
 Respektsbekundungsbesuche 164, 355, 379, 382, 476, **31.2** (628-631), 635, 645ff, 758, 762, 894  
 Revitalisierung/sbewegung 59, 842, 908ff  
 Richardson, Hugh Edward 52, 939f  
 Rigs Ngan-pa → Glossar  
 Rijnhart, Susie Carson 74, 245, 586, 740f, 939  
 Risikoanalyse 15  
 Rituale 32, 56, 63, 252, 254, 261, 349, 360, 369, 392, 395ff, 398f, 403, 405, 407f, 412, 420, 438, 441, 511, 519, 524, 530, 547, 549-559, 563, 594, 728, 744, 766, 768, 781, 806, 808, 810, 813f, 816, 839, 855, 858, 860, 863ff, 869, 892  
 Ritual-Erklärer 519, 549  
 Ritualgegenstände 369f, 563, 565, 814  
 Ritualmusik 370  
 Ritualpfeil (mDa'-dar → Glossar) 370, 563, 565  
 Ritualtexte 370, 780  
 Rituelle Unreinheit → Unreinheit  
 Rock, Joseph Francis Charles 41, 74, 122, 129  
 Rockhill, William Woodville 73, 98, 239, 489, 549, 939

Rollen (Verständnis, Vorstellungen, Aufteilung) 16, 20, 41, 205, 226, 380, 431, 441, 457f, 485, 518  
 Rückzugsmöglichkeit 70, 190, 371, 595, 839, 909  
 Rufbildendes Loben 430, 458, 469f, 660, 669, 716, 846, 876  
 Ryser, Martin 284, 939

## S

Sakrale Gegenstände 373, 412, 652, 811  
 Salz 280, 313ff, 317, 598, 626f, 732  
 Salzgewinnung 274  
 Salzminen 274, 319, 654, 737  
 Samuel, Raphael 30f, 940  
 Schäfer, Ernst II, III, 73, 279, 282, 305, 429, 635, 686, 744, 790  
 Schäfer/innen 109, 230, 328, 408, 422, 427f, 432, 442, 448, 456, 464, 497, 597ff, 600, 627, 691, 847  
 Schatzmeister (Phyag-mdzod → Glossar) **9.3** (150f)  
 Scheu 61, 64, 483ff, 554  
 Schiel, Ruth 388, 940  
 Schlachten 197f, 312, 327, 332, 339, 341, 500, 594, 600, 630  
 Schlachter 198, 332, 361ff, 519, 605  
 Schlagen von Kindern 430, 458  
 Schmidt, Eric Hein und Marcia Binder Schmidt 126, 147, 154, 374, 940  
 Schmied/e 197f, 201, 319, 330  
 Schmiedehandwerk 197  
 Schmithausen, Lambert 337, 940  
 Schmitz, Gerald 100f, 940  
 Schmuck (rGyan → im Glossar) 111, 147, 237, 289f, 299, 300ff, 310, 437, 439, 441, 474, 495, 513, 537, 539, 545, 549, 574, 576, 607, 773f  
 Schnecke/n (Muschel/n) 96, 147, 156, 177f, 291, 446f, 552, 854  
 Schneckenhausscheibe 291  
 Schneeleopard/en (→ Leopard) 272, 330  
 Schnupftabak 200, 311, 913  
 Schnupftabakdose/n 311  
 Schuhe → Langstiefel  
 Schulbildung 4, 336, 903, 930  
 Schuldeinbeziehung 55f, 65, 69f, 832f, 840f, 879  
 Schuldspruch (Nag rTags → Glossar) 671  
 Schule/n 24f, 58, 78, 91, 110, 390, 808, 834, 930  
 Schutzschicht (für das Gesicht) 303ff  
 Schutzschnur, Schutzschnüre 146, 251, 291, 373, 390, 396, 413  
 Schwangerschaft 388, **16.** (411ff), 485, 495, 497, 577, 644, 877  
 Schwein/e 314, 767  
 Schwert/er 116, 157, 307f, 315, 317, 478, 489, 549, 676f, 698, 700, 797  
 Schwiegersohn-Ehe → Mag-pa → Glossar

- Seele (→ Bewusstseinsstrom, → geistig-psychisches Konglomerat, Bla → Glossar) 186, 359, 811  
 Segen (Segnungen 775) 26, 140, 142, 144ff, 148, 170, 227, 229, 253f, 259, 269, 366, **13.9** (372f), 376, 390, 400, 403, 412ff, 417f, 487f, 504, 557, 628, 630, 632, 659, 716, 727, 739, 771, 774f, 786, 843, 863, 895, 915  
 Seitenlinie 83, 196f, 448, 612  
 Sekretär 131, 133, 150, 154, 235f, 238, 578, 675, 717  
 Selbstbewusstsein 479, 494  
 Selbstlosigkeit 643, 647, 650  
 Selbstversorgung (→ Subsistenzwirtschaft) 191, 319, 326, 583, 593, 819  
 Senioritätsprinzip 218, 514  
 Servicekräfte 230  
 Sexualität 257, 424, 483ff, 554, 561, 576, 941  
 Shag-po-Eid 146, 243f, **24.** (508-511), 670, 676, 794, 850, 916, 932  
 Shah, Ahmad 721, 947  
 Shakya, Tsering 49f, 52, 390, 940  
 Siegel 95f, 140, 178, 294, 578, 714, 823  
 Silber 63, 83, 94, 111f, 156, 178, 217, 274, 290, 300ff, 308ff, 315f, 319, 370, 527, 537, 566, 674, 717, 733, 770, 774, 781, 835, 880, 913  
 Silbermünzen (→ Münzgeld) 112, 674  
 Silberschnüre → Schmuck (dNgul-thag → Glossar) 301  
 Sining, auch Siling, Xining 95f, 97ff, 104, 106f, 110, 175, 177, 273, 736  
 Sklaven 239f, 679  
 Smith, Warren W. Jr. 98, 940  
 Snellgrove, David und Hugh Richardson 52, 95, 939f  
 bSod-nams rGyal-mtshan 51, 943  
 Sondierungsfeldforschung 14  
 Sororale Polygynie 73, 514f, 540, 851, 913  
 Sozialisierung 430, 458, 567, 847  
 Sozialprestige 54, 145, 195, 225, 230, 234, 236, 253, 264f, 311, 329, 335, 386, 423, 430, 458, 469f, 471, 516, 592, 643, 646, 662, 682, 832, 879, 882, 888, 903, 915  
 Spende/n 3, 33, 55f, 171, 191, 193f, 199, 204f, 228, 248, 252ff, 260, 264, 267, 320, 325, 329, 332, 351f, 355, 367, 370, 389, 397, 412, 476, 498ff, 501, 555, 643f, 646, 649f, 690, 699, 721, 728, 731, 739, 756, 781, 783, 786, 788, 805, 811, 831  
 Spender 2f, 476, 681  
 Spielen 337, 410, 424, 426, 428, 432, **20.4** (435-455), 463, 594, 786  
 Spielzeug/e 274, 430, 435f  
 Spione 52, 684, 749  
 Sponsel, R. 14, 943  
 Sprichwort/wörter, (Spruch/weisheiten, Sprüche) 6, 13, 289, 453, 477f, 487, 490, 512, 529, 539, 543f, 561, 566f, 580, 638, 657, 671, 698, 718ff, 759, 778, 855, 902  
 Souveränität 9, 48, 57, 68, 103, 120, 467, 829, 831, 838, 840  
 Staat 10, 39, 48, 62, 101, 120, 141, 166, 184, 247, 579, 667, 732, 745, 871, 873, 880, 911, 914  
 Staatengemeinschaft (internationale) 43  
 Stamm, Stämme (Shog-khag, sDe-rigs, sDe Shog, Mi-rgyud, Rus-sde → Glossar) 5, 9ff, 15, 23f, 33, 39, 43, 46f, 49, 51, 62, 65ff, 71-79, 81-87, 89-92, 94, 96-99, 101, 115, 118-147, 152f, 158, 162, 164, 166ff, 171-179, 182, 184-187, 189fff, 194, 196-200, 202, 205, **10.2** (206-212), 239ff, 246f, 267f, 270, 277, 284, 292, 294, 313, 319, 325f, 331f, 333, 356f, 361ff, 363, 376, 378f, 394, 401, 406f, 412, 415, 433, 441, 444, 449f, 456, 468, 481f, 493, 499, 505ff, 509, 511, 514, 517-520, 523, 527, 530, 534, 548, 553, 556, 563, 565, 579f, 584, 588ff, 597, 599, 613, 615fff, 623, 636, 642, 647, 651f, 654-658, 666fff, 671f, 673, 675, 677ff, 682, 684, 686, 689, 693, 696, 699f, 702f, 705, 708-710, 712f, 716, 730ff, 734f, 737ff, 740, 742-756, 761, 763fff, 772f, 775, 777, 779fff, 794, 797, 800, 813, 822f, 824f, 829, 834fff, 840, 842f, 848, 850, 869, 871-875, 879-883, 886fff, 891, 894f, 911, 916f, 928, 942, 944  
 Stammeszurechnung 210, 419, 577  
 Status, politischer 46, 48, 101, **8.4.2** (119-123)  
 Status, sozialer 43, 66, 103, 153, 157, 189, 192, 199, 230, 238, 305, 323, 329, 331, 333, 356f, 384, 410f, 422, 434, 457f, 460, 465, 476, 512, 518f, 522, 524, 548, 573, 581, 593f, 604, 607ff, 613, 615, 639, 724, 751, 793, 802, 821, 845, 875, 878, 882, 884, 893, 914f, 922f, 927  
 Status von Geistwesen 345f  
 Status von Klöstern 744  
 Statussymbole 33, 177, 275, 309, **12.10** (310f), 324, 879  
 Steinbach, Lothar 31, 940  
 Steineheben (Wettkampf) 773  
 Stein-Konversation 677  
 Steinschleuder 307, 427, 434, 442f, 459, 464  
 Steuer/n (Khral → Glossar) 48, 53, 62f, 68, 71, 83, 95, 97, 119f, 121f, 126, 142, 162, 167f, 178, 180ff, 186f, 191f, 194, 196, 201f, 237, 292, 315, 325, 378f, 468, 591, 612, 616, 649, 656ff, 681, 730-738, **13.9.1** (738f), 743ff, 759, 761, 805, 829, 835, 838, 872fff, 880f, 887, 892  
 Steuerbetrug 8  
 Steuerbuch, Steuerbücher, Steuerlisten (mKar Che-chung → Glossar) 71, 182, 292, 294  
 Steuerfreiheit (steuerfrei) 83, 168, 178, 181f, 196, 612, 618, 732f, 745  
 Stoffmuster (Lag-rjes, Khyi-rjes → Glossar) 287  
 Strafmaß 671, 676, 686, 691, 698, 706, 721  
 Streitfälle 72, 144, 169, 241, 618, 658, 668, 674f, 709, 717, 720, 760, 795, 911  
 Subsistenzwirtschaft 311, 315, 319, 325, 513, 611, 704, 820  
 Südkamp, Horst 90ff, 311, 315, 319, 325, 513, 611, 704, 820, 941  
 Sung Dynastie 92  
 Superiorität 2, 202, 487f  
 Suzeränität 46, 101, 481

## T

Tafel, Albert 43, 72, 74, 79, 82f, 97, 118, 122, 125, 128f, 140f, 153, 157, 166f, 172f, 182, 186, 203, 206, 232, 239f, 248, 250f, 271, 273, 279f, 299, 305, 307, 315fff, 386, 417, 449, 482, 489, 514f, 580ff, 585f, 588, 618, 627, 635, 678f, 691, 695, 739fff, 746, 860, 878f  
 Tanz, Tänze 561, 566, 773, 785  
 Tätigkeitsspezialisierungen 230, 395  
 Tausch/handel 56, 188, 205, 313f, 315, 319, 322, 534, 583, 674, 768, 833, 854, 861, 876  
 Tauschrelationen 308f, 314fff, 601  
 Tausch, verzögerter 203, 313, 334, 383, 674, 860, 913  
 Tee 110, 179, 235, 241, 273, 285, 288, 305, 314, 370, 399, 401, 429, 432, 441, 463, 500, 502, 559, 566, 598f, 621, 623-627, 630, 632f, 639, 652, 769ff, 786, 790, 809f  
 Tee-Bereiterin 234  
 Teeziegelwährung 315  
 Teichman, Eric 73, 83, 96, 98, 122, 140, 143, 271, 273, 279, 281, 312, 634, 706, 742f, 941  
 Tenzin Gyatso, der 14. Dalai Lama (siehe Dalai Lama) 51, 53  
 Teppiche 259, 274, 286f, 447, 549f, 557, 566, 640, 652  
 Territorialstreitigkeiten 745, 753  
 Thiele, Peter I, II, 293, 381  
 Thorndike, Edward Lee 764  
 Tibet-Mythos 1  
 Tibetan Youth Congress 5, 42  
 Tibetische Autonome Präfektur (TAP) Yushu 81  
 Tinte 292f, 436, 913  
 Tintenherstellung 292f  
 Togon 92  
 Töpferei/waren 329f, 408  
 Totenbuch, tibetisches 52, 806  
 Tradierung 3, 22f  
 - Aufgabe der Tradierung 1, 9, **6.1** (59-70)  
 Tradition/en 26, 77, 90, 127, 181, 209, 345, 535, 614, 630, 636, 763, 793, 807f, 819, 821, 916, 927f, 930f, 934  
 Transport 50, 108, 234f, 264f, 278, 284, 289, 313, 318, 464, 468, 536, 736, 740, 771f, 788, 810, 868, 909  
 Transportbehälter 284, 418  
 Sporttiere 183, **31.9.2** (740fff), 772, 810, 909  
 Transport von Nachrichten 912, 920  
 Traum 806f, 502  
 Treue, Treueeid 52, 64, 167, 226, 230f, 239, 243, 333, 342, **13.14** (382f), 414, 432, **24.** (508-511), 683, 702, 827, 898, 905f  
 Tribut/e 48, 62, 67, 72, 92f, 97ff, 101f, 119f, 121f, 149, 180, 182, 184, 191f, 194, 201f, 237, 325, 378, 482, 591, 616, 658, 681, 730-738, 741ff, **31.9.3** (743ff), 761, 805, 848, 870, 881, 892  
 Trickreichtum 56, 481f, 490, 833  
 Trickster 481

Trimondi, Victor und Victoria 52, 401f, 941  
 Trinkschale (Ess- und Trinkschale) 285f, 289, 292, 363f, 397, 436, 447, 499, 501, 550, 557ff, 563, 598f, 621, 623, 625, 652, 702, 759, 769f, 776, 809f  
 Troddel → Quaste  
 Trommel/n, Damaru-Trommel 142, 261, 449  
 Türkis/e 289, 298, 301ff, 310, 315, 443, 552, 562, 854  
 Turnbull, Colin M. (→ Norbu, Thubten Jigme) 284, 938, 941

## U

Überbevölkerung 72, 271, 482  
 Überfall/Überfälle 20, 98, 188f, 191, 228, 231, 265f, 268, 288, 301, 312, 322, 380, 545, 581, 589, 673, 679, 681, 686, 689ff, 693, 696, 745f, 755, 790, 830, 877, 879  
 Überheblichkeit 2, 4, 24, 26, 217, 249, 290, 479f, 660  
 Überlieferung 22f, 25, 75, 77, 90f, 125, 201, 208, 374f, 390, 394, 450, 565, 798, 808, 825, 834, 897  
 Übersinnliches, → Parapsychisches, → Metaphysisches, paranormale Kräfte (dNgos-grub → Glossar) 195, 252f, 254, 257f, 282, 393, 403, 488, 581, 614, 663, 677, 864, 916  
 Unabhängigkeit der Familien und Klane 205, 217, 327, 378f, 616, 707, 875, 911, 914  
 Unabhängigkeit, individuelle 264f, 267, 342, 616, 707, 796, 909, 914  
 Unabhängigkeit, ökonomische 314, 319, 342, 732  
 Unabhängigkeit, politische 8f, 41, 46, 48f, 65f, 68, 78, 100fff, 119-124, 127, 173, 267, 830, 837f, 848, 872f, **39.6** (880-883), 887  
 Unabhängigkeit, religiöse 342, 756, 837  
 Unfruchtbarkeit 514, **26.2** (593-595), 856  
 Ungleichbehandlung 36, 204, 761  
 Unparteilichkeit 160, 762, 893, 896, 909, 914, 918  
 Unreinheit, rituelle 192, 198f, 320, 323, 331, 364f, 366, 432, 486, 580f, 594, 605, 856, 912  
 Unterbewusstsein 31, 60, 904  
 Unterschicht 108, 111, 184, 188f, 191f, 197fff, 215, 230, 312, 319fff, 325-333, 357, 361, 379, 527, 534, 596, 820, 851, 912  
 Unterwürfigkeitsgesten 494  
 Unverwundbarkeit **14.1.2** (404f), 594, 608  
 Unzufriedenheit 176, 181, 229, 368, 653, 719, 722, 763, 789, 883, 932  
 Upanishaden 347  
 Urteil(e) 72, 105, 108, 144, 153, 156, 169, 171, 180, 182, 244, 256, 258, 349, 477, 496, 573-577, 615f, 651, 653, **31.8** (664, 666f, 669ff) 672, 675, 679, 687f, 691f, 694, 696, 706f, 710, **31.8.14** (715, 717ff), 720, 722, 724f, 728ff, 758f, 760, 781, 793ff, 798, 868, 872, 884, 891, 911, 916

## V

Vagabunden, wie Vagabunden lebende Männer (Khrampa, Ya-bo, Ya-med, Ya 'Khyams → Glossar) 158, 189f, 197, 228, 262f, 268, 329, 657, 690, 699, 703, 879, 911  
 Verachtung (gesellschaftliche) 54, 198, 205, 249, 257, 327, 335, 366, 427, 451, 472, 478, 492, 511, 593, 660, 692, 699, 757, 832, 850, 878  
 Verbundenheit inneren und äußeren Erlebens 346, **13.10** (374f), 385, 484f, 587, 807, 864f, 893, 916  
 Verdächtigung (falsche Beschuldigung) 40, 380, 587, 669f, 724, 728, 827, 892  
 Vereinheitlichung, tibetische 9, 41ff, 47, 58, 65, 77, 141, 828, 873  
 Vereinheitlichungsbestrebungen 9, 77  
 Vererbung 93, 376, **17.** (413f), 516, 581, 592, 845, 857, 895  
 Verhaltensempfehlungen 470ff, 492, 710  
 Verhaltensmuster 226, **21.1** (477-489)  
 Verheiratung 227, 229, 302, 410, 476, 513, 515, 520ff, 539, 542, 554, 573, 581, 592, 607, 609, 611, 819, 852, 855  
 Vermeidungstaktik 477  
 Versorgung  
 - beraubter und ruiniertes Familien 655  
 - im Alter und bei Erkrankung 226, 228, 411, 513, 540, 573, 618, 644, 803, 819, 821, 860  
 - von Alleinstehenden 380, 909  
 - von Einsiedlern 269  
 - von Gefangenen 143, 727, 890, 917  
 - von Klerikern, Mönchen und Nonnen 150, 203, 248, 460, 860, 867, 871, 879  
 - von Pilgern 203, 788  
 - unehelicher Kinder 228  
 Vertrauenswürdigkeit 66, 180, 241, 492, 840f, 876, 903, 910, 932  
 Verwaltung (→ Administration) 62, 67f, 91, 95fff, 104, 114, 120f, 126, 128, 141, 155, 185ff, 190, 194, 202, 205, 378, 591, 614f, **31.9** (730-738), **31.9.1** (738f), **31.9.2** (740fff), **31.9.3** (743ff), 758, 760, 835, 837f, 872, 875, 881f, 911  
 Viehdiebstahl 753, 784  
 Vision/en 261, 345, 374, 400, 485, 502, 587, 806, 830, 862, 864f  
 - politische Visionen 105, 830f  
 - religiöse Visionen 261, 345, 400, 502, 587, 806f, 858, 862, 864  
 Vorarbeiter 230  
 Vorrat/sräume 94, 275, 278-281, 283, 285, 293, 582, 601, 603, 728, 735, 788 → Hausrat  
 Vorratsverwalter 237, 599 gNyer-pa → Glossar  
 Voraussage/praktiken → Zukunftsvoraussage/n (Mo, Lo-dus sPar-kha → Glossar) 109, 209, 247, 260f, 341, 344, 360, 369, 393f, 455, 466f, 526, 578, 769, 860, 863f, 929  
 „Vorbereitende Übungen“, tibetisch-buddhistische Praxis (sNgon-'gro → Glossar) 349

VR China 4f, 9ff, 24, 27ff, 35, 42, 49, 51f, 54, 57, 59, 71, 76f, 89, 99f, 103fff, 108f, 114, 118, 120f, 177, 183, 280, 329, 379, 488, 493, 622, 665, 730, 732, 737, 745, 824, 827f, 830, 871, 879  
 Vorurteile 324, 572, 610

## W

Waffen 74, 115f, 149, 172, 243, 265f, 275, 294, **12.1.8** (307ff), 310, 333, 344, **14.1.2** (404f), 422, 456, 472, 498, 500, 504, 509, 565, 577, 580, 594, 608, 676, 681, 685, 693, 695, 717, 747, 751, 753  
 Wahlverfahren (zur Wahl der rGan-po) 181  
 Wahrsagen 149, 411  
 Wahrsager (Mo-pa → Glossar) 261, 393f, 411, 466, 710, 901  
 Wang, A. 31, 342, 941  
 Wasser, goldenes 769ff  
 Weben 197f  
 Weber 276, 278  
 Weber, Max 58, 947  
 Weinstein, Fred und Gerald M. Platt 51, 588, 942  
 Werte (ethische) 2f, 37, 41, 58, 64f, 69, 254, 263, 342, 378, 460, 471, 473, 540, 631, 647, 659, 802, 825ff, 840f, 898f, 907, 910, 918, 927f, 931  
 Wertmaßstäbe 10, 17, 64, 263f  
 Widerstandsbewegung 49, 113f  
 Windpferd (→ Rlung rTa) 391, 586  
 Wirtschaft 8, 28, 40, 53, 58, 80, 104, 106, 111, 123, 185, 188, 190f, 193, 195ff, 203, 205, 214, 217, 243, 252, 264, 268, 271fff, 280ff, 311-315, 318-323, 325-330, 333f, 340, 357, 363, 366, 372, 378f, 407, 431, 434, 458, 475, 483, 486, 506, 512f, 518f, 524, 531f, 553, 572f, 574f, 577, 583, 593, 595ff, 601f, 611, 624, 629f, 654, 674, 686, 689, 695, 704, 716, 735f, 748, 752, 762, 769, 788, 799f, 808f, 819f, 842f, 850fff, 855, 860, **39.5** (871-880), 909f, 912f  
 Wissing, Douglas A. 119, 121f, 942  
 Wölfe 272, 330, 427, 439, 447, 459, 464, 471, 595, 600, 691  
 Wolle (Schaf-, Yak-) 284f, 287, 312, 314, 318, 401, 425, 534, 562, 583, 597f, 640, 717, 739, 744, 770  
 Wotte, Herbert 272, 737, 942  
 Wu, Shu-Hui 95, 122, 194, 745  
 Würfeln (Würfelspiel) 393, 445-448, 466, 603  
 Wylie, Turrell Verl 6, 13, 173, 942

## Y

Yak(s) 57, 94, 105, 108, 112, 156, 177, 188, 195, 197, 218, 226, 230, 234f, 265, 272ff, 276, 278, 282, 284, 287, 292f, 298, 309, 311, 314-319, 325, 327f, 331, 416, 418, 425ff, 429, 436, 438f, 441, 443f, 456, 463, 470ff, 498, 504, 527, 536, 539, 551, 558f, 562, 565, 574, 577, 583, 595-599, 603, 622, 626f, 634, 652f, 670, 672-676, 678f, 682, 685, 691-695, 698, 702, 704, 708f, 719, 725, 728ff, 732, 734, 740, 742ff, 744, 767, 781, 784, 787, 790f, 816, 880, 913, 921

Yakschwänze (Handelsware) 274, 317f, 880,  
913  
„Yaktag“ 790  
Yeh, Emily Ting 494, 942  
Yeti (‘Dre-mong → Glossar) 282, 330, 465, 893

## Z

Zahnbürste, Zahnreinigung 624  
Zeltbahn 278, 326, 330, 415f, 603  
Zelte 109f, 116f, 145, 165, 194f, 199, 227, 244,  
246, 273, 275, **12.1.1** (276-279, 283-288), 292,  
326, 363, 408, 415f, 425f, 437, 444, 464, 502,  
550, 552, 576, 582, 585, 589, 595, 597f, 603,  
622, 627, 629, 631, 633, 651, 654, 659, 674, 693,  
724f, 752, 767, 771f, 780, 784, 789, 791  
Zeltstoff 276ff, 318, 408, 603  
Zensus, chinesischer (rGya Mis Tshod rTsi →  
Glossar) 76, 84  
Zierrat (→ Schmuck) 275, **12.1.5** (299),  
**12.1.6** (300-305), 928  
Zimmerleute 330  
Zinsen 315, 674, 732  
Zufriedenheit 64, 175, 231, 252, 343, 368, 378,  
566, 687f, 738, 747, 763, 877, 894, 898, 900, 902,  
908, 929, 931  
Zukunftsvoraussage/n → Voraussagepraktik/en  
(Mo → Glossar) 102f, 149, 202, 247, 254, 260f,  
360, 393f, 455, 466f, 501, 596, 756, 860, 863  
Zuverlässigkeit 492  
Zuwanderer, Neusiedler (sDe gSar → Glossar)  
211f, 351  
Zuwanderung 617  
Zweikampf 478, 677