



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

**Die Ma-mo im tibetischen Kulturraum**  
Ihre Bedeutung und Funktion in Religion, Ritual und Magie.

VerfasserIn

**Isabella Lorenz**

angestrebter akademischer Grad

**Magistra der Philosophie (Mag.phil)**

Wien, Juni 2010

Studienrichtung: Kultur- und Sozialanthropologie

Studienkennzahl: A-307

Betreuer: ao. Univ. Prof. Dr. Manfred Kremser

## Ehrenwörtliche Erklärung

„Ich erkläre ehrenwörtlich, dass ich die vorliegende Arbeit eigenhändig und selbstständig verfasst habe. Die aus fremden Quellen direkt oder indirekt entnommenen Gedanken und Zitate sind als solche eindeutig kenntlich gemacht. Die Arbeit wurde noch keiner anderen Prüfungsbehörde vorgelegt und auch nicht veröffentlicht.“

## Danksagung

Ich möchte mich herzlich bei meiner Familie, Klaus und Sophie Lorenz, für ihren Beistand bedanken. Ein besonderer Dank geht an Christian Engelhart. Dafür, dass er stets ein offenes Ohr hatte und bereit war, mich bei allem uneingeschränkt zu unterstützen.

Und weiters danke ich all jenen, die involviert waren in die unzähligen und nächtelangen Diskussionen über Sinn und Unsinn der Welt, die mich geöffnet haben und auch gefordert. Viele dieser Gespräche haben zu Ideen und Konzepten angeregt, die in dieser Arbeit in der einen oder anderen Form ihren Niederschlag gefunden haben.

Aus Dankbarkeit für Eure großartige Unterstützung.

Ausserdem möchte ich noch allen danken, die mir mit ihrem wissenschaftlichen Rat zur Seite gestanden sind, vor allem Dr. Geza Bethlenvalfy, Dr. Christian Schicklgruber vom Wiener Völkerkundemuseum und Univ. Prof. Dr. Manfred Kremser.

# Inhaltsverzeichnis

EHRENWÖRTLICHE ERKLÄRUNG	II
DANKSAGUNG	II
VORWORT	5
1. FORSCHUNGSFRAGE, METHODE UND THEORETISCHE ÜBERLEGUNGEN	7
2. DIE VERORTUNG DES ZU UNTERSUCHENDEN PHÄNOMENS	12
2.1 Ein kurzer Überblick über den Bön	13
2.2 Das Verhältnis zwischen Bön und Buddhismus in der Geschichte Tibets	20
2.3 Der Tantrismus	32
2.4 Eine kurze Einführung in die Konzepte des tibetischen Buddhismus	34
3. ZUR BEGRIFFSBESTIMMUNG: GÖTTER, GOTTHEITEN UND DÄMONEN	39
3.1 Der Kampf gegen "alte Dämonen und Geister"- Die neuen Beschützer	50
3.2 Die yi dam und die Beschützergottheiten	55
4. DIE MA MO	69
4.1 Die Ma mo in der Klassifikation	79
4.2 Die Ma mo in der Ikonographie	85
4.3 Der Wohnort der Ma mo	96
4.3.1 Die Bedeutung von Leichenstätten	97
4.4 Die Ma mo in der tibetischen Volksreligion, in Magie, Kult und Ritual	99
4.4.1 Die Ma mo in den Heilungsritualen	108
4.4.2 Die Ma mo und die magische Beeinflussung des Wetters	113
4.4.3 Der Einfluss der Ma mo in Verbindung mit Divination und Astrologie	117
4.4.4 Schutzbilder und Amulette. Abwehrmagie gegen Unheil von den Ma mo	119
4.4.5 Die Fadenkreuz-Geisterfallen (mdos) der Ma mo	122
4.4.6 Die magischen Waffen: Der ma mo 'i khrag zor und mda' zor	130
4.5 Einzelne namentlich bekannte Ma mo bzw. Ma mo-Schwesterschaften	131
4.5.1 Die Ma mo im Gefolge des Totengottes gShin rje (Yama)	149
4.5.2 Die Ma mo im Gefolge des Dharmapāla mGon po (Mahākāla)	153

4.5.3 Die Ma mo im Gefolge des Dharmapāla lCam sring (Beg tse)	158
4.5.4 Die Ma mo im Gefolge der rDo rje phag mo (Vajravārāhī)	159
4.5.5 Die Ma mo im Gefolge des gNod sbyin [dmar nag]	159
4.5.6 Zehn Millionen Ma mo im Gefolge des Yakṣa Kṣetrapāla	160
4.5.7 Die Ma mo im Gefolge des Dam can mgar bar nag po	160
4.5.8 Die Bruderschaft des rTa sgo und der Ma mo lha bTsan U kyu rje	161
5. DIE ANFÜHRERIN UND HERRIN DER MA MO: DIE DPAL LDAN LHA MO	162
5.1 Die dPal ldan lha mo in der Ikonographie	165
5.2 Die verschiedenen Erscheinungsformen der dPal ldan lha mo, die mit den Ma mo in besonderer Verbindung stehen	167
6. DIE MA MO UND IHRE VERBINDUNG ZU DEN ḌĀKINĪ	170
7. SCHLUSSBETRACHTUNG	176
8. ABBILDUNGSVERZEICHNIS	181
9. LITERATURVERZEICHNIS	182
10. BILDNACHWEIS	189
ABSTRACT (ENGLISH)	190
ABSTRACT (DEUTSCH)	191

## Vorwort

### Hinweis zur Umschrift tibetischer Ausdrücke:

Bis heute finden sich in der westlichen Fachliteratur sehr unterschiedliche Schreibsysteme zur Umschrift des Tibetischen. Trotz Bemühung um Vereinheitlichung seitens Forscher wie beispielsweise Turell V. Wylie, sind die verwendeten Schreibweisen bei weitem nicht einheitlich. Manche AutorInnen haben sich für eine lautliche, andere für eine buchstabentreue Wiedergabe entschieden. Dazu kommt die Schwierigkeit, dass die gängigsten wissenschaftlichen Umschriften bei jenen, die nicht mit dem Tibetischen bekannt sind, in den meisten Fällen eher Verwirrung und Konfusion erzeugen. Man hat also die Wahl zwischen verschiedenen wissenschaftlichen Umschriften, die nur einer kleinen Gruppe von ExpertInnen zugänglich sind, oder einer einfacher lesbareren, aber wissenschaftlich eher unkorrekten Transkription. Trotz all dieser bedauerlichen Schwierigkeiten bezüglich der Lesbarkeit, muss man sich für eine Form entscheiden. Ich habe mich daher nach Kräften darum bemüht, einer einzigen Schreibweise zu folgen. In manchen Fällen aber entschied ich, dass eine bestimmte Form bereits soweit in die westliche Literatur eingegangen ist, dass ich sie beibehalten habe, bin jedoch in einer dahinter gesetzten Klammer meiner einheitlichen Wiedergabe gefolgt, also zum Beispiel Samye (*bSam yas*). Bei Eigennamen ist der erste Basisbuchstabe groß geschrieben, was auch die Auffindung in den Wörterbüchern wesentlich erleichtert.

### Hinweis zur Definition des "tibetischen Kulturraumes":

Wenn ich in dieser Arbeit von Tibet spreche, dann meine ich damit nicht nur das heutige Autonome Gebiet Tibet, jene Verwaltungseinheit der Volksrepublik China, sondern auch den viel größeren historischen Kulturraum. Der tibetische Lebensraum ist landschaftlich und klimatisch äusserst vielfältig, hier finden sich weite Hochlandsteppen und semi-aride Gebiete ebenso, wie waldreiche Regionen und fruchtbare Täler. Er liegt geographisch eingebettet zwischen China im Osten, Pakistan und Kaschmir im Westen, der Mongolei im Norden, und Indien, Nepal, Sikkim, Bhutan und Burma (Myanmar) im Süden. Das "Dach der Welt" ist umgeben von einigen der höchsten Gebirge der Welt, im Süden von den mächtigen Zügen des Himalaya, im Westen vom Karakorum und Pamir, im Norden von der Kunlun-Kette, hinter welcher das Tarimbecken, die Taklamakan-Wüste und das Tien Shan Gebirge liegen. Im Norden und Osten ist das tibetische Hochplateau von den Gebirgsketten Altan Shan und Nan Shan begrenzt, gleich dahinter beginnen die endlosen Wüsten Gobis. Das tibetische Gebiet ist Quelle und Durchfluss vieler mächtiger asiatischer Ströme, hier fließen so bekannte Flüsse wie der Indus, der Brahmaputra (Tib. *Yar klung gtsang po*), der Gelbe Fluss (Tib. *rMa chu*), der Yangtze (Tib. *'bri chu*), der Salween (Tib. *Nag chu*) oder der Mekong (Tib. *rDza chu*). Der "tibetische Kulturraum" ist allerdings nicht strikt in diesen geographischen Grenzen eingeschlossen, sondern weitet sich auch auf umliegende Gebiete aus. Denn dieser Terminus bezeichnet nicht nur den geographischen, sondern ebenso jenen ethnischen und kulturellen Raum, in welchem eine tibetisch beeinflusste Lebensweise und eine mehr oder minder einheitliche Sprache, Lebensform und Re-

ligionstradition vorherrscht. Zum tibetischen Kulturraum im ethnischen und kulturellen Sinne gehören beispielsweise all die tibetisch sprechenden Gebiete anderer Himalayaregionen, wie auch die unter dem kulturellen Einfluss Tibets stehenden Regionen in Zentralasien, China, Indien, Nepal, Ladakh und Bhutan. Dazu muss jedoch unbedingt erwähnt werden, dass eine solche Einheitlichkeit, die der Begriff eines tibetischen Kulturraumes suggeriert, in keinem Fall den tatsächlichen Gegebenheiten entspricht. Eine strenge Homogenität existiert hier nämlich weder bezüglich Sprache, noch bezüglich Religion, Lebensweise oder Kultur. Hinzu kommt, dass sich der tibetische Buddhismus - eine spezielle Form des Buddhismus, der etwa im 8. Jhdt. n. Chr. von Indien aus nach Tibet kam - auch in den angrenzenden Himalayaregionen verbreitet, und sich zum Beispiel bis weit in die Mongolei hinein ausgebreitet hat. Will man also von einem "Kulturraum des tibetischen Buddhismus" sprechen, so würde dieser Begriff auch eine Reihe an aussertibetische Gebiete umfassen, in denen der Buddhismus eine Verbreitung fand und seine tibetische Erscheinungsform behielt. Bis heute wird nämlich der tibetische Buddhismus in vielen Gegenden praktiziert, die einmal zu Tibet gehört hatten, die mit Tibet durch eine gegenseitige Schutzbeziehung verbunden waren, oder in denen eine tibetische Bevölkerung eingewandert ist. Dieser Umstand ergibt sich aus der abwechslungsreichen Geschichte der Region. Denn die Grenzen des tibetischen Gebietes haben sich im Laufe der Jahrhunderte vielfach entscheidend verändert. Vom 7. bis 9. Jahrhundert n.Chr. beispielsweise war Tibet ein mächtiges Königreich, und sein Territorium erstreckte sich über ein weites Gebiet, von Nordchina bis nach Nordindien. Viele Orte der berühmten Seidenstrasse lagen so zeitweise im tibetischen Einflussbereich, und mit den angrenzenden Ländern führten die TibeterInnen seit jeher einen regen Handel und Austausch, auch bezüglich ihrer religiösen Ideen. Traditionell wird Tibet in drei kulturhistorisch wichtige Regionen unterteilt:

1. Die "zentraltibetische" Region Ü - Tsang (*dBus - gTsang*): Ü (*dBus*), mit der Hauptstadt Lhasa und dem berühmten Yarlung-Tal (*Yar klung*), grenzt im Westen an die Provinz Tsang (*gTsang*). Hier im wirtschaftlichen und religiösen Zentrum entstanden die großen Klöster der *dGe lugs pa*, wie Ganden (*dGa' ldan*), Sera (*Se ra/Se rwa*), Drepung (*'bras spungs*), Tashilumpo (*bKra shis lhun po*)<sup>1</sup> oder Reting (*Rwa sgren*)<sup>2</sup>. Aber auch wichtige Klöster anderer Schulrichtungen, wie etwa das Stammkloster der *Sa skya pa*, das *rNying ma*-Kloster Mindroling (*sMin grol gling*), das Bön-Kloster Menri (*sMan ri*), oder das älteste buddhistische Kloster überhaupt, Samye (*bSam yas*), sind hier errichtet. Als Ngari (*mNga' ris*) wird der äusserste Westen bezeichnet, das Gebiet rund um den heiligen Berg Kailash (Tib. *Ti se*). Von hier aus nahm die sogenannte "zweite Verbreitung des Buddhismus" im 10. und 11. Jahrhundert ihren Ausgang. Im weitläufigen Norden dagegen liegen die dünn besiedelten Hochlandebenen Changthang (*byang thang*), die einen Großteil der Fläche des tibetischen Hochlandes ausmachen.

---

<sup>1</sup> Traditioneller Sitz des Panchen Lama.

<sup>2</sup> Ursprünglich erstes *bKa' gdams pa*-Kloster. Da diese Tradition dann in die spätere *dGe lugs pa*-Tradition aufging, wurde *Rwa sgren* zu einem *dGe lugs pa*-Kloster.

2. Die ehemalige Provinz Amdo (*A mdo*) im tibetischen Nordosten, im Einzugsbereich des Gelben Flusses und beim bekannten Koko Nor-Salzsee, zählt heute nicht mehr zur Autonomen Region Tibet, sondern ist in die chinesischen Provinzen Qinghai, Sichuan und Gansu eingegliedert.
3. Die osttibetische Region Kham (*Khams*)<sup>3</sup> zählt heute weitgehend zu den chinesischen Provinzen Sichuan, Yunnan und Qinghai, und nur der westlichste Teil gehört noch zur Autonomen Region Tibet.

Wenn ich in dieser Arbeit von der *ma mo* im tibetischen Kulturraum spreche, dann ist unbedingt im Hinterkopf zu behalten, dass gerade der tibetische Lebensraum und seine BewohnerInnen in den letzten Jahrzehnten einem großen sozio-kulturellen und politischen Wandel unterworfen waren. So ist etwa aufgrund der politischen Entwicklungen die Situation Tibets heute grundlegend anders, als sie es noch vor rund sechzig Jahren war. Die tibetischen Gebiete stehen heute unter chinesischer Verwaltung, und der derzeitige Dalai Lama lebt in Indien und hat eine (nicht offizielle anerkannte) Exilregierung gebildet, die sich vor allem um die Belange der vielen TibeterInnen bemüht, die unter neuen Lebensverhältnissen im Exil leben, vor allem in Indien, aber auch in ganz Europa oder Amerika. Die Lebensumstände der TibeterInnen haben sich also in den letzten Jahrzehnten grundlegend verändert. Aber kultureller und gesellschaftlicher Wandel ist nicht nur ein historisch jüngeres Phänomen in Tibet, sondern in jeder Kultur immer präsent. Denn eine Kultur ist niemals eine feste und statische Größe, sondern ist stets beweglich, wandelt und verändert sich permanent. Im Zuge dieser Arbeit wird der Wandel leider nur kaum berücksichtigt, setzt sie sich doch zum Ziel einen ersten größeren deskriptiven Überblick zu schaffen über die Bedeutung und Funktion der *ma mo* im tibetischen Kulturraum. Aber auch wenn hier nicht näher darauf eingegangen wird, so sollte dennoch bei den folgenden Ausführungen stets mitbedacht werden, dass auch religiöse Weltbilder nirgendwo als abgeschlossen, sondern immer prozesshaft aufzufassen sind. Bestimmte Elemente werden tradiert und weitergegeben, andere verworfen. Auch geistige Haltungen und religiöse Praxis durchlaufen so eine ständige Veränderung und Adaption, sie werden angepasst, diskutiert und reflektiert. Daher sind auch der Buddhismus, der Bön oder die tibetische Volksreligion keine homogenen und statischen Entitäten, sondern lebendiger Ausdruck ihrer Zeit und der darin lebenden Menschen.

## 1. Forschungsfrage, Methode und theoretische Überlegungen

Die vorliegende Arbeit versucht das Phänomen der tibetischen *ma mo* in ihrem kulturellen und sozialen Umfeld zu verorten, und ihre Bedeutung in Religion, Ritual, Magie und täglicher Lebensweise näher zu beleuchten. Als Ausgang dienen die folgenden Fragestellungen: Welche Bedeutung hat die *ma mo* in Glaube und Ritual der Menschen des tibetischen Kulturraumes? Welche Position und Stellung nimmt die *ma mo* im tibetischen Pantheon

---

<sup>3</sup> Die beiden Provinzen Kham (*Khams*) und Amdo (*A mdo*) werden gelegentlich zu "Osttibet": *mdo - khams*.

ein? Und wie ist ihre Rolle und Funktion sowohl im orthodoxen Buddhismus und im Bön, als auch in der sogenannten “Volksreligion“ und dem alltäglichen Leben der Menschen?

Ein Anspruch dieser Arbeit liegt darin, dem interessierten Leser einen Überblick zu geben über die verschiedenen Facetten der tibetischen *ma mo*, über ihre Funktion in Religion, Ritual und Magie. Ein großes Kapitel beschäftigt sich daher mit der Bedeutung der *ma mo* in der gelebten “Volksreligion“, mit ihrer Funktion im tibetischen Ritualwesen und den alltäglichen magischen Praktiken. Dabei wird sowohl näher auf die Bedeutung der *ma mo* in den Heilungsriten, in Magie, Divination und Astrologie eingegangen, wie auch die reichhaltige Mythenwelt und Ikonographie näher beleuchtet. Die im Westen erhältlichen Informationen über Gottheiten und übernatürliche Wesenheiten des tibetischen Kulturraumes, über ihre Kulte und Bedeutung, sind noch immer relativ spärlich. Das bis heute wohl ausführlichste Werk stammt aus den 1950ern von Renee Nebesky-Wojkowitz: „Oracles and Demons in Tibet: The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities“. Mir ist derzeit keine Arbeit bekannt, die sich explizit und schwerpunktmäßig mit den *ma mo* beschäftigt hat, mit Ausnahme der Dissertation von Eva Neumaier aus dem Jahre 1966: „Mātarah und Ma-mo. Studien zur Mythologie des Lamaismus“. Dennoch haben einige AutorInnen die *ma mo* im Zuge ihrer eigenen Arbeiten zu anderen Themen zumindest erwähnt. Und genau das soll das Ziel dieser Arbeit sein, anhand der Forschungsfrage genügend Material zu sammeln, und nach ausgiebiger Literaturrecherche eine erste grössere Annäherung an das komplexe und vielschichtige Phänomen der tibetischen *ma mo* zu wagen. Und ich hoffe, dass diese Arbeit, die bei weitem nicht den Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, den LeserInnen einen guten Einblick bietet, nicht nur in die Komplexität der tibetischen *ma mo* selbst, sondern auch generell in die tibetischen Ansichten über “Gottheiten“, “Dämonen“ und “übernatürliche Wesen“, und in die vielfältigen religiösen Praktiken und Vorstellungen des tibetischen Kulturraumes insgesamt. In diesem Sinne hoffe ich auch allen Interessierten einige zusätzliche Informationen bereitzustellen, für eine weitere Beschäftigung mit dieser Thematik.

#### Theoretische Überlegungen:

Die Figur der tibetischen *ma mo*, die das Thema dieser Arbeit bildet, gehört zur Sphäre der sogenannten übernatürlichen bzw. nicht-menschlichen Wesenheiten, deren Wirkungsbereich und Auftreten in der Regel ausserhalb der, in der normalen Alltäglichkeit wahrnehmbaren, Realität liegt. Das weltanschauliche Umfeld, welchem die tibetische Figur der *ma mo* entstammt, ist die magisch-religiöse Weltsicht des tibetischen Kulturraumes. Die religiöse Perspektive ist immer eine ganz bestimmte Art die Welt und die Beziehung des Menschen zur Welt zu deuten, wobei die jeweilige Art der Weltsicht natürlich immer auch das Denken und Handeln der gesamten Gesellschaft beeinflusst, die alltäglichen Interaktionen und Sozialbeziehungen, wie auch die hierarchischen Strukturen. Der Anthropologe Edward B. Tylor<sup>4</sup> stellte einst eine erste Minimaldefinition von Religion, als den Glauben

---

<sup>4</sup> Siehe Tylor, Edward Burnett (2005): Primitive Culture/Die Anfänge der Cultur: Untersuchungen über die Entwicklung der Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Sitte. Reprint von 1871. Edition Georg Olms.

an geistige Wesen (“spirits“) auf. Seitdem hat die ethnologische Religionsforschung eine ganze Reihe an Theorien zum Thema der Religionen hervorgebracht, und dabei grob vier unterschiedliche Forschungs- und Theorieansätze im Umgang mit religiösen Phänomenen entwickelt:

1. Die evolutionistischen Theorien des 19. Jahrhunderts suchten nach der Ursprungsform von Religion und versuchten ein allgemein gültiges Entwicklungsschema zu begründen. So ging etwa Edward Tylor<sup>5</sup> von einer Entwicklungsfolge aus, die vom Animismus über den Polytheismus, hin zum Monotheismus führte. James Frazer<sup>6</sup> glaubte ebenfalls an eine universelle Stufenentwicklung und postulierte, dass das magische Denken (das er als eine Art Denkfehler über gewisse Zusammenhänge verstand) entwicklungs-geschichtlich der Religion (dem religiösen Denken) vorangegangen sei, und diese wiederum von der Wissenschaft und dem wissenschaftlichem Denken abgelöst wurde.
2. Die soziologischen Theorien von Religion als Spiegelbild der Gesellschaft: Der Soziologe Emile Durkheim<sup>7</sup> bemerkte die integrative, regulierende und stabilisierende Kraft von Religion für eine Gesellschaft, und erkannte, dass durch die Religion das Individuum stärker an eine Gemeinschaft gebunden wird. Durkheim untersuchte Religionen daher als Projektion und Ausdruck der sozialen Strukturen, also gewissermassen als Spiegelbild der jeweiligen Gesellschaft.
3. Die funktionalistischen Theorien von Religion als Krisenbewältigungsstrategie: Andere, vor allem innerhalb der britischen Sozialanthropologie, interessierten sich besonders für die Funktion von Religion. Nach Ansicht von Bronislaw Malinowski<sup>8</sup>, dem Begründer der funktionalistischen Schule, findet etwa Religion vorrangig dort statt, wo der Mensch in Angst gerät, und dient vor allem der Krisenbewältigung in Situationen grosser emotionaler Spannung. Religion fungiert für Malinowski also gewissermaßen als Rettungsanker, wenn Gefahr droht, die mit eigener Kraft unbewältigbar erscheint.
4. Die phänomenologischen Ansätze arbeiten auf der Suche nach gemeinsamen religiösen Motiven vor allem komparativ und deskriptiv. Dabei versuchen sie die religiösen Phänomene in erster Linie für sich selbst sprechen zu lassen, und enthalten sich im Allgemeinen einem Urteil über die Gültigkeit hinsichtlich einer objektiven Wahrheit.

Auch das Phänomen der Magie ist traditionell ein wichtiges Forschungsfeld der ethnologischen Religionsforschung. Hier existieren grob zwei Grundthesen. Die einen halten Magie und Religion für zwei getrennte Phänomene, diese Theorie begründet sich unter anderem auf dem Argument, dass zwischen Religion und Magie oft ein gespanntes und feindschaftliches Verhältnis herrscht. Andere ForscherInnen zeigten jedoch, dass Magie

---

<sup>5</sup> Siehe Tylor, Edward Burnett (1958): Religion in Primitive culture. Harper and Row, New York

<sup>6</sup> Siehe Frazer, James George (1994): Der goldene Zweig. Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker. Aus dem Englischen von Helen von Bauer. Rowohlt, London

<sup>7</sup> Siehe Durkheim, Emile (1981): Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1. Auflage, Frankfurt am Main

<sup>8</sup> Siehe Malinowski, Bronislaw (1973): Magie, Wissenschaft und Religion. Und andere Schriften. S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main

und Religion vielfach parallel nebeneinander existieren, dass Magie sogar häufig ein zentraler Bestandteil einer Religion ist. Obgleich bis heute keine einheitliche Definition von Magie existiert, so versteht die geläufigste Auffassung darunter den Versuch einer aktiven und absichtlichen Einflussnahme (mittels einer als "übernatürlich" angenommenen Kraft) auf Dinge, Personen oder Ereignisse, auf welche der Mensch normalerweise keinen Einfluss hat. Und dort wo Magie praktiziert wird, wird meist auch in irgendeiner Form zwischen Schaden und Heils bringender Magie unterschieden. Im abendländischen Sprachgebrauch hat sich dafür die Unterscheidung in den polaren Begriffspaaren der schwarzen und weißen Magie weitgehendst eingebürgert. Wobei man unter schwarzmagischen Praktiken gemeinhin jene versteht, die in böswilliger Absicht und zur Schädigung anderer ausgeführt werden. Dazu zählen etwa verschiedene Möglichkeiten des Schadenszaubers, der Verwünschung oder der magischen Manipulation, häufig auch unter Beteiligung sogenannter "dämonischer" Kräfte. Diese Art der Magie gilt in der Regel, ebenso wie deren Ausübende, als gesellschaftlich verpönt. Dagegen meint die als "weiß" bezeichnete Magie jene Form der Nutzung der magischen Kraft, die zur Heilung und Hilfe, also in wohlwollender Absicht und zum Nutzen der Menschen ausgeführt wird. Dazu ist jedoch zu sagen, dass diese strikte Trennlinie, die hier durch diese Dichotomie der Begriffspaare suggeriert wird, auf diese Weise tatsächlich kaum irgendwo existiert, handelt es sich dabei doch um eine der vielen Vereinfachungen und Verkürzungen, die ein jeder Versuch einer sprachlichen Kategorisierung und Verallgemeinerung stets mit sich bringen muss. Eine allgemein gültige Definition von Magie ist wohl auch deshalb so schwierig, weil es von Gesellschaft zu Gesellschaft sehr unterschiedlich sein kann, welche Handlungen als religiös und welche als magisch gelten.

In der tibetischen Alltagswelt sind magische Techniken und Religion jedenfalls aufs engste miteinander verknüpft. Das gilt ganz besonders für die breit verwurzelte tibetische "Volksreligion", wengleich diese in der gelebten Praxis nur sehr schwer bestimmbar, und von den "organisierten Religionen" wie dem Buddhismus oder dem Bön nicht klar abzugrenzen ist. Auch die häufig erwähnte Trennlinie, Magie finde im privaten Rahmen statt und Religion im öffentlichen, lässt sich im tibetischen Kulturraum so nicht aufrechterhalten. Denn hier werden viele Handlungen, die man als magisch bezeichnen könnte, ebenso öffentlich und im Kollektiv abgehalten und praktiziert. Für die Menschen des tibetischen Kulturraumes sind unsere abendländischen Begriffs-Dichotomien wie Magie und Religion, wie "Hochreligion" und "Volksreligion", ohnehin ziemlich unbrauchbar. Denn die TibeterInnen halten Rituale, wie die zur Besänftigung der *ma mo* ab, um die negativen oder positiven Kräfte, die sie umgeben, zu ihren Gunsten zu beeinflussen. Ob wir nun diese Verfahren magisch nennen oder nicht, spielt für sie keine Rolle. Denn für sie zählt einzig und allein, ob die Verrichtungen, die sie setzen, am Ende wirksam sind oder nicht.

Viel wurde innerhalb der Religionsforschung über den Umstand diskutiert, dass man es im Grunde mit zwei völlig unterschiedlichen epistemologischen Zugängen zur Welt zu tun habe. Der Wissenschaftler, der in der Regel von einer rational-wissenschaftlichen Weltsicht ausgeht, findet sich konfrontiert mit einer fremden Weltsicht, die den Gegenstand seiner

Untersuchung bildet. Die wissenschaftliche Weltsicht geht dabei grundsätzlich von der Annahme einer objektiv wahrnehmbaren Realität aus, die unabhängig vom Betrachter existiert, wobei Aussagen über diese Realität dann als wissenschaftlich gelten, wenn sie empirisch nachprüfbar, wiederholbar und vor allem falsifizierbar sind. Religiöse und spirituelle Weltbilder aber entstammen einem gänzlich anderen Denken. Hierbei geht es grundsätzlich um Glauben, wenn auch oft direkte Erfahrung propagiert wird. Magische, religiöse und spirituelle Phänomene sind in der Regel nicht mit wissenschaftlichen Kriterien überprüfbar, und beinahe in allen Fällen sind sie nicht reproduzierbar. Ausserdem lassen sich Epistemologien, also Ansichten darüber, wie die Welt beschaffen ist, generell weder bestätigen, noch falsifizieren. Wie also kann man eine "Wissenschaft" über solche Phänomene betreiben? Ist der Wissenschaftsbegriff hier vielleicht sogar ad absurdum geführt, weil seine wichtigsten Kriterien der Überprüfung nicht anwendbar sind? Oder ist die religiöse und magische Perspektive etwas völlig Eigenes, ein nur durch seine eigenen Methoden erkennbarer Teil der Wirklichkeit, und daher für die wissenschaftliche Perspektive unzugänglich? Aus tibetischer Sicht jedenfalls ist eine solch strikte Trennung zwischen "natürlicher" und "übernatürlicher" Welt so nicht aufrecht zu halten. Denn die sogenannten "übernatürlichen" Bereiche, die Lebenswelten der Gottheiten und Geister, sind für die TibeterInnen keine abstrakten ideellen Gebilde, sondern Bestandteil ihrer tatsächlich und täglich erfahrbaren Alltagswirklichkeit. Die TibeterInnen leben in einer interdependenten Welt, in der alles mit allem in unauflöslicher und gegenseitiger Beziehung steht, die "natürliche" und "übernatürliche" Welt interagieren hier miteinander, sie gehören beide vielmehr zu einer einzigen natürlichen Realität. Werden etwa gewisse Vorschriften nicht eingehalten, so erzürnt dies die zahlreichen unsichtbaren Geister und Wesenheiten, die überall in den Steinen, Gewässern oder Bäumen leben. Ohne die entsprechenden Rituale zur Besänftigung werden der Mensch und sein Besitz von Unglück verfolgt, denn die stets fragile Harmonie und Ordnung ist verletzt. Im tibetischen Kulturraum ist also die "übernatürliche" Welt, jene der Götter und Geister, selbstverständlicher Bestandteil der gewöhnlichen Alltagsrealität der Menschen. Sakrale und profane Welt sind in der tibetischen Erfahrungswelt nicht strikt voneinander getrennt, und die zahlreichen Rituale dienen vor allem der wechselseitigen Kommunikation "zwischen diesen Welten".

„In einer Welt, in der alles mit allem verbunden ist, in der nichts und niemand unabhängig oder getrennt voneinander existiert, steht alles in Beziehung zueinander, findet stets ein beständiger Austausch statt: zwischen Mensch und Natur, zwischen der menschlichen Lebenswelt und der Sphäre der Götter. Was untrennbar miteinander verbunden ist, beeinflusst sich auch gegenseitig.“ (Schuster 2000:72)

Was nun den orthodoxen Buddhismus der Mönche und Schriften angeht, so existiert diese strikte Trennlinie zwischen der rationalen und der religiösen Weltsicht, die seit der Epoche der Aufklärung für das abendländische Denken prägend wurde, aus Sicht der Buddhisten nicht. Denn ihnen ist der rationale Zugang durchaus nicht fremd, die tibetischen Meister fordern ihre Schüler geradezu fortwährend dazu auf, sich stets dem logischen Denken zu bedienen, und alles Gehörte einer eingehenden persönlichen Überprüfung zu unterziehen.

Jeder Lehrinhalt sollte dabei stets gleichzeitig auf der praktischen Seite in der Meditation, wie auch auf der rationalen Seite durch logisches Nachdenken geprüft werden. Das konventionelle menschliche Denken mag nach Ansicht der Buddhisten zwar einige Fehler und Grenzen haben, dennoch ist eine kritische intellektuelle Auseinandersetzung mit der Lehre für ein erfolgreiches Voranschreiten auf dem Erleuchtungspfad unbedingt nötig.

Die entscheidende Frage einer jeden Forschungsarbeit, die ein bestimmtes Phänomen untersuchen möchte, ist, worauf man das Augenmerk legt. Die ethnologische Forschung hat hierfür zwei große methodologische Strategien entwickelt, eine emische und eine etische Herangehensweise. Meine Bemühung bezüglich dieser Arbeit ist es, soweit als möglich (jede/r ForscherIn trägt immer, so sehr man sich auch davon zu befreien versucht, den "Rucksack" der eigenen Herkunft mit sich mit) einen emischen Ansatz zu verfolgen. Da die vorliegende Arbeit aber vor allem aus einer deskriptiven Literaturrecherche besteht, bedeutet dies in meinem Fall nicht vor Ort in die "fremde Lebensweise" einzutauchen, vielmehr meint der emische Zugang in diesem Zusammenhang, dass ich mich als Forscherin, die eigentlich einem "Aussenseiter-Milieu" entstammt, so gut es geht innerhalb dem Denken der untersuchten Gesellschaft bewege, also im weltanschaulichen Rahmen des tibetischen Kulturraumes. Ich enthalte mich daher weitgehend der subjektiven Interpretation der Phänomene, sondern bemühe mich vielmehr darum, die tibetische Auslegung hier wieder zu geben. Diese Arbeit versucht also eine erste größere deskriptive Annäherung an das Phänomen der *ma mo*, so wie es im tibetischen Kulturraum verstanden und tradiert wird. Natürlich ist hier von vornherein die Gefahr von Unvollständigkeits gegeben, vor allem weil die Figur der *ma mo* eine sehr komplexe ist, und der tibetische Kulturraum äußerst vielschichtig und bunt. Am Ende wird der Leser und die Leserin nicht darüber aufgeklärt werden, ob nun die *ma mo* tatsächlich existiert oder nicht, und ob die Vorstellungen der TibeterInnen über die Welt, wie sie ist, objektiv wahr oder falsch sind. Sondern vielmehr, so hoffe ich jedenfalls, wird ihnen am Ende die tibetische Ansicht über diese Figur zumindest ein kleines Stückchen näher gebracht worden sein.

## 2. Die Verortung des zu untersuchenden Phänomens

Ebenso groß wie der tibetische Kulturraum, so vielfältig und komplex sind auch die hier tradierten Denksysteme, Vorstellungen und Ritualpraktiken. Denn im Laufe der Zeit vermischte sich eine Vielzahl an Konzepten, Riten und Ideen zu einem historisch gewachsenem Geflecht, das man heute allgemein als "die Religion" des tibetischen Kulturraumes beschreibt. Dazu muss jedoch ausdrücklich festgehalten werden, dass *die* Religion in Wirklichkeit nicht existiert, ebenso wie es nicht *den* Hinduismus, *den* tibetischen Buddhismus, *den* Bön, oder *die* Volksreligion gibt. Denn jede dieser Religionsausformungen ist äußerst komplex, in sich vielschichtig und bei weitem kein homogenes und starres Gebilde. Ja, selbst innerhalb der jeweiligen Lehren existieren unterschiedliche Ausprägungen und Varianten in Auslegung, Methode und alltäglicher Praxis. Obwohl im tibetischen Kulturraum der Buddhismus die Hauptrolle im religiösen Alltag der Menschen spielt, ist er nur ein Aspekt ihres religiösen Lebens. Denn als typisches Charakteristikum gilt die hier

praktizierte große synkretistische Vielfalt eng miteinander verflochtener religiöser Lebenswelten. Hier existieren Praktiken und Vorstellungen der sogenannten "Volksreligion" - vielfach ein Erbe aus vorbuddhistischer Zeit - Seite an Seite mit den sogenannten "organisierten" Religionen, wie dem Bön und dem Buddhismus. Und auch wenn die Literatur gelegentlich von *dem* tibetischen Buddhismus, *dem* Bön oder *der* Volksreligion spricht, als wären dies völlig unterschiedliche und separate Phänomene, so handelt es sich in Wirklichkeit keinesfalls um strikt getrennte Entitäten, sondern sie alle zusammen bilden das, was man gemeinhin die Religion (Tib. *chos*) des tibetischen Kulturraumes nennt.

## 2.1 Ein kurzer Überblick über den Bön

Der Bön wird in der westlichen Literatur häufig als schamanistisch-animistische Praktik beschrieben, und allgemein als vorbuddhistische Religionstradition angesehen. Von *dem* Bön zu sprechen ist aber eigentlich irreführend, denn es handelt sich hier um eine gewachsene und lebendige Tradition, bestehend aus vielfältigen spirituellen Praktiken, die sich stets weiterentwickelt und verändert haben. Das Auftreten dieser Praktiken erstreckt sich ausserdem über ein weites Gebiet, wobei sich jede Region und sogar jedes Dorf ihre ganz spezielle Ausprägung und Tradition bewahrt hat. Dennoch lässt sich als ein allgemeiner Grundzug der Bön-Tradition die Anschauung festmachen, dass die gesamte Natur als beseelt angesehen wird. Jeder Bergpass, jede Gletscherspalte und jeder See ist von unzähligen Naturwesenheiten und *genii loci* bewohnt, und einzelne besonders heilige Gebirgskämme oder Gewässer wurden im Laufe der Zeit personifiziert, und erhielten ihre eigenen Identitäten als hochverehrte Berg- oder Seengottheiten. Die AnhängerInnen der Bön-Tradition werden gemeinhin *Bon po* bzw. *gShen*<sup>9</sup> genannt. In der Literatur werden damit aber auch häufig die religiösen Spezialisten und Bön-Priester bezeichnet, deren Hauptaufgabe darin besteht, zwischen dieser belebten Natur und den Menschen zu vermitteln. Mit Hilfe von magischen Riten versuchen sie die leicht erzürnbaren Naturgeister zu beeinflussen, und deren Kräfte für den Menschen unschädlich, oder auch nutzbar zu machen. Denn der Mensch ist eng mit dieser beseelten Natur verbunden, so kann sogar seine menschliche Lebenskraft als *bla* ("Seele/Lebenskraft") ihren äusseren Sitz in einem Baum, Stein oder Gewässer einnehmen, bleibt aber im Normalfall mit der Person wie durch einen unsichtbaren Faden verbunden. Im Laufe der Geschichte jedoch unterlag die Bön-Tradition selbst vielen Wandlungen. Daher ist jener Bön, so wie er sich uns heute präsentiert, zu unterscheiden von den Religionspraktiken, die vor dem Aufkommen des Buddhismus im tibetischen Kulturraum praktiziert wurden. Die meisten ForscherInnen stimmen heute darin überein, dass die Entwicklung des Bön in mehreren historischen Phasen aufzufassen ist. Es ist daher zu trennen zwischen den lokalen, vor-buddhistischen Praktiken (mit einigen durchaus ani-

---

<sup>9</sup> *gshen* meint generell eine Person, die religiöse Rituale ausführt. In vorbuddhistischer Zeit gab es z.B. die *lha gshen*, *dmu gshen* oder *phywa gshen*, wobei die *dmu gshen* bzw. *sku gshen* wohl die höchste soziale Stellung inne hatten, zumal sie die Riten für die königliche Familie abhielten. (siehe Lhagyal 2000:437)

mistisch-schamanistischen<sup>10</sup> Elementen), den Praktiken des reformierten Bön ab dem 11. Jahrhundert n. Chr. (der die unterschiedlichen Einflüsse der Zeit, wie zum Beispiel die Lehren des Tantra, in sich aufnahm, und sich analog zum buddhistischen Vorbild zu einer stärker einheitlichen Lehre reformierte), und jenem Bön der modernen Fassung, so wie er sich uns heutzutage präsentiert. Die rezent praktizierte Bön-Tradition hat dabei viele Gemeinsamkeiten mit dem orthodoxen tibetischen Buddhismus, denn beide Richtungen haben sich über Jahrhunderte hinweg stets wechselseitig beeinflusst:

„Die Übernahme zahlreicher Bräuche und religiöser Vorstellungen aus dem Erbe des Bön durch den Lamaismus hat die beiden Religionen so sehr angeglichen, dass sie sich als gelebte Volksreligionen kaum wesentlich voneinander unterscheiden.“  
(Baumer 1999:182)

Nach Christoph Baumer wird die Entwicklung des Bön häufig in drei geschichtliche Stadien unterteilt: (siehe Baumer 1999:27)

- In den uranfänglichen Bön, einer literaturlosen Phase nicht einheitlicher und lokaler, volksreligiöser Ritualpraktiken. (auch *lha*-Bön genannt),
- in den sogenannten “irrenden Bön“ (*'khyar bon*), vom 5. Dalai Lama auch als *dur bon* (“Bön der Gräber“) bezeichnet,
- und in die Phase des systematisierten Bön, der sich ab dem 11. Jahrhundert und nach Zerfall des tibetischen Königreichs nach dem Vorbild des Buddhismus reformierte und viele buddhistische Elemente übernahm und assimilierte.

Eine andere Gliederung unterteilt die Entwicklungsphasen des Bön in die Zeit des sogenannten Primitiven Bön, in jene von Shenrab Miwoche (*gShen rab Mi bo che*)<sup>11</sup> begründeten Phase des “Ewigen Bön“ (*g.yung drung bon*), und in den Neueren Bön, der sich in den östlichen Provinzen verbreitet hat, und bis heute vieles mit der buddhistischen *rNying ma pa*-Tradition teilt. (siehe Baumer 1999:27-28) An dieser Stelle ist jedoch darauf hinzuweisen, dass die wissenschaftliche Rekonstruktion der frühen, vorbuddhistischen Reli-

---

<sup>10</sup> Es ist natürlich möglich, dass sich die ursprüngliche und vielfältige vorbuddhistische Religionspraxis (mit ihren durchaus dem Schamanismus ähnlichen Elementen) aus den animistisch-schamanischen Kulturen gebildet hatte, die in den weiten Steppen Zentralasiens vorherrschten, und zum Teil noch heute dort praktiziert werden. Dennoch äussern in jüngster Zeit immer mehr wissenschaftliche ForscherInnen berechtigte Zweifel darüber, ob diese vorbuddhistischen Praktiken tatsächlich mit dem Begriff des Schamanismus interpretiert werden können. (siehe z.B. dazu Bjerken 2004:4-59)

<sup>11</sup> Die Tradition des “Ewigen Bön“ (*yung drung bon*) führt ihren Ursprung auf den Religionsstifter Shenrab Miwoche (*gShen rab Mi bo che*) zurück. Um dessen Person ranken sich viele Legenden, so soll er bereits vor 18.000 Jahren in dem geheimnisvollen Land *'Ol mo lung ring* geboren worden sein. *'Ol mo lung ring* wird dabei häufig als ein Teilbezirk von *Zhang zhung* identifiziert (siehe Baumer 1999:86 und Hoffmann 1950:88), dem legendären Ursprungsland der *Bon po*, das ausserdem als historische Wiege der tibetischen Zivilisation gilt. Häufig erscheint in den Bön-Mythen auch der Name Tazig (*sTag gzig*), ein Gebiet im Westen, das von beträchtlicher Größe gewesen und *'Ol mo lung ring* umfasst haben soll. Wie auch immer nun das geheimnisvolle Land heißt, ob es sich dabei um eine reale geographische Region oder um eine mythische und spirituelle Konzeption einer sakralen Landschaft handelte, bis heute hat die Sehnsucht nach der Entdeckung eines versunkenen Königreichs à la Shambala oder Shangri Lha viele westliche Abenteurer in diese Region gelockt, und dem Mythos vom mystischen und geheimnisvollen Tibet über Generationen hinweg reichlich Nahrung beschert.

gionspraxis noch bei weitem nicht abgeschlossen ist. Denn Zeugnisse dieser präbuddhistischen Religionsausübung sind leider nur sehr spärlich erhalten, und die meisten Texte, die uns zur Verfügung stehen, sind in der Regel wesentlich später, also zur Zeit der Reformierung des Bön nach buddhistischem Vorbild entstanden. (siehe Tucci/Heissig 1970:251) In der wissenschaftlichen Rezeption wurde der Terminus Bön lange Zeit synonym für die ursprüngliche Religion Tibets verwendet, die vor dem Buddhismus hier geherrscht hatte. Kein Wunder, behaupten doch die heutigen *Bon po* selbst, die direkten Nachfolger des alten vorbuddhistischen Glaubens zu sein. Heute aber ist sich der Großteil der ForscherInnen darin einig, dass diese Darstellung nicht ganz korrekt ist. (s. z.B. Geoffrey 1993:326) Denn die bisher zugänglichen Quellen widersprechen weitgehend der Annahme, dass es schon vor der Königszeit eine einheitliche Religion namens Bön auf tibetischem Boden gegeben hätte. Vielmehr deutet alles daraufhin, dass im "Alten Tibet" eine große Vielzahl an unterschiedlichen Praktiken nebeneinander geherrscht hatten, die erst später unter dem Begriff Bön zu einer organisierten Religionstradition zusammengefasst wurden. Wie bereits David Snellgrove bemerkte, wurde der Terminus *bon* in der vorbuddhistischen Frühzeit in der Regel nämlich nicht für die alte Religion verwendet. Die unsystematisierten und uneinheitlichen Praktiken waren einfach die herrschende Religion (*chos*). Dabei handelte es sich um kein homogenes und starres Gebilde, sondern um eine vielfältige und komplexe Tradition mannigfaltiger ritueller Handlungen und Akteure<sup>12</sup>, dennoch miteinander durch gewisse Gemeinsamkeiten verbunden. Als aber der Buddhismus in Tibet aufkam, wurde die alte Tradition mehr und mehr als Häresie gebrandmarkt, die neue buddhistische Lehre wurde allmählich zur herrschenden Religion (*chos*), und mit diesem Begriff wurde sie in Opposition zu den alten Praktiken gestellt. (siehe Snellgrove 1987:389) Die vorbuddhistischen religiösen Praktiken scheinen also erst später unter dem Sammelbegriff des Bön zusammengefasst worden zu sein, benannt nach einer Gruppe von Praktizierenden, den *Bon po*. Im Folgenden möchte ich einen kurzen Überblick über einige grundlegende Vorstellungen der Bön-Tradition geben, bitte aber zu bedenken, dass sich diese Aussagen vor allem auf den systematisierten und jüngeren Bön beziehen, da die meisten zugänglichen Texte aus dieser späteren Zeit stammen. Allgemein lässt sich sagen, dass die Welt der *Bon po* in drei große Bereiche gegliedert ist, in den Himmels-/Luftraum (*gnam*), den Zwischenraum (*bar*) und den unteren Erdraum (*sa*). (siehe Tucci/Heissig 1970:246) Nach Christoph Baumer umfasst diese Dreiteilung der Welt die folgenden Bereiche, und die ihnen inwohnenden übernatürlichen Mächte<sup>13</sup>, die - im volksreligiösen Kontext - bis heute eine wichtige Rolle im Alltagsleben aller TibeterInnen spielen: (siehe Baumer 1999:29-38)

---

<sup>12</sup> In der vorbuddhistischen Tradition gab es offensichtlich eine große Vielfalt an religiösen Spezialisten. Die (leider oft viel später verfassten) Texte erwähnen beispielsweise Priester (*sku gshen*), die sich ganz dem persönlichen Schutze des Königshauses annahmen, andere (*srid gshen*) waren für die Abhaltung der Totenrituale zuständig, dann gab es Spezialisten des Exorzismus, und andere fungierten vor allem als Heiler (*sman bon*) oder beschäftigten sich mit der Divination. (siehe dazu Baumer 1999:82 u. Tucci/Heissig 1970:255-257)

<sup>13</sup> Nach Namkhai Norbu kennt eine der ältesten Bön-Klassifikationen insgesamt 33 Klassen von *g.yen*, also "nicht-menschlicher Wesen", aufgeteilt in die drei Bereiche (Oben, Mitte, Unten). (siehe Norbu 1995:252)

- Die oberste *lha yul*-Welt. Dies ist die Heimat der eigentlich friedfertigen *lha*, die jedoch bei Missachtung und bei Störung ihrer Ruhe äusserst zornvoll reagieren und dem Menschen auch großen Schaden zufügen können. Zu den *lha*<sup>14</sup> gehören häufig auch andere alte Gottheiten wie etwa die *phywa*, die mit den ersten Königen verwandschaftlich verbunden waren. (siehe Norbu 1995:252) In dieser himmlischen<sup>15</sup> Sphäre, bei einem See aus geschmolzenen Eisen, leben ausserdem die *dmu*. Auch sie spielen, ebenso wie die *phywa* und *lha*, in den Mythen rund um die ersten legendären Könige eine wichtige Rolle, denn diese ersten Herrscher hatten ihre Unsterblichkeit einem Seil der *dmu* zu verdanken, durch welches sie stets mit dem Himmel verbunden waren. Der obere Luftraum wird aber auch von weniger gut gesinnten Wesenheiten bewohnt. Denn hier hausen zum Beispiel auch die schwarzen *bdud*<sup>16</sup>, deren schrecklicher König seine Unheil bringende Armee von einem neunstöckigen schwarzen Palast aus befehligt.
- Die mittlere Welt *mi yul*. Dies ist eigentlich der Wohnbereich der Menschen, hier leben aber auch die unzähligen Berg- und Ortsgottheiten (*gzhi bdag/yul lha*), die im Alltag der TibeterInnen seit jeher eine große Rolle spielen. In ihrer Funktion als territoriale Schutzgottheiten sind sie nicht nur mit den jeweiligen örtlichen Gegebenheiten verbunden, sondern stehen auch in enger Verbindung mit deren BewohnerInnen, den Clans und Familien einer bestimmten Region. Die Mittelwelt wird ausserdem von den roten *btsan*<sup>17</sup> bewohnt, die sich als wilde Jäger vorrangig in Felsspalten, an Gletschern und in Bäumen aufhalten, und schmerzhafte Koliken bewirken können. Auch die *gnyan* gehören traditionell zur mittleren Welt, ihr Wohnbereich ist aber nicht ganz eindeutig, es heißt, sie leben auf Bäumen, in der Sonne, am Mond und in den Sternen, und können Pest und Pocken verursachen.
- Die Unterwelt *'og yul*. Dies ist der traditionelle Aufenthaltsort der Erdherren *sa bdag*. Kein Haus kann gebaut, kein Feld bestellt werden, ohne zuvor diese Erdgeister mit einer angemessenen Opferung und einem Ritual zu besänftigen. Sie hausen bevorzugt in Klostermauern und Häuserfundamenten, und verlangen allerhöchste Ehrerbietung, will man nicht herausfordern, dass sie alle Mauern wieder zum Einsturz bringen. Zum unteren Bereich gehören ausserdem die schlangemenschartigen *klu*<sup>18</sup>-Wassergeister, die später mit den indischen *nāgas* gleichgesetzt wurden. Sie gelten als HerrscherInnen über die verschiedenen Gewässer, und fühlen sich schnell gestört, wenn man zum Bei-

---

<sup>14</sup> Der Terminus *lha* ist aber auch zur Bezeichnung für die "Gottheiten" allgemein gebräuchlich, und viele tragen den Namenszusatz *lha*, wie etwa der *Yul lha* (die Lokalgottheit), der *dGra lha* (die persönliche, an der Schulter wohnende Gottheit, die gegen Feinde beschützt), oder der *Srog lha* (die mit dem Atem verbundene persönliche Lebensgottheit, die im Herzen eines jeden Menschen wohnt).

<sup>15</sup> Die oberste "himmlische" *lha yul*-Welt ist weniger Himmel nach abendländischer Auffassung, sondern allgemein Luftraum, bewohnt sowohl von friedfertigen, als auch von potentiell Unheil bringenden Wesen.

<sup>16</sup> Die schwarzen *bdud* sind eine jener autochthonen Wesenheiten, gegen die später *Padmasambhava* der buddhistischen Legende nach gekämpft haben soll, und die er bezwang, als er im 8. Jahrhundert n. Chr. den Buddhismus nach Tibet brachte. (siehe Waddell 1972:384)

<sup>17</sup> Auch die *btsan* sollen später von *Padmasambhava* unterworfen wurden sein. (siehe Waddell 1972:383)

<sup>18</sup> Auch die *klu* wurden später von *Padmasambhava* bezwungen. (siehe Waddell 1972:384)

spiel einen Bewässerungskanal gräbt. Ohne angemessene Besänftigung können sie Unwetter, Lepra und andere schreckliche Krankheiten verursachen, gelten aber auch als Hüter von unterirdischen Schätzen. In der unteren Welt leben auch die *srin po*<sup>19</sup> bzw. *srin mo*, eine Gruppe blutdurstiger autochtoner Unheilsbringer, die später mit den indischen *rākṣasa* und *rākṣasī* identifiziert wurden. Sie sollen sich von Leichenteilen und menschlichem Blut ernähren und ihre Opfer besonders in der Nacht angreifen. (siehe Linnenborn 2004:102) Diese unteren Bereiche werden nach Namkhai Norbu aber auch von den *smān (mo)* bewohnt. (siehe Norbu 1995:252) Mit *smān* wird im Tibetischen sowohl eine medizinische Heils substanz bezeichnet, wie auch eine Gruppe übernatürlicher Wesen. Grundsätzlich existieren verschiedene Arten von männlichen *smān* oder weiblichen *smān mo*, und nicht alle scheinen auf die erdgebundenen Bereiche beschränkt zu sein, manche hausen zum Beispiel in der Luft, andere dagegen in den Gewässern oder in den Bäumen. Auch die *gshin rje* und *rgyal po* gehören nach Norbu zum erdgebundenen Bereich (siehe Norbu 1995:252), sie können ebenfalls Krankheiten auslösen. Weiters leben hier noch die verschiedenen *'dre*. Manche sind Geister von zu früh Verstorbenen, die nun unter den Lebenden umherirren und versuchen deren Lebenskraft oder "Seele" (Tib. *bla*) zu stehlen. Hat ein solcher Geist das *bla* einer Person einmal in seine "dämonischen" Finger bekommen, dann sind mächtige exorzistische Rituale nötig. Es ist möglich, dass er von seinem Opfer ablässt, wenn man ihm als Ersatz für den Menschen zum Beispiel einen Wohnsitz in einem Baum oder Stein anbietet, mit dem Versprechen, die lokale Bevölkerung werde ihn dort angemessen mit reichlich Opfergaben ernähren. (siehe Baumer 1999:37-38)

Diese alte Vorstellung einer "Seele" bzw. "Lebenskraft" (Tib. *bla*) hat sich - obwohl der Buddhismus die Existenz eines festen Seelenkerns (Im Indischen: *atmān*) ablehnt - bis heute in Tibet erhalten, offensichtlich ein Erbe der älteren Einflüsse aus vorbuddhistischer Zeit. Die TibeterInnen glauben, wenn der Mensch einem großen Schrecken ausgesetzt ist, so kann es passieren, dass das *bla* den Körper seines menschlichen Trägers verlässt. Vor allem um Mitternacht soll es besonders gefährdet sein, seine Verbindung zum Menschen zu verlieren. (siehe Karmay 1998:315) Dann ist es schutzlos den Angriffen von Unheil bringenden Wesenheiten ausgeliefert, die nur darauf lauern, diese Lebenskraft zu stehlen. Die Bön-Priester, wie auch die buddhistischen Mönche, kennen daher eigene Zeremonien (Tib. *bla bslu*), um das *bla* so rasch als möglich wieder zurückzuholen. Denn hat eine Person ihr *bla* erst einmal verloren, so wird sie in kurzer Zeit unweigerlich krank, und falls eine Rückholung nicht schnell gelingt, wird die betreffende Person mit Sicherheit sterben. Das *bla* kann als eine Art "Schattenseele" aber auch ausserhalb des menschlichen Körpers wohnen und seinen äusseren Sitz in einem Baum, Tier oder Felsen einnehmen, bleibt aber mit dem jeweiligen Träger stets verbunden. Auch gewisse Berge (*bla ri*) oder Seen (*bla*

---

<sup>19</sup> Auch die *srin po* sollen der buddhistischen Legende nach später von *Padmasambhava* bezwungen worden sein. (siehe Waddell 1972:384) Die TibeterInnen glauben sogar, ihr ganzes Land bilde sich aus einer weiblichen *srin mo*, die nun am Rücken liegt und durch Tempel gefesselt wurde.

*mtsho*) gelten im tibetischen Volksglauben als Wohnorte der Lebenskraft/Seele (*bla*) einer Person, aber auch von bestimmten Gottheiten. Neben dieser individuellen Seele oder Lebenskraft kennen die TibeterInnen ausserdem eine Art Kollektivseele, denn bestimmte *blari* oder *bla mtsho* fungieren als Aufenthaltsorte der gemeinschaftlichen Seele (*bla*) einer Familie, einer Region, oder sogar des gesamten Landes. Neben dem *bla* gibt es auch den Begriff *srog (lha)*, die "Lebensgottheit bzw. Vitalkraft", die einem jeden Menschen im Herzen wohnt und mit der Atmung verbunden ist. Denn sobald ein Mensch stirbt, und damit seine Atmung für immer erlischt, stirbt auch sein *srog lha* mit ihm. (siehe Tucci/Heissig 1970:210-214 und Huber 1999:79-80)

Die legendären Mythen der *Bon po* berichten jedenfalls von einer glorreichen Epoche, in der unsterbliche Könige in ihrem mystischen Ursprungsland *Zhang zhung* (auch oft als *Shang shung* oder *Zan zun* transliteriert) regierten. Auffallend an den ersten legendären Herrschern ist, dass sie die Bezeichnungen von übernatürlichen Wesen des alttibetischen Pantheons, wie *btsan* oder *klu*, in ihrem Namen trugen, beziehungsweise der Überlieferung nach auch mit diesen nicht-menschlichen Wesen verheiratet, oder zumindest verwandtschaftlich verbunden waren. Hiltrud Linnenborn spekuliert über diese Gegebenheit:

„Die ersten Königinnen kamen wohl aus politischen Gründen von anderen Stämmen, oder Völkern nach Tibet. Ihre möglicherweise fremde Sprache, ihre andere Kleidung, die unbekanntes Sitten und Gebräuche, vielleicht auch die fremde Religion, all dies ließ diese Frauen als fremdartige Wesen erscheinen. Sie wurden daher im Volk als unirdische Wesen, als Töchter der *lha* und *klu* bezeichnet, um ihr Anderssein gegenüber einheimischen Frauen auszudrücken.“

(Linnenborn 2004:116)

Denkbar wäre wohl auch, dass diese Verbundenheit mit den übermenschlichen Wesen und die übernatürliche Abstammung der Könige dazu diene, deren besondere Herkunft in Abgrenzung zum "gewöhnlichen Volk" hervorzuheben. Und um anzudeuten, dass der König, im Unterschied zum einfachen Menschen, in ganz besonderer Verbindung zu den himmlischen Mächten stand. Über den ersten legendären König Nyatri Tsenpo (*gNya' khri btsan po*) existieren jedenfalls zahlreiche Mythen. Zusammenfassend lässt sich sagen, er kam von auswärts und hatte eine sonderbare äussere Erscheinung. Die Quellen sprechen etwa von Augenlidern, die sich von unten nach oben schlossen, von Schwimmhäuten zwischen den Zehen (siehe Linnenborn 2004:292-293), oder von einer überlangen Zunge. (Norbu 1995:16) Aufgrund einer Prophezeiung (nach anderen Quellen aus Scham vor dem eigenartigen Aussehen, oder aus Furcht vor seinen magischen Kräften) wollte ihn der eigene Vater ermorden und warf ihn dazu in einer verschlossenen Kupferkiste in den Fluss. (siehe Linnenborn 2004:294) Seine Rettung verdankte er einem glücklichen Zufall, denn am Weg vorbeikommende Hirten oder Bauern entdeckten das ausgesetzte Kind. (siehe Linnenborn 2004:299-301). Manchen Quellen zufolge aber war Nyatri Tsenpo (*gNya' khri btsan po*) göttlicher Abstammung, und kam direkt vom Himmel herab (siehe Linnenborn 2004:325 und Norbu 1995:16 u. 23), wohingegen andere davon berichten, dass er einem heiligen Berg entstieg war. (siehe Linnenborn 2004:326). Laut Samten G. Karmay bevorzugen

die Bön-Quellen eher das Konzept der göttlichen, himmlischen Abstammung und verstehen den ersten König Tibets meist als einen Abkömmling der *phywa*-“Gottheiten“<sup>20</sup>. Die buddhistischen Quellen favorisieren dagegen eher die Herkunft von indischen königlichen Linien (siehe Karmay 1998:240f.); Kein Wunder, ist doch Indien für die tibetischen Buddhisten das gelobte Land, von dem der Buddhismus im 8. Jahrhundert zu ihnen ausströmte, und aus dem die bedeutendsten Lehrer kamen, um die TibeterInnen zu unterrichten. Jedenfalls gelangte Nyatri Tsenpo (*gNya' khri btsan po*) eines Tages als Fremder auf tibetischen Boden und wurde von den dortigen Menschen prompt zu ihrem ersten König bestimmt. (siehe Linnenborn 2004:322) Wie Hiltrud Linnenborn zeigt, befand sich das tibetische Gebiet wahrscheinlich selbst gerade in einer unstabilen Phase, manche Quellen erwähnen sogar eine Bedrohung durch Nachbarländer. (siehe Linnenborn 2004:313). In dieser unsicheren Zeit riefen die TibeterInnen die Götter zur Hilfe, und als der Fremde kam, da sahen sie wohl in ihm den Gesandten. Einer populären Erzählung nach, traf Nyatri Tsenpo (*gNya' khri btsan po*) bei seiner Ankunft in Tibet auf eine Gruppe Männer, die den Fremden nach seiner Herkunft befragten. Als dieser in Richtung Himmel deutete, begriffen sie sofort seine himmlische Abstammung und hoben ihn auf einen Thron (*khri*) auf ihrem Nacken (*gnya'*), wovon er auch seinen Namen haben soll: “Der auf dem Nacken thronende Herrscher“. (siehe Norbu 1995:23) Die ersten sieben tibetischen Könige waren der Legende nach unsterblich, und konnten mit Hilfe eines *dmu*-Seils (*dmu thag*) nach Belieben vom Himmel zur Erde auf und ab steigen. In manchen Quellen wird dieses Seil als weisser Lichtstrahl beschrieben, der die Könige am Scheitel mit dem Himmel verband, und durch den sie sich “wie ein Regenbogen“ auflösen konnten. (siehe Linnenborn 2004:170-172 und Norbu 1995:75) Als aber der achte König, Drigum Tsenpo (*Gri gum btsan po*), in einer Verblendung (manche Quellen behaupten, er sei durch einen *gdon*<sup>21</sup> besessen und verwirrt gewesen) seinen eigenen Minister zum Duell herausforderte, wurde er von diesem durch eine List<sup>22</sup> getäuscht. Im Kampfesgetümmel wurde sein *dmu*-Seil über dem Scheitel durchgeschnitten, wodurch er nicht nur seine himmlische Verbindung verlor, sondern auch die Unsterblichkeit. Nun war das Ende des goldenen Zeitalters angebrochen, denn zum ersten Mal war ein sterblicher Überrest eines Königs auf Erden zurückgeblieben. (siehe Linnenborn 2004:200-201) Der Mythos berichtet nun davon, dass die Priester keine Ahnung hatte, wie man mit dem Leichnam des Königs verfahren sollte. Also lud man religiöse Spezialisten aus den westlichen Nachbarländern zur Unterstützung ein. Jeder brachte ein eigenes Totenritual mit, und damit begann eine Zeit der Weiterentwicklung des Bön, die der Fünfte Dalai

---

<sup>20</sup> Die *phywa* od. *phyva* spielen eine Rolle in vielen alten Mythen. Sie gelten z.B. auch als die Vorfahren der Menschen und sollen durch Heiratsallianzen mit anderen Gottheiten, wie den *dmu*, verbunden sein.

<sup>21</sup> Als *gdon* werden generell die Krankheit verursachende Kräfte (innere und äussere) bezeichnet. Im Alten Tibet scheint *gdon* aber auch für eine Gruppe unheilbringender Wesenheiten gebräuchlich gewesen zu sein.

<sup>22</sup> Als Unsterblicher war der König zwar unbesiegbar, aber er forderte - scheinbar aus Übermut - eines Tages seinen Minister zum Duell heraus. Der stellte die Bedingung, der König müsse Tierkadaver auf seinen Schultern platzieren. Nach alter Auffassung haben aber hier die persönlichen Schutzgottheiten ihren Sitz. Es kam, wie es kommen musste: Die Schutzgottheiten, erzürnt ob der Verunreinigung ihres Wohnortes durch die Tierkadaver, verließen den König, und er wurde verwundbar.

Lama später auch als “Bön der Gräber“ (*dur bon*)<sup>23</sup> bezeichnete. (siehe Baumer 1999:27 u. 75-78)

## 2.2 Das Verhältnis zwischen Bön und Buddhismus in der Geschichte Tibets

Der tibetische Kulturraum war seit seinem Bestehen und aufgrund seiner wechselhaften Geschichte immer schon ein eklezistischer Schmelztiegel, der die religiösen Strömungen und unterschiedlichen Traditionen der Zeit geschickt in sich aufnahm. Die indigenen und autochthonen Ritualpraktiken der *Bon po* wurden ab dem 8. Jahrhundert n. Chr. durch das Aufkommen des Buddhismus zwar zeitweise immer wieder verdrängt, jedoch niemals vollkommen ersetzt. Denn auch zu Zeiten, in denen die alten Praktiken als Häresie verboten waren, lebten diese Riten und Vorstellungen im Alltag der Menschen weiter. Durch viele Jahrhunderte hinweg beeinflussten sich die autochthonen Traditionen und der - in Tibet später zur Staatsreligion gewordene - Buddhismus gegenseitig. Durch diese Verschmelzung des alten Volksglaubens mit den neueren Konzepten des Buddhismus, ist es heute schwierig nachzuvollziehen, ob es sich bei einer Gottheit oder einem Ritual um ein autochthones Relikt handelt, oder nicht. Denn der Buddhismus übernahm vieles von den alten Kulturen, und passte so manche lokal verehrte Gottheit geschickt ins eigene Pantheon ein. Aufgrund dieser spezifischen Verflechtung und Durchdringung indisch-buddhistischer, tantrischer, wie auch vorbuddhistischer Elemente wird der tibetische Buddhismus in der Literatur oft gemeinhin als Lamaismus<sup>24</sup> bezeichnet. Dass die Einführung des Buddhismus in Tibet bei weitem nicht friedlich verlief, sondern jahrhundertlang Kämpfe zwischen der neuen Religion und den alten Praktiken nach sich zog, in denen immer wieder die Anhänger der jeweils gerade in Ungnade gefallenen Tradition verfolgt wurden und gezwungen waren, ihre Lehren im “Untergrund“ heimlich zu praktizieren, stellt eine weitere Schwierigkeit dar, will man eine einzelne Gottheit oder religiöse Praktik geschichtlich verorten. Um sich einer komplexen Figur wie der tibetischen *ma mo* zu nähern, muss man natürlich auch das größere Umfeld betrachten, in dem sich diese Figur entwickelt hat, aus welchem sie erwachsen ist. Daher möchte ich im Folgenden einen kurzen schematischen Abriss der historischen Entwicklungen in Tibet wiedergeben, bitte aber zu berücksichtigen, dass die tibetische Geschichtsschreibung zum Großteil Religionsgeschichte ist, verfasst und tradiert von geistlichen Gelehrten, wodurch Legende und Historie hier viel-

---

<sup>23</sup> Die Legende berichtet, dass man - nichtwissend, was man mit dem Leichnam anstellen sollte - die Überreste des ersten sterblichen Königs in einer Kupferkiste in den Fluss warf. Der Leichnam aber geriet in die Hände einer *klu srin mo*, der man den königlichen Leichnam erst entreissen musste, um ihn am Ende auf einem Berggipfel zu bestatten. Wie Hiltrud Linnenborn spekuliert, scheint die Idee den Leichnam in einer versperrten Kiste den Fluten zu übergeben, wohl auf eine gewisse Furcht der Menschen hinzuweisen, die Seele des ersten Königs würde womöglich weiterleben und die Lebenden quälen. Vielleicht steht hinter dieser Mythe auch die historische Tatsache, dass in jener Zeit tatsächlich ein größerer Umbruch in den tibetischen Vorstellungen zur Bestattung ihrer Toten stattgefunden hatte. (siehe Linnenborn 2004:156)

<sup>24</sup> Als Lamaismus (von *bla ma* - ein Ehrentitel für spirituelle Lehrer und Geistliche) wird oft zusammenfassend jene spezielle Ausprägungsform des Buddhismus bezeichnet, welche aus einem Konglomerat aus indischem Buddhismus, Tantrismus und alten vorbuddhistischen Kulturen besteht, und sich von Tibet aus auch über weite Teile Zentralasiens verbreitet hat.

fach eng miteinander verwoben sind. Die historisch einigermaßen gesicherte Zeit beginnt mit dem machtpolitischen Aufstieg der Yarlung (*Yar klung*). Um 600 n. Chr. war das tibetische Gebiet noch kein einheitliches Staatesgebilde, vielmehr war die Region beherrscht von regionalen Herrschern, Stämmen und Clans. Das amtierende Herrscherhaus im Yarlung-Tal (*Yar klung*) wurde mit der Zeit immer mächtiger, und seine Truppen führten auch in benachbarte Gebiete wie China, Nepal und Zentralasien erfolgreiche Eroberungsfeldzüge durch. Um 618 n. Chr. bestieg Songtsen Gampo (*Srong btsan sgam po*) den Yarlung-Thron (*Yar klung*) in Zentraltibet, und verlegte die Hauptstadt seines Reiches nach Lhasa. Mit diplomatischem und militärischem Geschick gelang es ihm, viele der Stämme zu vereinigen, und den Grundstock für ein starkes tibetisches Königreich zu legen. Die Machthaber von Yarlung (*Yar klung*) scheinen zu dieser Zeit auch über Heiratsallianzen mit dem Herrscherhaus von *Zhang zhung* verbunden gewesen zu sein, jenem Land, das den Bön-Anhängern als ihr sagenumwobenes Ursprungsland gilt. (siehe Laird 2006:48-50 und Snellgrove 1987:387-388) In weiterer kluger Heiratspolitik nahm König Songtsen Gampo (*Srong btsan sgam po*) eine chinesische und - den Legenden zufolge - auch eine nepalesische Prinzessin zur Gattin. In jener Zeit waren die chinesischen Nachbarn selbst gerade von großen Veränderungen betroffen, die alte Dynastie war gefallen, und die Dynastie der Tang wurde in der Folgezeit zur beherrschenden Macht. Das damalige Tibet war eines jener militärisch durchaus ernstzunehmenden Kräfte, welche die Chinesen als ständige Bedrohung empfanden. Unter den Nachfolgern des Songtsen Gampo (*Srong btsan sgam po*) führten die TibeterInnen beispielsweise einen erfolgreichen Feldzug gegen Norden durch, plünderten Khotan und Kaschgar, und konnten sich so einen erhöhten Einfluss über das Tarim-Becken sichern. Die chinesische Tang-Streitmacht benötigte gleich mehrere Anläufe, um sie wieder aus deren Garnisonstädten zu vertreiben. (siehe Norman 2009:70-71) Wahrscheinlich kam Tibet erstmals in einen näheren Kontakt mit dem Buddhismus als zur Zeit des Me Agtsom (*Mes ag tshom/Khri lde gtsug btsan*) eine Verfolgung von Buddhisten bei Khotan stattfand. Aufgrund der Fürsprache seiner buddhistischen Gattin, einer chinesischen Tang-Prinzessin, bot er den Vertriebenen Unterschlupf an. Als die Königin jedoch um 740 n. Chr. unerwartet verstarb, und im Land zur selben Zeit eine schlimme Seuche auftrat, behaupteten die - dem Buddhismus feindlich gesonnenen - Minister, dies sei die Rache der autochthonen Gottheiten und Geister, die sich durch den fremden Glauben beleidigt fühlten. Also wurden die Buddhisten wieder aus dem Land verwiesen. (siehe Hoffmann 1950:216-224) Als nun Trisong Detsen (*Khri srong lde btsan*) um 755 n. Chr. die Macht erlangte, hatte das tibetische Reich bereits eine beachtliche geographische Ausdehnung und militärische Stärke erreicht. Die Tibeter stießen einmal mehr ins mittlere und östliche Zentralasien vor, und um 763 gelang es ihnen sogar die damalige Hauptstadt Chinas kurzzeitig zu überfallen. (siehe Norman 2009:78 u. 80f. und Roerich 1949:51) Unter König Trisong Detsen (*Khri srong lde btsan*) stand aber nicht nur das tibetische Königreich auf seinem Höhepunkt, auch der Buddhismus wurde erstmals zielgerichtet gefördert. So ließ er etwa buddhistische Schriften aus Indien ins Tibetische übersetzen, und lud mächtige indi-

sche Tantriker wie *Śāntirakṣita* oder *Padmasambhava*<sup>25</sup> ins Land ein. Während der König den Buddhismus zum Erblühen brachte, hing das einfache Volk jedoch weitgehend den alten Glaubenspraktiken an, und auch so mancher mächtige Minister blieb den alten Praktiken treu. Selbst die Hauptfrau des Königs soll vehement gegen die neue Religion interveniert haben, indem sie sich wiederholt bei ihrem Gatten über die angeblich so gefährlichen Praktiken des *Padmasambhava* und seiner neugewonnenen Anhängerschaft beschwerte. (siehe Hoffmann 1961:67-68 u. Karmay 1998:371) Während die Bön-Texte mehrheitlich davon erzählen, dass sich die Königin und das gesamte tibetische Volk vor den neuen tantrischen Zaubereipraktiken der buddhistischen Meister aus Indien geängstigt hatten, berichtet eine populäre buddhistische Legende eine andere Version. Danach habe sich die Königin in *Vairocana*, einem der ersten tibetischen Schüler des *Padmasambhava*, verliebt. Nachdem aber alle Verführungsversuche fehlschlügen, ersann die Verschmähte eine gemeine List. Sie brachte ihre Kleider in Unordnung und behauptete vor ihrem königlichen Gemahl, der Mönch habe sie körperlich bedrängt. Der König ließ *Vairocana* daraufhin aus dem Land treiben. Dieser verhexte aber die lügnerische Königin mit einem Fluch, und als sie bald darauf schwer erkrankte, war der König gezwungen, den Verbannten wieder zurückzuholen. Der jedoch machte die Verwünschung erst rückgängig, als die Königin ihren teuflischen Betrug eingestand. (siehe Laufer 1911:15-23 u. 144ff. und Hermanns/Cavlyle 1992:134f.) Jetzt stand der König auf Seiten der Buddhisten, und die führenden Vertreter der alten Praktiken wurden in die entlegensten Gebiete verbannt. Der Legende nach rächten sich diese jedoch, indem sie schlimme Überschwemmungen und Seuchen heraufbeschworen. Das durch solch Ungemach tief erschrockene Volk ergriff nun wieder Partei für den alten Glauben, und derart unter Druck war der König gezwungen, jetzt auch *Padmasambhava* aus dem Land zu verweisen. Die Abneigung der alten Minister gegen den indisch-buddhistischen Tantriker und gegen die neue Lehre soll derart groß gewesen sein, dass der König diesem, - um ihn vor eventuell nachgesandten Meuchelmördern zu schützen,- sogar bewaffnetes Geleit bis an die indische Grenze sichern musste. (siehe Hoffmann 1950:216-224) Aber schon nach kurzer Zeit kehrte *Padmasambhava* wieder nach Tibet zurück. Rund um seine Person ranken sich bis heute viele Legenden. Dem Mythos nach gilt er jedenfalls als derjenige, der den Buddhismus im 8. Jahrhundert in Tibet eingeführt hatte. Und er soll um 775 n. Chr., und nach einem erfolgreichen Kampf gegen die autochthonen "Dämonen" und Geister des Ortes<sup>26</sup>, das erste buddhistische Kloster in

---

<sup>25</sup> *Padmasambhava* gilt als derjenige, der den Buddhismus nach Tibet gebracht hatte, und er ist Quelle der *gter ma*-Tradition der *rNying ma pa*. Viele Legenden ranken sich um ihn, geboren im mythischen Land *Uḍḍiyāna*, soll er schon über 1000 Jahre gelebt haben, als er auf Einladung des Königs nach Tibet reiste. (siehe Thondup 1994:54ff.) Hier kämpfte er gegen die einheimischen autochthonen "DämonInnen", Geister und Gottheiten, erteilte Belehrungen, hinterließ Schüler und wirkte allerlei Wunder.

<sup>26</sup> Der Legende nach haben sich dem Bau des ersten Klosters die Geister des Ortes feindlich entgegengestellt. Kaum war eine Mauer errichtet, so wurde sie über Nacht von den Geistern auch schon wieder eingegraben. *Padmasambhava* aber habe daraufhin alle diese lokalen Geister unterworfen. Danach arbeiteten die Menschen am Tag, und die bezwungenen Geister bei Nacht, gemeinsam am Bau des ersten buddhistischen Klosters in Tibet. (siehe Eliade 1981:374-375)

Tibet, Samye (*bSam yas*), mitbegründet haben. (siehe Roerich 2009:43ff.) Jedenfalls scheint es, dass in der Regierungszeit des Trisong Detsen (*Khri srong lde btsan*) die alten Bön-Praktiken und die neue buddhistische Lehre zumindest eine zeitlang relativ gleichberechtigt nebeneinander geherrscht hatten. Denn so wie die Buddhisten immer mehr Texte ins Tibetische übersetzten, so stellten auch die *Bon po* einen gewissen Grundstock ihrer Texte in dieser Periode her. (siehe Hoffmann 1950:216-224) Aber die Zeichen der Zeit standen eindeutig zugunsten des neuen Glaubens. Und um 779 erhob Trisong Detsen (*Khri srong lde btsan*) schließlich den Buddhismus per Edikt zur offiziellen Religion. Der König soll dazu einen Debattierwettkampf zwischen den besten Gelehrten beider Traditionen einberufen haben. Die buddhistischen Argumente überzeugten, und mit der Zeit wurde der alte Glaube endgültig verdrängt, und zunehmend auch als Häresie verfolgt. Die alten Kultstätten wurden zerstört, und die letzten unbeugsamen Anhänger in die entlegensten Regionen vertrieben. (siehe Hoffmann 1950:216-224)

„Das Rgyal rabs bon gyi 'byun gnas schildert die Verhältnisse so, dass einige von denen, die sich hatten bekehren müssen, im Herzen gute Bon-po blieben, während nur ihr Mund und ihr Leib den Buddhismus übten.“ (Hoffmann 1950:225)

Daher begannen viele in Bergspalten, in Höhlen, oder in den Fundamenten von Bauwerken ihre Lehren zu verbergen. Aus diesem Verstecken spiritueller Schätze (*gter ma*) entstand bald eine eigene Tradition, die später auch von verfolgten Buddhisten praktiziert wurde. Unter König Trisong Detsen (*Khri srong lde btsan*) fand aber noch ein weiterer zukunftsweisender Disput statt, der die Weichen für die künftige Entwicklung des tibetischen Buddhismus stellen sollte. In einer berühmten Konzil-Debatte (um 792-794 in *bSam yas*) diskutierten Vertreter der indisch-buddhistischen Tradition mit Vertretern des chinesischen Ch'an-Buddhismus um die richtige Auslegung der Lehre. Es ging vor allem um die Frage, ob Befreiung aus dem Existenzkreislauf und die Erleuchtung schlagartig möglich sei, oder ob dieser ein langer Prozess des Ringens und stufenweisen Voranschreitens zwingend vorgehen muss. Die indische Richtung der schrittweisen Erleuchtung setzte sich durch und wurde somit prägend für die Zukunft des tibetischen Buddhismus. (siehe Laird 2006:84-87 und Tucci/Heissig 1970:46 u. 276) Unter Trisong Detsen (*Khri srong lde btsan*) befand sich also sowohl das tibetische Königreich, als auch der Buddhismus auf seinem vorläufigen Höhepunkt. Aber schon kurze Zeit danach kam es zu einem folgenreichen Konflikt. Als nämlich Rapalchen (*Ral pa can*) um 815 n. Chr. zum König wurde, stand er unter dem Einfluss der immer mächtiger werdenden buddhistischen Geistlichkeit. Unter Rapalchen (*Ral pa can*) wurde der Machtbereich der buddhistischen Mönche wesentlich erweitert, so wurden die Klöster von Steuerzahlungen befreit, und deren geistige Vertreter nahmen erstmals auch hohe politische Funktionen ein. (siehe von Brück 2008:58) Das führte natürlich zu wachsender Unzufriedenheit innerhalb der alten Adels- und Ministerpartei, die nach wie vor mit den alten Praktiken sympathisierten. Sie inszenierten eine Verschwörung, an deren Ende der König getötet wurde. Daraufhin hoben sie einen Günstling, den Bruder des Ermordeten, Langdarma (*gLang dar ma*), auf den Thron. Nun folgte eine neuerliche Phase der Verfolgung des Buddhismus, man schändete buddhistische Heiligtümer, ließ Schriften

ins Feuer werfen und verbot deren Übersetzung. Diesmal sind es die verängstigten AnhängerInnen des Buddhismus, die ihre Schriften zu retten suchen, und sie in geheimen Verstecken für die Nachwelt verbergen. In jenen bewegten Zeiten erschlich sich ein buddhistischer Mönch als Bön-Anhänger verkleidet den Zugang zum König und attackierte diesen mit einem tödlichen Pfeilschuss. (siehe Hoffmann 1950:225ff. u. Karmay 1998:97) Diese Begebenheit markiert einen großen Wendepunkt der tibetischen Geschichte, denn schon kurz danach zerfiel das mächtige Königreich in viele kleine und lokale Einzelfürstentümer, und es folgten ständige Thronwirren und Kämpfe um Vorherrschaft. Ab nun sollte der Bön im politischen Geschehen Tibets keine Rolle mehr spielen, aber seine Traditionen dennoch bis zum heutigen Tage im Volke weiterleben. Daher begannen sich im 11. Jahrhundert n. Chr. auch die Anhänger der alten Praktiken stärker zu organisieren und ihre Lehren nach Vorbild des Buddhismus zu systematisieren. (siehe Baumer 1999:135-136) Der Buddhismus dagegen begann sich ab dem 10. und 11. Jahrhundert vollständig zu erneuern, und konnte auch bald eine machtvolle politische Position in Tibet erlangen. Nach dem Zerfall des tibetischen Königreichs bereisten Tibeter schon nach kurzer Zeit wieder Nachbarländer wie Indien, auf der Suche nach der authentischen buddhistischen Lehre, und nach und nach entstanden Reformbewegungen, die bestrebt waren, den Buddhismus in Tibet wieder zu beleben. Die bis heute bekannten wichtigsten Schulen des tibetischen Buddhismus entwickelten dabei ihre Konzepte und

„[...] es kam zu dem, was die Tibeter “die zweite Ausbreitung des Dharma“ nennen“. (Laird 2006:108)

- Die Tradition der Kadam-pa (*bKa' gdams pa*):

Als erste der reformierten Schulen entstand die Tradition der *bKa' gdams pa*. Um 975 n. Chr. schickte der westtibetische Fürst Yeshe Öd (*Ye shes 'od*) einige Tibeter zum Buddhismusstudium nach Indien<sup>27</sup> (siehe Roerich 1949:69f.), und einer der bekanntesten Gelehrten seiner Zeit, *Atīṣa*, wurde um 1042 nach Westt Tibet eingeladen. (siehe Roerich 1949:72) Ordensbegründer dieser Tradition wurde dessen Schüler *'Brom ston*, und das erste Kloster Reting (*Rwa sgreng*) wurde 1056 gegründet. Mit ihren Neuerungen versuchten *Atīṣa*<sup>28</sup> und *'Brom ston* den *Mahāyanā*-Buddhismus zu reformieren. Sie bemühten sich vor allem um die Verwirklichung einer klösterlichen Disziplin, zugleich aber praktizierten sie auch den Tantrapfad. (siehe Baumer 1999:126 und Laird 2006:117f.) Die Tradition der *bKa' gdams pa* ist die einzige der großen Überlieferungslinien aus der “zweiten Verbreitung des Dhar-

---

<sup>27</sup> Als sich, nach dem Zerfall des Königreichs, der Buddhismus ab dem 10. und 11. Jahrhundert zu erneuern begann, beklagten Männer wie *Ye shes 'od*, dass die tantrisch-buddhistischen Praktiken viel zu beliebig ausgeführt werden. Sie beschäftigten sich vor allem mit der Frage, welche Lehren bzw. Texte tatsächlich authentisch sind, und man suchte nach der reinen und wahren Lehre, vor allem in Indien, dem Ursprungsland des tibetischen Buddhismus. Und so schickte man Schüler aus, lud indische Gelehrte ein, oder ging selbst in die Lehre bei den berühmtesten indischen Meistern der Zeit.

<sup>28</sup> *Atīṣas* Reformen und Lehren sind nicht nur für die *bKa' gdams pa* und späteren *dGe lugs pa* wichtig, sondern indirekt auch für die *bKa' brgyud pa* und *Sa skya pa*. Denn aus seinen unzähligen Schülern, oder deren Nachfolgern, gingen auch die Übertragungslinien der anderen Schulen hervor. (siehe Waddell 1972:36)

ma“, die heute in dieser Form nicht mehr besteht, ging sie doch später in die neugegründete Tradition der *dGe lugs pa* über. (siehe Tucci/Heissig 1970:51)

- Die Tradition der Kagyü-pa (*bKa' brygud pa*)

Diese Schule geht auf den tibetischen Übersetzer *Mar pa* zurück, der im 11. Jahrhundert nach Indien gereist war, und dabei nicht nur auf *Atīṣa* traf, sondern auch vom berühmten Meister *Nāropa* seine Belehrungen, und damit die spirituelle Übertragungslinie des *Tilopa*, erhielt. Sein bekanntester Schüler ist der beliebte Wanderasket Milarepa<sup>29</sup> (*Mi la ras pa*). Da weder *Mi la ras pa* noch *Mar pa* ein Mönchsgelübde abgelegt hatten, gilt als Linienbegründer dieser Tradition der Schüler *Gampopa* (*sGam po pa*). (siehe Baumer 1999:128 und Goertz 2004:12ff.)

„Gampopa gelang die schwierige Synthese zwischen dem “Weg der Sutras“ und dem “Weg der Tantras“, da er sowohl die Lehre Atishas als auch diejenige Marpas und Milarepas studiert hatte.“ (Baumer 1999:129)

Die Karma Kagyüpa (*Kar ma bKa' brygud pa*), eine der Unterschulen der *bKa' brygud pa*, sollten im 17. Jahrhundert kurzfristig eine große politische Bedeutung erlangen, als ein blutiger Krieg um die Macht tobte, und sich die Karmapa (*Kar ma pa*) gemeinsam mit dem Herrscher von Tsang (*gTsang*) gegen die drohende Vorherrschaft der *dGe lugs pa* stellten.

- Die Tradition der Sakya-pa (*Sa skya pa*):

Das Stammkloster der *Sa skya pa* wurde um 1073 von Khön Könchok Gyalpo (*'Khon dkon mchog rgyal po*) gegründet. Diese Schule, die ebenfalls *sūtra* und *tantra* kombiniert, geht vor allem auf die Lehren des indischen *Mahāsiddha*<sup>30</sup> *Virupa* zurück. Bald schon erlangte diese Tradition großen politischen Einfluss, als nämlich deren Abt Sakya Paṇḍita (*Sa skya paṇḍi ta kun dga' rgyal mtshan*) ein Bündnis mit den mächtigen Mongolen schloss. Das tibetische Gebiet war zu jener Zeit ja kein starkes und einheitliches Königreich mehr, an einen organisierten Widerstand gegen die mongolischen Stämme war also nicht zu denken. Der *Sa skya*-Abt bot daher die friedliche Unterwerfung Tibets an, und im Gegenzug erhielt sein Orden die Verwaltung über das Land, und stand fortan unter dem Schutz der großen Mongolen:

„Das ist der Beginn eines politischen Systems, das durch die eigentümliche Beziehung von “Schutzpatron und Lama“ (*yon mchod*) gekennzeichnet ist und für das politische Leben Tibets über Jahrhunderte prägend werden sollte [...]“

(von Brück 2008:63-64)

---

<sup>29</sup> “*Mi la* mit dem Baumwollgewand“, berühmt für “Die hunderttausend Gesänge“ (*mi la'i mgur 'bum*). Die TibeterInnen erzählen einander noch heute gerne die Geschichten über seine schwierige und entbehrungsreiche Lehrzeit beim sturren *Mar pa*, der ihn seine schlechten karmischen Prägungen auf äusserst amüsante, aber auch auf sehr brutale Weise abdiene ließ.

<sup>30</sup> Die *Mahāsiddha* (Tib. *grub chen*) sind große tantrische Gelehrte und Yogī, die vor allem auch für ihre magischen Fähigkeiten berühmt sind. Über ihr Wirken existieren daher allerlei Wundergeschichten.

Der Neffe und Nachfolger<sup>31</sup> Phagpa (*'Phags pa blo gros rgyal mtshan*) erlangte um 1260 n. Chr. sogar das Vertrauen des berühmten Mongolenherrschers und späteren chinesischen Kaisers Kublai Khan. Er wurde zu dessen spirituellen Lehrer, und schuf für ihn auch ein eigenes, von der tibetischen Schrift abgeleitetes, Alphabet. Tibet stand zwar formell unter der Herrschaft der Mongolen, aber auch Kublai Khan übertrug die Verwaltung über Zentral Tibet an die Äbte der *Sa skya pa*. Damit hatte seit dem Zerfall des tibetischen Königreichs ein großes Gebiet wieder eine gewisse einheitliche Führung, und der tibetische Buddhismus erhielt in Kublai Khan einen mächtigen Schutzpatron und Förderer. Durch diese besondere Vereinbarung zwischen einem geistigen Lehrer und einem weltlichen Schutzherrn (Tib. *yon mchod*) standen auch die tibetischen Klöster und deren Vertreter unter dem Schutz der mächtigen Mongolen, was dem Buddhismus erlaubte, sich weit über die Grenzen Tibets, in der Mongolei und China auszubreiten. (siehe Baumer 1999:127 und Laird 2006:161) Natürlich akzeptierten nicht alle in Tibet diese Vorherrschaft der *Sa skya pa*, und es kam immer wieder zu Konflikten mit den anderen Schulen. (siehe Laird 2006:168f) Mit dem Tod ihres Schutzpatrons Kublai Khan endete im 14. Jahrhundert aber auch die politische Macht der *Sa skya pa*, und die Folgezeit war geprägt von Rivalitäten zwischen den einzelnen buddhistischen Schulen und ihren jeweils verbündeten weltlichen Landesherren.

- Die Tradition der Gelug-pa (*dGe lugs pa*):

Am Beginn des 14. Jahrhundert wurde von *Tsong kha pa*, als Weiterentwicklung der *bKa' gdams pa*, und anknüpfend an die Reformen des *Atīṣa*, der Orden der *dGe lugs pa*<sup>32</sup> gegründet. Wegen ihrer typischen Zeremonialkopfbedeckung wurde diese Schule auch unter dem Namen "Gelbmützen" bekannt. In seinen Reformen versuchte *Tsong kha pa* Mönchdisziplin, *Mahāyāna*-Philosophie und tantrische Praktiken zu verbinden. Auf dieser Grundlage lehrte also auch er einen gemeinsamen Weg von *sūtra* und *tantra*:

„[...] d. h. die Symbolik und rituelle Praxis der Tantras wurde im Rahmen der Philosophie der Leerheit (*śūnyata*) gedeutet.“ (von Brück 2008:70-71)

Der machtpolitische Aufstieg in Tibet begann für die *dGe lugs pa*, als der Mongolenfürst Altan Khan um 1578 n. Chr. den wertschätzenden Ehrentitel "Dalai Lama" an ihre reinkarnierten Linienhalter verlieh. Das einst große Weltreich des Dschinghis Khan hatten die Mongolen zwar bereits verloren, und die mongolischen Stämme waren selbst in Ost- und Westmongolen geteilt, dennoch war ihr Einfluss noch immer beträchtlich. Der Ostmongole Altan Khan konnte einige der Clans einen und wurde so zu einem Machtfaktor in Zentralasien. Der Dritte Dalai Lama, Sonam Gyatso (*bSod nams rgya mtsho*)<sup>33</sup>, hatte also in Altan Khan einen durchaus einflussreichen Schutzverbündeten gefunden, der sich ausserdem

---

<sup>31</sup> Die Nachfolge der *Sa skya pa* ist durch verwandschaftlichen Erbfolge geregelt, die meisten Oberhäupter entstammen traditionell der *'khon*-Familie. Ursprünglich folgte die *'khon*-Familie den Lehren der *rNying ma pa*, bis eben im 11. Jhd. ein Familienmitglied das erste *Sa skya*-Kloster und diese Lehrtradition begründete.

<sup>32</sup> "Die Schule der Tugendhaften"

<sup>33</sup> Der Dritte Dalai Lama ist zugleich auch Erster "Dalai Lama". Der Ehrentitel wurde nämlich rückwirkend auch an seine beiden Vorgänger verliehen.

zum Buddhismus bekehren ließ. Damit wurde das alte Band zwischen Tibetern und Mongolen wieder geknüpft, und die Tradition der gegenseitigen Schutzbeziehung zwischen weltlichem Herrscher und geistlichem Lehrer an dieser Stelle fortgesetzt. Während der folgenden Jahrhunderte konnte sich dadurch auch unter dem mongolischen Volk die tibetisch-buddhistische Lehre, - vor allem jene nach Prägung der *dGe lugs pa*, - weiterreichend verbreiten. (siehe Laird 2006:195-201) Dabei verfuhr der tibetische Buddhismus auch hier nach bewährtem Muster, wie schon zuvor bei seiner Einführung in das von autochthonen Praktiken geprägte Tibet: Er gliederte viele indigene Elemente, Bräuche und Gottheiten der Mongolen geschickt in seinen eigenen Kanon ein. Der nächste und 4. Dalai Lama, Yonten Gyatso (*Yon tan rgya mtsho*), ist der einzige Nicht-Tibeter unter allen Dalai Lamas. Denn dieser reinkarnierte sich ausgerechnet auf mongolischem Boden und in den Körper eines Anverwandten des Altan Khan. Die Dalai Lamas gewannen dadurch zwar einen nie da gewesenen Einfluss ausserhalb Tibets, aber als der mongolisch-stämmige Dalai Lama nach Tibet kam, führte dies natürlich zu Spannungen mit den anderen tibetischen Schulen und ihren jeweils verbündeten Landesherren. (siehe Waddell 1972:58ff. und Laird 2006:203-204 und Karmay 1998:506) Die Zeit war ohnehin bestimmt von gegenseitiger Zwietracht und wechselseitigen Bündnissen: In der Mongolei stritten die einzelnen west- und ostmongolischen Stämme untereinander, und in Tibet kämpften die verschiedenen buddhistischen Schulen und ihre verbündeten weltlichen Gebietsregenten um die Vormacht. Im 17. Jahrhundert spitzte sich der Konflikt zwischen den *Kar ma pa* (*Kar ma bka' brgyud*)<sup>34</sup> und den *dGe lugs pa* zu. Die Auseinandersetzung zwischen diesen beiden innertibetischen Schulen hatte schon seit geraumer Zeit bestanden, um 1498 hatten die *Kar ma pa* sogar kurzzeitig das *dGe lugs pa*-Zentrum Lhasa besetzt, und die *dGe lugs pa* von der Teilnahme am Mönlam-Gebetsfest (*sMon lam*) ausgeschlossen. Jetzt aber waren die *Kar ma pa* mit dem immer mächtiger werdenden Fürsten von *gTsang* verbündet, dessen Herrschaftsgebiet inzwischen einen Großteil des tibetischen Zentrums, sowie den Süden und Westen umfasste. (siehe Norman 2009:226) Gemeinsam suchten sie die drohende Vormachtstellung der *dGe lugs pa* mit Unterstützung der Ostmongolen zu verhindern. Nach einigen Wirren fanden die *dGe lugs pa* schließlich im westmongolischen Qoshoten-Anführer Gushri Khan einen geeigneten Verbündeten, der gegen die Feinde der *dGe lugs pa* zu Felde zog. Zuerst marschierte er gegen den Fürsten von *Be ri* in *Khams*, denn auch dieser war mit dem Herrscher von *gTsang* verbündet, und ausserdem Anhänger der alten Bön-Praktiken. Danach ließ er seine Truppen gegen *gTsang* aufmarschieren. Der 5. Dalai Lama, Ngawang Lobsang Gyatso (*Ngag dbang blo bzang rgya mtsho*), scheint nur den Angriff auf den Regenten von *Be ri* aktiv forciert zu haben, der Angriff auf den Herrscher von *gTsang* wurde wahrscheinlich zuerst von seinem Minister hinter dessen Rücken ausgehandelt. (siehe Laird 2006:210-219 und Karmay 1998:509f.) Jedenfalls eroberten die *dGe lugs pa* so, gemeinsam mit ihrem westmongolischen Verbündeten, um 1642 die Residenz von *gTsang*. Der unliebsame Regent wurde getötet, und das Kloster der rivalisierenden *Kar ma pa* eingenommen. Diese

---

<sup>34</sup> Die *Kar ma pa* sind die Äbte der *Kar ma bka' brgyud*-Tradition, einer Unterschule der *bKa' brgyud pa*.

Begebenheit markiert einen weiteren Wendepunkt, denn schon kurze Zeit später wird die religiöse und die politische Macht über Tibet erstmals in Händen einer einzigen Person liegen, beim jeweiligen reinkarnierten Dalai Lama, und damit bei der *dGe lugs pa*-Tradition. Denn Gushri Khan übertrug die politische Macht an den 5. Dalai Lama, der seinen Regierungssitz nach Lhasa verlegte, und den berühmten Potala-Palast erbauen ließ. (siehe Laird 2006:210-219) Auch beim chinesischen Nachbarn war mittlerweile eine neue Macht erstarkt, die Mandschu hatten das Land erobert, die Qing-Dynastie errichtet, und ihren Regierungssitz nach Peking verlegt. (siehe Karmay 1998:511) Das Ableben des 5. Dalai Lama wurde in Tibet lange Zeit geheim<sup>35</sup> gehalten, da dieses Machtvakuum, - die Zeit bis eine neue Reinkarnation aufgefunden wurde, - die instabile Lage nur noch verschärfen konnte. Bis zur Inthronisierung eines neuen Dalai Lama leitete also ein Regent (*sDe srid Sangs rgyas rgya mtsho*<sup>36</sup>) heimlich die Regierungsgeschäfte. Dieser geriet später in einen Konflikt mit Lha-bzang-Khan, dem aktuellen Anführer der mongolischen Qoshoten. Der Qoshotenkhan fiel daraufhin um 1705 in Lhasa ein, und der tibetische Regent wurde ermordet. (siehe von Brück 2008:85f.) Der Lha-bzang-Khan strebte die alleinige Macht in Tibet an, doch der nun amtierende 6. Dalai Lama, Tsangyang Gyatso (*Tshangs dbyangs rgya mtsho*), stand solchen Plänen naturgemäß im Weg. Ein Vorwand, um den lästigen Rivalen aus dem Weg zu schaffen, war schnell gefunden. Denn der 6. Dalai Lama ist bis heute für seine, für eine religiöse Autorität relativ unübliche, Lebensart<sup>37</sup> berühmt. Der mongolische Khan nutzte geschickt die Gerüchte um den Dalai Lama und schickte, - wahrscheinlich ziemlich übertriebene, - Berichte über dessen Umtriebigkeiten an den chinesischen Kaiser. Damit erwirkte er dessen Zustimmung, den Dalai Lama nach China zu bringen. Der Khan erklärte daraufhin den 6. Dalai Lama für abgesetzt, und ließ ihn gewaltsam nach China entführen, wo er jedoch niemals ankommen sollte. (siehe Barraux 1995:145) Sogleich präsentierte der Lha-bzang-Khan einen tibetischen Mönch als "seinen" neuen Dalai Lama. Aber in Tibet war derweil eine weitere Inkarnation gefunden worden, sozusagen ein Gegenkandidat zum Dalai Lama des Quoshotenkhan. Die TibeterInnen bevorzugten natürlich diese Verkörperung, die unterdessen im Kloster Kumbum (*sKu 'bum*) vor den Wirren versteckt und erzogen wurde. Aus politischen Gründen kam der chinesische Kaiser aber letztlich dem Drängen des Lha-bzang-Khan nach und erkannte "dessen" Dalai Lama-Verkörperung als rechtmäßig an. Um 1717 nutzten jedoch die westmongolischen Dzungaren, die jetzt den *dGe lugs pa* und dem ermordeten Desi-Regenten nahestanden, ihre

---

<sup>35</sup> Der Regent konnte den Tod des Dalai Lama mit allerlei Tricks, angeblich über 15 Jahre lang, geheim halten. Man erzählt sich, dass man sogar eine Delegation des chinesischen Kaisers täuschen konnte. Ein Mönch, der dem verstorbenen Dalai Lama ähnlich sah, empfing die Gesandten hinter einem Schleier und einer dichten Weihrauchwolke, und niemand bemerkte den Schwindel. (siehe Barraux 1995:124-132)

<sup>36</sup> Die Regenten: Die sogenannten "Desi" (*sDe srid*)

<sup>37</sup> Auch wenn vieles, was über ihn erzählt wird, mit Sicherheit übertrieben ist, so war der 6. Dalai Lama doch eine ziemlich interessante Erscheinung. Er verehrte das prunklose, einfache Leben und schrieb Liebeslyrik, schon zu Lebzeiten gingen Gerüchte um, er sei weltlichen Ausschweifungen nicht abgeneigt. Und obwohl man ihn bedrängte, sein endgültiges Mönchsgelübde endlich abzulegen, hatte er das immer verweigert. Somit ist er als einziger unter allen Dalai Lamas zeitlebens Laie geblieben. (siehe Barraux 1995:141-143)

Chance, um den rivalisierenden Qoshotenkhan aus dem tibetischen Gebiet zu verdrängen. Sie überfielen Lhasa und töteten den ungeliebten Lha-bzang-Khan. (siehe von Brück 2008:86) Nun waren die TibeterInnen zwar mit Hilfe der mongolischen Dzungaren von den Fesseln des Qoshotenkhan befreit worden, aber das Bündnis mit den Dzungaren hielt nicht lange an, denn diese hatten bei ihrem Einmarsch in Lhasa enorm gewütet, und richteten sich bereits für einen längeren Aufenthalt ein. (siehe Barraux 1995:154) Jetzt sahen die Mandschu-Chinesen eine gute Möglichkeit, um auf tibetischem Boden wieder an Einfluss zu gewinnen. Sie eilten den TibeterInnen zu Hilfe und vertrieben die ungeliebten Dzungaren. Ausserdem kamen sie mit der - in *sKu 'bum* erzogenen - Dalai Lama-Verkörperung im Gepäck, welche sie auch sofort zum 7. Dalai Lama ernannten, wodurch sie zusätzlich das Wohlwollen der tibetischen Bevölkerung erlangten. Das chinesische Heer zog daraufhin zwar weitgehend wieder ab, aber eine kleine Garnison wurde in Lhasa zurückgelassen, und den Dalai Lamas stellte man ab sofort eine, vom chinesischen Kaiser einberufene, Beraterschaft zur Seite,- die sogenannten Ambane. (siehe Tucci/Heissig 1970:276-281) Die Macht dieser offiziellen Vertreter der Mandschu-Dynastie war in der Folgezeit abwechselnd größer und kleiner. Besonders nachdem im 18. Jahrhundert die nepalesischen Gorkhas in Tibet einfielen, und diese erneut nur mit Hilfe der chinesischen Truppen zurückgedrängt werden konnten, war ihr Einfluss wieder einigermaßen groß<sup>38</sup>. (siehe Norman 2009:344ff.) Seitdem stand Tibet jedenfalls unter einem nur schwer definierbaren Protektorat der chinesischen Mandschu-Kaiser. Auf diese Epoche, als Tibet mit Hilfe chinesischer Truppen von der mongolischen Besatzung befreit wurde, bezieht sich auch ein großer Teil des heutigen Konflikts zwischen China und Tibet. Nach Auslegung der chinesischen Regierung war Tibet spätestens seit dem Mandschu-Protektorat ein Teil Chinas. Die TibeterInnen aber bestreiten, dass die Mandschu jemals irgendeine reale politische Macht über Tibet ausgeübt hatten. Denn auch die Mandschu-Herrscher fühlten sich dem tibetischen Buddhismus verpflichtet, weshalb es sich vielmehr um eine gegenseitige Schutzbeziehung (Tib. *yon mchod*) gehandelt habe, eine Vereinbarung, die zwischen den Tibetern und Mongolen ja bereits eine lange Tradition hatte. (siehe Laird 2006:260-271) Im 19. Jahrhundert aber traten völlig neue Mächte auf den Plan, und die tibetischen Interessen wurden letztlich aufgerieben zwischen den unterschiedlichen Ansprüchen dieser Kräfte, die in einer geopolitisch veränderten Welt um die Vorherrschaft fochten. Während sich die britische Kolonialmacht und das zaristische Russland ein erbittertes Wettrennen um den Einfluss in Zentralasien lieferten, drangen die Briten gewaltsam in Tibet ein und zwangen das Land zur Öffnung seiner Handelsposten. Auch mit den offiziellen Mandschu-Vertretern gab es in Tibet wiederholt Konflikte, wozu auch blutig niedergeschlagene Aufstände zählten. Doch im Jahre 1911 wurden die Mandschu in China gestürzt, und die chi-

---

<sup>38</sup> So mussten z.B. Verteidigungs- und Finanzangelegenheiten nun auch den kaiserlichen Ambanen vorgelegt werden, und 1793 erließ der Kaiser sogar kurzzeitig die Verordnung, dass das Auffinden neuer religiöser Reinkarnationen künftig unter Beobachtung der Ambane und durch das Los entschieden werden müsse. (siehe von Brück 2008:90)

nesischen Truppen verließen Lhasa endgültig. Jetzt konnte der 13. Dalai Lama, Thubten Gyatso (*Thub bstan rgya mtsho*), kurzfristig so etwas wie die Unabhängigkeit erklären. In dieser hochbrisanten Zeit versuchte er einige notwendige Reformen durchzusetzen, etwa den Aufbau einer schlagkräftigen tibetischen Armee, seine Bemühungen scheiterten aber aufgrund von innertibetischen Meinungskonflikten. (siehe von Brück 2008:95ff.) Und bald änderte sich die geopolitische Lage ein weiteres Mal, die 1949 formierte kommunistische Volksrepublik China ließ ihre "Volksbefreiungstruppen" kurze Zeit später brutal in Tibet einmarschieren, und nach einer spektakulären Flucht lebt der gegenwärtige 14. Dalai Lama, Tenzin Gyatso (*bsTan 'dzin rgya mtsho*), bis heute im Exil in Indien.

- Die Tradition der Nyingma-pa (*rNying ma pa*):

Angesichts der allgemeinen Reformbewegungen des tibetischen Buddhismus begannen sich im 11. und 12. Jahrhundert auch diejenigen stärker zusammenzuschließen, die am wenigsten Wert auf eine straffe monastische Organisation legten, und sich zu keiner der anderen Reformschulen zugehörig zählten. Sie nannten sich die "Anhänger des Alten Wissens" und führten ihre Überlieferungstradition direkt auf *Padmasambhava* und auf Schriften (*gter ma*) zurück, die er persönlich im 8. Jahrhundert im ganzen Land versteckt haben soll. Dadurch wird diese Übertragungslinie zur ältesten spirituellen Linie des tibetischen Buddhismus, stammt sie doch, - ihrer eigenen Übertragungsgeschichte nach, - aus der Zeit der "ersten Ausbreitung des Dharma", als Tibet noch ein mächtiges Königreich war. Von allen tibetischen buddhistischen Schulen haben die *rNying ma pa* stets die stärkste Ähnlichkeit mit den Praktiken der Bön-Tradition beibehalten (siehe Baumer 1999:134 u. Laird 2006:112) So gilt etwa die Praxis des *rDzogs chen* nicht nur als Hauptlehre der *rNying ma pa*, sondern auch des modernen Bön. Obwohl diese Lehre in Tibet selbst immer wieder kontroversiell diskutiert<sup>39</sup> wurde, finden sich manche Ideen aber auch in der einen oder anderen Form in den anderen buddhistischen Schulen wieder. Das Ziel dieser Lehre der "Großen Vollendung" ist es, hinter dem Nebel der Verunreinigungen die ursprüngliche Natur des menschlichen Geistes zu erkennen, wobei diese hier als ursprünglich rein und ungetrübt gedacht wird. Alle schlechten Eigenschaften sind eigentlich im Ursprung rein, und alle guten Eigenschaften in Wahrheit längst vollkommen. Aber diese ursprüngliche Reinheit des Geistes wird in der Regel nicht erkannt, ist sie doch gewöhnlich durch allerlei Verunreinigungen, durch Unwissen und Ignoranz (*ma rig pa*), verschleiert. Das Ziel des *rDzogs chen* ist das Erkennen dieses "ursprünglichen Zustandes" (*gdod ma'i gzhi*)<sup>40</sup>, der

---

<sup>39</sup> Die *rDzogs chen*-Lehren, und vor allem die Idee eines "Regenbogenkörpers" (*ja' lus*), wurden häufig als häretisch und nicht der buddhistischen Lehre entsprechend kritisiert, auch sah man Ähnlichkeiten zum *prakṛti*-Konzept der indischen *Samkhya*-Philosophen. Manche behaupteten sogar, bei *rDzogs chen* handle es sich in Wahrheit um ein Wiederaufleben der chinesischen Ch'an-Lehre, die eigentlich seit der berühmten Konzildebatte im 8. Jahrhundert aus dem tibetischen Buddhismus zugunsten der indischen Richtung längst verbannt worden war. (siehe Karmay 1998:75 u. 94).

<sup>40</sup> Diese "ursprüngliche Basis" (*gdod ma'i gzhi*) wird zum Beispiel im *kun byed*-Tantra als "König, der alles erschafft" (*Kun byed rgyal po*) bezeichnet. (siehe Karmay 1998:64-75)

sich jedoch - wie die zwei Seiten einer Medaille - sowohl rein, als auch getrübt manifestieren kann, als *saṃsāra* und als *nirvāṇa*:

„[...] which is a state transcending both the phenomenon of *saṃsāra* and the noumenon of *nirvāṇa*. [...] This “Primordial Basis“ is nothing but in the form of pure and brilliant luminosity from which the five kinds of different coloured lights shine forth. When one realizes it, it becomes itself *ri pa*, enlightenment, and the lights manifest the five kinds of wisdom, but if one fails to recognize it, it turns itself into *ma rig pa*, ignorance, and the five lights evolve into five poisons [...].“

(Karmay 1998:74)

Im *rDzogs chen* wird nämlich grundsätzlich unterschieden zwischen einem reinen und unverschleierte[n] Gewahrsein (*rig pa*) jenseits aller Dichotomien (vergleichbar mit der Buddha-Natur) und dem begrenzten, konventionellen und alltäglichen Gewahrsein (*sems*):

„Die *rig pa* ist ab initio unbefleckt: nur infolge der mangelnden Einsicht in ihre Natur und des daraus erfließenden Irrtums, kommt der trügerische Prozess des *sems* und seiner Tätigkeit zustande.“ (Tucci/Heissig 1970:100)

In den Wirren der tibetischen Geschichte, als Buddhismus und alte autochthone Praktiken um religiöse Vormacht fochten, entstand ausserdem eine Tradition, die heute noch vor allem bei den *rNying ma pa* lebendig ist. Ihrer Überlieferung nach hatte nämlich *Padmsambhava* persönlich die ersten *gter ma*, spirituelle Texte und Objekte der Belehrung, in Felspalten, Gewässern oder Mauern vor den Feinden des Buddhismus versteckt, damit sie später zur rechten Zeit und von einem geeigneten *gter ston* (Schatzfinder) wieder geborgen und verbreitet werden konnten. Die wichtigsten Lehrtexte der *rNying ma pa* sind solche *gter ma*, aber auch im rezenten Bön existiert eine eigene Schatztradition. Nach Tulku Thondup Rinpoche unterscheiden die *rNying ma pa* grundsätzlich zwischen Erd- und Geist-*gter ma*. Die Erd-*gter ma* sind vor allem Schriftrollen, die in Felsen, Mauern oder Seen versteckt wurden und dazu dienen, die Erinnerung an die Belehrungen im Geist des *gter ston* zu wecken. Als Geist-*gter ma* gelten hingegen symbolische Zeichen und Visionen, welche der Schatzfinder direkt in seinem eigenen Geist auffindet. Denn *Padmasambhava* soll diese Lehren einst in der - nach *rNying ma pa*-Philosophie unzerstörbaren und reinen - Geistnatur des *gter ston* verborgen haben. Im alltäglichen Geisteszustand nicht auffindbar, sind diese spirituellen Schätze also im “Geistkontinuum“ des Schatzfinders im Grunde immer schon gewissermaßen angelegt gewesen. Die Erd- und Geist-*gter ma* stehen daher in der Regel auch in enger Beziehung zueinander. Wie Tulku Thondup beschreibt, kann ein *gter ston* zwar ein solches Behältnis mit einer Schriftrolle auffinden, diese Texte aber solange nicht lesen, bis deren Bedeutung in seinem Geist erwacht ist. (siehe Thondup 1994:65 u. 96) Die äusserlich greifbaren Schriftrollen der Erd-*gter ma* und die symbolischen Visionen der Geist-*gter ma* sind also letztlich vor allem als ein Schlüssel zu verstehen. Der eigentliche Ort, an dem die Belehrungen von Meistern der Vorzeit, Kraft ihres erleuchteten Geistes, versteckt wurden, und aus welchem sie wiederentdeckt werden können, ist der Geist des *gter ston*. Für einen nicht berechtigten Laien sind die *gter ma*-Texte meist unverständlich, viele sind in einer Art symbolischer Schrift (auch *mkha' 'gro brda yig*

- *ḍākinī*-Schrift) verfasst, die zwar häufig aus buchstabenähnlichen Zeichen besteht, jedoch keinem der traditionellen Alphabete zugeordnet werden kann. Wenn der *gter ston* diese Zeichen sieht, dann werden gewissermaßen seine tiefsten und unterbewussten Schichten angesprochen, und er "erinnert" sich so an Lehren, die er in "vergangenen Leben" bereits erhalten hat. Schon alleine das tiefe Betrachten dieser Schriftzeichen soll einen zur Befreiung führen können. Nach Thondup besitzt diese Schrift, deren Ursprung man gemeinhin den *ḍākinī* zuschreibt, in der Regel auch ganz besondere und geheimnisvolle Eigenschaften, wie etwa die Fähigkeit, sich rasend schnell zu verändern und undeutlich zu werden, noch während der *gter ston* sie liest. (siehe Thondup 1994:93 u. 261) Und traditionell sind es auch die *ḍākinī*, jene übernatürlichen weiblichen Himmelswandlerinnen, welche die *gter ma* bewachen und dafür sorgen, dass sie nur durch einen geeigneten Schatzfinder und zum richtigen Zeitpunkt aufgefunden werden. Neben dem Hüten dieser Schätze kommt den *ḍākinī* aber noch eine weitere Aufgabe zu. Denn in der Regel sind sie es, die als spirituelle Helferinnen und Botinnen, und gleichzeitig als Personifikation und Symbol der absoluten Weisheit, den passenden *gter ston* auf seiner Mission begleiten und unterweisen. Gelegentlich werden als *gter srung*, als Hüter der *gter ma*, aber auch die *ma mo* genannt. Und der Überlieferung nach heißt es sogar, *Padmasambhava* höchstpersönlich habe einst die *ḍākinī* und *ma mo* mit dem Schutz der *gter ma*-Schätze betraut. (siehe Thondup 1994:114) Nach Thondup fungieren als *gter ma*-WächterInnen (Tib. *gter srung*) normalerweise eher die hochrangigen buddhistischen Schutzgottheiten, wie etwa die *Ekajātī*<sup>41</sup>. Aber gelegentlich werden auch durchaus andere wilde Wesen mit niederem Rang, wie beispielsweise die *ma mo*, *btsan* oder *rgyal po* als solche Hüter herangezogen, die jedoch selbst als Oberhäupter gelten, die jeweils einer bestimmten Klasse von Wesenheiten vorstehen. Dahinter steht eine verblüffend praktische Überlegung, denn wenn man solch übernatürlichen Anführer zu Schützern macht, dann werden auch die unter ihrem Befehl Stehenden diszipliniert und stellen dem spirituellen Fortschritt des Praktizierenden nichts mehr in den Weg:

„Eine der [...] Absichten dabei, diese Geister zu Termabeschützern zu machen, kommt daher, dass die bösen Kräfte, die die Dharmapraktizierenden behindern, zum Gefolge jener Oberhäupter von Geistern gehören, sodass die Untertanen dadurch, dass ihre Oberhäupter als Schützer bestimmt wurden, die Befehle nicht unterlaufen können.“ (Thondup 1994:124-125)

## 2.3 Der Tantrismus

Von *dem* Tantrismus zu sprechen ist eigentlich irreführend, denn die tantrischen Lehren sind kein homogenes Lehrsystem, und finden sich sowohl im Hinduismus als auch im Buddhismus. Mit dem Begriff des Tantra werden einerseits allgemein die Ideen, Praktiken und Techniken bezeichnet, als auch die Schriften selbst. Tantrische Ideen erlangten in Indien etwa ab dem 6. Jahrhundert n. Chr. große Beliebtheit (siehe Eliade 2004:209), und gewisse Elemente wurden von allen indischen Denkschulen aufgenommen. Ab dem 7. Jahrhundert

---

<sup>41</sup> Die mächtige Schutzgottheit *Ekajātī* gilt als Anführerin der *ma mo*, und als Hüterin der geheimen *mantras*.

begannen die tantrischen Lehren aber auch maßgeblich den Buddhismus zu beeinflussen, und erlangten im tibetischen *Vajrayāna*, von *Padmasambhava* und anderen indischen Tantrikern im 8. Jahrhundert nach Tibet gebracht, eine besondere Ausprägung. Grundgedanke der tantrischen Philosophie ist die Polarität eines aktiven und eines passiven Prinzips, wobei es stets um die Vereinigung geht, um die Überwindung und Aufhebung aller trennender und dualistischer Gegensätze und Vorstellungen:

„Im Mittelpunkt der tantrischen Lehren steht die Anschauung, dass die Wirklichkeit eins ist, ein unteilbares Ganzes. [...] Śiva und seine schöpferische Kraft śakti<sup>42</sup> sind ewig miteinander vereint [...]“ (Mookerjee/Khanna 1978:17-18)

Ein Merkmal des tibetisch-buddhistischen Tantrapfades aber ist es, dass hier ausserdem das zentrale Konzept der Leerheit (*śūnyata*) „in diese Polarität der Grundkräfte eingefügt wird“, was bedeutet, „daß letztlich auch diese Polarität keine Substanz hat“ (von Brück 2008:143). Denn nur auf der konventionellen Ebene herrscht die uns bekannte Dualität und Polarität, hier existieren Dichotomien wie innen und aussen, gut und böse, hell und dunkel. Für den Tantriker aber ist nichts nur gut oder böse, nichts ausschließlich schlecht oder übel, vielmehr kann alles positiv genutzt werden - auch alles das, was die menschliche Existenz ausmacht. Aus diesem Grund werden etwa menschliche Leidenschaften und Begierden, oder auch negative Emotionen wie z.B. Zorn oder Wut, nicht von vorneherein gelehnet oder strikt vermieden. Der Tantriker blickt ihnen vielmehr ins Auge, will sie verstehen und ergründen, und macht sogar davon Gebrauch. Er nutzt dazu die Möglichkeit der Transformation, auf diese Weise wird (scheinbar) Negatives genutzt, werden menschliche Leidenschaften in Weisheit verwandelt, und das Gift in Nektar transformiert. Denn der Tantriker weiß, auf der höchsten Ebene der Weisheit sind alle Gegensätze in Wahrheit aufgehoben. Alle tibetisch-buddhistischen Tantra-Techniken zielen letztlich auf die allmähliche Transformation des Übenden selbst ab, auf die Verwandlung seines Körper und Geistes, sodass er nach und nach die falschen Vorstellungen, die er von den Dingen hat, erkennt, und so die Bedeutung der Leerheit vollständig erfährt. Im Tantrapfad arbeitet man grundsätzlich mit einer ausgeprägten Ritualistik, in welcher dem Wort bzw. dem Klang, *mantra* (Tib. *sngags*)<sup>43</sup>, und den verschiedenen Handhaltungen und Gesten, *mudrā* (Tib. *phyag rgya*)<sup>44</sup>, eine besondere Bedeutung zukommt. Daneben kennt man bestimmte Atem-, und Meditationstechniken, und geistige Verfahren der Visualisierung, Herbeirufung und Invozierung von „Gottheiten“. Die tantrische Tradition könnte man als geheim und eso-

---

<sup>42</sup> Im *Śaktismus* erlangten die weiblichen Gottheiten und die weibliche Kraft generell eine aussergewöhnliche Bedeutung. Der *Śaktismus*, und der Kult einer großen Göttin *Devī* als göttliche Mutter, wurde in Indien ca. ab dem 6. und 7. Jhd. eine eigenständige Lehre. (siehe Kinsley 2000:16-34) Die grosse Göttin *Devī* manifestiert sich dabei in unzähligen Erscheinungsformen des Weiblichen. Als Bergtochter *Parvatī* ist sie etwa die sanfte Göttin und die idealtypische indische Ehefrau, als Kriegerin *Durga* oder als dunkle *Kālī* ist sie dagegen aggressiv, unabhängig, gefährlich und zerstörerisch.

<sup>43</sup> In ihrer einfachsten Form sind *mantras* Zaubersprüche, und viele haben durchaus die Funktion von Gebeten. Dem fortgeschrittenen Tantriker aber sind sie vor allem Hilfsmittel bei seiner Meditation.

<sup>44</sup> *mudrās* sind „Gesten, die psycho-physische Wirkungen induzieren und kosmische Muster abbilden sollen“ (von Brück 2008:143).

terisch in dem Sinne bezeichnen, dass sie in der Regel nur durch direkte Initiation weitergegeben und meist nur mündlich tradiert wird. Selbst wenn tantrische Texte existieren, so sind sie voller Analogien und Symboliken, und für einen Nicht-Eingeweihten kaum verständlich. Denn der Schüler soll die Belehrungen direkt von seinem Lehrer erhalten, und durch gelebte Praxis lernen, sie zu verstehen. Denn Tantra ist in erster Linie ein praktischer Übungs- und Erfahrungsweg, und ohne direkte Unterweisung ist die Gefahr etwas falsch zu verstehen, und sich und andere dadurch zu schädigen, groß. Aus diesem Grund wird viel Wert auf die Ermächtigung durch einen geübten Lehrer gelegt. Im tibetischen Buddhismus kommt der Kontinuität der spirituellen Übertragungslinien generell eine große Bedeutung zu. Dabei wird nicht nur das religiöse Wissen, sondern auch die geistige Kraft, in einer ununterbrochenen Kette der Nachfolge von einem verwirklichten Meister der Vergangenheit auf seine Schüler der Gegenwart und Zukunft übertragen. Im Allgemeinen gilt der tantrische Pfad als sehr tückenreich und schwierig, und nicht jedermann ist dafür geeignet, allerdings sagt man ihm auch nach, besonders schnell zur Befreiung zu führen. Die Hauptmotivation eines jeden buddhistischen Tantrikers aber muss letztlich immer das Streben sein, die Erleuchtung nicht um seiner selbst Willen zu erlangen, sondern zum Wohle aller fühlenden Wesen. Wie jedoch schon David Snellgrove bemerkte, kennen die meisten buddhistischen Tantras daneben auch durchaus sehr weltliche Ziele, wie die Vermehrung des eigenen Wohlstandes, die Sicherstellung einer guten Ernte, die Abwehr von Krankheiten, aber auch die magische Bekämpfung unliebsamer Feinde. Den Tantra-Praktizierenden werden auch häufig besondere Kräfte nachgesagt (Skt. *siddhis*), etwa die Fähigkeit zur Levitation, die Macht über Naturkräfte, die Kenntnis von früheren Existenzen, oder die Gabe des Gedankenlesens. Gelegentlich wird daher auch in höhere und niedere Tantras unterteilt. (siehe Snellgrove 1987:235f.) Der tibetische Buddhismus kennt grundsätzlich vier Klassen<sup>45</sup> von Tantras: Handlungstantra (*bya rgyud*), Ausübungstantra (*spyod rgyud*), Yogatantra (*rnal 'byor rgyud*) und Höchster Yogatantra (*rnal 'byor bla med kyi rgyud*). Der Praktizierende wird von einem geübten Meister in den Tantra-Pfad initiiert, wobei die einzelnen Tantra-Klassen auch mit der jeweiligen spirituellen Entwicklungsstufe des Übenden und mit der Wirksamkeit der Methode korrespondieren. Denn in der Regel werden nur die fortgeschrittenen Schüler in die höheren Tantra-Klassen eingeweiht und erhalten die Ermächtigung zu deren Praxis.

## 2.4 Eine kurze Einführung in die Konzepte des tibetischen Buddhismus

Strenggenommen ist es eigentlich unrichtig und irreführend von *dem* tibetischen Buddhismus zu sprechen, denn innerhalb dieser Tradition existieren unterschiedliche Schulen, die sich oft in methodischer und theoretischer Hinsicht in mehr oder weniger kleinen Variationen voneinander unterscheiden. Gleichwohl es daher unseriös wäre, an dieser Stelle zu versuchen *den* tibetischen Buddhismus zu erläutern, so darf man doch auf gewisse Grund-

---

<sup>45</sup> Einzig die *rNying ma pa* unterscheiden sechs Klassen: Die drei äusseren Tantras, *Kriyāyoga*, *Caryāyoga*, *Yogatantra*, und die drei inneren Tantras, *Mahāyoga*, *Anuyoga*, *Atīyoga*. (siehe Thondup 1994:18)

züge verweisen, auf die sich alle tibetischen Schulen mehr oder weniger verständigt haben. Im Folgenden soll daher auf ein paar wenige Konzepte des tibetischen Buddhismus näher eingegangen werden, natürlich ohne den Anspruch zu erheben, hier ein vollständiges Bild zu entwerfen. Jede buddhistische Lehre beruht in erster Linie auf der grundlegenden Philosophie von der wechselseitigen Bedingtheit: Alle Dinge entstehen und treten erst ins Dasein aufgrund des universellen Prinzips von Ursache und Wirkung, dem Gesetz vom abhängigen Entstehen. Nach buddhistischer Ansicht ist nämlich nichts auf der Welt statisch, vielmehr ist alles im Wandel und verändert sich permanent. Alle Phänomene sind zusammengesetzt, miteinander verbunden, und existieren nur aufgrund von anderen Phänomenen. Selbst das Ich, das "Ego", ist daher für Buddhisten nicht so beschaffen, wie es uns konventionell erscheint:

„Es gibt einen unaufhörlichen Strom von Bedingungen, die uns vorgaukeln, da sei etwas Beharrendes in unseren Gedanken, Erinnerungen und Gefühlen. [...] Nach buddhistischer Ansicht sind wir in jedem Moment unseres Daseins ein anderer als der, der wir eben noch waren. [...].“ (Pfister 2004:76-77)

Durch diese (illusionäre) Idee von einem einheitlichen und permanenten Selbst entsteht die Anhaftung an eine solche Scheinexistenz. Die Folge ist ein ständiges Gehetztsein durch den Versuch, den (eingebildeten) Bedürfnissen dieses Konstrukts nachzukommen. Es folgt eine endlose Aneinanderreihung von Zuständen des Dürsten, kurzfristigen Gestilltwerdens und erneutem Dürsten. Nach buddhistischer Auffassung entsteht durch Nichtwissen und Anhaftung ein endloser Kreislauf voller Leiden. Ja, die Existenz selbst ist von Grund auf leidvoll, denn sie ist bestimmt durch Geburt, Alter, Krankheit und Tod. Aber durch Unwissenheit, Anhaftung und Begierde werden nur noch zusätzliche Leiden geschaffen, die uns in einem ewigen Kreislauf von *saṃsāra* gefangen halten. Als Analogie wird *saṃsāra*<sup>46</sup> oft mit einem Gefängnis oder Spinnennetz verglichen, in welchem die fühlenden Wesen gefangen sind, beziehungsweise sich selbst darin verstricken. Das Ziel ist es, sich aus diesem endlosen Existenzkreislauf (*saṃsāra*, Tib. *'khor ba*), durch das Eingehen in *nirvāṇa* (Auswehen)<sup>47</sup>, einem mit konventionellen Begriffen nicht beschreibbaren Seins- und Wahrnehmungszustand, zu befreien. Im Laufe der Geschichte etablierten sich vor allem zwei große Richtungen des Buddhismus. Stand im historisch älteren *Hīnayāna* noch die Befreiung des Einzelnen im Vordergrund, so erlangte im späteren *Mahāyāna*, der etwa zwischen dem 2. und 5. Jahrhundert im nördlichen Indien entstand, das altruistische Erlösungsstreben zugunsten aller Lebewesen eine herausragende Bedeutung. Im *Mahāyāna* kennt man daher das hohe Ideal der *Bodhisattva*. Obwohl selbst bereits erleuchtet, schieben sie ihre eigene Erlösung aus Mit-Leid freiwillig hinaus, um alle anderen fühlenden Wesen auf ihrem Er-

---

<sup>46</sup> Für *Nāropa* ist *saṃsāra* zum Beispiel: „das Gefangensein durch den Jagdhund des Todes“, oder „das Gefangensein durch den eisernen Haken der Begierde“ (Goertz 2004:80).

<sup>47</sup> *nirvāṇa* wird auch als Aufhören falscher Vorstellungen beschrieben. Wie zu allen zentralen Begriffen existieren ebenso über das Wesen von *nirvāṇa* verschiedene Interpretationen. Manche Auslegungen sprechen sogar von der letztendlichen Nicht-Unterscheidung zwischen *saṃsāra* und *nirvāṇa*, im Sinne der berühmten zwei Seiten einer Medaille. Und die tibetischen Buddhisten kennen ausserdem mehrere Arten von *nirvāṇa*.

leuchtungspfad zu unterstützen, bis auch diese gleichsam vom Leid befreit sind. Im tibetischen Kulturraum hat sich nun eine ganz spezielle, tantrische Prägung des *Mahāyāna* entwickelt, der sogenannte *Vajrayāna*-Buddhismus. Im tibetischen *Vajrayāna* flossen die, - zur Zeit der ersten Verbreitung des Buddhismus in Tibet gerade blühenden, - tantrischen Ideen und Praktiken Indiens ein, und machten diese Form zu einer einzigartigen Prägung. Denn der tibetische Buddhismus ist eine Mixtur aus den verschiedenen Denkströmungen, die diesen Kulturraum im Laufe seiner Geschichte beeinflussten. Er ist Geflecht aus *Mahāyāna*-Lehren und Tantra, und vereint in sich ebenso Elemente des autochthonen Volksglaubens, der schon vor dem Aufkommen des Buddhismus hier praktiziert wurde. Im tibetischen Buddhismus spielen nun vor allem zwei Philosophien des *Mahāyāna* eine wichtige Rolle: Die *Mādhyamika*-Lehre des *Nāgārjuna* und die Nur-Geist/Nur-Bewusstsein-Lehre des *Asaṅga*, die auch als *Yogācāra* bekannt ist. Die idealistisch ausgelegte *Yogācāra*-Sichtweise gesteht nur dem Geist (Skt. *citta*), beziehungsweise dem geistigen Bewusstsein (Skt. *vijñāna*), eine eigenständige Realität zu. Alle Phänomene ausserhalb davon sind Täuschungen und entstehen durch Abhängigkeiten, und durch die Unwissenheit über die tatsächliche Beschaffenheit der Dinge. Diese Unkenntnis macht uns glauben, die äusseren Phänomene hätten eine reale, und von anderen Umständen unabhängige, Eigenexistenz. In Wahrheit aber sind sie nur aus dem Geist geschaffene Projektionen. Für die Nur-Geist-Schule sind also die wahrgenommenen Phänomene nicht getrennt vom Bewusstsein, das diese wahrnimmt. Das bedeutet also, innere und äussere Welt, Subjekt und Objekt, sind hier leer davon zwei verschiedene und getrennte Entitäten zu sein. Die andere für den tibetischen Buddhismus wichtige Philosophieschule ist die *Mādhyamika*-Lehre<sup>48</sup>, der sogenannte "Mittlere Weg" des *Nāgārjuna*. Seine "Lehre von der Leerheit" begann ungefähr ab dem 9. Jahrhun-

---

<sup>48</sup> Auch innerhalb der *Mādhyamika*-Richtung, dem "Mittleren Weg", gab es Differenzen in der Auslegung, die in diversen Ausrichtungen gipfelten. Eine dieser Unterschulen ist die sogenannte *Prasaṅgika*-Lehre (Tib. *thal 'gyur pa*), die "Konsequenz- bzw. Folgerungsschule", deren Anhänger die Leerheit durch eine Argumentationsstrategie zu beweisen suchten, die auf die Fehler und Konsequenzen in den, ihrer Ansicht nach, falschen Theorien der Gegner verwies. Sie dekonstruierten deren Aussagen, indem sie durch logische Beweisführung Schritt für Schritt deren Widersprüche aufzeigten. Diese Schule geht auf *Buddhapālita*, einem Schüler des *Nāgārjuna* zurück, und wurde später auch von *Chandrakīrti* vertreten. Für die *Prasaṅgika* existieren die Dinge nur aufgrund ihrer Benennung, und nicht vom Objekt selbst her. Sie behaupten, dass alle Phänomene sogar von konventioneller Seite her leer sind von inhärenter Existenz, also leer von einem eigenen Wesen, das unabhängig von anderem existiert. (siehe Dalai Lama XIV:1992:226 u. 80) Eine weitere Unterschule ist die *Svātantrika*-Lehre (Tib. *rang rgyud pa*) des *Bhāvaviveka*. Dessen Anhänger kritisierten die Argumentationsführung der *Prasaṅgika*, und verlangten stattdessen selbstständige Aussagen (daher auch "Selbstständigkeitsschule") zum Nachweis der Wesenslosigkeit der Dinge. Diese Schule behauptet ausserdem, dass die Phänomene zumindest auf konventioneller Ebene Kraft ihrer Merkmale existieren, also inhärent. Dass es also konventionell etwas gibt, das nicht von anderem abhängig, und daher auffindbar ist. (siehe Dalai Lama XIV:1992:252) Für den tibetischen Buddhismus schon früh wichtig wurde aber auch *Śāntarakṣita*, der gemeinsam mit *Kamalaśīla* die sogenannte *Yogācāra-Mādhyamika*-Schule repräsentiert. Sie versuchten - wie der Name schon verrät - in die Lehren des *Nāgārjuna* auch Elemente des *Yogācāra* zu integrieren. Und postulierten sowohl die *Mādhyamika*-Ansicht von der nicht-unabhängigen Selbstexistenz der Dinge, übernahmen aber auch die Argumentationsführung der Nur-Geist-Schule, die eine äussere Wirklichkeit verneint. (siehe z.B. Dalai Lama XIV:1992:252 und Fischer-Schreiber u.a. 1986:224f.)

dert eine wichtige Rolle im tibetischen Buddhismus zu spielen. *Nāgārjuna* spricht, im Gegensatz zur *Yogācāra*-Schule, sogar dem Geist bzw. dem Bewusstsein jegliche selbstständige und unabhängige Eigenexistenz ab. Seiner Ansicht nach haben nämlich ausnahmslos alle Phänomene der Welt kein solches unabhängiges Selbst<sup>49</sup>. Obwohl *Nāgārjuna* bereits zu Lebzeiten der Vorwurf der nihilistischen Weltsicht gemacht wurde, ist mit seinem Begriff der Leere keinesfalls ein schwarzes Loch, ein dunkles Nichts gemeint. Denn Leerheit im Sinne des *Nāgārjuna* beschreibt im Grunde vor allem das buddhistische Grundgesetz vom abhängigen Entstehen. Seine Auffassung von der Selbstlosigkeit aller Phänomene besagt, dass nichts ein unabhängiges Wesen besitzt, das aus sich selbst heraus existiert. Denn allen Dingen, den inneren wie den äusseren, gehen ausnahmslos immer abhängige Ursachen und Bedingungen voraus. Da nun ein jedes Phänomen der Welt durch etwas anderes bewirkt ist, existiert nichts aus eigener Kraft heraus, und daher auch nichts, dem man eine unabhängige Eigennatur, also ein "Selbst" zuschreiben könnte. Es mag vielleicht auf den ersten Blick so aussehen, als würden die Phänomene aus sich selbst und völlig eigenständig existieren, aber sobald man mittels tiefdringender Analyse nach solch unabhängigen Entitäten sucht, sind diese stets unauffindbar. Ausgehend von einer ganz eigenen Art der Argumentation meinte *Nāgārjuna* aber dennoch, man solle besser keinem der beiden Extreme verfallen, und weder starr dem Sein noch dem Nicht-Sein anhängen. Denn da alle menschlichen Konzeptionen relativ sind, ist die höchste Wirklichkeit letztlich weder im Sein noch im Nicht-sein, weder in Einheit noch in Vielfalt, weder in beidem, noch in keinem von beidem zu suchen. Denn die absolute Wahrheit liegt jenseits aller Unterscheidungen. *Nāgārjuna* hat ausserdem die äusserst wichtige Differenzierung von den zwei Wahrheiten oder Wirklichkeiten<sup>50</sup> (Tib. *bden pa gnyis*) eingeführt, einer konventionellen und einer absoluten. Die konventionelle Wahrheit, die der alltäglichen Wahrnehmungsmöglichkeit entspricht, besitzt für ihn sehr wohl eine gewisse Gültigkeit. Aus dieser konventionellen Perspektive aus gesehen, sind die Erscheinungen so, wie sie uns gemeinhin erscheinen. Auf dieser Ebene herrscht die gewohnte Dualität und Trennung innerhalb der vielfältigen Erscheinungswelt. Das konventionelle Bewusstsein jedoch hält dies für die einzige Wahrheit und glaubt, dass die Dinge tatsächlich so sind, wie sie uns üblicherweise erscheinen. Aber da gibt es noch die letztendliche und absolute Wahrheit, in der sich eine unab-

---

<sup>49</sup> Hinter einem "Selbst" (eines Objekts oder einer Person) steht per Definition die Vorstellung von einer unabhängigen, eigenständigen Existenzweise. Aber nach dieser Auffassung hat - gemäss dem Gesetz vom abhängigen Entstehen - kein Phänomen ein solches "Selbst". Denn alle Dinge bedingen sich gegenseitig, sind also leer von einer Unabhängigkeit von anderen Umständen, und existieren daher selbst nicht wesenhaft.

<sup>50</sup> Ich möchte an der Stelle darauf hinweisen, dass eine gewisse Uneinigkeit in der wissenschaftlichen Literatur darüber herrscht, ob man im Deutschen von zwei Wahrheiten oder von zwei Wirklichkeiten sprechen kann. Der Begriff der Wahrheit würde sich nämlich vor allem auf ein Subjekt beziehen, das diese erkennt. Als epistemologischer, subjektiver Begriff drückt er aus, wie ich die Welt sehe und wahrnehme. Der ontologische Begriff der Wirklichkeit bezieht sich dagegen auf Subjekt und Erkenntnisobjekt gleichermaßen. Aber Wahrheit und Wirklichkeit sind stets eng miteinander verbunden, denn als wahr bezeichnet man gemeinhin jene Aussagen und Erkenntnisse, die mit der Wirklichkeit übereinstimmen. Die absolute Wahrheit ist somit Erkenntnisobjekt des spirituell Fortgeschrittenen, der die wahre Beschaffenheit der Wirklichkeit erkennt.

hängige Selbstexistenz der Erscheinungen (der Materie, wie auch des Geistes), als Täuschung (Skt. *māyā*, Tib. *sgyu ma*) erweist. Denn auf dieser höchsten Ebene sind alle Polaritäten, Dichotomien und Trennungen aufgehoben.

Das Konzept der Welt als Illusion (Skt. *māyā*), und die damit verbundene Aufforderung, die Welt doch zu erkennen, wie sie wirklich ist, spielt im indischen wie auch im buddhistischen Denken eine wichtige Rolle. Nach tibetisch-buddhistischer Sicht sind die Dinge in Wahrheit nämlich nicht so, wie sie uns gewöhnlich erscheinen. Das bedeutet, wir haben es hier mit zwei verschiedenen Ebenen und Perspektiven zu tun:

- Wie die Dinge erscheinen,
- und wie die Dinge sind.

Das verhüllte konventionelle Bewusstsein glaubt fest daran, dass die Form in der die Dinge erscheinen, tatsächlich dem entspricht, wie die Dinge sind. Aber das ist nur die konventionelle Wahrheit. Denn das nicht verhüllte und absolute Bewusstsein weiß, dass so wie die Dinge erscheinen, nicht dem entspricht, wie sie in Wirklichkeit sind. Und dies ist die absolute Wahrheit.



Tibetischer Mönch mit Ritualglocke (*dril bu*), Symbol für die weiblich gedachte Weisheit, und Ritualtrommel.



vajra (Tib. *rdo rje*), Symbol für die männlich gedachte Methode, und Leitsymbol des tibetischen Buddhismus.

Abb. 1: Weisheit und Methode: Ritualglocke (*dril bu*) und Diamantzepter (*rdo rje*).  
Foto: I. Lorenz

Als Leitsymbol und Namensgeber des tibetischen *Vajrayāna* fungiert nun der *vajra* (Tib. *rdo rje*), eine Uminterpretation des Donnerstabs des indischen Gottes Indra. Im tibetischen Buddhismus ist das Diamantzepter bzw. der Donnerkeil ein Sinnbild für das Absolute, und symbolisiert auch die Weisheit um die „diamantene - zugleich unzerstörbar harte und transparente - Natur der Dharmas“ (Lavizzari-Raeuber 1984:24). Die beiden wichtigsten Ritualgegenstände der tibetischen Buddhisten sind der Donnerkeil und die Ritualglocke. In den Händen der Mönche vereint, symbolisieren sie die Grundanschauung, dass Befreiung nur durch die untrennbare Einheit von Weisheit (über die wahre, d.h. leere, Beschaffenheit der Dinge) und der geeigneten Methode möglich ist. Der *vajra* (Tib. *rdo rje*) repräsentiert dabei als männliches Prinzip die Methode (*thabs*), während die Ritualglocke (*dril bu*) als weibliches Prinzip die Weisheit (*shes rab*) symbolisiert. Diese Verbindung zeigt sich auch in der Ikonographie, wenn vielen männlichen Gottheiten eine weibliche Begleiterin zur Seite gestellt wird, wobei Gott und Göttin in der Regel auch in enger körperlicher Vereini-

gung dargestellt sind (Tib. *yab yum*, Vater-Mutter)<sup>51</sup>. Die untrennbare Einheit von Weisheit und Methode kann aber auch in der Verbindung der buddhistischen Grundlehre mit den tantrischen Praktiken erkannt werden, welche den tibetischen Buddhismus charakterisiert. Denn nur auf Basis eines umfassenden Verständnisses der buddhistischen Grundlagen und Texte werden die Praktizierenden schrittweise in die tantrischen Techniken und Übungen initiiert. Nach Ansicht der tibetischen Buddhisten eröffnet sich durch diese einzigartige Verschmelzung des *sūtra*- und *tantra*-Pfades, die prinzipielle Möglichkeit, die Buddhahaft und Erleuchtung sehr schnell, vielleicht sogar innerhalb von einem einzigen Leben zu erreichen. Die Grundintention aller Bestrebungen sollte aber immer die Schulung und Entwicklung des Erleuchtungsgeistes *bodhicitta* sein, der nicht um seiner selbst Willen die Erleuchtung anstrebt, sondern zum Wohle aller noch unerlösten, fühlenden Lebewesen.

### 3. Zur Begriffsbestimmung: Götter, Gottheiten und Dämonen

Diese Arbeit beschäftigt sich mit den *ma mo*, einer speziellen Gruppe von "übernatürlichen" Wesenheiten innerhalb des überaus reichhaltigen und komplexen Pantheons des tibetischen Kulturraums. Daher bin ich gezwungen im Folgenden immer wieder Begriffe wie Gottheit, Dämon oder Wesenheit zu verwenden, während ich mir vollkommen darüber bewusst bin, dass diese Termini keinesfalls immer das beschreiben, was im tibetischen Kulturraum tatsächlich damit gemeint ist. Zuerst müssen wir uns der Frage stellen, kennt der Buddhismus überhaupt einen Gott? Einen Buddha als Gott im abendländischen Sinne zu begreifen, wäre eindeutig falsch, denn ein Buddha lenkt und erschafft nichts. Der Buddhismus ist ausserdem zu einem großen Teil Erkenntnislehre, die eigentliche Autorität ist hier vielmehr der Pfad und die Lehre selbst. Dabei geht es vor allem darum, dass der Einzelne den rechten Weg erkennt, jenen Weg, der ihn aus seiner leidvollen Existenz von *samsāra* befreit. Der gegenwärtig als Buddha Verehrte, der historische *Siddhārtha Gautama* (*Śākyamuni*), war demnach zuallererst einmal ein Mensch. Ein nordindischer Fürstprinzip, der einer bekannten Legende nach, von seinem überfürsorglichen Vater vor allem Bösen der Welt ferngehalten wurde. Eines Tages aber begegnete er aus Zufall einem alten Greis und erkannte so das unabwendbare Leid des Alterns. Danach wurde er ebenso mit einem Kranken und einem Toten konfrontiert. (siehe Eliade 1979:71) Dem Jammer der menschlichen Existenz ausgesetzt, der dunklen Seite des Lebens nun bewusst, zog er aus seinem fürstlichen Elfenbeinturm schließlich hinaus in die Welt. Er schloss sich den unterschiedlichen philosophischen und praktischen Heilswegen an, und lernte die bedeutendsten Lehrsysteme seiner Zeit kennen, stets auf der Suche nach einer befriedigenden Erkenntnis. Aber nichts davon führte ihn zum gewünschten Ziel. Letztlich aber erlangte er es doch! Ganz für sich, und ohne einen Meister oder ein Schriftstück, das ihm den Weg wies, kam ihm unter dem berühmten Feigenbaum die Erkenntnis. Damit war er zum höchsten Grad

---

<sup>51</sup> Nach tibetisch-tantrischer Vorstellung besteht die gesamte Welt aus aktiven und passiven Energiepotentialen. Selbst im Denken existieren solch polare Kräfte, die sich meist gegenseitig im Kampf befinden. Das Ziel sollte jedoch stets das Zusammenspiel der Gegensätze sein, ihre Vereinigung (siehe *yab-yum*).

der Weisheit aufgestiegen. Der Mensch *Siddhārtha* war zu einem Buddha, zu einem Erleuchteten, geworden!

Natürlich wurde auch der Buddha<sup>52</sup>, als seine Lehren zur gelebten Religion wurden, in einen gottähnlichen Status erhoben. Er wurde Mittelpunkt eines Kultes, erhielt seine eigenen Tempel, und Mönche, die ihr Leben seiner Nachfolge widmeten, sowie einfache Gläubige, die sich in ihren Gebeten von ihm ganz konkrete Hilfe erbaten. Die buddhistische Legende aber beschreibt ihn primär als Menschen, der Erleuchtung erlangt hat. Er gilt als lebendiges Beispiel dafür, dass der Erleuchtungsweg einem jeden offen steht. Der historische Buddha ist also einerseits ein Mensch, der Zeugnis abgelegt hat, auf der anderen Seite ist er aber auch einer, der sich über diese Welt erhoben, der sie überwunden hat. Anzumerken ist an dieser Stelle, dass unter den Buddhisten selbst mehrere Auslegungen bezüglich der Gestalt des Buddhas existieren. Im *Mahāyāna* geht man grundsätzlich von vielen "transzendenten Buddhas"<sup>53</sup> aus, und Buddha wird hier auch als ewiges, zeit- und raumloses, universales Prinzip verstanden. Daher existiert eine Interpretation, die den historischen Mensch *Siddhārtha* als (siehe die Drei-Körper-Lehre) bereits von Beginn an erleuchtet versteht, als eine körperliche Emanation und Ausstrahlung des Erleuchtungsgeistes, welche sich im historischen Buddha und in diesem Weltzeitalter manifestiert hat, um in der Welt zu wirken, und um zu bezeugen, dass Befreiung aus *samsāra* jederzeit möglich ist. Häufig wird daher behauptet, dass in der frühbuddhistischen Epoche *Śākyamuni* von seinen Anhängern mehr als Mensch gedacht, im späteren *Mahāyanā* aber in den Kulturen mehr und mehr vergöttlicht wurde. David L. Snellgrove aber wies uns bereits darauf hin, dass dies eine verkürzte Behauptung ist, die daraus entsteht, dass hier buddhistische Vorstellungen mit christlich geprägten Konzepten gedacht werden, die Gott und Mensch als getrennte Sphären von Lebewesen verstehen. Nach Snellgrove war *Śākyamuni* natürlich ein Sterblicher, aber er war auch immer mehr als ein Mensch, denn er war Buddha, ein Mensch in einem übernatürlichen Zustand. (siehe Snellgrove 1987:30-33) Der Begriff des Buddhas kann also mehrere Ebenen zugleich umfassen, ist sowohl menschlich als auch transzendent, einerseits historische Gestalt und andererseits ewiges Prinzip. Aber ein Buddha ist definitiv kein Welterschaffender Gott im christlich-abendländischen Sinne. Als erleuchtetes Wesen steht er zwar bereits ausserhalb des Leidenskreislaufs, was natürlich erlaubt, ihn als etwas "Höheres" anzusehen als der gewöhnliche Mensch, der - gefangen in *samsāra* - noch getrübt ist in der Annahme, die Dinge hätten eine voneinander unabhängige Existenz. Aber ein Buddha ist definitiv kein schöpferischer und waltender Gott. Vielmehr hat ein jedes Lebewesen die Möglichkeit, zu einem solch vollständig Erwachten zu werden, denn der Samen zur Erleuchtung ist in jedem fühlenden Wesen bereits angelegt. Die Aufgabe besteht nun darin, diesen Keim zum Blühen zu bringen, indem alle geistigen Trübungen und die Kettenre-

---

<sup>52</sup> Interessant ist, dass auf den frühesten Darstellungen der Buddha niemals tatsächlich abgebildet, sondern nur durch Symbole (wie durch das Rad, den Fussabdruck oder den Thron) repräsentiert dargestellt wurde.

<sup>53</sup> Die fünf transzendenten Buddhas sind: *Vairocana*, *Akṣobhya*, *Amitābha*, *Ratnasambhava*, *Amoghasiddhi*. Ausserdem glaubt man, dass es schon mehrere Buddhas gab, und als zukünftiger wird *Maitreya* erwartet.

aktion der psycho-physischen Ansammlungen und Anhaftungen beseitigt werden. Es geht dabei also um Transformation! Hier wird gewissermaßen der Mensch selbst zu einem "Gott". Wie schon C. Gustav Jung es einst formuliert hat:

„Bei uns ist der Mensch unendlich klein, und die Gnade Gottes bedeutet alles; im Osten dagegen ist der Mensch Gott und erlöst sich selber.“ (Jung/Clarke 1999:265)

Trotz allen oben beschriebenen Ausführungen finden wir im tibetischen Kulturraum dennoch ein überaus reich gestaltetes "Gottheiten"-Pantheon vor, das aus einer synkretistischen Vielfalt besteht und vielfach ein Erbe aus vorbuddhistischer Zeit ist:

- Zahlreiche tantrische "Gottheiten", die häufig aus dem Indischen Denken übernommen sind, und sich in unterschiedlichen Emanationen und Formen präsentieren können. Die Höchsten sind aber strikt gesehen überhaupt keine Gottheiten, sondern Buddhaformen und Manifestationen des Erleuchtungsgeistes. Die höherrangigen buddhistischen Gottheiten fungieren als Schutzgottheiten, sie verteidigen die buddhistische Lehre. Dagegen sind die Schützer mit niederem Rang zum Großteil autochthonen oder fremden Ursprungs, die erst später ins buddhistische Pantheon als Schutzgottheiten eingegliedert wurden, indem man sie von einem religiösen Meister bezwungen erklärte.
- Eine große Fülle an "Volksgottheiten" und Wesenheiten innerhalb des weiten Feldes des tibetischen Volksglaubens. Dazu zählen auch die vielen Geister, numina und genii loci, die hier seit alten Zeiten verehrt werden, etwa als die übernatürlichen BewohnerInnen der Gebirge, Pässe, Seen und Wälder. Viele sind vorbuddhistischen Ursprungs, manche sind fremder Herkunft, und zum Beispiel von der zentralasiatischen Tradition übernommen. Sie sind dann häufig zu selbstständigen Schutzgottheiten aufgestiegen, oder aber ihre Aspekte wurden in bereits bestehende Gottheiten integriert.
- Zahlreiche "Gottheiten" und Wesenheiten, die von den AnhängerInnen des Bön verehrt werden. Im Zuge der steten Angleichung zwischen Bön und Buddhismus besitzen viele der heutigen Bön-"Gottheiten" große Ähnlichkeiten mit den buddhistischen, und gelten auch in der Regel als deren Entsprechung. Auf der anderen Seite wurden ebenso viele Bön-"Gottheiten" umgedeutet und ins buddhistische Pantheon assimiliert.

Generell kennen die TibeterInnen zur Bezeichnung von übernatürlichen und nicht-menschlichen Wesen den Begriff *lha*. Dieser Terminus ist uns bereits in Verbindung mit den seit frühen Zeiten verehrten Lokalgottheiten *yul lha* begegnet, steckt aber auch in der ebenso alten Vorstellung von einer Lebenskraft, *srog lha*. Es existieren im Tibetischen noch eine ganze Reihe an Wörter, die den Bestandteil *lha* im Namen tragen, wie etwa *thab lha* (Herzogtheit), *pho lha* oder *mo lha* (männliche/weibliche Schutzgottheit), und die TibeterInnen bezeichnen ihre Hauptstadt selbst als *Lha sa*, als "Land der *lha*". In der Volkstradition erscheint der Terminus *lha* vor allem für eine Kategorie von Wesenheiten, die einem bestimmten Wohnbereich innerhalb der populären vertikalen Drei-Welten-Aufteilung zugeordnet sind. Die *lha* bewohnen dabei traditionell den oberen Luftraum, die *gnyan* den mittleren, und die *klu* den unteren Bereich. (siehe Karmay 2003:69) Die Verwendung des Begriffs *lha* scheint sich aber im Laufe der Zeit selbst gewandelt zu haben. Meinte man in der Königszeit noch generell die nicht-menschlichen Wesenheiten autochthonen Ursprungs

(z.B. die *phywa* und *btsan po*, die mit dem Luftraum (*gnam*) assoziiert und mit den ersten legendären Königen verbunden waren), so wurde später, als man viele Texte aus dem Sanskrit übertrug, das Tibetische *lha* für die indischen *devas* verwendet, also für die “Götterwesen“ allgemein. (siehe Karmay 2003:69) Aber auch die Götterwesen *devas* sind keine allmächtigen Schöpfer im Sinne der christlich-abendländischen Vorstellung von einem Gott, denn auch sie sind im Kreislauf von *samsāra* gefangen, wenn auch in einem Bereich des momentanen Genusses. Dazu kommt, dass im tibetischen Buddhismus die tantrischen “Gottheiten“ vielmehr Geistschöpfungen und Ausdruck des erleuchteten Geistes sind, und keine Gottheiten im strikten Wortsinn. Der Terminus *lha* wird dennoch häufig verallgemeinernd mit “Götter“ übersetzt, was aber in vielen Fällen eher irreführend ist:

„Das tibetische Wort “lha“ lässt sich nie mit dem westlichen Begriff “Gott“ gleichsetzen. Buddhas als “Götter“ zu bezeichnen, ist grotesk und irreführend. Selbst die Götter gehören den sechs *samsarischen* Daseinszuständen an [...] während ein Buddha die vollkommene Erlösung erlangt hat.“ (Dargyay 1988:12)

Auch wenn die tibetischen Buddhisten einzelne erleuchtete Wesen kennen, von denen es heißt, dass sie diese Welt bereits überwunden haben, so sind diese strikt gesehen weniger Gottheiten, als vielmehr Manifestationen und Aspekte des erleuchteten Geistes. Nach buddhistischer Vorstellung befinden sich *alle* noch unerleuchteten, fühlenden Wesen im Kreislauf von *samsāra*, sind den Bedingungen des Karma unterworfen, und auf die sechs Weltbereiche verteilt, so auch die “Götter“. Diese sechs *samsarischen* Bereiche bestehen aus den drei höheren und den drei niederen Sphären, sinnbildlich dargestellt im buddhistischen Lebensrad, dem Rad der Existenz (*srid pa'i 'khor lo*)<sup>54</sup>. Hierbei kann man unterscheiden zwischen den Bewohnern der unteren Bereiche und jenen der höheren Sphären. Aber auch diejenigen, die im Moment im “himmlischen“ Bereich leben, sind dem Kreislauf des bedingten Entstehens und Vergehens unterworfen. Vergangene gute Taten oder Gedanken haben sie in diese höhere Daseinsform inkarnieren lassen. Aber auch wenn sie im Augenblick ein angenehmeres Leben führen, als sagen wir zum Beispiel die armseligen Hungergeister<sup>55</sup> der niederen Sphären, so sind auch sie letztlich verblendet und unerlöst. Denn sie verstehen nicht, dass ihr derzeit recht freudvolles Dasein in Wahrheit ebenso vergänglich ist. Befreiung ist erst durch die Erkenntnis möglich, dass es die Verstrickung in das Karma ist, die das Lebensrad unaufhörlich vorantreibt. In der Ikonographie ist es der Totengott *Yama*, der das Rad fest in seinen Klauen hält. In den *Udānavarga*, den feierlichen Aussprüchen des Buddhas, heißt es etwa dazu:

---

<sup>54</sup> Die Welt der Götter (Hochmut; sie denken, diese Freuden halten ewig an), die Welt der Halbgötter (Eifersucht; sie blicken neidvoll auf das scheinbar angenehme Leben der Götter), die Welt der Menschen (Bereich der fünf Geistesgifte; diese Welt gilt dennoch als günstigster Ausgangspunkt zur Erleuchtung), die Welt der Tiere (Unwissenheit), die Welt der Hungergeister (Habgier), und die Welt der Höllen(bewohner) (Hass).

<sup>55</sup> Die Hungergeister (*pretas*, Tib. *yi dvags*), die aufgrund von vergangenen gierigen Handlungen einen qualvollen Bereich bewohnen, sind ständig von Hunger und Durst gepeinigt. Mit ihren fadendünnen Hälsen und zu kleinen Mündern können sie kaum Flüssigkeit oder Nahrung in ihre übergroßen Bäuche aufnehmen. Geht es doch, so verwandelt sich das Wasser sofort in brennendes und schmerzhaftes Feuer.

„Die Götterklasse steht gesondert da, an reizende und angenehme Form gebunden; auch sie gerät, an Schmerzen leidend und hilflos, in die Macht des Todesgottes.“  
(Hahn 2007:30)

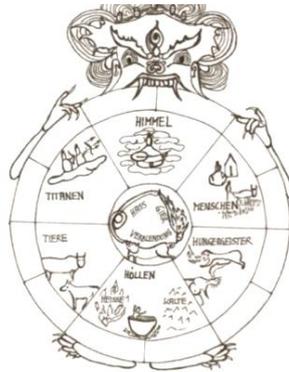


Abb. 2: Schematische Darstellung der sechs Weltbereiche im buddhistischen Lebensrad

Der tibetische Buddhismus unterteilt also weniger in Götter und Menschen als zwei getrennte Entitäten von Wesen, sondern unterscheidet vielmehr in jene, die erleuchtet sind und bereits Befreiung erlangt haben, - sie nennt man auch ausserweltlich, - und in jene, die noch unerleuchtet und unbefreit sind, - sie nennt man innerweltlich. Alle nicht-erleuchteten fühlenden Wesen,- die "Götter" wie auch die Menschen,- sind noch im Kreislauf von *samsāra* gefangen, während dagegen ein Buddha die vollkommene Erleuchtung erlangt hat.

Ein aussenstehender Betrachter, der versucht mit christlich-abendländischen Begriffen die Gedankenwelt des tibetischen Buddhismus zu verstehen, ist meist einigermaßen davon verwirrt, dass keine "Gottheit" und kein "Dämon", solange sie sich noch in den sechs Daseinsbereichen befinden, "fix" an ihre Position gebunden zu sein scheint. Selbst die böartigsten und Unheil verursachenden Wesen sind nicht auf ewige Zeit an ihre Daseinsform gefesselt, denn auch sie können "aufsteigen" und sich befreien. Auch der umgekehrte Fall ist möglich. Nach Auffassung der TibeterInnen besteht nämlich durchaus die Möglichkeit, dass ein Mensch aufgrund der karmischen Bedingungen in seinem nächsten Leben als ruheloser dämonischer Geist wiedergeboren wird. Vor allem der Volksglaube kennt eine Vielzahl solcher Geschichten, in denen ein unheilbringender Geist im Vorleben ein ganz gewöhnlicher Mensch war. Die Gefahr in einen dämonischen Körper wiedergeboren zu werden scheint besonders groß, wenn jemand ermordet wurde oder bei einem Unfall ums Leben kam. Revanche und Rache sind hier häufige Motive für eine solche Wiedergeburt. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:417) Einigen Wesen, wie zum Beispiel den *rgyal po*, sagt man auch nach, die Rachegeister verstorbener hoher Mönche zu sein, die aus karmischen Gründen, weil sie beispielsweise ihre spirituellen Gelübde gebrochen hatten, in diese Daseinsform inkarniert wurden. Und auch zu früh oder tragisch verstorbene Frauen geraten gelegentlich in den Verdacht, zu einer wilden *ma mo* geworden zu sein, vor allem wenn man ihnen schon zu Lebzeiten gewisse magische Betätigungen nachgesagt hat. Peter Schwiager schildert eine weitere Geschichte, die häufig und in verschiedenen Variationen tradiert wird. Sie handelt von einem spirituell weit fortgeschrittenen Mönch, der sich im Augenblick des Todes dazu hinreissen ließ, in einen furchtbaren Wutanfall auszubrechen,

weshalb all seine bisherigen Verdienste mit einem Schlag zunichte waren. Seither treibt er als schreckliche Gottheit oder als herumirrender Geist sein Unwesen unter den Lebenden. (siehe Schwieger 1999:LI-LII) Aus all diesen Ausführungen wird ersichtlich, dass es nicht ganz zutreffend ist, ein Wesen als Dämon zu bezeichnen, selbst wenn es dem Menschen nur Unheil und Schaden bringt. Denn Dämonen nach unserer abendländischen Begrifflichkeit sind dem Wesen nach das personifizierte Böse. Nach buddhistischer Auffassung aber sind sie nur in dieser dämonischen Form wiedergeboren, weil sie in ihren vergangenen Leben schlechtes Karma angehäuft hatten. Aber diese "Dämonen" können, ebenso wie alle anderen fühlenden Wesen, durchaus Weisheit erlangen und "aufsteigen", das heißt diese Daseinsbereiche verlassen. So können sie etwa aufgrund von guten Taten in "höhere Daseinsformen" inkarniert werden, ja sogar in die höchsten, die himmlischen Sphären des Lebensrades. Aber selbst dann befinden sie sich noch, wie alle "Götterwesen" der himmlischen Sphäre, mitten im karmischen Daseinskreislauf und sind gefangen im endlosen Rad des bedingten Entstehens und Vergehens. Aber sogar der fürchterlichste "Dämon" hat, wie alle fühlenden Lebewesen die Chance zu erkennen, wie die Welt tatsächlich ist, und kann - befreit von der Verblendung der Geistesgifte - ein "Erleuchteter" werden. Das bedeutet, für die tibetischen Buddhisten ist ein bösertiger "Dämon" nicht Dämon dem Wesen nach, wie unsere Teufel, sondern wurde einzig und allein aufgrund seiner schlechten Taten und Gedanken in dieser - dem Menschen Schaden bringenden - dämonischen Form wiedergeboren. Ein gutes Beispiel für diese Gedankenwelt ist eine Erzählung aus der Biographie des berühmten Wanderasketen *Mi la ras pa*, der einst auf eine furchtbare "Felsendämonin" traf, und mit ihr das hier in Auszügen wiedergegebene Streitgespräch begann:

„[...] als Vergeltung dafür, dass du das Gesetz von Ursache und Wirkung missachtet hast, wurdest du in dieser üblen dämonischen Form wiedergeboren.[...]“  
(Milarepa/Sander/Havlat 1996:51)

Darauf antwortete ihm die "Dämonin":

„[...] Ich erhielt die Überlieferungslinie des Padmasambhava und habe den Wortgirlanden des wahren Dharma zugehört. Die Worte habe ich zwar vernommen, doch ich bin voller Begierde geblieben. Ich treibe mich an den Treffpunkten der Yogis herum, diejenigen, denen ich karmisch verbunden bin, bekehre ich zur Tugend. Und vom Glück Begünstigten erkläre ich den wahren Sinn. Obwohl ich im Grunde wohlgesinnt bin, habe ich meine erbärmliche Daseinsform nicht bereinigt und ich leide unter unstillbarem Hunger. Als Nahrung will ich Fleisch und Blut. Und fahre in die Seele des erstbesten Menschen, der mir über den Weg läuft [...].“  
(Milarepa/Sander/Havlat 1996:51)

*Mi la ras pa* erklärte ihr daraufhin die grundlegenden Zusammenhänge:

„[...] Der Meister war gut, doch der Schüler schlecht. [...] Nicht praktizieren, sondern nur Lippenbekenntnisse von sich geben, leer und lügnerisch daherreden - Auf diese Weise kann man den eigenen Geist nicht läutern! Durch diese miserablen Gewohnheiten aus früheren Existenzen und deine gegenwärtigen schlechten Taten

sind deine Gelübde und Vajra-Eide verkommen. Deswegen wurdest du als Dämonin wiedergeboren.“ (Milarepa/Sander/Havlat 1996:53)

Am Ende erkannte die “Dämonin“ ihren Fehler, geläutert versprach sie die Praktizierenden ab nun zu beschützen, und *Mi la ras pa* nahm sie unter den Eid. Die “Dämonin“ aus dieser Geschichte hatte also bereits über sich selbstreflektiert, bevor *Mi la ras pa* sie antraf. Dennoch konnte sie die gehörten Lehren noch nicht vollständig umsetzen. Und so frönte sie weiterhin den schlechten Taten und beging sogar Eidbruch an ihren spirituellen Gelübden, was der Grund dafür war, dass sie in diesen dämonischen Körper wiedergeboren wurde, und Praktizierende wie den Wandermönch mit ihren Angriffen quälte. Es brauchte einen erfahrenen Meister wie *Mi la ras pa*, der ihr erneut eindringlich die Kausalbedingungen erklärte, um ihre boshaften Angriffe ein für allemal aufzugeben. Diese Geschichte verdeutlicht einmal mehr die bemerkenswerte Ansicht des tibetischen Buddhismus, dass es keine Existenzform gibt, die von Natur aus böse ist. Entsprechend dem Konzept von Karma und der wechselseitigen Bedingtheit, sind auch die schadenbringenden “Dämonen/Innen“ nur aufgrund von vergangenen schlechten Taten in dieser üblen Existenzform wiedergeboren. Sie haben noch nicht gelernt sich aus der Unwissenheit<sup>56</sup>, der Ursache des Lebenskreislaufs, und den damit verbundenen Leiden, Anhaftungen und Begierden zu befreien. Eine weitere Tatsache mag für einen aussenstehenden Betrachter vielleicht im ersten Augenblick befremdlich erscheinen, aber im tibetischen Buddhismus können die Unheil bringenden Wesen auch durchaus zu “Schutzgottheiten“ und Helfern werden, entweder weil sie durch einen Meister unterworfen und per Eid zu Schützern der Lehre gebunden wurden, oder aber, indem man erkennt, dass die Hindernis verursachenden “Dämonen“ in der Ebene der absoluten Wirklichkeit nur Illusionen und Abbilder des eigenen Geistes sind.

„Im Gegensatz zu unserer dualistischen Welt, wo Teufel Schaden anrichten und Heilige uns davor bewahren, steht im tibetischen Universum ein und dieselbe Gestalt für die Verursachung, als auch, wenn sie besänftigt und motiviert worden ist, für Heilung und Schutz, vor allem dann, wenn ein Dämon durch die Religion, also den Buddhismus, bezwungen und in ihren Dienst gestellt wurde. Diese Art der Weltbetrachtung ist auch ein Grundzug der tibetisch-buddhistischen Mystik. Tantra geht davon aus, dass negative Energie nicht vernichtet werden muss, sondern umgepolt werden kann, da, verlässt man den Bereich der Dualität, nichts positiv oder negativ ist. (Farkas/Szabó 2002:62)

Letzten Endes müssen also die “dämonischen“ und Unheil bringenden Kräfte als genauso hilfreich auf dem Pfad zur Erleuchtung angesehen werden, wie die friedvollen. Denn im tantrisch geprägten Buddhismus symbolisieren die gefährlichen Wesen, ebenso wie die helfenden, letztlich Energien, und spiegeln vor allem psychologische Vorgänge im Innersten wider. *Mi la ras pa* soll es einst derart erklärt haben:

„Wenn man an Dämonen als Dämonen festhält, schaden sie. Erkennt man Dämo-

---

<sup>56</sup> Die Unwissenheit (*ma rig pa*) gilt als Wurzelursache und steht an erster Stelle der zwölfgliedrigen Kette des abhängigen Entstehens. Sie ist, neben Begierde und Hass, auch eine der drei großen Geistesgifte.

nen als offen-leer, ist man sie los“ (Milarepa/Sander/Havlat 1996:56)

„Solang man keine Erkenntnis besitzt, sind die männlichen und weiblichen Yaksha-Dämonen Maras, die mit ihrem Spuk Hindernisse bereiten. Durch Erkenntnis werden Dämonen zu Dharma-Schützern, und man erhält verschiedene Siddhis durch sie. In der letztendlichen Wirklichkeit gibt es keine Götter und Dämonen.“

(Milarepa/Sander/Havlat 1997:98)

Die „Gottheiten“ und „Dämonen“ werden also im tibetischen Buddhismus auf der Ebene der absoluten Wirklichkeit nicht ausserhalb, sondern innerhalb des menschlichen Innenlebens verortet. Wie bereits dargelegt, unterscheidet der tibetische Buddhismus grundsätzlich zwischen einer konventionellen Wirklichkeit, in der die Dämonen, Götter und Geister durchaus eine gewisse Realität besitzen, und einer letztendlichen und absoluten Wirklichkeit, in der es weder helfende noch feindliche Götter oder Dämonen gibt. Auf der absoluten Ebene haben weder Buddhas noch Dämonen, weder Gottheiten noch Geister, eine unabhängige und selbstständige Eigenexistenz. Denn nach der psychologischen Auffassung der tibetischen Buddhisten sind die helfenden Gottheiten, genauso wie die dämonischen Wesen, eher Aspekte des Innenlebens, verkörperte Projektionen des Geistes. Letzten Endes aber sind sie definitiv leer von einer selbstständigen, und von anderen Ursachen unabhängigen, Eigenexistenz. Auch *Mi la ras pa* sprach wiederholt davon, wie er einst selbst dem Irrtum verfallen war:

„Wenn man nicht versteht, dass dies trügerische Eigenscheinungen des Geistes sind, und sie für wirklich hält, irrt man sich gewaltig. Ich selbst verfiel früher diesem Irrtum [...] und hielt helfende Götter und feindliche Dämonen für wirklich“  
(Milarepa/Sander/Havlat 1997:98)

Die berühmte Tibetreisende Alexandra David-Neél gibt eine weitere mündlich überlieferte Geschichte wieder, die man sich über *Mi la ras pa* erzählte. Dieser soll in seiner Einsiedlerhöhle so lange von „Dämonenangriffen“ gequält worden sein, bis er verstand, dass diese nur in seiner Vorstellung existierten, und laut ausrief:

„Bleibt nur ruhig da und macht es euch bequem, ich weiß ja, dass ihr bloß Illusionen seid. Und damit waren die teuflischen Gestalten verschwunden.“  
(David-Neél 2002:197)

Ein weiterer, äusserst wichtiger Gedanke zum Verständnis des tibetischen Buddhismus allgemein, wie auch für jene „Gottheiten“, die als Emanation des Erleuchtungsgeistes gelten, ist die Lehre von den „drei Körpern eines Buddhas“ (*trikāya*). Aus diesem Konzept entwickelte sich auch die Tradition der Tulku (*sprul sku*), die im tibetischen Buddhismus so große Bedeutung erlangte, und im Westen vor allem durch die Institution der Dalai Lamas<sup>57</sup> bekannt geworden ist. Dahinter steht die Vorstellung, dass sich ein erleuchteter Geist - Kraft seiner Buddha-Aktivität - unzählige Male in unterschiedlichen Erscheinungsformen völlig spontan, unmittelbar, absichtslos, vorstellungsfrei und absolut mühelos hervorbringen kann, um helfend den noch unerlösten Lebewesen beizustehen: Der *Dharmakāya* (Tib.

---

<sup>57</sup> Der jeweilige Dalai Lama gilt z.B. als Inkarnation des Mitgefühl-Bodhisattva *Avalokiteśvara*.

*chos sku*) ist der "Gesetzeskörper" des absolut leeren Seins, ungeboren und jenseits aller Diversitäten. Dieser formlose "Wahrheitskörper" ist Ausdruck des erleuchteten Zustands, und daher mit sprachlichen oder gedanklichen Konzeptionen nicht zu erfassen. Der "Körper des Genusses", *Sambhogakāya* (Tib. *longs sku*), ist jener Formkörper des Buddha, der sich zum Beispiel in Träumen oder Visionen denjenigen zeigt, die sich bereits in einem gereinigten geistigen Zustand befinden. Dagegen ist der Erscheinungskörper *Nirmāṇakāya* (Tib. *sprul sku*) ein Formkörper des Buddha, der sich in der konventionellen Erscheinungswelt als historisch fassbare, physische Gestalt manifestiert, und damit auch den gewöhnlichen Menschen sichtbar ist. Diese dreifachen Körper eines Erleuchteten sollten jedoch nicht als voneinander getrennte und unabhängige Entitäten verstanden werden, sondern es handelt sich um verschiedene Ausdrucksebenen und Ausstrahlungen der Erleuchtung. Das ist aber nicht dahingehend zu interpretieren, dass ein Buddha seinen erleuchteten Zustand verlässt, um sich absichtlich in einen irdischen Formkörper zu manifestieren und als eine Art "Gott" helfend in der Welt einzugreifen. Vielmehr sind diese Körper eines Buddhas völlig spontane Hervorbringungen und Ausstrahlungen des erleuchteten Geistes, die in der Welt wirken. Der 14. Dalai Lama erklärte dieses Konzept mit den folgenden Worten:

„Den Wanderern [im Existenzkreislauf] muss also mit Hilfe von Formkörpern geholfen werden, die der Buddha ohne Anstrengung, Bemühung oder Gedanken hervorbringt ohne sich aus dem nicht-begrifflichen, nicht-dualistischen Wahrheitskörper fortzubewegen. Die Formkörper entstehen spontan, entsprechen den Bedürfnissen der Lernenden.“ (Dalai Lama XIV, Tenzin Gyatso/Hopkins 1980:23-24)

Daraus folgt, dass die vielen "Gottheiten" des tibetischen Buddhismus von unterschiedlicher Natur sind. Die Höchsten sind Buddha-Formen, keine wirklichen "Gottheiten", sondern Ausstrahlungen und Aspekte des Erleuchtungsgeistes. Sie können sich grundsätzlich in mannigfaltigen Erscheinungsformen präsentieren, und was sich als völlig unterschiedliche Gestalten zeigt, einmal mild und freundlich, das andere Mal grimmig und zornig, sind vielfach nur verschiedene Emanationen und Aspekte ein und derselben "Gottheit". In ihrer rasenden Form sind sie aber genauso hilfreich wie in ihrer friedvollen. Denn zornvoll bedeutet hier nicht, dass sie selbst von Zorn bewegt wären. Als Buddhaformen ist ihre Motivation immer Weisheit und Mitgefühl, und durch ihre rasende Gestalt unterstützen sie den Praktizierenden im Kampf gegen innere und äussere Hindernisse, die ihn auf seinem Erleuchtungsweg behindern. Sie mögen zwar auf den tibetischen Bildwerken äusserst furchterregend abgebildet sein, - so schwingen sie schreckliche Waffen und thronen auf menschlichen Körpern, die sie unter ihren Füßen zertrampeln, - aber ihr wirkliches Kriegsmittel ist die scharfe Klinge des Erkennens. In Wahrheit durchtrennen und zertreten sie auf diese Weise nur die falschen Vorstellungen und Illusionen. Das alles hat „im Westen oft zu der irrigen Annahme geführt, im tibetischen Buddhismus würden Dämonen verehrt“ (Fischer-Schreiber 2005:106). Verknüpft mit dem Konzept der verschiedenen Ebenen der Wirklichkeit, ergibt sich ausserdem ein erkenntnistheoretischer Entwurf einer relativen und einer absoluten Weltsicht. Jeder erfährt und beurteilt, je nach seiner individuellen Entwicklungsstufe, die Phänomene unterschiedlich. Die verschiedenen Gottheiten und Wesenheiten zei-

gen sich etwa dem, der sie in seinen tantrischen Visualisierungsübungen hervorbringt, entweder als reale, lebendige und körperliche Wesen ausserhalb von ihm, oder als innere Projektionen. Doch letzten Endes sind sie alle nur Aspekte der einen, absoluten Wahrheit.

Für die tibetischen Buddhisten hat also letztlich keine "Gottheit", keine Wesenheit und kein/e "DämonIn" eine eigenständige und von anderen Umständen unabhängige, äusserliche Selbstexistenz. Fragen Sie einen mit den Schriften vertrauten Mönch in den Klöstern, er wird Ihnen sagen, dass die Gottheiten, ebenso wie die Unheil bringenden Dämonen, lediglich Projektionen des Geistes sind, und in der letzten Wirklichkeit fern von jeglicher unabhängiger Existenz, denn sie sind leer davon. Aber dann befragen Sie einen jener Unglückseligen, dessen Ernte zerstört, dessen Leben und Besitz von Wesen wie den *bdud*, den *ma mo* oder anderen "dämonischen" Gesellen bedroht wird, die ihn hetzen und quälen, und gierig nach seinem Blut verlangen. Fragen Sie ihn, ob diese für ihn keine Existenz besitzen. Und versuchen Sie ihm zu erklären, dass es sich dabei eigentlich nur um Erscheinungen seines Geistes handelt, während er von ihnen gerade zerfleischt, gejagt, oder mit fürchterlichen Krankheiten und Übeln geplagt wird? Über dieses, für den abendländisch geprägten Verstand durchaus verwirrende Paradoxon notierte bereits Carl G. Jung:

„Die Götter des tibetischen Buddhismus gehören zur Sphäre der illusorischen Getrenntheit und zu den Geist-geschaffenen Projektionen, und doch existieren sie.“

(Jung/Clarke 1999:265)

Will man also im tibetischen Kulturraum nachspüren, was die abendländischen Begriffe wie Gott, Gottheit, Geist oder DämonIn hier bedeuten, so gilt es immer die folgende Unterscheidung im Auge zu behalten. Man muss grundsätzlich trennen zwischen:

- Der Auffassung über die übernatürlichen Wesenheiten, Gottheiten und Dämonen, so wie es in den Klöstern und von den gelehrten Mönchen der buddhistischen "Hochreligion" praktiziert und gelehrt wird. Der gebildete Mönch<sup>58</sup> kennt ihre wahre Natur, er sieht sie eher als Projektionen des Geistes, und in letzter Instanz als leer von jeglicher selbständiger und von anderen Umständen unabhängiger Eigenexistenz.
- Der Auffassung darüber im Bön, der vieles vom buddhistischen Gedankengut übernommen hat, aber zu einem großen Teil aus seinem präbuddhistischen Erbe besteht.
- Und der Auffassung darüber im weiten Feld der gelebten Volkstradition und im alltäglichen Glauben der Menschen. Diese Volkstradition besteht aus einem synkretistischen Konglomerat aus Glaubensvorstellungen und -praktiken, die zum Teil noch aus vorbuddhistischer Zeit stammen. Das Alltagsleben der Menschen ist bestimmt von Opfer-riten und Zeremonien, um die - für sie äusserst realen - Geister, Gottheiten und "Dämonen" zu ehren oder zu besänftigen.

---

<sup>58</sup> Dem Weisen mögen diese Wesen vielleicht auch so erscheinen, aber er verfällt nicht der Konzeption, dass diese unabhängig aus sich selbst heraus existieren. Vielleicht lässt sich das mit einem Bild verdeutlichen: Ein Illusionist zaubert aus dem Hut einen Hasen. Beiden, dem Publikum und dem Illusionisten, mag der Hase zwar nun so erscheinen, wie er sich darstellt, nämlich aus dem Hut gezaubert. Aber der Zauberer hat, im Unterschied zum Publikum, tiefere Einsicht in die Vorgänge, die hinter der Bühne passieren.

Es existieren also im tibetischen Kulturraum grob zwei Welten: Die eine ist die Welt der Mönche, des Schrifttums, der gelehrten Überlieferung und der Philosophie. Die andere ist die Welt der volksreligiösen Vorstellung und der alltäglichen Praxis der Menschen. Diese beiden Welten dürfen aber keinesfalls als strikt voneinander getrennte und verschiedenartige Phänomene aufgefasst werden, sondern beide zusammen bilden die integralen Teile der religiösen Tradition des tibetischen Kulturraums, und koexistieren hier gemeinsam. Ein Tibeter kann beispielsweise die unzähligen alten Ahnengötter und Lokalwesenheiten (*yul lha*) verehren, an eine Art Seele oder Lebenskraft (*bla*) glauben, sich bei wichtigen Reisen oder dem Hausbau der traditionellen Orakelweissagung (*mo*) bedienen, um herauszufinden ob sich etwa die *klu*, die *ma mo* oder die *sa bdag* gestört fühlen, oder gewisse andere kultische Handlungen ausführen, die man traditionell den *Bon po* zuschreibt, und trotzdem sieht er sich selbst als rechtsgläubigen Buddhisten an. Im alltäglichen Volksglauben, ausserhalb der Mauern der Klöster, und jenseits der philosophischen und intellektuellen Auseinandersetzungen, sind die Gottheiten, Geister und DämonInnen äusserst real. Es ist die Welt der täglichen Auseinandersetzung des Menschen mit den gnadenlosen Kräften der Natur und den plötzlich auftretenden Lebensstürmen. Ständig sieht sich der Mensch von allerlei Gefahren umgeben. Ja, die Natur selbst ist unbarmherzig, launisch und gefährlich, und doch wird durch sie erst alles Leben möglich. Diese Furcht des Menschen vor ungewöhnlichen, das Dasein bedrohenden Ereignissen, deren Ursache er nicht eindeutig ausmachen kann, hinterlässt ihn ohnmächtig und handlungsunfähig zurück. Daher personifiziert er diese Ursachen, und häufig denkt er sie sich dem Menschlichen sehr ähnlich. Denn alles was einen Namen hat, wirkt erstens weit weniger bedrohlich, und ist eine Ursache erst einmal bekannt (und damit auch eine gewisse Kausalfolge nachvollziehbar), so besteht die Möglichkeit, diese Mächte durch geeignete Rituale zu beeinflussen. Man versucht sich gut mit ihnen zu stellen, sodass sie einen beim nächsten Mal erst gar nicht mehr angreifen. Es kann nach Ansicht der TibeterInnen tatsächlich eine ganze Menge dazu getan werden, um in die Fügung einzugreifen, damit es nicht mehr nur willkürliches Schicksal ist, das einem passiert. Die vorrangige Motivation all dieser rituellen Verrichtungen des Alltags ist also das Streben, seinen passiven Zustand in einen aktiven umzuwandeln. Die Menschen des tibetischen Kulturraumes, beeinflusst von ihren vorbuddhistischen Wurzeln, sehen ihre Umwelt bewohnt von unzähligen übernatürlichen und unsichtbaren Wesen, die dem Menschen entweder helfen oder schaden können. Potentielle UnheilsbringerInnen wie die schwarzen Krankheiten auslösenden *bdud*, die Streit und Seuchen verursachenden *ma mo*, die Kinder mordenden *chung sri*-Geister, oder die, den Lebensfaden durchtrennenden, schlangenartigen Wasserwesen *klu*, sind in der tibetischen Alltagswelt durchaus real und eine wirkliche alltägliche Gefahr. Es braucht daher erfahrene Spezialisten, die es verstehen, diese wilden Mächte unter Kontrolle zu halten, sie günstig zu stimmen, bzw. einen Angriff abzuwehren. In Tibet ist also die christlich-abendländische Einteilung in gut und böse, in "Gottheiten" und "Dämonen", bei weitem nicht so eindeutig, wie man annehmen möchte. Ich werde im Folgenden, in Ermangelung eines passenderen Ausdrucks, dennoch Begriffe wie Gottheiten, Dämonen etc. weiterhin verwenden, allerdings sollte aus der näheren Beschreibung

und den beigefügten Adjektiven, wie helfend oder Schaden bringend, die wahre Motivation gut erkennbar sein. Und ich bitte den Leser und die Leserin dabei stets im Hinterkopf zu behalten, dass diese Bezeichnung nur eine Notlösung darstellt, meist aber nicht zur Beschreibung der tibetischen Vorstellungswelt treffend ist. Denn letztlich sind all diese Begriffe wie Gottheiten, Geister, Dämonen etc. nur Versuche, mit westlich-abendländischer Konzeption und Sprache eine andere - in Wahrheit höchst differenzierte, komplexe und vielschichtige - Weltsicht zu beschreiben.

### 3.1 Der Kampf gegen "alte Dämonen und Geister" - Die neuen Beschützer

Wie bereits mehrfach angedeutet, wurden, als der Buddhismus in Tibet aufkam, viele der vorbuddhistischen Wesen und Gottheiten, die hier seit alten Zeiten verehrt wurden, assimiliert, und nach und nach in die neue Religion eingegliedert.

„Die meisten dieser vorbuddhistischen Götter und Geister haben in der tibetischen Volksreligion bis heute ihren Platz behauptet. Sie wurden vom Buddhismus sanktioniert, auch wenn er ihnen manchmal eine andere Funktion zuwies.“

(Baumer 1999:39)

Aber nicht nur der Buddhismus, sondern auch die Überlieferung des Bön wandte im Umgang mit den alten Gottheiten und Wesenheiten dieselbe Strategie an. So soll der als Religionsstifter des rezenten Bön verehrte *gShen rab Mi bo che* ebenfalls die autochthonen Geister und Gottheiten des Landes verfolgt, unterworfen, und zum Schutz der Bön-Lehre verpflichtet haben. Von da an wurden sie *dam can ye shes spyan ldan* genannt, "die das Gelübde abgelegt haben und das Auge der sublimierten Erkenntnis besitzen" (Tucci/Heissig 1970:266). Derselben Logik folgt die Überlieferung auch bei der Einführung des Buddhismus durch den indisch-buddhistischen Tantriker *Padmasambhava*. Diesmal ging es darum, die alten vorbuddhistischen Bön-Geister und Bön-Gottheiten zu bezwingen, sodass sie von nun an dem neuen Glauben dienstbar waren. Der Überlieferung nach zog *Padmasambhava* im 8. Jahrhundert durch die Lande, um die indigenen Gottheiten und Geister zu unterwerfen. Dann nahm er ihnen den Eid ab und verpflichtete sie dazu, ab sofort als Schutzgottheiten zur Verteidigung der neuen, buddhistischen Lehre zu dienen. So mancher Unheil bringende und gefürchtete Geist wurde auf diese Weise als bezwungen erklärt, und zu einem heilsamen "defensor fidei" (Tucci/Heissig 1970:187) umfunktioniert.

„Ihre Unterwerfung bewirkt die Errichtung einer neuen Welt über der alten [...]“ (Tucci/Heissig 1970:187)

Aus den "Dämonen" der Anderen sind auf diese Weise Schutzgottheiten geworden, die ihre wilde Natur und ihre potentiell gefährlichen Kräfte nicht abgelegt, sondern in den Dienst der Lehre gestellt haben. Die allgemeinen Gedanken des Heinrich von Stietencron zur Wandlung des Begriffs der Dämonen treffen auch auf den tibetischen Kulturraum zu:

„[...] die als Dämonen gemiedene, gefürchtete, bekämpfte und durch exorzistische Riten vertriebene Macht, deren Kult verboten wird, ist nicht selten ein schützender Gott oder ein Gott einer anderen Gruppe [...] Der Gott der Anderen ist ein potentieller Gegner, selbst wenn keine ernsthafte Gefahr von ihm ausgeht. Erst wenn es gelingt ihn zu assimilieren, ins eigene Normensystem zu integrieren und ihm einen

Platz im eigenen religiösen Gefüge zuzuweisen, wandelt er sich vom Dämon zum hilfreichen, meist untergeordneten Geist.“ (von Stietencron 1983:374-375)

Das Bemerkenswerte am tibetischen Buddhismus ist gerade seine integrative Kraft, denn die „Gottheiten“, „Dämonen“ und „Geister“ der „Anderen“ wurden nicht verleugnet oder ersetzt, sondern in den Dienst der Lehre gestellt und zu Schützern transformiert. Die Transformation ist ohnehin ein Grundgedanke des tibetischen Tantra. Da nach tantrischer Vorstellung die wahre Natur der Dinge jenseits aller Dualität liegt, kann alles, das (vermeintlich) Gute wie das (vermeintlich) Böse, genutzt und transformiert werden.

Eine bezeichnende Geschichte, die das Verhältnis des tibetischen Buddhismus zu den alten Bön-Praktiken und den vorbuddhistischen übernatürlichen Wesen anschaulich illustriert, erzählt Helmut Hoffmann. (siehe Hoffmann 1950:277-292)<sup>59</sup> Diese Geschichte ist deshalb bemerkenswert, weil sie uns die bereits mehrfach angedeutete Tatsache vor Augen führt, wie die Riten und Begriffe des Bön in buddhistischen Entsprechungen umgewandelt, und in den buddhistischen Kontext integriert werden. In diesem von Hoffmann übersetzten Abschnitt über die Bekehrung eines Bön-Anhängers am Berg *Ti se* (Kailash), trifft *Mi la ras pa* auf einen reichen, aber schwerkranken alten Mann, der ganz den Bön-Lehren ergeben ist. Die Bön-Priester hatten bereits die traditionelle Weissagung (*mo*) durch das Los ausgeführt und bestimmt, dass zur Rettung des Kranken hunderte Tiere getötet werden müssen. Plötzlich aber erscheint der wandernde Buddhist *Mi la ras pa*, tritt vor den Kranken und verspricht Heilung. Er befiehlt die traditionellen Tieropfer zu stoppen, und beginnt ein „buddhistisches Lied nach Art der Bön“ anzustimmen. Im Folgenden möchte ich einige Auszüge aus Hoffmanns Übersetzung wiedergeben. *Mi la ras pa* erwähnt hier zwar die traditionellen Rituale und verwendet die alten Begriffe und Vorstellungen der *Bon po*, fügt ihnen aber sogleich andere, buddhistische Erklärungen und Bedeutungen bei:

„Der Familie von zweiundzwanzig (Wesen) Losberechnung (fällt) nicht günstig, (sondern) schlecht (aus). Durch den anfangs- und endlosen Kreislauf, auf der Basis des Loses von Kreislauf und Nirvāna, ist ein Herd - die Täuschung durch Nichtwissen des Geistes - übergekocht<sup>60</sup>, ist ein Brand - die Zerstörung der reinen Ansicht - ausgebrochen, ist Verunreinigung - Zuneigung und Hass - übergequollen. Da diese, der Herd, der Brand und die Verunreinigung, ein Unheil hervorriefen, ist der P'o lha<sup>61</sup> der Weisheit zum Himmel aufgestiegen, ist der Lokalgott (Yul lha) des

---

<sup>59</sup> „Die Gesänge des *Mi la ras pa* aus: rje bcun ma la ras pa'i rnam 'bum (mgur 'bum des *Mi la ras pa*)“

<sup>60</sup> Das „Herausholen oder Ausgraben des Herdes“ ist ein altes Bön-Ritual, das notwendig wird, wenn eine Speise auf dem Herdfeuer übergekocht oder angebrannt ist. Diese Verunreinigung zieht den Zorn des Herdgottes (*thab lha*) auf sich. Ohne kompliziertes Reinigungsritual droht dem gesamten Haushalt schweres Unglück. (siehe dazu Hoffmann 1985:184-185 und Tucci/Heissig 1970:209)

<sup>61</sup> Der Bön kennt, wie auch die buddhistische Volksreligion, fünf persönliche „mit dem Menschen geborene“ Schutzgottheiten (*'Go ba'i lha Inga*): An der Kopfspitze wohnt der Lokalgott *yul lha*, auf der rechten Schulter der Feindbezwinger *dGra lha*, in der rechten Achselhöhle der männliche *pho lha*, in der linken die weibliche Gottheit *mo lha*, und im Herzen haust die Lebensgottheit *srog lha*. (siehe Baumer 1999:50 und Nebesky-Wojkowitz 1975:318) Daneben sind die *'Go ba'i lha Inga* aber auch mit Örtlichkeiten verbunden, und wie das *bla* können sie nicht nur im Körper, sondern ebenso in der Umgebung verweilen. (siehe Huber 1999:79)

großen Glücks fortgegangen und abwesend, und ist der Dgra-lha des eigenen Bewusstseins zurückgekehrt und abwesend.“ (Hoffmann 1950:282)

Der weitere Verlauf der Geschichte ist sinnbildlich dafür, wie der tibetische Buddhismus die alten Bön-Geister und Gottheiten als Ausdruck innerweltlicher Vorgänge umgedeutet hat. *Mi la ras pa* zählt jetzt nämlich der Reihe nach die altbekannten übernatürlichen Wesenheiten auf, verortet sie aber nicht mehr als äusserliche Kräfte, sondern als unterbewusste Mächte aus dem Innersten. Auf diese Weise werden etwa potentielle Unheilsbringer wie die schwarzen *bdud* zum Symbol für das Wurzelgift Hass, die roten Reiter der *btsan* zum Ausdruck von Gier und Neid, die Totengeister *gshin 'dre* zum Symbol für böse Handlungen, und die *ma mo* stehen nun für Geistesgifte wie Selbstsucht und Hochmut:

„Aufgrund davon, dass diese 3 Götter sich entfernt haben, begehen die Dämonen ein 9 faches an für die Menschen schädlichen Werken, richtet die böse Absicht der acht weltlichen Prinzipien Schaden an. Die P'un-sri<sup>62</sup> des Leides und Elends haben sich erhoben. Die oberen Bdud<sup>63</sup> des brennenden Feuers des Hasses richten Schaden an. Die unteren Bdud des tosenden Wassers der Leidenschaft richten Schaden an. Die Klu-Bdud<sup>64</sup> der Verfinsterung durch Dummheit richten Schaden an. Die Rgyal-'gon<sup>65</sup> des wirbelnden Windes des Stolzes richten Schaden an. Die Bcan<sup>66</sup> der Täuschung aus Neid richten Schaden an. Die Rdor-legs der Begünstigung der Selbstsucht richten Schaden an. Die Ma mo der Prahlerei mit der eigenen Unfehlbarkeit richten Schaden an. Und die Totengespenster (Gsin-'dre)<sup>67</sup> der Leidenschaft zu bösen Taten richten Schaden an [...].“ (Hoffmann 1950:282)

Im nächsten Teil des Gesanges muss *Mi la ras pa* die Schaden verursachenden Kräfte unschädlich machen. Die traditionellen Geisterfallen (*mdos*) der *Bon po* sind aber nun nicht mehr nur äusserliche Ritualobjekte, sondern der Buddhist *Mi la ras pa* spricht von den Fadenkreuzen des Hörens, Erfassens und Meditierens. Damit lassen sich - ganz der buddhistischen Lehre nach - am besten die “Unheilsdämonen“ des Unterbewusstseins fangen und vernichten:

„[...] Er [*Mi la ras pa*; Anm. Verf.] bereitet die Substitutsfiguren und Fadenkreuze des Hörens, Erfassens und Meditierens, und die Opferbissen des reinen Gelübdes.

---

<sup>62</sup> Die *phung sri* werden generell für die Verminderung von Wohlstand verantwortlich gemacht.

<sup>63</sup> Die *bdud* sind alttibetische schwarze, gefährliche Geister, deren Anführer in einem schwarzen Palast haust.

<sup>64</sup> Die *klu* sind alttibetische Schlangwesen, die in Gewässern hausen und später mit den indischen *nāgas* identifiziert wurden. Sie spielten bereits im Alten Tibet eine prominente Rolle, zumal die frühesten Könige den Titel *klu* im Namen trugen, bzw. mit Gemahlinnen wie den *klu mo* verheiratet waren. (siehe Linnenborn 2004:101) In destruktiven magischen Riten werden sie gerufen, um den Lebensfaden der Feinde zu durchtrennen. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:290f.) Sie gelten aber auch als Hüter von unterirdischen Schätzen, und die TibeterInnen glauben, wenn man die Erde umgräbt oder ein Gewässer verunreinigt, dann fühlen sich die *klu* schnell gestört und können allerlei Störungen verursachen. (siehe Klaus 1985:245)

<sup>65</sup> Die *rgyal dgong* sind weitere Wesenheiten, die Unheil auslösen können.

<sup>66</sup> Auch die roten Jäger der *btsan* spielten schon im Alten Tibet eine Rolle, die ersten Könige trugen den Titel *btsan po* im Namen. (siehe Hermanns/Cavlyle 1992:36 und Linnenborn 2004:101)

<sup>67</sup> Die *gshin 'dre* sind Totengeister, die versuchen die “Lebenskraft/Seele“ (*bla*) der Lebenden zu stehlen.

Er beginnt die *gyer-sgom*<sup>68</sup> der vier Klassen von Tantras, und streut das Erstlingsopfer der Freiheit von Leidenschaft. Wenn der P'o-lha der Weisheit hinaufgestiegen ist, unternimmt er die No-sprod<sup>69</sup> Zeremonie des zum Grund des Nichtwissens Gelangens. Wenn der Lokalgott (Yul-lha) des großen Glücks fortgegangen ist, veranstaltet er die Reinigungszeremonie der Abwendung des Unheils der vier Bdud. Wenn der Dgra-lha des eigenen Bewusstseins zurückgekehrt ist, bringt er die Substitutsfigur der freiwilligen Umkehr der Ursache dar. Gegen die bösen Vorzeichen der acht weltlichen Prinzipien, schlägt er den Nagel<sup>70</sup> des leidenschaftslosen Wissens ein. Gegen die P'un-sri des Leidens und Elends, erringt er den Sieg in der Sphäre der großen Seligkeit. Gegen die oberen Bdud des brennenden Feuers des Hasses, bringt er das Bon-ra<sup>71</sup> der Weisheit zur Leere dar. Gegen die unteren Bdud des tosenden Wassers der Leidenschaft, verfertigt er das Spyi-mdos (Fadenkreuz) der Leere des Geistes. Gegen die Klu-Bdud der Verfinsterung durch Dummheit, vollzieht er das Klu-brgyad ("Acht-klu-Zeremonie") der Selbsterlösung der Welt. Gegen die Rgyal-po des wirbelnden Windes des Stolzes, bringt er das Hirschhorn<sup>72</sup> der Weisheit der Leere dar. Gegen die Bcan der Täuschung aus Neid, bohrt er mit dem mit Seidenfähnchen versehenen Pfeil<sup>73</sup> der Weisheit der Vollendung des Werres. Gegen die Ma mo der Prahlerei mit der eigenen Unfehlbarkeit, vollzieht er die Sbyar-č'og (-Zeremonie) der Leere der eigenen Person und der anderen. Gegen die Rdor-legs der Begünstigung durch Selbstsucht, bringt er Opferbissen dar, bestehend darin, dass andere einem teurer sind als man selbst. Gegen die Totengespenster (gšin-'dre) der Leidenschaft zu bösen Taten, unternimmt er das "Dämonenschlagen" der aus dem Geist entstandenen Leere. Wenn Unheilsdämonen vorhanden sind, soll man sie derart erschlagen. [...] (Hoffmann 1950:283-284)

Hier wurde also ein typisches Bön-Ritual in seine buddhistische Entsprechung umgewandelt: Das traditionelle Losorakel (*mo*) fiel ungünstig aus, denn am Herd war eine Speise übergekocht, was den Herdgott (*thab lha*) erzürnte. Deshalb wurde der Mensch von seinen persönlichen und "zugleich mit ihm geborenen" Schutzgottheiten verlassen. Der männliche Schutzgott *pho lha*, der Gott des Ortes *yul lha*, und der persönliche Feindbezwinger-Gott,

<sup>68</sup> *sgyer sgom* lässt sich ungefähr mit "Meditationsgesang" übersetzen.

<sup>69</sup> Damit ist wohl ein Zurückholungsritual gemeint, die entwichenen Schutzgottheiten müssen schließlich zurückgerufen, und ihr Schutz wiedererlangt werden.

<sup>70</sup> Der magische Ritualdolch *phur bu*, der zum Zerschlagen von Hindernissen und Feinden verwendet wird.

<sup>71</sup> Der tibetische Terminus *ra* bedeutet Ziege. Mit *bon ra* ist also das traditionelle Ziegenopfer gemeint. Hier wird jedoch kein Tier mehr geopfert, sondern *Mi la ras pa* spricht vom "Opfer der Weisheit zur Leere".

<sup>72</sup> Das Horn des Hirsches findet traditionell Verwendung in der medizinischen Therapie. Ein mit magischen Substanzen befülltes Horn kann z.B. auch als magische *zor*-Waffe gegen Widersacher geschleudert werden.

<sup>73</sup> Der Pfeil mit einem Seidenfähnchen am Schaft (*mda' mo*) wird häufig bei Pfeilorakelritualen benutzt, aber auch bei der Errichtung von *mdos*-Geisterfallen werden Pfeile verwendet. (siehe Beer 2003:171-174) Divinations- bzw. Bänderpfeile (*mda' dar*) sind auch ein wichtiges Werkzeug der traditionellen HeilerInnen. In der Regel wird dabei zuerst mit Hilfe eines magischen Spiegels der Sitz der Krankheit im Körper des Patienten lokalisiert, um die Pfeilspitze danach an dieser Stelle unter dessen Haut zu setzen. Dann wird die Krankheit am anderen Pfeilende mit dem Mund wieder hinaus gesaugt. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:367)

der *dGra lha*, haben sich von ihm abgewendet. Nun war der Mensch schutzlos und ein gefundenes Fressen für die potentiellen Unheilsbringer. Nun konnten die schwarzen *bdud*, die schlangenähnlichen Wasserwesen *klu*, die roten Jäger der *btsan*, die Krankheit verursachenden *ma mo*, die Unglück auslösenden *rgyal po* und die Totengeister *'dre* ungeschützt über ihn herfallen. Die Folgen waren Krankheit, und der Verlust von Glück und Wohlstand. Traditionell muss ein Bön-Priester nun die persönlichen Schutzgottheiten durch Riten wieder zur Rückkehr bewegen, und die erzürnten Wesenheiten besänftigen. Dazu bereitet er den Ritualplatz vor, stellt die Ersatzopfer (*glud*) bereit, errichtet Fadenkreuze (*mdos*) und bringt Erstlingsopfer (*phud*). Um eine aufgebrachte Wesenheit zu beruhigen, werden ihr nun verschiedene Gaben, wie etwa die, - in der Regel aus Mehl und Butter geformten -, *gtor ma*-Opferkuchen, gereicht. Diese Opferbissen (*gtor ma*) gehören im tibetischen Kulturraum zum gewohnten Alltagsbild, sie werden sowohl in den Riten der Bön, als auch in jenen der buddhistischen Lamas verwendet. Man sieht sie daher regelmässig, sowohl auf den kleinen häuslichen Altären der Laien, als auch in den großen Klöstern, denn *gtor ma* finden bei vielen tibetischen Zeremonien Verwendung. Manche sind einfache Opferkuchen, die man zum Beispiel zusammen mit Räucherwerk im Zuge der alltäglichen Verrichtungen opfert. Andere sind äusserst komplizierte Gebilde in Form eines Palastes, reich bemalt und aufwendig mit Ornamenten, Blumen und Juwelen geschmückt. Für die Dauer eines tantrischen Rituals können sie auch den Wohnsitz der jeweiligen Gottheit darstellen. Man unterteilt die verschiedenen *gtor ma* in solche für die zornvollen (*drag po'i gtor ma*) Gottheiten und Wesenheiten und jene, die für die friedfertigen angefertigt werden (*zhi ba'i gtor ma*). Diejenigen Opferspeisen, die den Zornvollen bestimmt sind, haben eher scharfe und eckige Umrisse, und sind mit Flammen, Schlangen und Schädeln dekoriert. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:347-353) Wenn die *gtor ma* von Unheilsgeistern vorübergehend bewohnt sind, weil sie etwa von einem mächtigen Meister dort hinein gebannt wurden, und in destruktiver Absicht als magische Waffe gegen Feinde und Widersacher geschleudert werden, so heißen sie auch *gtor zor*. Um einen Feind zu schädigen kann ein solches, von einem "dämonischen Wesen" bewohntes, *gtor ma* in dessen Haus versteckt werden, wobei der darin befindliche Unhold im ganzen Haushalt allerlei Störungen anrichten kann. (siehe Baumer 1999:46 und Nebesky-Wojkowitz 1975:354)



Abb. 3: Schematische Darstellung verschiedenartiger *gtor ma*-Opferkuchen.

Mit dem Terminus *glud* werden sowohl die Riten bezeichnet, die im Zusammenhang mit Ersatzopfern stehen, wie auch das Ersatzopfer selbst. Allen *glud*-Riten liegt nämlich der Gedanke zugrunde, dass es möglich ist, sich durch ein Ersatzopfer aus den Fängen unheilvoller Mächte freizukaufen. Dieser Lösegeldgedanke des *glud* findet in vielen Zeremonien Anwendung, und ist auch ein äusserst wichtiger Bestandteil der tibetischen Heilungsriten. Der Schaden verursachenden Wesenheit wird ein Substitut angeboten, damit es von seinem

Opfer ablässt. Ein solches Ersatzopfer<sup>74</sup> kann etwa ein Holzdruck sein, ein gemaltes Abbild des Kranken, oder kleine Teigfiguren, die in der Regel mit Persönlichem wie Blut, Urin oder einem Haarbüschel versehen sind. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:360f.) Mit einem derartigen “Stellvertreteropfer“ werden die negativen Mächte aber nicht nur gespeist, sondern häufig lockt man auch den Unhold, der eine Störung verursacht hat, in diese Ersatz-Nachbildung, um ihn darin gefangen, gemeinsam mit dem Bildnis, zu zerstören.

Als *mdos* werden im Tibetischen sowohl die “Fadenkreuz-Geisterfallen“ bezeichnet, die im gesamten Kulturraum das Alltagsbild<sup>75</sup> prägen, wie auch eine spezielle Gruppe von Ersatzopfer Ritualen, die aber in der Regel in engem Zusammenhang mit den *glud*-Substitutsopfern stehen. Traditionell werden Fadenkreuze vor allem zum Schutz und zur Abwehr von Unheil bringenden Einflüssen errichtet. Diese Konstruktionen bestehen aus verschiedenfarbigen Baumwollfäden, die spinnennetzartig um einen Holzrahmen gespannt werden, um die unsichtbaren Schaden verursachenden Geister und Wesen darin einzufangen. Nach einiger Zeit wird die gesamte Konstruktion verbrannt oder auf andere Weise zerstört, wodurch die Unheilsbringer, die sich darin verfangen haben, mit einem Schlag vernichtet werden. Ein solches *mdos* kann aber auch als temporärer Sitz für die Gottheiten und Geister fungieren, welche man rituell zu sich ruft, um ihnen gewisse Verrichtungen aufzutragen. Die *mdos*-Riten wurden wahrscheinlich schon in vorbuddhistischer Zeit praktiziert, obwohl die buddhistische Legende besagt, dass sie einst von *Padmasambhava* in Tibet eingeführt worden sind. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:370) Der orthodoxe Buddhismus jedenfalls billigt die *mdos* und *glud* Riten, und führt sie bei Bedarf ebenfalls aus, sieht aber natürlich die angesprochenen Mächte weniger als reale äussere Geister und Dämonen, sondern vielmehr als Projektionen des Geistes, geschaffen durch unsere Unwissenheit. (siehe Tucci/Heissig 1970:202) Jenen *mdos*-Riten, die speziell mit den *ma mo* in Verbindung gebracht werden, widmet sich auch eines der nachstehenden Kapitel.

### 3.2 Die *yi dam* und die Beschützergottheiten

Wie bereits dargelegt, kennen also die TibeterInnen eine große Vielzahl an übernatürlichen und nicht-menschlichen Wesenheiten, die jedoch mitunter von sehr unterschiedlicher Natur sein können. Dieses Kapitel beschäftigt sich mit zwei besonders wichtigen Kategorien des tibetischen Pantheons, mit den *yi dam* der Tantriker, und mit den Gottheiten und Wesenheiten, die als sogenannte “Schutzgottheiten“ fungieren.

Eine der höchstrangigen Techniken des *Vajrayāna* ist eine tantrische Meditationspraxis, die häufig auch als “Gottheitenyoga“ bezeichnet wird. Dabei soll der Praktizierende seine persönliche *yi dam*-Meditationsgottheit bis ins kleinste Detail hinein gedanklich erzeugen, um am Ende selbst vollständig zu dieser “Gottheit“ zu werden. In der Regel erhält ein an-

---

<sup>74</sup> Als *lingam* (*liṅga*) wird häufig das Ersatzopfer in magischen Riten mit destruktiver Absicht bezeichnet, und benennt das, meist aus *rtsam pa* gefertigte, Modell-Abbild des Feindes, gegen den sich das Ritual richtet.

<sup>75</sup> Solche Konstruktionen sind auch bei den tibetischen Nachbarn bekannt. Nach Nebesky-Wojkowitz heißen sie z.B. bei den Mongolen *öngge* (Farbe), *makhabut* (Körper), *torgaguli* (Hindernis). Ihre Verwendung wurde aber auch bei den Lepchas, Naga, Kachin und Nakhi berichtet. (siehe Nebesky-Wojkowitz/Gorer 1951:68f.).

gehender Tantriker seinen persönlichen *yi dam* von dessem Lehrer, der ihn korrespondierend zur charakterlichen Neigung und den jeweiligen spirituellen Bedürfnissen seines Schülers auswählt. (siehe Lavizzari-Raeuber 1984:162) Aber auch jede der einzelnen buddhistischen Schultraditionen hat ihre eigenen, und von ihnen bevorzugten, *yi dam*-Meditationsgottheiten. (siehe Tucci/Heissig 1970:117) Ein solcher *yi dam*, der sowohl friedfertig, als auch äusserst zornig erscheinen kann, darf nicht als äussere Gottheit im strikten abendländischen Wortsinn verstanden werden, sondern ist Geistschöpfung des Tantrikers und gleichzeitig Ausdruck, Aspekt und Erscheinungsform (eine *Sambhogakāya*-Manifestation, siehe die Drei-Körper-Lehre) des erleuchteten Buddha-Geistes. Daneben ist der *yi dam* in gewisser Hinsicht auch eine Verkörperung bestimmter Aspekte der Psyche des Praktizierenden, denn er korrespondiert auch immer mit dem innersten Wesen des jeweiligen Tantrikers, es handelt sich schließlich um dessen *persönliche* Meditationsgottheit. Während einer solchen Visualisation folgt der Tantriker einer festgelegten und über Jahrhunderte tradierten Ikonographie. Detailgetreu lässt er die jeweilige *yi dam*-“Gottheit“ vor seinem inneren Auge (zum Beispiel aus einer “Keimsilbe“) entstehen (*bskyed rim*-Erzeugungstufe), bis die auf diese Weise “erzeugte“ Meditationsgottheit nach und nach real und mächtig wird. Die ihr zugeschriebenen Eigenschaften und Kräfte gehen auf den Praktizierenden über, sobald er sich vollständig mit ihr identifiziert und sich in diese “Gottheit“ transformiert hat (*rdzogs rim*-Vollendungsstufe). Vielleicht lässt sich diese Meditations-technik mit einem äusserst raffinierten psychologisch-suggestiven Trick vergleichen: Um Buddhaschaft zu erreichen, verwirklicht man zuerst das Abbild des Buddha, die Buddha-Form, in sich. Durch die wiederholte Identifikation vollzieht sich allmählich eine Transformation von Körper und Geist, wodurch man langsam tatsächlich zu dem wird, was angestrebt wird,- zu einem Erleuchteten. Indem also der Praktizierende mit der jeweiligen “Gottheit“ (oder einem ihr zugeordneten Aspekt) eins wird, vollzieht sich allmählich „die Verwandlung des eigenen Selbst in [einen] Gott“ (Tucci/Heissig 1970:114). Die “Gottheiten“ sind zwar nach buddhistischer Ansicht Projektionen des Geistes, und im Grunde leer von einem unabhängigen Selbst, aber dennoch könne man, wenn man auf eine seit Jahrhunderten tradierte Gottheit meditiert, Resultate erzielen, die sonst nur schwer erreichbar wären. Wie der 14. Dalai Lama in seinen Erklärungen betont, müssen aber auch hier Methode und Weisheit zu einer untrennbaren Einheit verschmolzen sein. Denn diese Technik ist nur dann wirkungsvoll, wenn man zeitgleich auch auf die Leerheit, also auf das Fehlen eines unabhängigen inhärenten Selbst aller Phänomene, meditiert. Wenn also der Tantriker mit seiner *yi dam*-Meditationsgottheit verschmilzt, so ist er sich dabei gleichzeitig vollkommen darüber im Klaren, dass die Erscheinung des *yi dam* in Wahrheit leer von einer unabhängigen Eigenexistenz ist. (siehe Dalai Lama XIV, Tenzin Gyatso/Hopkins 1980:63) Neben diesen *yi dam*-Meditationsgottheiten der Tantriker, die also Buddha-Formen und keine Gottheiten im strikten Wortsinn sind, kennen die TibeterInnen aber auch eine Vielzahl an weiteren übernatürlichen Wesenheiten, welche die Funktion von Schutzgottheiten innehaben. In der Bön-Tradition werden die schützenden Gottheiten *bon skyong* oder *bon srung* genannt, und sind meist in Gruppen zu acht unterteilt (*bon skyong srung ma sde*

*brgyad*). (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:3) Die bekanntesten Schutzgottheiten der Buddhisten sind die sogenannten *dharmapāla* (Tib. *chos skyong* oder *srung ma*<sup>76</sup>), die mächtigen HüterInnen der buddhistischen Lehre. Häufig handelt es sich dabei um Gottheiten oder Wesenheiten, die ursprünglich aus dem indischen, zentralasiatischen oder vorbuddhistischen Pantheon übernommen wurden. Aber selbst wenn sie als Schutzgottheiten fungieren, so müssen sie sich keineswegs ausschließlich friedfertig zeigen. In der Ikonographie sind die *dharmapāla* sogar überwiegend furchterregend und rasend dargestellt, befinden sie sich doch in ständigem Kampf gegen Feinde und Widersacher des Buddhismus. So tragen sie meist fürchterliche Waffen mit sich, mit denen sie alle Hindernisse und Gegner der Lehre erbarmungslos vernichten. Dazu muss erwähnt werden, dass als solche Feinde nicht nur die äusseren “Dämonen“ oder gar menschlichen Widersacher gemeint sind, der tibetische Buddhist hat darüber hinaus noch eine etwas subtilere Vorstellung. Er versteht darunter nämlich vor allem die inneren Feinde bzw. Hindernisse wie Unwissenheit, Begierde, Hass oder Dummheit, also alles das, was uns im Kreislauf von *samsāra* gefangen hält. Während nun die *yi dam*, als Geistschöpfungen und Aspekte des Erleuchtungsgeistes, immer gewissermaßen ausserweltlich sind, gibt es im Gegensatz dazu zweierlei Kategorien der sogenannten Schutzgottheiten: Nur einige wenige gelten als ausserweltlich und bereits erleuchtet. Ein ganz geringer Teil von ihnen hat ausserdem eine Doppelfunktion inne, und fungiert sowohl als *dharmapāla*, wie auch als *yi dam*. Den weit größeren Teil aber bilden die unzähligen weltlichen Schutzgottheiten niederen Ranges, die meist von einem Meister der Vorzeit unterworfen, gezähmt und per Eid gebunden wurden, und seitdem als Hüter über die Lehre wachen. Viele tragen daher auch das Präfix *dam can* (“Eid-Gebundene“) im Namen, was in der Regel auf ihren vorbuddhistischen oder fremden Ursprung verweist. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:3) Um sie in den buddhistischen Kontext einzugliedern, wurden die Gottheiten und Geister der “Anderen“, - die nun meist als Unheilsbringer galten,- von einem großen Meister wie *Padmasambhava* bezwungen und unter den Eid (*dam tshig*) genommen, ihre Kräfte ab sofort nur noch zur Verteidigung der buddhistischen Lehre zu verwenden. Grundsätzlich können beide Kategorien der sogenannten Schutzgottheiten, die ausserweltlichen wie auch die weltlichen, dem Praktizierenden auf seinem Erlösungsweg helfen, aber wie es von Brück formuliert, „in der spirituellen Praxis erfolgt niemals die Einnigung mit diesen Wesen“ (von Brück 2008:197). Denn im Gegensatz zu den *yi dam*, bleiben sie „dem Praktizierenden äusserlich“ (von Brück 2008:197).

Die sogenannten “Schutzgottheiten“ (*dharmapāla*) der tibetischen Buddhisten teilen sich also grundsätzlich in zwei große Gruppen<sup>77</sup>: In die als erleuchtet geltenden Ausserwelt-

---

<sup>76</sup> Nach Nebesky-Wojkowitz werden als *srung ma* (“Beschützer, Hüter“) gelegentlich aber auch nicht-buddhistische Wesenheiten bezeichnet. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:3)

<sup>77</sup> Auch im heutigen Bön werden laut Baumer ähnliche Unterteilungen getroffen: „Die erste unterscheidet Götter, welche die Erleuchtung erlangt und den Zyklus von Tod und Wiedergeburt verlassen haben, von jenen Gottheiten, die noch den Gesetzen des Karma unterworfen sind. [...] Die zweite Gliederung trennt die friedfertigen von den zornigen Gottheiten, wobei letztere nur dem Unwissenden als grimmig erscheinen, da ihre Aufgabe darin besteht, die Unwissenheit und die Gegner der Lehre zu bekämpfen.“ (Baumer 1999:163)

lichen und in die Innerweltlichen, die selbst noch in den sechs Daseinsbereichen weilen und den Bedingungen von Karma unterworfen sind: (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:3ff. und Farkas/Szabó 2002:12)

1. Die Beschützer der Lehre, die bereits aus den sechs Daseinsbereichen ausgeschieden sind, die ausserweltlichen (“transzendenten“) *'Jig rten las 'das pa'i srung ma*:

a) Die *dPal ldan lha mo*:

Die meist auf einem Maultier reitende, äusserst zornvolle und gleichzeitig glorreiche, *dPal ldan lha mo* ist die einzige weibliche Figur unter den ausserweltlichen *dharmapāla*. Bei den *dGe lugs pa* hat sie eine aussergewöhnliche Stellung inne, ist sie doch die persönliche Schützerin der Dalai Lamas. Ausserdem gilt sie als Oberste der *ma mo*, in dieser Funktion werden wir uns ihr in einem späteren Kapitel ausführlicher widmen.

b) Der *mGon po* (Skt. *Mahākāla*):

“Der große Schwarze“ stammt vermutlich ursprünglich aus dem indischen Pantheon. Nach Schumann ist er eine Vermischung des *Śiva* mit kleineren buddhistischen und tibetischen Gottheiten. (siehe Schumann 1986:196-199) Er gilt aber auch als Schützer der Mongolei, - *Mahākāla* war z.B. die persönliche Schutzgottheit des Kublai Khan, - der Nomaden und ihrer Zelte. *Mahākāla* ist einer der furchterregendsten Gestalten des tibetischen Pantheons, mit schwarzer Körperfarbe, Totenkopfdiadem und drittem Weisheitsauge (dem typischen Zeichen der Erleuchteten), ist er auf den Darstellungen von Totenschädeln bekränzt, und mit Dreizack, Fangschlinge und bluttriefender Schädelknochenschale bewaffnet<sup>78</sup>. Er kann sich aber in unzähligen (angeblich bis zu 75) Erscheinungsformen zeigen, und gilt als eine zornvolle Emanation des Mitgefühl-Bodhi-sattva *Avalokiteśvara*. *Mahākāla* ist daher einer jener wenigen ausserweltlichen Schützer, denen eine Doppelfunktion zugeordnet wird, denn manche seiner Formen zählen sowohl zu den *dharmapāla*-Schutzgottheiten, wie auch zur Gruppe der tantrischen *yi dam*. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:38ff.) Auf den Bildnissen erscheint im traditionellen Gefolge des *Mahākāla* immer wieder die *dPal ldan lha mo*, aber auch die *ma mo* finden sich regelmässig unter seiner typischen Begleiterschaft.

c) Der *gShin rje*<sup>79</sup> (Skt. *Yama*):

Der Totengott und Totenrichter *Yama* trägt auch den Titel “Gesetzeskönig“. Einer bekannten Legende nach soll er einst von *Mañjuśrī* in Gestalt des *Yamāntaka* bezwungen worden sein. Auch *Yama* erscheint in verschiedenen zornvollen Formen, in seiner “äusseren“ Form (*phyi sgrub*) ist er blau und mit Bullenkopf dargestellt. In seiner “inneren“ Gestalt (*nang sgrub*) zeigt er sich ebenfalls dunkelblau, hat hier aber den dämonischen

---

<sup>78</sup> Die Waffen der ausserweltlichen *dharmapāla* sind in ihrer äusseren Erscheinung zwar gewöhnliche Waffen, eigentlich aber sind sie Ausdrucksformen der höchsten Weisheit, z.B. jener über die Erkenntnis der Leerheit. Denn dies sind die eigentlichen Kampfmittel, um die negativen Kräfte und Feinde zu bekämpfen.

<sup>79</sup> *gshin rje* wird auch für eine Klasse von Wesen verwendet, die Unheil und den Tod bringen können.

Kopf eines *rākṣasa*<sup>80</sup>. Und in seinem “geheimen“ Aspekt (*gsang sgrub*) tritt er mit roter Körperfarbe und mit Bullenkopf auf. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:82ff.) Auch im Gefolge des *Yama* trifft man häufig auf die *ma mo*. Eine sehr bekannte Gruppe sind die *ma mo chen mo*, die als Botinnen des Totengottes fungieren. Im tibetischen Lebensrad ist es jedenfalls der Totengott, der es vorantreibt, und in seiner Funktion als Totenrichter soll er den Toten im Bardo mit ihren karmischen Taten gegenüber treten, um sie auf die verschiedenen Wiedergeburtbereiche zu verteilen. (siehe Schumann 1986:195)

d) Der *gShin rje gshed* (Skt. *Yamāntaka*):

“Der Bezwingler des *Yama*“ wird ebenfalls äusserst zornvoll dargestellt. Meist büffelköpfig, steht er traditionell auf einem Stier, dem typischen Reittier des *Yama*. Die Legende berichtet, dass die TibeterInnen einst durch schreckliche Epidemien beinahe ausgestorben wären, weil der Tod seine höhnische Ernte hielt. Der Bodhisattva *Mañjuśrī* aber erschien in Gestalt des *Yamāntaka*, bezwang den Totengott *Yama*, und gebot so dem Sterben Einhalt. (siehe Schumann 1986:186) Als Emanation des *Mañjuśrī* ist also auch *Yamāntaka* einer der wenigen, die nicht nur als Schützer sondern auch als *yi dam* fungieren. In der *rNying ma pa*-Tradition zählt er etwa zu den acht großen Heruka-“Bluttrinkern“. Und in einer besonders rasenden Gestalt erscheint er als *Vajrabhairava*, “Der Schreckliche mit dem Donnerkeil“, der vor allem den *dGe lugs pa* und *Sa skya pa* als bedeutende Schutz- und Meditationsgottheit gilt. Hier hat er eine dunkelblaue Körperfarbe, neun Köpfe, sechzehn Beine und vierunddreissig Arme, in denen er vierunddreissig Waffen hält. Über seinem Büffelkopf befindet sich das Gesicht des *Mañjuśrī*, und sein Geschlechtsorgan ist auffallend erigiert. (siehe Schumann 1986:190)

e) Der *rNam thos sras* (Skt. *Vaiśravaṇa* und seine Formen *Jambhala*, *Kubera*):

Als *Vaiśravaṇa* fungiert er als Hüter von Schätzen und als Verteiler von Wohlstand, als *lokapāla* (Tib. *'jig rten skyong*) bewacht er den Norden. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:68ff.) Aber auch der Reichtumsgott *Jambhala* gilt als eine Erscheinungsform des *Vaiśravaṇa*. Von ihm existieren ebenfalls unterschiedliche Manifestationen, wobei die bekanntesten jene mit weisser, schwarzer, grüner und roter Körperfarbe sind.

f) Der *ICam sring* (oder *Beg tse*):

Nach Nebesky-Wojkowitz zählt *Beg tse* (“Der mit dem Panzer unter dem Gewand“), oder *ICam sring* (“Bruder und Schwester“), zu den aus den sechs Daseinsbereichen Ausgeschiedenen, obwohl manche seiner Eigenschaften eigentlich besser zu den Weltlichen passen würden. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:88ff.) Ursprünglich war *Beg*

---

<sup>80</sup> Die *rākṣasa/rākṣasī* sind nach Menschenfleisch gierende Wesen der indischen Mythologie. Die tibetische Entsprechung sind die männlichen *srin po* bzw. weiblichen *srin mo*. Im Alten Tibet bereits bekannt, galten sie als besonders gefährliche Wesen, die den Menschen vor allem in der Nacht angriffen. (siehe Linnenborn 2004:102) Sie gehören ebenfalls zur Gruppe jener, die der Legende nach von *Padmasambhava* per Eid gebunden wurden. (siehe Waddell 1972:384) Und die TibeterInnen glauben ausserdem, dass ihr ganzes Land aus dem Körper einer *srin mo* besteht, die an Herz, Armen und Beinen etc. durch Tempel gefesselt und niedergerungen wurde. Seither liegt sie auf dem Rücken und bildet die tibetische Geographie.

*tse* wohl ein zentralasiatischer Kriegsgott, der später übernommen und in den Rang eines buddhistischen *dharmapāla* erhoben wurde. (siehe Schumann 1986:194) Denn sein Kult ist in Tibet erst relativ spät, ab dem ausgehenden 16. Jahrhundert, bekannt. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:88f.) Eine der Legenden berichtet vom Besuch des 3. Dalai Lama beim Mongolen Altan Khan, wo *Beg tse* als Anführer von autochthonen Tierdämonen versuchte, dessen Bekehrung zu behindern. Der Dalai Lama aber verwandelte sich in *Avalokiteśvara*, und als das Pferd des *Beg tse* mit seinen Hufen *om maṇi padme hūm* in den Sandboden malte, war *Beg tse* überzeugt. Bezwingen gelobte er ab sofort dem Buddhismus als Hüter zu dienen. (siehe Lavizzari-Raueber 1984:170) Der zentralasiatische Ursprung des *Beg tse* zeigt sich auch in der Ikonographie, wenn er als rote Kriegergottheit, mit Brustpanzer bekleidet, mit Schwert und Bogen bewaffnet, ein menschliches Herz verschlingt und die typischen mongolischen Filzstiefel trägt. Als kriegerische Schutzgottheit erscheint *Beg tse* auch bisweilen als Kommandant anderer wilder Streiterhorden, wie zum Beispiel der *gshin rje* oder der *ma mo*. Häufig wird er auch von einem großen Gefolge teuflisch wirkender roter "Schlächter" (*bshan pa*) begleitet, die gerade dabei sind, zahllose Körper zu zerstückeln und zu zerteilen.

g) Der *Tshangs pa dkar po* (Skt. *Sita Brahmā*):

Der "weisse Brahma" scheint in gewisser Verbindung zu *Pehar* zu stehen, manche halten ihn sogar für eine von dessen zahlreichen Emanationen. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:145f.) Seine Körperfarbe ist traditionell weiss, auf den Bildnissen trägt er in der Regel einen Kopfschmuck aus Muschelschalen oder einen anderen auffälligen Hut, und reitet auf einem Pferd oder Drachen. (siehe Schumann 1986:194)

h) Der *rTa mgrin* (Skt. *Hayagrīva*):

"Der mit dem Pferd im Nacken" ist wohl ebenfalls ursprünglich eine Gottheit aus dem indischen Raum. In Tibet gilt er als Hüter der Schriften und wird vor allem zur Unterstützung im Kampf gegen Hindernisse gerufen. Denn es heißt, mit seinem schrecklichen Wiehern sei er imstande, alle Widersacher sofort zu vertreiben. In der Ikonographie erkennt man *Hayagrīva* gut an dem kleinen Pferdekopf, den er im flammenden Haar trägt. Seine Körperfarbe ist in der Regel rot, mit einem Tigerfell bekleidet erscheint er häufig mit drei grimmigen Köpfen, sechs Armen und vier Beinen. Natürlich kann auch *Hayagrīva* in vielen Formen auftreten, in einer besonders rasenden Gestalt ist er nicht nur wirksamer Schützer, sondern ebenso Geistschöpfung der Tantriker, mit drei Pferdeköpfen, sechs Armen und acht Beinen. (siehe Schumann 1986:203) Denn *Hayagrīva* gilt als zornvolle Emanation des transzendenten Buddha *Amitābha*, und ist daher neben seiner Funktion als *dharmapāla*-Schützer auch eine bedeutende *yi dam*-Meditationsgottheit. Bei den *rNying ma pa* zählt er etwa zu ihren acht großen Heruka.

2. Die Beschützer der Lehre, die sich noch in den sechs Daseinsbereichen befinden, die innerweltlichen *'Jig rten pa'i srung ma*. Dazu gehören z.B.:

a) *Pehar* (auch *dPe kar*):

In der *dGe lugs pa*-Tradition nimmt *Pehar* eine besondere Stellung ein, denn ihnen gilt

er als Oberhaupt der innerweltlichen '*Jig rten pa'i srung ma*, und wird hier auch als König der *dharmapāla* (*chos sykong ba'i rgyal po*) verehrt. Manche glauben ausserdem, er sei bereits auf dem Sprung zu einer ausserweltlichen Existenz, dass er also die weltlichen Daseinsbereiche demnächst verlassen haben wird. *Pehar* ist aber auch für die Anhänger des Bön bedeutsam, für sie ist er ein *zhan zhun gi srung ma*, also Schützer ihres legendären Ursprungslandes *Zhang zhung*. Generell gilt *Pehar*, von dem es besonders viele Formen<sup>81</sup> gibt, als der Anführer der *rgyal po*. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:94ff.) Dabei handelt es sich um eine Klasse niederer weltlicher Wesen, die bei Erzürrnung allerlei Störungen verursachen können. Gelegentlich sieht man in ihnen aber auch die Plagegeister verstorbener Mönche oder Könige, die aus karmischen Gründen, etwa weil sie ihre Gelübde gebrochen hatten, in diese Daseinsform wiedergeboren wurden. Ihr eidgebundener Anführer *Pehar* jedenfalls soll einst von *Padmasambhava* persönlich als Schützer über das erste buddhistische Kloster in Tibet, *bSam yas*, eingesetzt worden sein. Und *Pehar* spielt auch die Hauptrolle im tibetischen Staatsorakelkult von Nechung (*gNas chung*), regelmässig ergreift eine seiner Emanationen Besitz vom Körper des dortigen Trancemediums. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:94ff.) In der Ikonographie zeigt sich *Pehar* als typische Kriegergottheit. In der Regel mit weisser oder blauer Körperfarbe, reitet er auf einem weissen Löwen, trägt einen auffälligen goldenen Hut, und ist mit Schwert und Bogen bewaffnet. Wiederholt zeigt er sich auch in einer sechsarmigen Gestalt, wobei er hier drei grimmige Gesichter besitzt, ein zentrales weisses, ein blaues und ein rotes.

b) *rDo rje shugs ldan*:

Der "mächtige Donnerkeil" *rDo rje shugs ldan* scheint eine Gottheit relativ jungen Ursprungs zu sein, und wie *Pehar* spielt auch er eine wichtige Rolle in der tibetischen Orakeltradition. Er gilt unter anderem als König der Feindbezwiner-*dGra lha*, und wird stets äusserst furchterregend dargestellt, sein Wohnort ist traditionell ein Palast aus menschlichen und tierischen Skeletten. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:134ff.) In der Ikonographie erscheint er als rote Kriegergottheit, die auf einem weissen Schneelöwen reitet, ein Schwert schwingt, und einen ähnlichen Hut trägt wie *Pehar*. In jüngster Zeit ist ein alter Streit über *rDo rje shugs ldan* und dessen Verehrung neu entbrannt. Es geht um die Frage, ob dieser nun ein erleuchteter,- wie es seine Anhänger behaupten,- oder ein weltlicher Schützer ist, oder aber gar ein niederer und bösertiger Rachegeist. Der Konflikt erreichte seinen Höhepunkt, als der 14. Dalai Lama öffentlich die (durchaus weit verbreitete) Verehrung des *rDo rje shugs ldan* in seinem Umfeld verbot, mit der Begründung, dass eine Zuflucht nur zu den Drei Juwelen und nicht zu niederen Geistern angemessen sei. (siehe von Brück 2008:183ff.) Denn für ihn ist *rDo rje shugs ldan* ein Wolf im Schafspelz, ein sektiererischer Geist, der sich zwar als Dhar-

---

<sup>81</sup> Nach Nebesky-Wojkowitz hat sich *Pehar* in der tibetischen Vorstellung in die verschiedenen Emanationen (*sprul pa*) und sekundären Emanationen (*sprul pa'i sprul pa*) aufgesplittert, um effektiver als Schutzgottheit des Buddhismus in den verschiedenen Landesteilen wirken zu können. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1997:112)

ma-Schützer ausgibt, dessen wahre Absicht aber nicht im Heil, sondern in der Schädigung Tibets liege. In der offiziellen Erklärung des 14. Dalai Lama, die auf seiner englischsprachigen homepage<sup>82</sup> veröffentlicht wurde, heißt es dazu:

„[...] His Holiness the Dalai Lama strongly discourages Tibetan Buddhists from propitiating the fierce spirit known as Dolgyal (Shugden). [...] The problem with Dolgyal practice is that it presents the spirit Dolgyal (Shugden) as a Dharma protector and what's more tends to promote the spirit as more important than the Buddha himself. [...] the danger is that the rich tradition of Tibetan Buddhism may degenerate into the mere propitiation of spirits.[...]“

Der Konflikt kulminierte im Jahre 1996, als der 14. Dalai Lama die Anhänger des *rDo rje shugs ldan* von einer *Hayagrīva*-Einweihung ausschloss, mit der Begründung, würde er ihnen die Ermächtigung in die Praxis des *Hayagrīva* geben, so würde dies eine gewisse Unloyalität gegenüber dem echten Dharma-Schützer *Hayagrīva* heraufbeschwören. Und das würde nicht nur den Anhängern selbst schaden, sondern ebenso das Leben des Dalai Lama gefährden. Damit wurde erstmals ein weiteres Festhalten an der Verehrung des *rDo rje shugs ldan* mit dem zukünftigen Schicksal Tibets verbunden, und sogar mit der persönlichen Sicherheit des Dalai Lama selbst. In der offiziellen Erklärung der tibetischen Exilregierung<sup>83</sup> wurde daraufhin Folgendes verlautbart:

„His Holiness clearly explained the point again [...] during the preparatory ritual for the Very Secret Hayagriva empowerment. He said: [...]“If any among you here are determined to continue propitiating Dolgyal, it would be better for you to stay away from this empowerment, get up and leave this place. [...] It will not benefit you. On the contrary it will have the effect of reducing the life span of Gyalwa Rinpoche (The Dalai Lama), which is not good. However, if there are any among you who hope that Gyalwa Rinpoche will soon die, then you can stay.“ Therefore rejecting Dolgyal has become a matter of the highest importance to the cause of Tibet, which is dependent on the personal security of His Holiness the Dalai Lama.[...]“

c) *rDo rje legs pa*:

Eine große Bedeutung hat der *rDo rje legs pa* für die *rNying ma pa*, denn ihnen gilt er als einer der höchstrangigen weltlichen '*Jig rten pa'i srung ma*. Er ist neben *Rāhu* und der *Ma mo Ekajāti* nicht nur einer ihrer wichtigsten Schützer (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:94f u.154ff.), sondern fungiert auch als Hüter der *gter ma*-Tradition. Der (*dam can*) *rDo rje legs pa* ist ebenfalls einer jener Wesenheiten, die sich der Überlieferung nach *Padmasambhava* entgegen gestellt hatten<sup>84</sup>. Er wurde unterworfen und per

---

<sup>82</sup> His Holiness Advice Concerning Dolgyal (Shugden): <http://dalailama.com/messages/dolgyal-shugden>

<sup>83</sup> Kashag's Statement Concerning Dholgyal Dharamsala, May 31, 1996:  
<http://www.dalailama.com/messages/dolgyal-shugden/kashags-statement>

<sup>84</sup> Man glaubt, es handle sich bei *rDo rje legs pa* um den Geist eines Mönchs aus der indischen *Nālandā*-Universität, der viele Sünden begangen hatte, und daher als zorniger Totengeist in Tibet wiedergeboren wurde. Später sei er dann von *Padmasambhava* unterworfen, und zu einem *dam can* (eidgebundenen) Schützer gemacht worden. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:155)

Eid zum Schutze des Buddhismus verpflichtet. Auf den tibetischen Darstellungen erscheint *rDo rje legs pa* meist mit roter Körperfarbe, er reitet auf einem weissen Löwen oder einer Ziege, schwingt wütend den *vajra* (*rdo rje*) und hält ein menschliches Herz. Auch der *rDo rje legs pa* spielt, vor allem in Gestalt seiner Hauptemanation, dem (*dam can*) *mGar ba nag po* ("Der schwarze eidgebundene Schmied"), eine Rolle in den tibetischen Orakel- und Besessenheitskulten. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:159)

d) *Rahu* oder *Rāhula* (Tib. *gza' chen rahu*, *khyab 'jug*, oder *sgra gcan*):

Der Planetengott *Rāhu* ist eine ursprünglich aus dem Indischen übernommenen Gottheit, der als eidgebundener Schützer (*chos skyong*) ins tibetische Pantheon integriert wurde. Er besitzt vor allem bei den *rNying ma pa* einen prominenten Stellenwert, ihnen ist er mächtiger innerweltlicher Schützer und Hüter der *gter ma*. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:94) Er gilt ausserdem als Anführer der *gza'*, also der Planeten und planetarischen Einflüsse, und erlangte vor allem im historisch jungen *Kālachakra*-Tantra eine Bedeutung. Angeblich soll er einst als böser Geist versucht haben, die Sonne und den Mond zu verschlingen, und auch heute noch fürchtet man bei einer Mondfinsternis, *Rāhula* hätte wieder zugeschlagen. In der Ikonographie wird er meist mit dem Unterleib einer Schlange und mit neun übereinander liegenden Köpfen dargestellt, die nach Schumann die neun Planeten symbolisieren. Sein oberster Kopf ist der einer Krähe, aber sein eigentliches Gesicht trägt er am Bauch. Zusätzlich ist sein ganzer Körper von unzähligen kleinen Augen bedeckt. (siehe Schumann 1986:207f.)

e) *Tshangs pa* (Skt. *Brahmā*):

Der *Tshangs pa* ist eine tibetische Entsprechung des hinduistischen *Brahmā*, der aber nach Nebesky-Wojkowitz keine besonders große Rolle in der tibetischen Ikonographie spielt. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:145ff.)

f) *dGe bsnyen Phying dkar ba* (*rDo rje dpal ldan* oder *lHa srung phying pa dkar po*):

Der *Phying dkar ba* ist unter vielen Namen bekannt. Manche halten ihn für eine Form des *Avalokiteśvara*, andere glauben er sei in Wahrheit *rMa chen spom ra*, der berühmte lokale (*gzhi bdag*) Berggott des nordöstlichen Tibets. Und man erzählt sich, dass er wie *Pehar* bereits am Sprung zu einer höheren Existenz der '*Jig rten las das pa'i srung ma* sei. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:160)

g) Der Anführer der *btsan*, der *Tsi'u dmar po*:

Die *btsan* sind altbekannte und gefürchtete Volksgeister, die uns schon bei den Vorstellungen der *Bon po* begegnet sind. Die TibeterInnen glauben, sie jagen als wilde rote Jäger auf roten Pferden durch die Lüfte, um Wanderer mit giftigen Pfeilen zu treffen. (siehe Hermanns/Cavlyle 1992:36) Auch sie gehören zur Gruppe jener, gegen die einst *Padmasambhava* gekämpft haben soll, bevor er sie in den Eid genommen und zum Schutz der Lehre verpflichtet hatte. Einer Legende nach bezwang er die Anführer der *btsan*, indem er ihnen das Kopfhaar bis auf einen kleinen Haarschopf in der Mitte abschor. (siehe Klaus 1985:356) In der tibetischen Volkstradition kennt man aber auch die Idee, dass die *btsan* die ruhelosen Geister verstorbener Mönche sind, die aufgrund

von sündhaftem Verhalten in diese Daseinsform inkarniert wurden. Als Anführer der *btsan* gilt nun der *Tsi'u dmar po*, eine wichtige weltliche Schutzgottheit, die sich noch in den sechs Daseinsbereichen befindet. Seine Körperfarbe ist traditionell rot, und häufig dient ihm auch ein rotes Pferd als Reittier. Sein Gefolge besteht aus Kriegshorden von *btsan*, *klu* und *the'u rang*<sup>85</sup>, und zusammen mit seiner wilden Schar kann er bei Erzürnung allerhand Übel auslösen, wie zum Beispiel die typischen Koliken der *btsan*. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:166) Nebesky-Wojkowitz zitiert einen Text, in dem der *Tsi'u dmar po* auch als Kommandant der *ma mo* beschrieben wird. In dieser Anrufung wird er gebeten, seine wilden Horden zu befehligen, um Seuchen und Krankheiten über Feinde zu bringen:

„[...] order the *the'u rang* demons to cause fits of madness, and command the *ma mo* to cause fits of fainting to your foes.“ (Nebesky-Wojkowitz 1975:167)

Der *Tsi'u dmar po* gilt ausserdem als Schützer des ersten Klosters *Samye (bSam yas)*, und ist damit *Pehar* nachgefolgt. In einer bekannten Volkslegende, die Nebesky-Wojkowitz geschildert hat, übernimmt der *Tsi'u dmar po* auch die Funktion des Totenrichters, die im orthodoxen Buddhismus eigentlich *Yama* zukommt. Danach soll er hier in einem mysteriösen Zimmer hausen, das nur durch einen extrem schmalen Spalt erreichbar ist, durch den sich die verstorbenen Seelen<sup>86</sup> zu zwängen haben. Denn an diesem Ort soll *Tsi'u dmar po* sein Totengericht halten. Es heißt, einer seiner Boten warte am Totenbett eines jeden Sterbenden, um dessen „letzten Atemzug“ dorthin mitzunehmen. Und manche könnten schwören, dass aus jenem Zimmer ein ständiger unangenehmer Blutgeruch entweicht, denn hier werden nach dem Gericht die gerichteten „Seelen“ von den Horden des *Tsi'u dmar po* zerstückelt. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:166f.)

- h) Die *Tshe ring mched lnga*, „Die fünf Schwestern des langen Lebens“ und die *bsTan ma bcu gnyis*, „Die zwölf *bsTan ma*“ (auch *brTan ma*):

Diese beiden Gruppen weiblicher Wesenheiten gehören ebenfalls zu jenen, die *Padmasambhava* einst bezwungen und zu eidgebundenen Beschützern gemacht haben soll. Die *rNying ma pa* und *bKa' rgyud pa* sehen die fünf Schwestern des langen Lebens allerdings bereits ausserhalb der sechs weltlichen Bereiche. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:177ff.) Sowohl die *Tshe ring ma*, als auch die meisten der *bsTan ma*, gelten als Hüterinnen über bestimmte Gebirge (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:181), und beide Gruppen zählen ausserdem zum typischen Gefolge der mächtigen und ausserweltlichen (*chos skyong*) *dPal ldan lha mo*. Die *bsTan ma* spielen aber auch in den tibetischen Trance- und Besessenheitskulten eine wichtige Rolle, und werden in der Regel in drei Gruppen unterteilt, in die großen *bdud mo (bdud mo chen mo)*, die großen *gnod sbyin*

<sup>85</sup> Die *the'u rang* können Streit, Blitzschlag, Hagel und Kinderkrankheiten auslösen. Auch sie sollen einst von *Padmasambhava* unterworfen worden sein. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:283)

<sup>86</sup> Der orthodoxe Buddhismus lehnt die Existenz einer Seele bzw. eines festen Seelenkerns grundsätzlich ab. In der volksreligiösen Vorstellung aber hat sich die Idee einer Seele (*bla*), oder sogar mehrere Seelen (-teile) dennoch bis heute erhalten, offensichtlich eine Erbschaft aus präbuddhistischer Zeit.

*mo* (*gnod sbyin chen mo*) und die großen *smān mo* (*smān mo chen mo*). (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:181ff.)<sup>87</sup> Man kennt die *bsTan ma*-Schwestern ausserdem als *bsTan skyong ma mo bcu gnyis* oder *Ma mo bstan ma bcu gnyis*.<sup>88</sup> (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:197f.) Obwohl sie eigentlich nicht zur typischen Kategorie der *ma mo* zählen, werden sie hier also dem Namen nach mit diesen in Verbindung gebracht. Und im traditionellen Gefolge dieser Schwestern, die alle per Eid gebunden wurden, findet man daher neben *bdud*, *btsan* oder *yakṣa*, auch immer wieder eine wilde Horde von *ma mo*. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:194)

i) Die Berggottheiten:

Jeder Berg und jeder Pass wird von unsichtbaren Wesen bewohnt, die man nicht erzürnen sollte. Da sich dies jedoch nicht immer vermeiden lässt, kennen die TibeterInnen unzählige Rituale um empörte Geister wieder zu besänftigen. Die meisten Gipfel gelten als Wohnorte mächtiger Berggottheiten, die als Schutzherren der Gebirge und der umgebenden Region nicht nur über das Wetter wachen, sondern bei angemessener Verehrung zum Beispiel auch Reisende, die über diese Pässe wandern, beschützen. Der tibetische Kulturraum beherbergt die höchsten Gipfel der Welt, weshalb die Berge und deren Kulte naturgemäß seit uralten Zeiten eine große Rolle im Leben der Menschen spielen. Daher sind gerade die Berggottheiten häufig sehr alte einheimische Gottheiten, die erst später ins lamaistische Pantheon einverleibt wurden. Von mächtigen buddhistischen Meistern wie *Padmasambhava* ins Gelübde genommen, dienen sie heute als Schutzgottheiten der buddhistischen Lehre. In der Ikonographie tragen sie meist die typische Kriegerbekleidung vieler zornvoller und innerweltlicher Schützer, wie zum Beispiel Rüstungen, Brustpanzer, Helme, Schwerter oder Lanzen.

j) Die Lokalgottheiten:

Die Menschen des tibetischen Kulturraumes kennen ausserdem eine Fülle an Gottheiten mit lokaler Bedeutung. Die sogenannten "Gebiet der Territoriums" (*gzhi bdag*) oder die "lha des Ortes" (*yul lha*)<sup>89</sup> stehen häufig in enger Beziehung zu den Berggottheiten. Vielfach handelt es sich dabei um Wesenheiten, die bereits vor der Einführung des Buddhismus hier verehrt wurden, und später zu buddhistischen Schützern aufgestiegen sind. Bestimmte Plätze, aber auch adelige Familien und die Klöster, haben ihre eigenen, meist von Generation zu Generation weitervererbten, Schutzgottheiten. Und gelegentlich gelten auch einzelne der *ma mo* als solche Wesenheiten, denen ein ganz bestimmtes lokales Gebiet unterstellt ist.

---

<sup>87</sup> Je nach Quelle existieren leichte Unterschiede bezüglich der einzelnen Mitglieder der *bsTan ma*.

<sup>88</sup> Die zwölf (Tib. *bcu gnyis*) *ma mo bstan ma*, Schützerinnen der Lehre (Tib. *skyong*). Mit *skyong ma* wird aber auch eigene Gruppe weiblicher Schutzgottheiten bezeichnet, die im Gefolge der *bsTan ma* erscheinen. Nach Namkhai Norbu zählen die *Kyongma* (*skyong ma*) zur Klasse der *ma mo*. Wie die *bsTan ma* haben sie grundsätzlich eine friedfertige Erscheinung, können aber leicht provoziert werden und sich dann rasch mit geballtem Zorn gegen einen wenden. (siehe Norbu 1995:81ff.)

<sup>89</sup> Ausserdem hat nach einer alten Vorstellung ein jeder Mensch seinen persönlichen *yul lha*, der an seiner Kopfspitze wohnt, und ihn von Geburt an durch sein ganzes Leben begleitet.

k) Die *Dregs pa*: Die “Hochmütigen“/die “Überheblichen“:

Zu dieser Klasse niederrangiger und innerweltlicher Schutzgottheiten werden üblicherweise und sehr häufig die *ma mo* gezählt. Auch die meisten der *Dregs pa* sind ehemals vorbuddhistische und autochtone Gottheiten und Wesenheiten, die von einem mächtigen buddhistischen Meister der Vorzeit zu eidgebundenen (*dam can*) Verteidigern des buddhistischen Glaubens umfunktioniert wurden.

l) Die *dGra lha* und ihre BegleiterInnen:

*dGra lha*, “Feindesbezwinger“, ist sowohl die Bezeichnung für die persönliche Schutzgottheit, die nach einer alten Vorstellung einem jeden Menschen auf der rechten Schulter wohnt, als auch allgemeiner Titel für diejenigen Gottheiten, die einem bei angemessener Verehrung Schutz vor (inneren und äusseren) Feinden gewähren.

Zu den innerweltlichen '*Jig rten pa'i srung ma* zählen also allgemein die buddhistischen Gottheiten und Wesenheiten niederen Ranges. In dieser Gruppe finden sich aber auch viele der unzähligen Wesen, die in den Flüssen, Bergen und Seen leben, und von den TibeterInnen seit altersher verehrt werden. Auch wenn sie nun per Eid gebunden sind, so besitzen sie noch immer eine wilde Natur. Man kann sogar sagen, dass viele der Weltlichen ziemlich launenhaft sind, - nicht umsonst heißt eine Gruppe *Dregs pa*, die Hochmütigen, - und sie sind immer empfänglich für regelmäßige Opferung und Huldigung. Verabsäumt man ihnen den angemessenen Respekt zu zollen, dringt man unerlaubt in ihren Wohnbereich ein, oder erzürnt man sie auf andere Weise, so werden sie sehr schnell zu fürchterlichen RächerInnen:

„Der Aktionsbereich dieser Gottheiten beschränkt sich [...] auf verschiedene magische Grundoperationen: Besänftigung, Glücksbereitung, Wachstum des guten Karma-Vermögens, Verderben feindseliger Gewalten - an der Verwirklichung des höchsten Erlösungszieles mitzuwirken, bleibt ihnen versagt: diese Aufgabe ist den überweltlichen Gottheiten [...] vorbehalten. Der Buddha selbst hat ausdrücklich empfohlen, nicht zu sehr mit ihnen zu rechnen [...].“ (Tucci/Heissig 1970:183)

Wie wir gesehen haben, spielen viele dieser weltlichen Schutzgottheiten auch als Orakelgötter eine Rolle, und man begegnet ihnen häufig in Verbindung mit den weit verbreiteten Trance- und Besessenheitskulten. Das wohl berühmteste Beispiel ist *Pehar*, dessen Emanation die Hauptrolle im tibetischen Staatsorakelkult spielt. Solche Trancemedien, die als “Sprachrohr“ für die Gottheiten und Wesenheiten fungieren, können sowohl Männer als auch Frauen sein. Viele stehen aber ausserhalb der klösterlichen Strukturen, und arbeiten als unabhängige DivinationsspezialistInnen und HeilerInnen im volksreligiösen Kontext. Wenn also zum Beispiel Mensch und Vieh plötzlich erkrankt sind, weil etwa die *ma mo* aufgrund eines ungebührlichen Verhaltens aufgebracht wurden, so kann man auch einen solchen traditionellen Tranceheiler konsultieren. Dieser nimmt dann Verbindung zu seinen persönlichen Schutzgottheiten auf, lässt sie absichtlich von seinem Körper Besitz nehmen, und erfährt so nicht nur die Ursache für das Leiden, sondern auch welche Maßnahmen da-

gegen getroffen werden können. Am häufigsten wird für die Medien der Terminus *sku rten pa* benutzt, aber auch die Bezeichnungen *lha pa*<sup>90</sup>, *dpa 'bo*, *bsnyen jo mo* oder *lus khog* sind gebräuchlich. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:409 u. 427) In der Regel erfährt das Medium schon früh im Kindesalter den “Ruf“ der Gottheiten, nicht selten äussert sich dies in einer physischen und psychischen Erkrankung, einer initialen Krisis. Wenn eine Wesenheit zum ersten Mal von einem Kind oder jungen Erwachsenen Besitz ergreift, so wird dieser regelrecht überwältigt. Der “Ruf“ und die Krisis hält solange an, bis das Medium sein besonderes Schicksal akzeptiert, und lernt mit seiner Berufung umzugehen. Im Zuge einer Besessenheitstrance wird das Eintreten einer Gottheit in den menschlichen Körper in der Regel durch heftiges Atmen, Zittern und Beben angezeigt. Die Bewegungen des von einer Gottheit inkorporierten Mediums werden unkontrolliert, der Mensch ist nicht mehr “Herr über seinen Körper“. Strenggenommen können nur Gottheiten, die sich noch in den sechs Daseinsbereichen befinden, von einer medial begabten Person Besitz ergreifen. Denn gemäß dem orthodoxen Buddhismus sind die ausserweltlichen Schutzgottheiten bereits erleuchtet, sie gelten als Aspekte des Erleuchtungsgeistes, und können deshalb nicht in die Körperlichkeit eines Menschen “herabsteigen“. In der volksreligiösen Alltagspraxis der lokalen Dorfmedien aber wird dennoch immer wieder behauptet, dass bereits erleuchtete Gottheiten der *'Jig rten las 'das pa'i srung ma*-Gruppe durch den Mund eines Mediums sprechen, wie etwa die *dPal ldan lha mo*. Auch die Kulturanthropologin Ina Rösing, welche die Seancen der traditionellen *lha pa* der Nomaden Ladakhs aufgezeichnet hat, ist wiederholt auf Medien gestossen, die überzeugt waren, dass die ausserweltliche und erleuchtete *dPal ldan lha mo* höchstpersönlich von ihnen gerade Besitz ergreift. Die Autorin befragte dazu einen gebildeten buddhistischen Mönch, der ihr das Folgende antwortete:

„Palden Lhamo ist eine Gestalt, die Erleuchtung errungen hat, Palden Lhamo ist ein (weiblicher) Buddha. Ein Buddha kann keinen Schamanen besetzen. Das geht nicht. Aber Palden Lhamo hat viele Schüler oder man kann auch sagen Erscheinungsformen - und eine dieser Erscheinungsformen ist dann wohl der lha von Lhapa Thondup [Anm. Verf.: Name d. Trancemediums]. Doch legal ist das keinesfalls.“  
(Rösing 2003:164)

Hierbei handelt es sich also um ein weiteres Beispiel für das komplizierte Verhältnis zwischen “Hochreligion“ und “Volksreligion“, das immer sowohl reziprok und einander ergänzend auftritt, als auch von Widersprüchen und Gegensätzen geprägt ist. Das Orakelwesen hat im tibetischen Kulturraum eine lange Tradition. Bereits in vorbuddhistischer Zeit haben menschliche Medien als Sprachrohr für nicht-menschliche Mächte fungiert. Es han-

---

<sup>90</sup> Nach Nebesky-Wojkowitz bezeichnet man als *lha pa* traditionell die Medien, die von Gottheiten und Wesenheiten mit niederem Rang besessen werden. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:409) Denn auch innerhalb der tibetischen Trancemedien existiert eine soziale Hierarchie. Wenn es eine Gottheit mit einem besonders hohen Rang ist, die aus seinem Mund spricht, so ist auch die soziale Stellung des Mediums automatisch eine Höhere. An der Spitze dieser Rangordnung stehen natürlich die offiziellen Orakelmedien des tibetischen Staatsorakels, berühmte und hochverehrte Trancemedien, die immer dann befragt werden, wenn wichtige Entscheidungen zu Staatsangelegenheiten anstehen.

delt sich dabei also um ein Phänomen, das vor allem aus der Volkstradition erwachsen ist, dem sich aber der orthodoxe Buddhismus, etwa in Gestalt seines Staatsorakels, ebenso bedient. Zum Großteil jedoch finden diese Orakel- und Besessenheitskulte noch immer im volksreligiösen Kontext statt, praktiziert von den zahlreichen Dorfmedien, die als lokale HeilerInnen oder Divinationsspezialisten/Innen arbeiten. Und zumeist sind auch die übernatürlichen Mächte, die in den Körper dieser Trancemedien "herabsteigen", sehr alte tibetische Gottheiten mit häufig lokaler Bedeutung, die im orthodoxen Buddhismus als weltliche Schützer einen eher niederen Rang einnehmen.

Generell ist an dieser Stelle noch einmal zu betonen, dass die sogenannten buddhistischen "Schutzgottheiten" von sehr unterschiedlicher Natur sein können: Die auf der höchsten Ebene stehen als erleuchtete Manifestationen bereits ausserhalb der sechs Weltenbereiche, und damit ausserhalb der Bedingungen des Karma. Einige wenige fungieren zusätzlich als tantrische *yi dam*-Meditationsgottheiten, wie etwa *Mahākāla*, *Hayagrīva* oder *Yamāntaka*, und werden letztlich als Emanationen (*sprul pa*) des erleuchteten Geistes aufgefasst. Daneben existieren etliche Gottheiten mit universaler Bedeutung, höhere *dharmapāla*, die als Schutzgottheiten der buddhistischen Lehre (*chos skyong/srung ma*) fungieren. Und dann gibt es da noch die ungeheure Vielzahl an lokalen innerweltlichen Schützern und Geistern, die einen niederen Rang einnehmen. Hauptsächlich handelt es sich dabei um ehemals vorbuddhistische oder fremde Wesenheiten, die von einem Meister der Vorzeit gezähmt und per Eid zu Schutzgottheiten verpflichtet wurden. Diese weltlichen Eidgebundenen (*dam can*) sind aber tatsächlich nur gezähmt, ihre wilde, und im Grunde schwer zu kontrollierende Eigennatur haben sie dabei stets beibehalten, auch wenn sie ihre Kräfte nun zur Verteidigung der buddhistischen Lehre verwenden. Daher ist es nicht verwunderlich, dass in der Vorstellung der TibeterInnen diese "Eidgebundenen" ihre Gelübde auch durchaus brechen können. Und die tibetischen Lamas kennen eine Fülle an Ritualen, um solch aufsässige Wesenheiten erneut zu bezwingen, oder ihren Eidbruch zu bestrafen. Dass mitunter der Vergleich mit der Zähmung eines wilden Tieres für die tibetische Vorstellung über diese niederrangigen eidgebundenen Schutzgottheiten gar nicht so falsch ist, zeigt auch ein Text, den Peter Schwiieger in seiner Handschriften- und Blockdrucksammlung<sup>91</sup> zitiert. Es handelt sich dabei um eine Anleitung zur Herstellung eines *bla rdo*-Amuletts, damit die Eidgebundenen dazu „veranlasst werden, wie Hunde, die einem Palast treu bleiben, beständig Palast, Tempel oder das Gebiet zu beschützen“ (Schwiieger 1999:255). Wie wir gesehen haben, sind viele der sogenannten "Beschützer" selbst nicht tibetischen Ursprungs, oder haben zumindest gewisse Merkmale von Gottheiten aus anderen Lebensräumen in sich integriert, die der Buddhismus geschickt in sein eigenes Pantheon einfügte, indem er sie von großen Meistern bezwungen erklärte. Aus diesem Umstand ergeben sich auch die Schwierigkeiten in der Bestimmung, ob eine der zahlreichen Wesenheiten indischen, zentralasiatischen, oder tatsächlich autochthon-tibetischen Ursprungs ist. Denn der tibetische

---

<sup>91</sup> Text Nr. 1527 (7): gter mdzod tsi' u dmar po padma dbang rgyal. Teil *Ti* der Sammlung Rin chen gter mdzod., siehe Schwiieger 1999:255ff.

Buddhismus war immer überaus geschickt im Umgang mit fremden Kulturen und Vorstellungen, auf welche er im Laufe seiner Geschichte stieß. Und in seiner synkretistischen Grundtendenz verstand er es, vieles aus vielen Seiten aufzunehmen, und bereits etablierte einheimische Bräuche, aber auch traditionelle „Gottheiten“ und geistige Wesen, klug in die eigenen Lehren zu integrieren.

#### 4. Die Ma mo

Die *ma mo*, die das Thema dieser Arbeit bilden, spielen im gesamten tibetischen Kulturraum eine Rolle, und sind hier sowohl den Buddhisten, als auch den Anhängern der Bön-Tradition unter diesem Namen bekannt. Als Beispiel für ihre Verbreitung ist vielleicht zu erwähnen, dass auch immer wieder Flur- und Ortsbezeichnungen mit dem Bestandteil *ma mo* existieren. So finden wir etwa in der Auflistung der geheimen Meditationshöhlen des *Mi las ras pa* eine sogenannte *sbas phug ma mo rdzong*<sup>92</sup> (siehe Evans-Wentz 2000:237), also eine „versteckte *ma mo*-Festung“. Und in den Blue Annals bei Roerich wird ein *ma mo gnas* erwähnt, also ein „Ort der *ma mo*“, an dem sich eine Gruppe von Tantrikern versammelt hatte. (siehe Roerich 1949:104) Die Annalen berichten ausserdem von einer Gegend mit dem Namen *dGa' ldan Ma mo* im südtibetischen *Kong po*, an dem sich *mKha' spyod dbang po*<sup>93</sup> eine zeitlang aufgehalten, und ein Kloster bzw. einen Tempel gleichen Namens begründet haben soll. (siehe Roerich 1949:543-545) Und in der Edelsteinmine des Tāranātha wird sogar von einem Schrein der *ma mo* in Indien berichtet „in einem Walde nahe bei Rāmésvara im Süden, in dessen Nähe sich allerlei unsaubere Dämonen umhertreiben“ (Hoffmann 1950:168) Hier sollen sich einst ganze Horden von *ḍakinī*, *rākṣasa* und *piśāca* getummelt, und einsame Wanderer, die nächtens auf diesen Strassen unterwegs waren, hinterlistig angefallen haben. (siehe Tāranātha 1957:35ff.) Auch die tibetischen Informanten von Eva Neumaier bestätigen die Existenz von Flur- und Ortsnamen mit dem Bestandteil *ma mo*, und sie erwähnt einen „Fluss der *ma mo*“ im Gebiet des *A myes rma chen*-Massiv, an dessen Ufer sich ein Gipfel namens *Ma mo shar snying*<sup>94</sup> erhebt, den Neumaier mit das „östliche Herz der *ma mo*“ übersetzt. (siehe Neumaier 1966:38) Davon wusste auch schon Joseph F. Rock zu berichten, ein amerikanisch-österreichischer Naturforscher, der um 1926 die nordosttibetische Region rund um den *A myes rma chen* erkundet hat. Er hinterließ nicht nur eine genaue Beschreibung seiner Routen, sondern auch mehrere Karten, in denen sich einige Orte mit dem Namen *ma mo* finden: Als einer der Seitenarme des mächtigen Gelben Flusses (*rMa chu*) ist hier der *tshe chu*<sup>95</sup> eingezeichnet, der nach Norden verläuft und sich in zwei kleinere Arme teilt. Der nördliche Teilarm fließt entlang einer grasbewachsenen Spur westlich einer Graslandebene, die *Ma mo ren chung ba*<sup>96</sup> genannt wird. Auch ein isolierter Grashügel dort trägt denselben Namen. Weiter süd-

---

<sup>92</sup> Schreibweise bei Evans-Wentz: Bayphug-Mamo-Dzong (siehe Evans-Wentz 2000:237)

<sup>93</sup> Der 2. Shamarpa (*zhwa dmar pa*) der *Kar ma bKa' brgyud*-Tradition.

<sup>94</sup> Schreibweise bei Eva Neumaier: Ma-mo šar sniñ. (siehe Neumaier 1966:38)

<sup>95</sup> Schreibweise bei Rock: Tsechu oder Tse Fluss

<sup>96</sup> Schreibweise bei Rock: Mamo ren chungwa

lich macht der *tshe chu* beim besagten *Ma mo shar snying*-Gipfel eine Biegung, und trifft dabei auf einen kleineren Flusszweig, der hier als *Ma mo gzhung*<sup>97</sup> vermerkt ist. Im Tal des *Ma mo gzhung*, in einer Höhe von knapp 3500 Metern, und rund um den *Ma mo shar snying*, hatten zu Rock's Zeiten die Nomaden eines gewissen *Sog po A rigs*<sup>98</sup>- Clans ihr Winterlager aufgestellt. (siehe Rock 1956:56f. Map 2 u. 4) Eine weitere Lokalbezeichnung mit dem Bestandteil *ma mo* finden wir auch in den Tagebuchaufzeichnungen der Annie R. Taylor, die schon um 1892 die Gegend rund um den Gelben Fluss und das Siedlungsgebiet der *mGo log*-Nomaden erkundet hat. Darin berichtet sie von einem Ort mit dem Namen *Ma mo ke*. Hier, inmitten von Hügeln mit grasenden Wildschafen, und in Sichtweite zu den typischen schwarzen Zelten der Nomaden, hatte die Expedition ihr Zeltlager aufgeschlagen. (siehe Carey 1901:211) Die genaue Herkunft all dieser, hier als Beispiele gelisteten Flur- und Ortsbezeichnungen bleibt leider im Dunkeln. Ob es sich dabei vielleicht um Regionen gehandelt hat, an denen die *ma mo* besonders verehrt wurden, oder auch gefürchtet waren, darüber kann leider an dieser Stelle nur spekuliert werden.

Durch die Texte und die tibetische Bilderwelt jedenfalls geistern die *ma mo* vorwiegend als hässliche und "dämonisch" wirkende Hexen, die in den finstersten Ecken der Welt in schwarzen Palästen aus menschlichen Totenschädeln und Skeletten hausen. Sie schicken den Menschen furchtbare Seuchen, ernähren sich von Blut und Menschenfleisch, und halten sich mit Vorliebe auf Leichenstätten und anderen finsternen Orten auf. So wird schon über *Padmasambhava* erzählt, er habe einst auf einer berühmten Leichenstätte in *Uḍḍiyāna* meditiert, wo die *ma mo-dākinī* (Tib. *ma mo mkha' gro*) hausten. Nachdem er sie alle unter seinen Befehl unterworfen hatte, soll er später immer wieder an diesen Ort zurückgekehrt sein, um weitere Belehrungen zu erhalten. (siehe Simmer-Brown 2002:123f.) Die *ma mo* aus dieser Geschichte verweisen einerseits auf die bereits mehrfach erwähnte Gruppe jener Wesen, die von einem mächtigen Meister bezwungen und zu eidgebundenen Schützern umfunktioniert wurden. Auf der anderen Seite werden die *ma mo* hier aber auch mit den *dākinī* in Zusammenhang gebracht. Einer solchen Verbindung oder gar Gleichsetzung begegnet man häufig, weshalb diesem Thema auch ein eigenes Kapitel gewidmet ist. (siehe Kapitel 6) In der wissenschaftlichen Forschungsliteratur finden die tibetischen *ma mo* zwar regelmässig Erwähnung, wurden dabei jedoch mitunter sehr unterschiedlich beschrieben. Manche sehen sie ausschliesslich als finstere Hexen oder Dämoninnen, andere streichen vor allem ihre Funktion als wilde eidgebundene Schutzgottheiten hervor, oder charakterisieren sie als weibliche Totengeister verstorbener Frauen. Für einige zählen sie zu den autochthonen eingeborenen Wesenheiten Tibets, andere dagegen sehen ihren Ursprung im indischen Kulturraum. Häufig werden sie auch mit den indischen Muttergottheiten in Verbindung gebracht, und hinter der tibetischen *ma mo* wird zum Beispiel eine zornvolle Ent-

---

<sup>97</sup> Schreibweise bei Rock: auch *Mamo zhung*

<sup>98</sup> Schreibweise bei Rock: *Sog wo A Rig*. Der Begriff *sog po* verweist auf die Mongolei bzw. auf einen mongolischen Zusammenhang. In dieser Region leben bis heute einige ethnische Bevölkerungsgruppen, die aus dem mongolischen Raum eingewandert sind, so auch die *Sog po A rigs*. Und obwohl eigentlich vollkommen tibetisiert, dienen ihnen als traditionelle Behausungen noch immer die typischen mongolischen Jurten.

sprechung bzw. Vermischung mit der dunklen *Kalī* vermutet. Und manche halten die *ma mo* auch für eine Unterkategorie der *ḍakinī*. Was nun die tibetischen *ma mo* genau sind, lässt sich tatsächlich nicht so einfach mit einem Satz sagen, zu vielfältig und komplex ist ihre Rolle und Funktion innerhalb des reichhaltigen Pantheons des - selbst äusserst vielseitigen - tibetischen Kulturraumes. Die folgenden Kapitel werden diese Komplexität nur noch deutlicher zum Ausdruck bringen. Nach der Definition von Renee Nebesky-Wojkowitz, einem der herausragendsten Forscher auf dem Gebiet der tibetischen "Gottheiten" und "Dämonen", sind die *ma mo*:

„A class of ancient Tibetan goddesses [...], who show a close similarity to the *mātrkā*<sup>99</sup> of India. *dPal ldan lha mo*, the most prominent protectress of religion, is their mistress.“ (Nebesky-Wojkowitz 1975:269)

Die tibetische *ma mo* scheint also grundsätzlich eine große Spannbreite an Erscheinungsformen des Weiblichen zu umfassen: Sie kann ebenso Bewahrerin und Schützerin sein, wie auch Unheil bringende Hexe. Das eine Mal zeigt sie sich als blutgieriger und Menschenherzen verschlingender weiblicher "Dämon", dann wieder als (niederrangige) Schutzgottheit, die man anruft, um Krankheiten von Mensch und Tier fern zu halten. Und ihre oberste Anführerin, die *dPal ldan lha mo*, ist sogar eine der wichtigsten ausserweltlichen Schutzgottheiten des tibetischen Buddhismus, eine mächtige Helferin auf dem spirituellen Weg, und die persönliche Schützerin der jeweiligen Dalai Lamas.

#### 1. Die *ma mo* als wilde, potentielle Unheilsbringerinnen:

Auch wenn also mitunter durchaus vielfältige Vorstellungen über die *ma mo* im tibetischen Kulturraum existieren, so werden sie in der Mehrzahl der Fälle vor allem für allerlei Übel verantwortlich gemacht, und im Speziellen mit dem Ausbruch von Seuchen in Verbindung gebracht. So erscheinen sie häufig als schwarze Pest-*ma mo*, die an einem fürchterlichen See aus Blut<sup>100</sup> hausen, und mit ihrem charakteristischen Beutel (*nad rkyal*) die entsetzlichsten Krankheiten über Mensch und Tier ausstreuen. Aber auch wenn die *ma mo* auf den Darstellungen überwiegend "dämonisch" wirken, so ist aus den Überlieferungen herauszulesen, dass in der Mehrzahl der Fälle die *ma mo* erst dann gefährlich wurden, weil ein bestimmtes menschliches Fehlverhalten ihren Zorn erregt hatte, und sie sich daraufhin gegen einen wandten. Sind die *ma mo* erst einmal aufgebracht, dann rächen sie sich mit fürchterlichen Naturkatastrophen und Epidemien. Und nur ein rasch herbeigeholter Ritualspezialist

---

<sup>99</sup> Auch wenn der Ursprung der *ma mo* bis heute nicht eindeutig geklärt ist, so erscheint es durchaus plausibel, dass zumindest gewisse Elemente der indischen *Mātrkā* in die tibetische Figur der *ma mo* mit eingeflossen sind. Die *Mātrkā* treten meist als Siebener- oder Achtergruppe auf, und schon die frühen indischen Texte erwähnen "Mütter", die als blutgierige Göttinnen beschrieben werden, die in einer fremden Sprache sprechen, Kleinkinder jagen und auf Leichenstätten hausen. (siehe Kinsley 2000:206-212) Kinsley vermutet hinter den *Mātrkā* ursprünglich nicht-brahmanische Lokalgöttinnen, die später gezähmt und brahmanisiert wurden. (siehe Kinsley 2000:211f.) Jedenfalls sind diese Krankheiten bringenden, und charakterlich durchaus ambivalenten "Dorfmütter", wie die Pockengöttin *Śītalā*, für das volksreligiöse Leben der hinduistischen Dörfer von großer Bedeutung. Auch wenn ihr Kult meist lokal verwurzelt ist, sind sie in ganz Indien bekannt.

<sup>100</sup> Der Blutsee, bzw. der Palast inmitten eines Blutsees, ist generell Wohnort vieler zornvoller Gottheiten.

vermag ihrem rasenden Toben noch Einhalt zu gebieten, indem er sie durch geeignete Besänftigungsrituale und mit reichlichen Opfergaben wieder versöhnt. Wie schon in einem anderen Kapitel ausführlich dargelegt, ist unsere Begrifflichkeit von einem Dämon für die tibetische Vorstellungswelt ohnehin ziemlich unbrauchbar, zumindest wenn man von der, - durch einen strikten Dualismus geprägten,- abendländischen Ansicht ausgeht, wonach die Dämonen das absolut Böse verkörpern, und ihnen dabei die guten Engel diametral gegenüber stehen. Viel eher korrespondieren die unzähligen Wesenheiten des tibetischen Kulturraumes, die in der westlichen Literatur oft verallgemeinernd als Dämonen bezeichnet werden, mit der ursprünglichen Wortbedeutung des "daimon" bei den Griechen, wobei hier vor allem eine Macht gemeint war, durch die das Schicksal sowohl positiv als auch negativ beeinflusst werden konnte. Denn gleich der bunten Vielfalt der sie umgebenden Natur, die sich bald zerstörerisch und bald gebärend zeigt, sehen die TibeterInnen auch in den vielen unsichtbaren Wesen und Geistern, welche diese Natur beleben, durchaus eine doppelte und ambivalente Seite. Daher kann hier ein und dieselbe Kraft sowohl für die Verursachung von Unheil und Hindernissen, als auch, wenn sie angemessen besänftigt und verehrt worden ist, für Heilung und Schutz stehen. Dies gilt in besonderem Maße für jene Wesenheiten, die als bezwungen und gezähmt gelten, und durch einen Schwur in den Dienst des Buddhismus gestellt wurden. Wie viele dieser nicht-menschlichen Mächte, die überall in der Erde, den Steinen, Flüssen und Wäldern leben, und von den TibeterInnen seit altersher verehrt werden, gelten auch die *ma mo* nicht unbedingt ausschließlich als bössartig. Viel eher scheinen sie dem Menschen sogar mehrheitlich relativ gleichgültig gegenüber zu stehen, allerdings nur solange er sie in ihren angestammten Wohnorten in Frieden ruhen lässt. Im Alltag der Menschen trifft man auf die *ma mo* meist als *eine* von vielen Geistern dieser Art, von denen man weiß, dass sie einem gefährlich werden könnten, und denen man daher ein paar Opfergaben an Wegkreuzungen hinterlässt, oder ihnen an den persönlichen Hausaltären regelmässig und kollektiv kleinere Zeremonien und Gaben zur allgemeinen Unheilsvorbeugung widmet. Wie viele andere Wesen dieser Art sind auch die *ma mo* durchaus launenhaft und nachtragend. Sie fühlen sich durch gewisse Nachlässigkeiten schnell beleidigt, und sind immer empfänglich für Opfergaben und Huldigung. Verabsäumt der Mensch ihnen den gebührenden Respekt zu zollen, dringt er unerlaubt in ihre Domäne ein, oder erzürnt er sie auf eine andere Weise, so werden sie sehr schnell zu entsetzlichen Rächerinnen. Konkret kommen die meisten Menschen mit den *ma mo* häufig erst dann in Berührung, wenn das Unglück bereits geschehen ist, und allorts schlimme Krankheiten, Streitereien oder Unwetter ausbrechen. Dann sind es häufig die *ma mo*, an die man als potentielle Verursacherinnen des Übels denkt. Nun muss eiligst ein erfahrener Ritualspezialist herbeigeholt werden, der den Verdacht der Urheberschaft bestätigt, und die erzürnten *ma mo* durch geeignete Riten wieder besänftigt. Die Stimmung und Laune der *ma mo*, ob sie nun wohl- oder übelgesinnt sind, hängt also in einem hohen Maße vom Verhalten der Menschen selbst ab. Bei angemessener Zufriedenstellung, zum Beispiel durch regelmässige Opferdarreichungen, können sie nämlich auch durchaus so „gnädig wie eine Mutter sein“ (siehe Neumaier 1966:120). Nach einem bei Eva Neumaier publizierten Text können

die *ma mo* einem bei angemessener Verehrung sogar religiöse Vervollkommnung, die Erfüllung von Wünschen, Reichtum, ein langes Leben, sowie allerlei Zauberkräfte gewähren, wie etwa die Gabe der "Siebenmeilenstiefeln", die Fähigkeit zum Hellsehen, oder die Immunität gegenüber Angriffen der *bdud*<sup>101</sup>. (siehe Neumaier 1966:24) Werden die *ma mo* aber durch fehlerhaftes menschliches Verhalten provoziert, dann hetzen sie mit ihrem fürchterlichen Zorn die Menschen gegeneinander auf, säen Zwietracht, und stiften Mord- und Totschlag. Als effektive Mittel um solch aufgebrachte *ma mo* schnell zur Besänftigung herbeizurufen, gelten nach einem bei Eva Neumaier publizierten Text unter anderem einige Tropfen von Blut, das vom Zeitpunkt des Eintretens des Todes stammt, wie auch menschliches Fett oder ein menschliches Herz. (siehe Neumaier 1966:120f. u.23) Dass die *ma mo* durch Blut rasch angelockt werden, ist aber nicht unbedingt ein Spezifikum, das einzig auf diese Kategorie von Wesenheiten zutrifft. Denn das Blutopfer war von Beginn an ein wichtiges Element der tantrischen Rituale, und viele zornvolle Gottheiten und Geister des tibetischen Pantheons verlangen traditionell nach Blut und Menschenfleisch<sup>102</sup>. Schon im Alten Tibet wurde den wilden Geistern die Gier nach Blut nachgesagt, und eine der Hauptaufgaben der unabhängigen *sNgags pa*-Tantriker war es seit jeher, sich mittels Opferriten darum zu kümmern, dass der sogenannte "Blutsee" nicht austrocknet. Andernfalls würden sich nämlich die blutgierigen Geister umgehend auf die Menschen stürzen und stattdessen deren Blut verlangen. (siehe Hermanns/Cavlyle 1992:126f.) Und bis heute wird bei vielen Zeremonien zu Ehren der zornvollen Gottheiten ein symbolischer "Blutsee" (*khrag mtsho*) verwendet, ein flacher Kuchen aus rotgefärbtem Gerstenteig, der zur Besänftigung geopfert wird. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:363)

Jedenfalls scheinen vor allem das weibliche Menstruationsblut und der Duft von angebratenem oder verbranntem Fleisch besonders wirksame Mittel zu sein, um die *ma mo* schnell und erfolgreich anzulocken. (siehe Neumaier 1966:120f. u. 23) Und auf vielen volksreligiösen Darstellungen fließt den *ma mo* tatsächlich auch immer wieder Blut aus den offen gezeigten Genitalien. Weibliches Menstruationsblut gilt im volksreligiösen Kontext des tibetischen Kulturraumes, wie Blut überhaupt, zuallererst vor allem als unreine Substanz, ebenso wie verbrannte Speisereste oder schlechte Gerüche. Diese Verunreinigungen oder "Schatten" (*grib*) erzürnen traditionell die Geister und Gottheiten des Hauses und der Umgebung. Durch Räucherungen und Opfergaben können solche Befleckungen jedoch wieder beseitigt werden. In der tibetischen Vorstellung besitzt Blut aber auch generell eine sehr starke magische Wirkung, das weibliche Menstruationsblut etwa ist ein bekannter Bestandteil des volksreligiösen Liebeszaubers. Und es heißt, eine Frau könne einen Mann schnell

---

<sup>101</sup> Mit *bdud* müssen nicht nur die alttibetischen schwarzen Unheilsbringer gemeint sein. Das Tibetische *bdud* bezeichnet auch die maras, personifizierte teuflische Einflüsse, die sich einst schon dem Buddha entgegen stellten. Dabei handelt es sich nicht nur um äussere Dämonen, sondern vor allem um die großen inneren Feinde wie Unwissenheit, Ignoranz und Anhaftung, die uns im Leidenskreislauf gefangen halten.

<sup>102</sup> Wenn die buddhistisch-tantrischen Texte häufig von durchaus kuriosen Ritualzutaten und Opfergaben sprechen, und sie zum Beispiel ein Stück Menschenfleisch, das Blut einer Prostituierten oder das Herz eines Kindes etc. fordern, so sind diese natürlich als symbolische Gaben zu verstehen.

gefügt machen, indem sie unter seine Nahrung ein paar Tropfen ihrer Menstruationsblutes mischt. Durch diese Verunreinigung (*grib*) verliere der Mann nämlich seine Willenskraft, und ist der Frau und ihren Avancen fortan hörig. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:500)

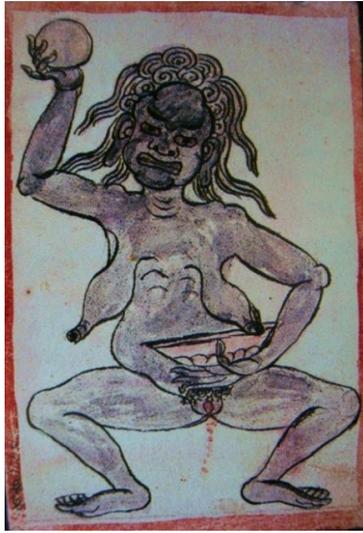


Abb. 4

Eine schwarze *ma mo* in hockender Haltung, aus ihren Genitalien fließt Menstruationsblut.



Abb. 5

Eine *ma mo* in unnatürlich verwundener Haltung, aus ihren offen gespreizten Beinen fließt Blut.

Abb. 4: Eine *ma mo*, aus ihren Genitalien fließt Menstruationsblut.

Quelle: Farkas, János / Szabó, Tibor (2002): Die Bilderwelt der tibetisch-mongolischen Dämonen = The pictorial world of the Tibeto-Mongolian demons, Mandala Kft. Budapest, Abb. 86, Seite 67

Abb. 5: Eine *ma mo* mit gespreizten Beinen, Blut fließt aus ihren Genitalien.

Quelle: Farkas, János / Szabó, Tibor (2002): Die Bilderwelt der tibetisch-mongolischen Dämonen = The pictorial world of the Tibeto-Mongolian demons, Mandala Kft. Budapest, Abb. 38, Seite 55

Ausserdem sagt man aber bestimmten Blutarten auch eine heilkräftigende und reinigende Wirkung nach, weshalb Blut ebenso ein traditioneller Bestandteil der tibetischen Medizin ist. In einem bei Namkhai Norbu zitierten medizinischen Text heißt es etwa, gesundes Menstruationsblut könne unter anderem Koliken und Wunden heilen, sowie die Nerven stärken. Und der erste Fluss der monatlichen Blutung einer Frau soll ausserdem gegen die "Waffen der *gdon*" schützen, also gegen Krankheiten verursachende Einflüsse allgemein. (siehe Norbu 1995:122f.) Darüberhinaus gilt aber auch hier, so wie in vielen anderen Kulturen der Welt, menschliches oder tierisches Blut als magische Substanz der Bindung. Und durch Vermischung dieser "Lebenskraft" kann nicht nur eine "Blutsbrüderschaft" mit Menschen, sondern auch mit Gottheiten geschlossen werden. In der *Rin chen gter mdzod*-Sammlung der *rNying ma pa* findet sich zum Beispiel eine Anleitung<sup>103</sup>, wie man sich die mächtige Schützerin *dPal ldan lha mo*, die Oberste der *ma mo*, zu seiner ständigen Begleiterin macht. Dazu soll der Tantriker eine rote Flüssigkeit herstellen, die er in seinem

<sup>103</sup> Aus Teil Ni der Sammlung *Rin chen gter mdzod*. Anleitung, wie man sich *dPal ldan lha mo* zur ständigen Begleiterin macht (*ma-mo khrag-gcod-kyi gdams-ngag*). In: Schwieger (1999): Nr. 1482 (1-11), Nr. 8, Seite 190

Geiste als das Blut der Gottheit visualisiert. Sobald dieses Gemisch getrunken wird, ist der Praktizierende untrennbar mit der *dPal ldan lha mo* verbunden. (siehe Schwieger 1999:190) Die Idee, dass der Geruch von angesengtem Fleisch besonders wirksam sein soll, um die *ma mo* rasch herbeizulocken, steht ebenfalls in engem Zusammenhang mit dem Konzept der Verunreinigung, jenem "Schatten" (*grib*), der durch spirituelles, moralisches oder gesellschaftliches Fehlverhalten hervorgerufen wird und eine Person in eine Art Schwächezustand bringt, wodurch sie anfällig für negative (natürliche und übernatürliche) Einflüsse wird. Denn nach einer alten Auffassung glaubt man in Tibet generell, dass eine Beschmutzung des Herdplatzes die helfenden Gottheiten des Hauses erzürnt. Wenn man also zum Beispiel eine Speise hat anbrennen lassen, so verletzt diese Verunreinigung die Hilfgottheiten, die daraufhin beleidigt den Haushalt verlassen und ihren Schutz verweigern. (siehe Hoffmann 1985:184-185 und Tucci/Heissig 1970:209) Nun ist der Mensch geschwächt, und hilflos den Angriffen der zahlreichen unsichtbaren Geister mit unheilvollen Absichten ausgesetzt, die bereits auf eine solche Gelegenheit lauern,- und zwar so lange, bis die Verunreinigung beseitigt, und die Schutzgottheiten durch Besänftigungsriten wieder zur Rückkehr bewegt wurden. Dass man also glaubt, dass solch potentielle Unheilsbringer wie die *ma mo* förmlich angezogen werden, wenn der Duft von verbranntem Fleisch in der Luft liegt, ist daher nicht weiter verwunderlich, deutet ein solcher Geruch doch an, dass die Menschen mit ziemlicher Sicherheit ungeschützt sind, weil sich ihre persönlichen Schutzgottheiten aufgrund dieser Befleckung wahrscheinlich längst schon von ihnen abgewendet haben, weshalb sie zu einem gefundenen Fressen für einen Angriff werden. Und vielen der potentiell Unheil verursachenden Geister sagt man auch nach, sich nicht nur von unreinen Gerüchen und Speisen angelockt zu fühlen, sondern sich sogar davon zu ernähren.

Bei Michael A. Nicolazzi finden wir aber noch eine weitere tibetische Ansicht, die bisweilen über die *ma mo* kursiert. Denn nach seinen Informationen existiert mitunter die Auffassung, dass es sich bei den *ma mo* um die Totengeister von menschlichen Frauen handelt, die einst gewaltsam ums Leben gekommen sind. (siehe Nicolazzi 1995:70) Auch Eva Neumaier bestätigt, dass die *ma mo* gelegentlich als die Geister von unter unglücklichen Umständen verstorbenen Frauen gelten, die vielleicht schon zu Lebzeiten in den Verruf geraten waren, gewisse dunkle Zauberkräfte zu besitzen. (siehe Neumaier 1966:37-38) Und sie gibt eine mündlich tradierte Geschichte wieder, in der eine ausserordentlich hübsche Frau beim Baden im See tödlich verunglückte. Die Leute hatten sich daraufhin erzählt, dass sie nun zu einer wilden *ma mo* geworden war. (siehe Neumaier 1966:36) Diese in vielen Kulturen der Welt weitverbreitete Angst, dass jemand, der zu früh verstorben ist, weiterhin an den Bereich der Lebenden gebunden bleibt, und die Hinterbliebenen als ruheloser Totengeist quält, ist eine der zahlreichen volksreligiösen Vorstellungen des tibetischen Kulturraumes, deren Ursprünge wohl in seinem präbuddhistischem Erbe liegen. Dazu muss jedoch auch angemerkt werden, dass die TibeterInnen generell glauben, dass Personen, die das Opfer eines Unfalls oder Mordes wurden, später zu "dämonischen" und rastlosen Wesen aller Art werden können, zum Beispiel auch zu einem *btsan*. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:417) Dies scheint also ebenfalls nicht unbedingt ein typisches Charakteristi-

kum der *ma mo* zu sein. Dass die *ma mo* aber mitunter als die Geister von zauberkundigen Frauen gelten, die womöglich schon zu Lebzeiten der Ausübung schwarzmagischer Praktiken verdächtigt wurden, scheint dennoch ein interessantes Spezifikum zu sein, das übrigens auch den aus dem Indischen übernommenen *ḍākinī* bisweilen nachgesagt wird. Vor allem im indischen Volksglauben gelten die weltlichen *ḍākinī* als äusserst blutrünstige Wesen, deren Beschreibung mitunter unserer mittelalterlichen Vorstellung von einer Hexe durchaus sehr nahe kommt. Und eine in Magie bewanderte Frau, die noch dazu zu früh, beispielsweise am Kindsbett verstorben ist, gerät sehr leicht in Verdacht zu einer solch finsternen *ḍākinī* geworden zu sein, die nun vor allem für die männlichen Mitglieder des Haushaltes eine ernstzunehmende Gefahr darstellt. Dazu aber mehr in einem späteren Kapitel, das sich mit einer möglichen Verwandtschaft zwischen den *ma mo* und *ḍākinī* befasst. Dass die wilden *ma mo*, wie viele andere übernatürliche Wesen dieser Art, nur schwer zu bändigen sind, hatten wir bereits erwähnt. Manchen hohen Lamas und Spezialisten schreibt man aber die besondere Fähigkeit zu, sich auf die Kunst der Bannung zu verstehen, und die unsichtbaren Wesenheiten sogar zu kontrollieren und unter ihren Befehl stellen zu können. Nach Eva Neumaier gelten vor allem die *Sa skya*-Lamas als solche Meister in der Bezähmung der *ma mo*, weshalb die Menschen besonders gerne Mönche dieser Tradition aufsuchen, wenn sich wieder einmal unheilvolle Zeichen zeigen, und alles darauf hindeutet, dass die *ma mo* zürnend umhergehen. Nach Neumaier existieren dazu in vielen *Sa skya pa*-Klöstern kleine Kapellen (*ma mo'i mgon khang*<sup>104</sup>) zur Verehrung und Besänftigung der *ma mo*, die gleichzeitig auch als deren Wohnorte fungieren. Bisweilen reissen die *ma mo* aber auch aus ihrer Behausung in den Kapellen aus, und die Lamas müssen mitunter weite Strecken reisen, um entlaufene *ma mo* wieder einzufangen. (siehe Neumaier 1966:33f.) Nach Neumaier soll in einer solchen *Sa skya*-Kapelle auch traditionell eine Maske angebracht sein, die stellvertretend eine *ma mo* repräsentiert, und aus deren Gesicht lange Wurzeln wachsen. Diese Maske scheint auch Orakelfunktionen auszuführen, denn fällt sie über Nacht zu Boden, so gilt das als Zeichen dafür, dass schlimme Seuchen und Krankheiten über das Land kommen werden. (siehe Neumaier 1966:34) Neumaier erwähnt ausserdem einen eigenen Tanz, bei dem diese Masken von den *Sa skya pa* getragen werden:

„Bei dem Sa-skyapa Tanz der Ma-mo brennt in der Mitte ein gewaltiges Feuer.  
 Jede der Ma-mo nimmt einen Feuerbrand in die Hand und tanzt damit.“  
 (Neumaier 1966:33-34)

Und Neumaier berichtet auch, dass die wilden *ma mo* von den *Sa skya*-Lamas gelegentlich schon einmal gegen schlimme Feinde gehetzt wurden, zuletzt angeblich anlässlich der chinesischen Bedrohung:

„Anlässlich der chinesischen Bedrohung vollzogen die Sa-skyapa diese Zeremonie

---

<sup>104</sup> Die meisten tibetischen Klöster besitzen solche *mgon khang*, kleine Räume mit Kapellen zur Verehrung und Besänftigung der zornvollen Schützer (*dhāmapāla/chos sykong*). Diese Räume sind meist nur den Eingeweihten zugänglich. Hier wird den hohen Schützern ebenso geopfert, wie den unzähligen niederen Gottheiten und Wesenheiten des Landes, die zwar als unterworfen und bezwungen gelten, aber dennoch regelmäßige Huldigung und Aufmerksamkeit verlangen.

1949 in Lha-sa, um damit die Ma-mo auf die Chinesen zu hetzen und diese am Einmarsch in Tibet zu hindern. (Neumaier 1966:33-34)

Eine ganz ähnliche Schilderung findet man auch im Werk des niederländischen Orientalisten Johan van Manen. Auch er hatte bereits davon berichtet, dass vor allem die Äbte der *Sa skya pa* dafür bekannt wären, große Meister in der Bezwingung von "Hexen" zu sein:

„The abbot of the Sakya-monastery is held to be the reincarnation of Padmasambhava. As the latter was the great "binder", that is subduer, of all spirits, witches, goblins and other creatures [...] the Sakya abbot has in some way become the official head and master of all Tibetan witches.“ (van Manen 1919:78)

Die Hexen, die Johan van Manen hier schildert, sind jedoch von besonderer Art, wenngleich ihre Beschreibung auch einiges mit der geläufigen Auffassung über die *ma mo* gemeinsam hat. Nach Johan van Manen sollen diese Hexen der *Sa skya pa*-Tradition unter dem Namen *'bag mo*<sup>105</sup> bekannt sein, wobei dieser Begriff einerseits lebende Frauen bezeichnet, denen gewisse Hexenkräfte nachsagt werden, andererseits aber auch übernatürliche Wesen. Als solche übernatürlichen *'bag mo* gelten nämlich die unsichtbaren Totengeister jener Frauen mit einst magischen Fertigkeiten, die nun, nach ihrem Tode, als Hexen ihr Unwesen treiben. Einige von ihnen sind von den *Sa skya pa* dazu auserkoren, als (weltliche) Schutzgeister des jeweiligen Klosters zu fungieren. Da sie jedoch wild und nur schwer zu kontrollieren sind, müssen sie dazu erst von den hohen Lamas gebändigt und bezwungen werden. In der Kapellen der *Sa skya pa* existieren nun kleine Figuren oder Masken, die als Behausungen für diese Hexen fungieren, die gewissermassen darin eingesperrt sind, bzw. deren "Seelen" von den Lamas in Ketten gelegt wurden, sodass sie kein Unheil mehr verursachen können. Gelegentlich aber findet man, so berichtete es van Manen, diese Objekte auch zerbrochen am Boden liegend vor, was ein Indiz dafür sei, dass wieder einmal eine *'bag mo* aus ihrem Domizil ausgerissen ist, um im ganzen Lande allerlei Verwirrung und Unheil zu stiften: (siehe van Manen 1919:78-80)

„[...] As soon as it is found, that such an imprisoned witch-soul has escaped [...] the various local Lamas all through the country warn their flocks that a bamo is at large and enjoin them to be careful not to fall into victim to the wandering witch. [...] The late Lama Sherabgyamthso in Ghoom [...] used very often to make solemn announcements [...] and warn the Ghoom people that a bamo has escaped from Sakya. (van Manen 1919:80)

## 2. Die *ma mo* als eidgebundene Schützerinnen:

Wie mehrfach erwähnt, gibt es also in der tibetischen Vorstellung nicht nur die Möglichkeit, die zahlreichen und potentiell gefährlichen Naturwesenheiten, Geister und Gottheiten, die auf einer niederen Stufe stehen, kurzfristig zu bändigen und zu kontrollieren, sie können ausserdem auch von besonders mächtigen Meistern an einen festen und dauerhaften Eid gebunden werden, sodass sie von nun an der Lehre dienstbar sind und diese beschüt-

---

<sup>105</sup> Schreibweise bei van Manen: bamo. Das Tibetische *'bag* kann mit Maske oder Bildnis übersetzt werden.

zen. Der berühmteste Bezähler Tibets ist wohl *Padmasambhava*, der bei der Einführung des Buddhismus in Tibet durch die Lande gezogen sein soll, um die lokalen und indigenen Gottheiten und Wesenheiten zu unterwerfen, und ihnen das Gelübde abzurufen, ihre Kräfte ab nun in den Dienst der neuen Lehre zu stellen. Dennoch handelt es sich dabei um keine ausschließlich buddhistische Vorstellung, denn auch die Legenden des rezenten Bön bedienen sich einer ähnlichen Konzeption und Idee. Wie bereits dargelegt, haben nach tibetischer Ansicht die meisten dieser weltlichen Naturwesenheiten einen ambivalenten Charakter, und können bei angemessener Verehrung dem Menschen zwar durchaus helfend zur Seite stehen, sich aber bei Vernachlässigung und Erzürnung ebenso schnell gegen einen wenden und schlimme Störungen verursachen. Als Eidgebundene (*dam can*) jedoch, die von einem Meister der Vorzeit in den Dienst der Lehre gestellt wurden, nutzen sie ihre wilden und ambivalenten Kräfte nun ausschließlich zur Verteidigung des Glaubens. Auf diese Weise wurden viele autochthone, lokal bekannte, aber auch fremde Gottheiten und Geister in den Rang von Schutzgottheiten erhoben, und auch die *ma mo* sollen einer populären Überlieferung<sup>106</sup> nach von *Padmasambhava* höchstpersönlich auf dem Berg *Chu bo ri*<sup>107</sup> unterworfen worden sein. (siehe Neumaier 1966:62 und Nebesky-Wojkowitz 1975:270)

Bei einem aussenstehenden Betrachter kann es daher anfänglich durchaus Verwirrung stiften, dass einem die *ma mo* in den tibetischen Texten und in den Erzählungen der Menschen in zweierlei Gestalt unterkommen können. Das eine Mal werden sie vor allem als dämonische Plagegeister beschrieben, zu deren Abwehr man etwa Schutzamulette anfertigt oder Fadenkreuzfallen aufstellt. Dabei treten diese *ma mo* meist in einer unbestimmten Anzahl auf. Als eine wilde Horde oder Legion von Krankheiten verursachenden Unheilsbringerinnen gelten sie als große potentielle Gefahr für das Leben von Mensch und Tier. Das andere Mal aber erscheinen die *ma mo* als niederrangige und eidgebundene Schutzgottheiten, die man speziell dazu herbeiruft, um Krankheit und Unglück von Mensch und Tier fernzuhalten, oder die man - in ihrer Funktion als Verteidigerinnen des Glaubens - während magischer Zeremonien gegen innere und äussere Feinde der Lehre aufmarschieren lässt.

In der Regel tritt im normalen Alltag der Menschen stärker die Furcht vor der schädlichen Seite der *ma mo* hervor, und daher trifft man in den Schilderungen des Volksglaubens auf die *ma mo* meist als gefährliche Wesen, die durch regelmässige Verehrung besänftigt werden müssen, beziehungsweise an die man denkt, wenn plötzlich allorts Unwetter, Streitereien oder Seuchen heraufbrechen. Dagegen erscheinen in der religiösen Literatur, in den Bildwerken oder den tantrischen Ritualen auch immer wieder einzelne *ma mo* oder *ma mo*-Schwesternschaften mit individuellem Eigennamen, die als *srung ma* ("Schützerinnen"), als *sngags srung* ("Hüterinnen der Mantras"), als *bden srung* ("Hüterinnen der Wahrheit") oder als *bka' srung* ("Hüterinnen des Wortes") die heiligen Lehren allgemein bewachen.

---

<sup>106</sup> Diese Überlieferung wird im *Padma bka'i thang yig* erzählt.

<sup>107</sup> Der *Chu bo ri* ist ein heiliger Berg in Zentraltibet, südwestlich von Lhasa. Die Region ist berühmt für ihre vielen Quellen und Eremitagen.

Eine weitere tibetische Vorstellung über die *ma mo* hängt ebenfalls eng mit dieser Funktion als eidgebundene Verteidigerinnen des Glaubens zusammen. Denn nach Nicolazzi gelten die *ma mo* auch als Hüterinnen über Eide, und ihnen wird nachgesagt, Eiduntreue und andere moralische Vergehen mit schweren Unwettern und Seuchen zu bestrafen. (siehe Nicolazzi 1995:70) Dass die *ma mo* immer wieder als Aufseherinnen über die Gelübde und über das "Wort" beschrieben wurden, bestätigt auch Eva Neumaier:

„Dass die Ma-mo in alter Zeit Hüterinnen des "Wortes" waren, geht aus einer Stelle der *mgur 'bum Mi la ras pa* hervor.“ (Neumaier 1966:22)

Wie wir später noch sehen werden, tragen einige *ma mo* tatsächlich den Titel *bka' srung*, "Hüter des Wortes". Dabei handelt es sich allerdings um eine Bezeichnung, die man bei vielen der buddhistischen Schutzgottheiten findet, bei den ausserweltlichen wie auch bei den weltlichen. Denn das Tibetische *bka'*, das im Deutschen mit Wort übersetzt wird, kann nicht nur als Schwur, im Sinne von "jemandem sein Wort geben" interpretiert werden, sondern meint auch das Wort Buddhas, also die buddhistische Lehre allgemein. Als eidgebundene Verteidigerinnen des Glaubens beaufsichtigen diese *bka' srung ma mo* also nicht nur die rechtmäßige Einhaltung der alltäglichen Schwüre, sondern, in ihrer Funktion als (niederrangige) buddhistische Schutzgottheiten, vor allem auch die spirituellen *Vajrayāna*-Gelübde. Und generell bewachen sie das moralische und spirituelle Verhalten der Gläubigen.

#### 4.1 Die Ma mo in der Klassifikation

Wir haben bereits mehrfach über ein sehr wichtiges Konzept im tibetisch-buddhistischen Denken gesprochen, nämlich, dass es zwei Ebenen der Wirklichkeit oder zwei Wahrnehmungsperspektiven gibt: Eine relative Wirklichkeit, jene der alltäglich-konventionellen Erscheinungen, und eine höchste Wirklichkeit, die nur dem Erleuchteten in vollem Umfang erkennbar ist. Für die orthodoxen Buddhisten besitzt aus dieser höchsten Perspektive aus gesehen letztlich keine Gottheit, keine Wesenheit und kein/e DämonIn eine eigenständige und unabhängige äusserliche Selbstexistenz. In der Alltagsrealität der Menschen aber sind die Gottheiten, die unsichtbaren Geister und "Dämonen" durchaus real, und daher Bestandteil eines komplexen und großen tibetischen Pantheons. Wie bereits an anderer Stelle dargelegt, können die geistigen Wesen grundsätzlich in zwei Hauptgruppen unterteilt werden, in die Ausserweltlichen und in die Innerweltlichen. Die große Gruppe der Weltlichen besteht ihrerseits wiederum aus einer Vielzahl an unterschiedlichen Kategorien von Wesenheiten und Geistern, wobei ein Großteil von ihnen vor-buddhistischen Ursprungs und hier seit alten Zeiten bekannt ist.

Die *ma mo* als eine Gruppe der *lha srin sde brgyad*, der "acht Kategorien der *lha* und Geister/"Dämonen" (*srin*):

In der Klassifikation der tibetischen Texte werden die zahlreichen übernatürlichen Wesenheiten und Geister der weltlichen Bereiche am häufigsten zu acht Mitgliedern und unter der Gruppenbezeichnung der *lha srin sde brgyad* zusammengefasst. (siehe Bethlenfalvy 2003:29) Diese Gruppe umfasst dabei verschiedene Kategorien weltlicher Wesen, die zum Großteil bereits seit alten Zeiten in Tibet bekannt sind, und diese Welt gemeinsam mit dem

Menschen, - überall in der Luft, auf der Erde, in den Felsen, Bäumen oder Gewässern,- bewohnen. Als Erbe der präbuddhistischen Zeit sind sie vor allem im volksreligiösen Kontext über die Jahrhunderte hinweg bis heute lebendig geblieben, und wurden später auch vom Buddhismus angepasst und übernommen. In der Regel besitzen die weltlichen Wesenheiten, die zu dieser Gruppe zählen, eine ambivalente Natur, und können sowohl Hilfe leisten, als auch bei Erzürnung und Störung großes Unheil anrichten. Wenn man ihnen Respekt entgegenbringt, dann beschützen sie (bzw. verursachen zumindest kein Unglück), andernfalls aber schaden sie. Sie spielen also eine wichtige Rolle im tibetischen Alltagsleben, schreibt man ihnen doch unmittelbaren Einfluss auf das Wohlergehen der Menschen zu. So versucht man sich etwa durch Amulette oder Geisterfallen vor dem Unglück zu schützen, das sie auszulösen vermögen, oder man fragt bei Astrologen nach, ob und wann erhöhte Gefahr besteht, dass diese unsichtbaren Geister in Erzürnung geraten. Generell versucht man jede Verschmutzung oder Störung ihres Lebensraumes zu vermeiden, und sie durch regelmäßige Opfergaben und Zeremonien zu besänftigen, beziehungsweise sich ihr Wohlwollen auf diese Weise zu erkaufen. Die *lha srin sde brgyad* sind daher im gesamten tibetischen Kulturraum, sowohl für die Buddhisten als auch für die *Bon po*, von großer Bedeutung. Regelmässig erscheinen sie in den tibetischen Ritualtexten, und werden auch häufig kollektiv unter diesem Sammelnamen evoziert. Obwohl diese Einteilung zu acht also sehr weit verbreitet ist, bestehen dennoch von Quelle zu Quelle gewisse Unterschiede bezüglich der einzelnen Mitglieder dieser Gruppe. In den meisten Texten finden wir unter den *lha srin sde brgyad* die *ma mo* aufgezählt, aber es existieren ebenso Verzeichnisse über diese „acht Kategorien der *lha* und *srin*“, in denen die *ma mo* nicht gelistet werden. Eine der bekanntesten Klassifikationen stammt von Lama *kLong rdol*, einem Gelehrten der *dGe lugs pa*, der die folgenden acht Klassen unterschied: (siehe Bethlenfalvy 2003:30 und Nebesky-Wojkowitz 1975:299)

1. Die weissen *lha* (*dkar po lha'i sde*)
2. Die roten *btsan* (*dmar po btsan gyi sde*)
3. Die schwarzen *bdud* (*nag po bdud kyi sde*)
4. Die bunten *gza'*<sup>108</sup> (*khra bo gza' yi sde*)
5. Die dunkelbraunen *dmu* (*smug po dmu yi sde*)
6. Die Fleischesser/Kannibalen *srin po* (*sha za srin po'i sde*)
7. Die Wächter von (Kloster)schätzen *rgyal po* (*dkor bdag rgyal po'i sde*)
8. Die Krankheiten verursachenden *ma mo* (*nad bdag ma mo'i sde*)

Dagegen werden zum Beispiel im Schatztext *bKa' thang zangs gling ma*<sup>109</sup> unter der *lha* (*ma*) *srin*-Kategorisierung die folgenden acht Gruppen genannt: *dkar po ging* (die weissen *ging*), *nag po bdud* (die schwarzen *bdud*), *dmar po btsan* (die roten *btsan*), *srog gcod gnod sbyin* (die Lebenskraft durchtrennenden *gnod sbyin*), *gshan pa srin po* (die Schlächter *srin po*), *drag po gza'* (die zornvollen *gza'*), *gdug pa klu* (die böartigen *klu*) und die *nad gtong*

<sup>108</sup> *gza'* sind die Planeten(konstellationen), die großen Einfluss auf das Wohlergehen der Menschen haben.

<sup>109</sup> Die Biographie des *Padmasambhava*, übermittelt durch *Nyang ral nyi ma 'od zer*

*ma mo* (die Pestilenz [verursachenden] *ma mo*). (siehe Pommaret 2003:41) Dieses Schema unterscheidet sich also geringfügig von jenem des Lama *kLong rdol*, aber auch hier sind die *ma mo* in ihrer Funktion als Krankheitsbringerinnen unter den *lha srin* gelistet.

Die *ma mo* als eine aus der Gruppe der *Dregs pa*, den Hochmütigen unter den weltlichen Schutzgottheiten:

Wie bereits ausführlich dargelegt, wurden viele der präbuddhistischen Gottheiten und Wesenheiten, - bzw. auch jene, die von anderen Lebensräumen übernommen wurden, - in den buddhistischen Kontext eingegliedert, indem man sie von einem mächtigen Meister bezwungen und unter den Eid genommen erklärte, sodass sie seitdem als Schützer (*dharmapāla*) der buddhistischen Lehre dienen. Viele von ihnen werden in der Klassifikation zu den sogenannten *Dregs pa* gezählt, jener uns bereits bekannten Gruppe von "hochmütigen" Schützern mit niederem Rang<sup>110</sup>, die selbst noch den karmischen Bedingungen unterworfen sind und in den sechs weltlichen Daseinsbereichen verweilen (*'Jig rten pa'i srung ma*):

„[...] this term was applied as a general appellation of the multitude of gods and goddesses (*dregs pa pho mo*) occupying a lower rank; most of these were originally members of the Bon pantheon.“ (Nebesky-Wojkowitz 1975:253)

Auch einzelne der *ma mo* werden immer wieder unter diese Gruppe gereiht, als *Dregs pa* sind sie also eine Kategorie unter den vielen eidgebundenen weltlichen Schützern mit niederem Rang, deren Kräfte der Verteidigung des buddhistischen Glaubens unterstellt sind. Dazu muss jedoch auch erwähnt werden, dass die *Bon po* ebenso den Terminus *Dregs pa* zur Bezeichnung ihrer niederen Schutzgottheiten (*bon skyong*) kennen.

In den tibetischen Texten am häufigsten erwähnt wird nun eine *Dregs pa*-Gruppe, die unter dem Sammelbegriff der *Dregs pa sde brgyad*, die "acht Klassen der Hochmütigen", zusammengefasst, und unter diesem Namen auch wiederholt in den Riten evoziert wird. Nach Nebesky-Wojkowitz bestehen die *Dregs pa sde brgyad* aus sechs großen Gruppen, deren Einteilung sich auf die Art ihres Einflusses<sup>111</sup> bezieht: (siehe Farkas/Szabó 2002:36f., für eine vollständige Auflistung aller Mitglieder, siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:254-256)

- Äussere Einflüsse (*phyi*): Die *phyi yi sde brgyad*
- Innere Einflüsse (*nang*): Die *nang gi sde brgyad*
- Geheime Einflüsse (*gsang*): Die *gsang ba'i sde brgyad*
- Hervorragende Einflüsse (*mchog*): Die *mchog gi sde brgyad*
- Erscheinende Einflüsse (der Emanation) (*sprul pa*): Die *sprul pa sde brgyad*
- Einflüsse der sichtbaren Welt/Existenz (*snang srid*): Die *snang srid sde brgyad*

---

<sup>110</sup> *Dregs pa* wird zwar meist als allgemeiner Titel für niederrangige Gottheiten verwendet, gelegentlich ist er aber auch einzelnen *dharmapāla* mit höherem Rang vorangestellt. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:253)

<sup>111</sup> Eine ähnliche Unterscheidung nach Einflüssen erwähnt Françoise Pommaret in Zusammenhang mit den *lha srin sde brgyad*. Im *bKa' thang sde Inga* werden die *lha srin* in drei Kategorien geteilt: In acht "äussere", acht "innere/esoterische" und acht "geheime", wobei die *ma mo* hier zu den acht "inneren" (*nang ba*) *lha srin* gezählt werden. (siehe Pommaret 2003:41)

Jede dieser sechs Gruppen von “Hochmütigen“ umfasst jeweils acht Mitglieder oder Klassen, darunter finden sich auch einzelne *ma mo*. So zählt eine gewisse *Ma mo 'jig pa'i glog* (*klog*) *'byin* zur Untergruppe der *nang gi sde brgyad*, zu den “acht inneren Klassen der *Dregs pa*“. In der Ikonographie erscheint sie als schwarze Frau mit auffallenden Hauerzähnen. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:254ff. u. 258) Eine *Ma mo srin po'i* (*srid pa'i*) *khram 'debs* wird in die Untergruppe der *gsang ba'i sde brgyad* gereiht, also zu den “acht geheimen Klassen“. Sie besitzt eine rote Körperfarbe, hält einen *khram shing*-Kerbh Holzstab und den charakteristischen Beutel mit Krankheiten (*nad rkyal*). (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975: 254ff. u. 259) Und eine *Ma mchog lce spyang mdung 'dzin* findet man unter den *mchog gi sde brgyad*, den “hervorragenden Klassen“. Sie schwingt eine Lanze (*mdung*), auf der ein Wolf (*spyang*) aufgespießt ist. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:254ff. u. 263) Auch im *rNying ma rgyud 'bum* widmen sich zwei Kapitel den “Hochmütigen“ (*dregs pa spyi bcos kyi le'u*). Nach Annemarie Blondeau werden sie hier jeweils mit einer bestimmten Art von Störung in Verbindung gebracht, dabei fällt sofort auf, dass man die meisten der hier unter den *Dregs pa* gereihten Wesen auch in den gängigsten Klassifizierungen der *lha srin sde brgyad* findet: Die Klasse der boshafte *bdud*, die nach dem Leben trachten. Die Klasse der missgünstigen *btsan*, die das Leben durchschneiden. Die Klasse der *rgyal po*, die nach dem Lebensatem jagen. Die Klasse der *ma mo*, die Verursacherinnen von *ma mo*-Epidemien (*ma yams*) und anderer Störungen. Die Klasse der *klu*, Diener der Erde, die Leiden bewirken. Die Klasse der *the'u rang*, sie schädigen die Welt. Die Klasse der *gnod sbyin*, sie lüstern nach Fleisch und Blut. (siehe Blondeau 2008:203)

Auch unter den hochmütigen *Dregs pa* scheint eine gewisse Rangordnung zu existieren, denn einzelne Wesen werden in den Klassifizierungen als sogenannte Oberhäupter genannt. Sie sind Mitglieder einer weiteren wichtigen Gruppe und werden in den tibetischen Texten unter dem Begriff “HerrscherInnen der *Dregs pa*“ (*dregs pa'i sde dpon*) gelistet. Im *Rin chen gter mdzod* sind etwa dreissig von ihnen namentlich erwähnt, unter ihnen finden wir auch zwei *ma mo*: (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:266f.)

- Die *Ma mo sngags kyi srung ma*<sup>112</sup>
- Die *Ma mo srid pa'i rgyal mo*<sup>113</sup>

---

<sup>112</sup> Diese *ma mo* gilt auch als Oberste der *sngags srung*, also als Anführerin über die Hüter der tantrischen *mantras*, eine Funktion, die generell der *Ekajātī* nachgesagt wird. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:273). Der Titel *sngags srung* ist dabei auch ein allgemeines Synonym für die *Vajrayāna*(auch *Mantrayāna*)-Schützer.

<sup>113</sup> Die *srid pa*-Gottheiten spielen im Bön eine große Rolle, *srid pa* kann mit weltlicher oder phänomenaler Existenz übersetzt werden. Als Herrscherin über diese sichtbare Existenz wird häufig eine tibetische Gottheit namens *Srid pa'i rgyal mo* genannt, die “Königin (*rgyal mo*) der Existenz (*srid pa*)“. Zusätzlich aber kann *srid pa'i rgyal mo* offensichtlich auch als allgemeiner Titel verstanden werden, denn einige weibliche Gottheiten des Bön-Pantheon tragen diesen Namen. Die *Srid pa'i rgyal mo* gilt jedenfalls als Oberste der *ma mo*, und nicht nur in dieser Funktion ist sie mit der buddhistischen *dPal ldan lha mo* gleichgesetzt. In der buddhistischen Klassifikation wird die *Srid pa'i rgyal mo* nun als eine der dreissig *Dregs pa* klassifiziert, und in den Rang eines *dhāmapāla*, eines Schützers der Lehre erhoben.

### Die ma mo als dGra lha:

Von der Bezeichnung *dGra lha* für die persönliche Schutzgottheit, die nach alter Vorstellung einem jeden Menschen auf der rechten Schulter wohnt, war ja bereits die Rede. Daneben wird *dGra lha*<sup>114</sup> aber auch allgemein als Titel für diejenigen Gottheiten verwendet, die einem bei angemessener Verehrung Schutz gegen Feinde und Hindernisse gewähren. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:318). Damit sind aber nicht nur äussere Feinde gemeint, sondern auch die inneren Blockaden, welche einen auf dem Weg zur Befreiung behindern. Den Titel *dGra lha* tragen grundsätzlich viele der innerweltlichen Wesenheiten des buddhistischen Pantheons mit niederem Rang, gelegentlich aber auch einige höherrangige *dharmapāla*, wie etwa *Pehar* oder *rDo rje shugs ldan*. Die Gottheiten und Wesenheiten aus der Gruppe der *dGra lha* helfen allgemein bei der Überwindung von Hindernissen, sie sollen aber auch dazu imstande sein, einem eine höhere soziale Position zu verschaffen, und den Wohlstand insgesamt zu vermehren. Daher schenken sowohl die *Bon po*, als auch die Buddhisten ihrer Verehrung im Alltag eine große Aufmerksamkeit. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:319) So ist zum Beispiel in vielen Häusern eine eigene Maske (*'bag*) angebracht, die einen solchen *dGra lha*-Feindbezwinger repräsentiert, und die dem gesamten Haushalt Glück und Wohlstand sichern soll. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1976:7) Zu Ehren der Feindbezwinger werden aber auch regelmässig eigene Zeremonien zur "Preisung der *dGra lha*" (*dGra lha dpangs bstod*) abgehalten, die hauptsächlich aus Räucherwerk- und *gtor ma*-Darreichungen bestehen. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975: 319ff.) Diese Opferzeremonien sind im tibetischen Kulturraum seit jeher populär, und stehen in engem Zusammenhang mit den Reinigungsriten, die allgemein mit dem Tibetischen *lha bsang* ("Rauchopfer der *lha*") beschrieben werden. Dabei handelt es sich um regelmässig ausgeführte Rituale, die zur Beseitigung der - im Laufe der Zeit angesammelten - Verunreinigungen/Schatten (*grib*) eines Haushaltes oder einer Person abgehalten werden. Denn durch physische, verbale oder gedankliche (spirituelle oder moralische) Verfehlungen kann die Harmonie des Menschen und seiner Umgebung, wie auch die Laune der umgebenden Gottheiten und Wesenheiten gestört sein. Daher ist es unbedingt nötig, in gewissen Abständen eine solche Reinigungszeremonie vorzunehmen, um diese Befleckungen zu beseitigen und die erzürnten übernatürlichen Mächte wieder zu besänftigen. Im tibetischen Kulturraum ist das Verbrennen von Räucherwerk generell ein wichtiger Bestandteil des religiösen Alltagslebens. Durch den zum Himmel steigenden Rauch wird eine Art Verbindungstor zur "an-

---

<sup>114</sup> *dGra lha* heißt wörtlich übersetzt "Feindgottheit bzw. Feind-*lha*". Die Mehrzahl der Forscher akzeptiert die Interpretation von einer Gottheit, die gegen Feinde schützt, wobei unter diesen Begriff zweierlei Arten von Wesen fallen: Einerseits der persönliche *dGra lha*, der einem jeden Menschen von Geburt an auf der rechten Schulter wohnt (neben weiteren Gottheiten der *'go ba'i lha lnga*), und andererseits eine Vielzahl an unterschiedlichen Gottheiten und Wesenheiten, die als Feindbezwinger fungieren. Gelegentlich jedoch entsteht Konfusion, denn *dGra lha* wird auch "Dabla" ausgesprochen, wobei die zweite Silbe eigentlich eher auf *bla* ("Seele/Lebenskraft"), anstatt auf *lha* verweisen würde. Und in älteren Bön-Texten findet man auch häufig den Begriff *sgra bla*, wobei *sgra* mit Klang und Ton übersetzt werden kann. Forscher wie Todd Gibson vermuten daher, dass der Begriff im Laufe der Zeit womöglich eine Veränderung erfahren hat, und seine Wurzeln vielleicht sogar viel eher in der Wortbedeutung von *sgra bla* liegen. (siehe Gibson 1985:67-72)

deren Welt“, zur Welt der Gottheiten und Geister aufgebaut, und die Gebete und Gaben auf diese Weise “hinüber“ in die transzendente Welt transportiert. Denn wie Sadako Nagano ausführt, handelt es sich bei einem *bsang*-Rauchopfer auch immer um einen Kommunikationsaustausch zwischen der übernatürlichen Welt und der Welt des Menschen. Der *bsang*-Rauch, wie er beispielsweise durch das Abbrennen von Opferwerk generiert wird, fungiert dabei als eine Art Kanal, durch welchen die Gottheiten die für sie bestimmten Gaben erst erhalten. (siehe Nagano 2000:94) Viele dieser Rauchopferzeremonien (*bsang mchod/bsang gsol*) werden von den TibeterInnen selbst in regelmäßigen Abständen ausgeführt, dazu braucht es also nicht unbedingt religiöse Spezialisten. Daneben finden aber auch jährliche große *bsang*-Zeremonien statt, die von den Mönchen der Klöster abgehalten werden, und an denen in der Regel die ganze Dorfgemeinschaft teilnimmt. Aufgrund der großen Bedeutung der *dGra lha* besitzt jede der tibetischen Traditionen ihre eigenen *lha bsangs*-Texte, je nachdem ob es sich etwa um eine Zeremonie der *dGe lugs pa*, der *rNying ma pa* oder des Bön handelt. In diesen Texten findet man normalerweise eine lange Auflistung von unterschiedlichen Gottheiten und Wesenheiten, wobei die meisten davon vor-buddhistischen Ursprung sind. Nebesky-Wojkowitz zitiert zum Beispiel einen solchen *lha bsangs*-Text der *Bon po* (*bon po'i lha bsangs*). Hier werden die verschiedenen Opfergaben für die einzelnen Mitglieder des Bön-Pantheons angeführt, darunter finden sich auch einige *ma mo*. Sie sind hier als Repräsentantinnen von bestimmten Gruppen gelistet, die aber ebenso zur Kategorie der *ma mo* zählen: (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:323)

<u><i>ma mo</i></u>	<u>Gruppe</u>
<i>Srid pa rgyal mo</i>	<i>Dus drug sprul pa'i ma mo</i>
<i>mKha' dbyings lha mo</i>	<i>Bon nyid dbyings kyi ma mo</i>
<i>Dus yum lha mo</i>	<i>Rang bzhin mkha' nyid ma mo</i>
<i>Ma gcig lha mo</i>	<i>rDzu 'phrul klong gi ma mo</i>
<i>bDe 'gro gsang yum</i>	<i>Drag byed sprul pa'i ma mo</i>
<i>gNam phyi mched gsum</i>	<i>Bon nyid dbyings kyi ma mo</i>
<i>rGyal mo rnam gsum</i>	<i>mKha' klong dbyings kyi ma mo</i>

In der Regel werden bei einer *dGra lha*-Preisung (Tib. *dGra lha dpangs bstod*) alle Wesenheiten aus den Texten zuerst kollektiv angerufen, und ihnen die vorbereiteten Gaben angeboten. Danach wird jede einzelne Gottheit bzw. Wesenheit separat evoziert und erhält ihre eigene Opfergabe. Nach Nebesky-Wojkowitz wird dazu meist eine kleine, mit tibetischem Bier befüllte Tasse verwendet, in die als Opferbissen ein kleiner Teigkegel platziert wird. Falls sich die Opferung an eine zornvolle Gottheit aus der Gruppe der weltlichen Schützer (*Jig rten pa'i srung ma*) richtet, legt der Ritualleiter noch zusätzlich, - ganz nach dem Geschmack der Weltlichen, - ein Stück blutiges Fleisch in die Tasse. Während er nun die Wesenheiten herbeiruft, kippt er jedes Mal den Inhalt, und entleert diesen mit einer schnellen Handbewegung in die Luft. Danach wird die Tasse mit frischen Gaben für die nächste Wesenheit aus den *lha bsangs*-Texten befüllt. Dieser Vorgang wiederholt sich so lange, bis allen aus den Listen derart geopfert worden ist. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:320)

## 4.2 Die Ma mo in der Ikonographie

Dieses Kapitel beschäftigt sich mit der Darstellung der *ma mo* in der sakralen Kunst des tibetischen Kulturraumes. Wobei ich darunter Kunstwerke verstehe, denen eine religiöse Bedeutung beigemessen wird, und die eingebettet sind in eine spezifische religiöse und kulturelle Tradition. Damit ist aber nicht nur die unmittelbare Kunst Tibets gemeint, sondern auch jene der angrenzenden Länder, die von den tibetischen Vorstellungen maßgeblich beeinflusst wurden. Und auch die tibetische Kunst wurde vice versa von vielerlei Einflüssen geprägt, wie etwa durch Indien, Nepal, Zentralasien oder China. Die äusserst formenreiche religiöse Kunst des tibetischen Kulturraumes beschränkt sich aber nicht nur auf die Darstellungen in den Klöstern, sondern findet sich auch überall in der Alltagswelt, wie etwa auf den Malereien, Plastiken oder Statuen in den Häusern, in den Kult- und Ritualobjekten, oder den Bildchen und Amuletten, die nahe am Körper getragen werden. Religiöse Kunstwerke sind vor allem funktional, denn sie stehen im Dienste der Religion und der Religionsausübung. Sie sind Ausdruck der geistigen Ideen und Glaubensvorstellungen, und bilden dabei nicht nur die Motive und Überlieferungen der religiösen Lehre ab, sondern sind ebenso eng verflochten mit der religiösen Praxis, mit Kult und Ritualistik.

Eine grosse Zahl der künstlerischen Ausdrucksformen des tibetischen Kulturraumes beschäftigt sich mit dem riesigen Pantheon der vielen Buddhas, Bodhisattvas, Gottheiten und Geister. Häufig wird dabei den Bildwerken und Objekten selbst eine übernatürliche oder "göttliche" Präsenz zugeschrieben. Denn nicht selten heißt es, dass eine Gottheit bzw. Wesenheit nicht nur darauf abgebildet ist, sondern auch tatsächlich darin wohnt. Auch durch gewisse Riten können die übernatürlichen Wesenheiten dazu veranlasst werden, ihre Behausung in einem Bildnis oder Gegenstand einzunehmen, zum Beispiel in einer Teigfigur, in einem geformten oder gezeichneten Abbild, einem Ritualobjekt oder einer Maske. Ja, sogar in einzelnen Schriftzeichen, Diagrammen oder Symbolen kann eine geistige Wesenheit, beziehungsweise deren Kraft, anwesend sein. Die farbenprächtigen Darstellungen, welche das reichhaltige tibetische Pantheon abbilden, üben jedenfalls unumstritten eine große Faszination auf jeden Betrachter aus, vor allem jene der zornvollen und rasenden Gestalten sind an Dramatik und Wucht kaum noch zu überbieten. Hier wimmelt es nur so von Knochen, Skeletten und Schädeln, von menschlichen Herzen, Blut und Fett, und von Häuten, die als Kleidung oder als Satteldecke für das Reittier dienen. Die Zornigen stehen oft knietief in roten Seen aus Menschenblut, und als Wohnsitze dienen ihnen Leichenstätten und finstere Throne, erbaut aus Tier- und Menschenknochen. Obwohl diese Darstellungen bisweilen extrem schauerlich und abschreckend wirken, so lassen sie uns dennoch in einem Zustand tiefer Faszination verweilen. Denn ihr Anblick bietet eine spannende Atmosphäre voller Dynamik, Wucht und Kraft. Auf den religiösen Kompositionen Tibets ist jedoch keines der Details willkürlich, vielmehr ist alles nach einer festgelegten und tradierten Ikonographie gestaltet. Jede Einzelheit, wie etwa die Anordnung und Wahl der Farben, die Haltung und Gestik der Figuren, oder die Attribute und Symbole, haben dabei ihre eigene und ganz besondere Bedeutung. Besonders auffallend an den tibetischen Darstellungen ist auch ihre ausgeprägte hierarchische Komposition. In der Regel gibt es nämlich

eine zentrale Figur, um die sich die kleineren Nebenfiguren, hierarchisch abgestuft und nach festgelegtem Schema, gruppieren. (siehe Jackson 2005:6ff.) Wir müssen jedoch bei der Deutung religiöser Ikonographie stets ein Faktum im Auge behalten, auf welches uns Guiseppe Tucci auch immer wieder in Bezug auf die Interpretation von tantrischen Texten hingewiesen hat. Denn hier wie dort bewegen wir uns in einer Welt der Symbole und des Symbolhaften. Die Bilder sind, ebenso wie die Sprache, nur Versuche mit Hilfe der begrenzten menschlichen Ausdrucksmöglichkeit das eigentlich Unbegreifliche und Unausprechliche darzustellen. (siehe Tucci/Heissig 1970:62) Was daher in der tibetischen Kunst gesehen wird, hängt auch immer stark vom jeweiligen Betrachter ab. Für den Laien sind die abgebildeten Gottheiten und Wesen vor allem faszinierende und farbenreiche Figuren aus einem überaus reichhaltigen Pantheon. Aber hinter dieser äusserlichen Darstellung verbirgt sich ein weiterer Sinn, ein tieferer symbolischer Gehalt, den nur der Wissende und Initiierte wirklich zu lesen versteht. Denn für den ermächtigen Praktizierenden fungieren diese Darstellungen vor allem als Instrument und Stütze, um das Unbegreifliche und Unausprechliche in der unmittelbaren Meditation zu erfahren:

„Durch Konzentration auf die altvertrauten Bilder bringt er sie als Psychogene hervor, verleiht ihnen Eigenbewegung, speist sie mit eigener Kraft und weiß, dass er damit sich selber ermächtigt, denn sie sind Verkörperungen der verschiedensten Mächte seines Innern. Die Bannung von Gottheiten bis zum Erscheinen vor dem leibhaften Auge mit der anschließenden bedeutsamen Vereinigung [...] ist zunächst nur eine Exponierung der in ihm liegenden Mächte, eine Art Objektivierung, indem er sie zu besserem Studium aus sich herausstellt.“ (Hummel 1949b:79-80)

Das *maṇḍala* (Tib. *dkyil 'khor*) ist die wohl bekannteste Bildform des tibetischen Kulturraumes, und kann sowohl materielles Gebilde als auch geistige Konstruktion sein. Manche der *maṇḍala* sind aus Sand geformt, andere finden sich als Malereien auf den kunstvollen *thang ka*-Rollbildern. Aber auch die Grundrisse von Bauwerken oder gewisse Landschaftsgegebenheiten können einem *maṇḍala*-Aufbau entsprechen. Das in der Regel kreisförmige *maṇḍala* stellt dabei die Zusammenhänge zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos im Sinne der Lehre bildhaft dar. Der profane und der transzendente Raum, die äussere und die innere Welt, das Diesseitige und das Jenseitige, ist im *maṇḍala* zu einem einzigen Ort verschmolzen. Die jeweiligen Gebiete des *maṇḍala* sind vielfach einzelnen „Gottheiten“ und deren BegleiterInnen zugeordnet, welche darin auch ihren „Sitz einnehmen“.

„[...] sie werden dabei entweder als Göttergestalten gebildet oder ihre Realität wird durch Zeichen angedeutet, die [...] sog. mystische Keimsilben und auch magische Gesten sein können.“ (Hummel 1949a:64)

In der Meditation wird nun das äussere Schaubild, das vor allem als Stütze dient, gleichzeitig innerlich aufgebaut. Das *maṇḍala*, als eine Art Landkarte vor Augen, startet der Praktizierende seine Reise durch eines der Tore. Indem er den äusseren Schutzkreis, der die Aussenwelt vom sakralen Raum trennt, durchschreitet, begibt er sich mitten hinein in die *maṇḍala*-Welt. Hierbei handelt es sich also in gewisser Weise tatsächlich um eine Grenzüberschreitung, um einen Übertritt von der einen Welt in eine andere. Nach und nach

schreitet der Tantriker voran zu den innersten Bereichen des *maṇḍala*. Dabei visualisiert er bis ins kleinste Detail jede der einzelnen “Gottheiten“, die er auf seiner Reise antrifft, lässt sie innerlich aufgebaut äusserlich entstehen, und gelangt so stufenweise hin zur Mitte des *maṇḍala*, dem heiligen Palastbezirk und Sitz der zentralen “Gottheit“. Er vereinigt und identifiziert sich mit ihr, um am Ende alles wieder aufzulösen.



Abb. 6

Buddhistische Mönche stellen ein temporäres Sand-*maṇḍala* her. Nach der Segnung wird es traditionell wieder zerstört, und z.B. dem Wasser übergeben.

Abb. 6: Tibetische Mönche bei Herstellung eines *Sandmaṇḍala*. Völkerkundemuseum, Wien, 2009  
Foto: I. Lorenz

Die farbenprächtigen *thang ka*-Rollbilder sind weitere bekannte Bildwerke aus dem Himalaya-Gebiet. Sie sind in der Regel gemalt oder gestickt und können die gesamte Motivwelt der religiösen Lehre abbilden. So berichten manche über die Lebensgeschichten großer spiritueller Meister, andere zeigen uns die farbenprächtige Welt des tibetischen Pantheons mit seinen vielen Buddhas, Schutzgottheiten und Geistern. Einige Rollbilder dienen auch dem medizinischen oder astrologischen Gebrauch, und stellen vor allem entsprechende Diagramme und Symbole dar. Alexandra Lavizzari-Raeuber verweist auf den überaus praktischen Aspekt der einrollbaren Bildwerke, denn aufgrund ihrer Transportfähigkeit konnten die Lehren auch den Schriftunkundigen in den entlegensten Gebieten schnell und einfach näher gebracht werden. (siehe Lavizzari-Raeuber 1984:58ff.) Für die ermächtigten Praktizierenden aber sind auch die *thang ka*-Bilder vor allem Hilfsmittel zur Meditation, und fungieren dabei gewissermaßen als Gedächtnisstütze und als Werkzeug für die meditative Versenkung und Visualisierung:

„Thangkas können insbesondere Novizen, die sich in der schwierigen Technik des Visualisierens noch unsicher fühlen, und deshalb ernsthaft Gefahr laufen, sich in ihrer geistig evozierten Welt zu verirren, wertvolle Hilfe leisten.“

(Lavizzari-Raeuber 1984:65)

#### Das tibetische Pantheon in der Ikonographie:

Wie Durkheim sagt, kann man die religiösen Phänomene generell „in zwei Kategorien aufteilen: die Glaubensüberzeugungen und die Riten. Die ersten sind Meinungen: sie bestehen aus Vorstellungen; die zweiten sind bestimmte Handlungsweisen. Zwischen diesen beiden Klassen liegt derselbe Abstand wie zwischen dem Denken und Tun“ (Durkheim 2007:61). Auch die religiöse tibetische Kunst, die als funktionale Kunst im Dienste der Religion und

der Religionsausübung steht, bildet also nicht nur die Motive der religiösen Lehre ab und drückt die Glaubensüberzeugungen aus, sondern ist in ihrer zweiten Funktion auch häufig direktes Hilfsmittel des religiösen Tuns. Neben den kunstvoll gefertigten Kult- und Ritualobjekten selbst, die im Ritus praktische Verwendung finden, dienen auch die Darstellungen auf den *thang ka* oder die *maṇḍala* dem ermächtigten Praktizierenden als unmittelbares Werkzeug, das ihm seine Meditation und Visualisierung erleichtert, wodurch diese Kunstwerke gewissermaßen selbst zu Ritualobjekten werden. Die tibetische religiöse Kunst ist also auch eng mit der religiösen Praxis und dem umfangreichen Ritualwesen verflochten. Im Umgang mit "Gottheiten" und geistigen Wesen kennt man hier grob zwei Arten von Ritualen: Äussere Rituale, bei denen man diese vor seinem inneren Auge äusserlich entstehen lässt, bzw. sie herbeiholt, um ihnen Opfergaben zur Huldigung oder Besänftigung darzubringen, oder um Bittgebete und bestimmte Auftragswünsche auszusprechen. Und die inneren tantrischen Rituale, bei denen man letztlich selbst zur "Gottheit" wird. Eine solche Vereinigung findet aber nur mit denjenigen "Gottheiten" statt, die als Buddha-Emanationen gelten, und niemals mit niederen Gottheiten und Geistern, die selbst noch an die weltlichen Bereiche gebunden sind. Wie wir bereits gesehen haben, kennt man neben diesen tantrischen *yi dam*-Meditationsgottheiten (die im strikten Wortsinn eigentlich keine Gottheiten sind) auch eine große Vielzahl an weiteren geistigen Wesen. Manche fungieren als ausserweltliche Schützer der Lehre (*dharmapāla*) und gelten als bereits erleuchtet, die Mehrzahl aber bilden die vielen Schützer der weltlichen Bereiche, die meist von einem mächtigen Meister der Vorzeit unterworfen, und per Eid zur Verteidigung der Lehre verpflichtet wurden. Daneben existierten in der tibetischen Vorstellungswelt ausserdem noch mannigfache übernatürliche Wesenheiten mit lokaler Bedeutung, und Geister mit ambivalentem Charakter, wie die *klu*, die *sa bdag*, die *btsan* etc., die man möglichst nicht erzürnen sollte. Sie sind vielfach ein Erbe aus präbuddhistischer Zeit, die aber bis heute im Leben aller TibeterInnen eine Rolle spielen. Das tibetische Pantheon ist also groß, komplex und vielseitig, und dementsprechend reichhaltig gestaltet sich auch die hier angewandte Ikonographie. Viele der Figuren des tibetischen Pantheons besitzen dabei ein Doppelgesicht, sie können sowohl friedfertig als auch zornvoll (bzw. halbzornvoll) in Erscheinung treten. Es ist sogar vielmehr charakteristisch für den tantrischen Buddhismus, dass hier selbst den Erleuchtungswesen und hochstehenden Gottheiten nicht nur ein friedvoller, sondern ebenso ein schrecklicher und rasender Aspekt zugeordnet wird. Ein und dieselbe Gottheit kann daher dem Betrachter einmal wild tobend und aggressiv ins Auge springen, das andere Mal gütig auf ihn herab lächeln. Letztlich steht aber in der höchsten Ebene des tantrischen Verständnisses hinter dieser Vielheit stets nur das Eine. Das zeigt sich auch in den berühmten *yab-yum* Darstellungen, welche man in der religiösen tibetischen Kunst sehr häufig antrifft. Hier werden männliche Gottheit (*yab*) und weibliche Begleiterin (*yum*), die Entsprechungen von Methode und Weisheit, in eng umschlungener körperlicher Vereinigung dargestellt, als Symbol für die Einheit, die hinter allen Gegensätzen steht. Auch in der rezenten Bön-Tradition, die sich im Laufe der Zeit mehr und mehr dem Buddhismus angeglichen hat, gilt das oben Genannte. Auch hier sind die meisten Gottheiten durchaus ambivalent,

und können sich in unterschiedlichen Erscheinungsformen zeigen, sowohl friedfertig, als auch äusserst zornvoll und aggressiv. Man kann daher grob zwei Darstellungsformen in der religiösen Kunst unterscheiden, in welcher die vielfältigen Figuren aus dem tibetischen Pantheon abgebildet werden:

- Die friedvollen Gestalten. Sie haben einen freundlichen Gesichtsausdruck und eine ruhige und entspannte Körperhaltung. Sie tragen ihre Frisuren geordnet, und sind häufig in edlen Stoffen gekleidet und mit Gold und Diamanten geschmückt.
- Die zornvollen und rasenden Gestalten. Sie werden typischerweise äusserst furchterregend dargestellt, mit wütendem Gesichtsausdruck und aggressiver Körperhaltung. Ihre Haare sind wild und ungeordnet, sie zeigen bedrohlich ihre Zähne, und verzerren ihren nach Blut dürstenden Mund. Die Höheren haben ein „drittes“ Auge auf der Stirnmitte, als Symbol für ihre Weisheit und Erkenntnis. Die Zornigen sind in der Regel von Flammen oder dunklen Wolken umgeben, sie tragen Schädelketten um den Hals und als Kopfschmuck, sind von Giftschlangen umringt, und mit abgezogenen menschlichen Häuten bekleidet. Sie schwingen mit Blut und Herzen befüllte Schädelknochenschalen (*thod pa*)<sup>115</sup>, vajra-Diamantzepter (Tib. *rdo rje*), Ritualdolche (*phur bu*)<sup>116</sup>, Fanghaken (*lcags kyu*) und Fangschlingen (*zhags pa*)<sup>117</sup>, Dreizacke (*rtse gsum*), Schwerter (*ral gri*)<sup>118</sup>, Hackbeile (*gri gug*)<sup>119</sup> oder Äxte (*dgra sta/sta re*)<sup>120</sup>. Weitere häufige Attribute sind zum Beispiel der Beutel mit Krankheiten (*nad rkyal*)<sup>121</sup>, der magische Kerbholzstab (*khram shing*)<sup>122</sup>, oder das magische Garnknäuel (*gru*

---

<sup>115</sup> Die Schädelknochen sind ein wichtiger tantrischer Ritualgegenstand, sie fungiert als Opferwerkzeug, Ess- und Trinkgefäß und ist Attribut vieler Gottheiten und Wesen. Als besonders wertvoll gelten die Schädelknochen von verstorbenen hohen spirituellen Meistern, denn ihnen sollen große magische Kräfte innewohnen.

<sup>116</sup> Der Ritualdolch *phur bu* (od. *phur pa/phur ba*) ist eines der wichtigsten Ritualgegenstände des tibetischen Kulturraumes und Attribut vieler Gottheiten. Er findet regelmäßig in magischen Zeremonien Verwendung, etwa bei der Wetterzauberei, oder in Austreibungs- und Heilungsriten, wo die Unheilsverursacher damit bedroht werden. Aber auch für die tantrischen Buddhisten ist er, gemeinsam mit *rdo je* und Ritualglocke, eines der am häufigsten verwendeten Kultgeräte. Mit dem *phur bu* werden sowohl die äusseren Feinde, als auch die inneren Widersacher, wie die falschen Ansichten, durchstossen. Und schon *Padmasambhava* soll die autochthonen Geister des Landes damit unterworfen haben. Personifiziert ist der *phur bu* in *Vajrakīla* (Tib. *rDo rje phur ba/pa*), einer wichtigen *yi dam*-Meditationsgottheit und äusserst zornvollen Buddha-Manifestation.

<sup>117</sup> Sie drohen mit Fanghaken und werfen Fangschlingen aus, um die Feinde der Lehre, „Dämonen“ oder andere Widersacher einzufangen, aber auch um falsche Vorstellungen zu binden.

<sup>118</sup> Das Schwert dient im Kampf gegen Feinde und „Dämonen“, aber auch zum Durchtrennen der Verblendung und zum Durchschneiden falscher Ansichten. (siehe Beer 2003:178-180)

<sup>119</sup> Das Hackbeil ist traditionell die Waffe der *dākinī* und dient dem Durchtrennen der „Lebenswurzel“ der (inneren und äusseren) Widersacher. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:15)

<sup>120</sup> Auch die Axt ist sowohl wirksame Waffe gegen äussere Feinde, wie auch Symbol für die Durchtrennung der falschen Vorstellungen. (siehe Beer 2003:205-206)

<sup>121</sup> Der *nad rkyal* ist ein typisches Attribut der *ma mo*. Womöglich ist die Idee eines Beutels mit Krankheiten als Wurfgeschoss von realen historischen Ereignissen beeinflusst. Im 14. Jhd. sollen etwa die Mongolen bei Belagerungen Pestleichen über die gegnerischen Stadtmauern geworfen haben. (siehe Beer 2003:220f.)

<sup>122</sup> Als *khram shing* werden die mit Einkerbungen versehenen Stöcke bezeichnet, die vor allem als magische Waffe zur Bannung unheilvoller Kräfte eingesetzt werden. Angeblich entspricht die Anzahl der Kerben dem Alter des erschlagenen oder potentiellen Opfers. (siehe Beer 2003:225 und Nebesky-Wojkowitz 1975:358)



genden Brüsten. Manche tragen auch eine Menschenhaut als Kleidung oder Umhang. Ihre langen und zersausten Haare stehen ihnen wild zu Berge, sie fletschen blutlüstern ihre offenen Mäuler, und laben sich gierig an herausgerissenen menschlichen Herzen<sup>124</sup>. Ein Nebel voller Seuchen entweicht mitunter ihrem giftigen Atem, und ein dunkler Wind, Feuerflammen und ein Blutmeer umgeben regelmäßig ihre Erscheinung. Mit durchaus hexenhaften Zügen, wie klauenhaften Zehen- und Fingernägeln, struppigem Zottelhaar, hervorquelenden Augen und mit verzerrtem Gesicht, treten uns die *ma mo* auf den tibetischen Darstellungen entgegen. Ihre ganze Haltung wirkt düster und bedrohlich, und in ihren ekstatischen und kraftgeballten Bewegungen erscheinen sie ungezügelt, wild und beinahe rauschhaft. Die weiblichen Geschlechtsorgane sind häufig provokant entblößt, wobei weniger die Akzentuierung auf das Anregende und Erotische gelegt wird, als vielmehr das Obszöne hervorgehoben, und ihr potentiell bedrohlicher Charakter auf diese Weise betont wird.



Abb. 9



Abb. 10

Typische Darstellungen von *ma mo*, mit Hängebrüsten und zu Berge stehenden Haaren.

Die *ma mo* in Abb.10 schleudert ausserdem brennende Geschöße aus ihrem giftigen Atem.

Abb. 9: Typische Darstellung einer schwarzen *ma mo* (*nag po*).

Quelle: Farkas, János / Szabó, Tibor (2002): Die Bilderwelt der tibetisch-mongolischen Dämonen = The pictorial world of the Tibeto-Mongolian demons, Mandala Kft. Budapest , Abb. 79, Seite 65

Abb. 10: Typische Darstellung einer *ma mo*.

Quelle: Farkas, János / Szabó, Tibor (2002): Die Bilderwelt der tibetisch-mongolischen Dämonen = The pictorial world of the Tibeto-Mongolian demons, Mandala Kft. Budapest , Abb. 84, Seite 67

Im volksreligiösen Kontext findet man die *ma mo* auch häufig, - gemeinsam mit anderen potentiellen Unheil- und Krankheitsverursachern,- auf Bilderserien dargestellt, welche die traditionellen Heiler zur Identifizierung des Übels bei sich tragen, oder auf den zahlreichen Schutzamuletten, welche die TibeterInnen sich selbst und dem Vieh gerne umhängen. Hier

<sup>124</sup> Dieses Motiv, dass bedrohliche Geister dem Menschen das Herz herausreißen, um es zu fressen, findet sich in vielen Kulturen. Für die TibeterInnen ist das Herz nach alter Vorstellung auch Wohnsitz des *srog lha*, der persönlichen "Lebensgottheit"/Vitalkraft. Hört der Mensch auf zu atmen, so stirbt sein *srog lha* mit ihm.

sind sie oft an Armen und Beinen gefesselt, denn diese Amulette sollen vor den üblen Einflüssen bewahren, und sie fernhalten. Die dargestellte Figur fungiert dabei in der Regel als allgemeine und namenlose Repräsentantin ihrer Gattung, steht also für die *ma mo*-Klasse generell. Das Hässliche, Blutrünstige, Fordernde und Abstoßende wird hier mit allen Mitteln herausgearbeitet. Denn diese Bildnisse signalisieren vor allem ihre furchteinflössende Eigenschaft als potentiell gefährliche Unheilsbringerinnen, die Seuchen, Streit und Unwetter verursachen können, und die man möglichst nicht erzürnen sollte.

Im buddhistischen Kontext können die *ma mo* aber auch als niederrangige, und von einem Meister der Vorzeit per Eid gebundene Schutzgottheiten und Hüterinnen der Lehre gelten. Man findet sie vielfach auch im Gefolge anderer hochrangiger und zornvoller *dharmapāla* (Tib. *chos sykong*). Mit ihrer abschreckenden Gestik und ihren Waffen bedrohen sie hier vor allem die Feinde und Widersacher der Lehre, sowohl die äusseren Gegner, als auch die inneren Hindernisse wie Unwissenheit, Verblendung und falsche Ansichten. Häufig besitzen sie dabei auch einen individuellen Eigen-, oder zumindest einen kollektiven Gruppennamen. Ebenso sind natürlich auch in den Bildnissen der Bön-Tradition regelmäßig *ma mo* oder *ma mo*-Schwesternschaften im Begleitzug höherer zornvoller *bon skyong* abgebildet, die hier als (niederrangige) Schützerinnen und Verteidigerinnen der Lehre fungieren.

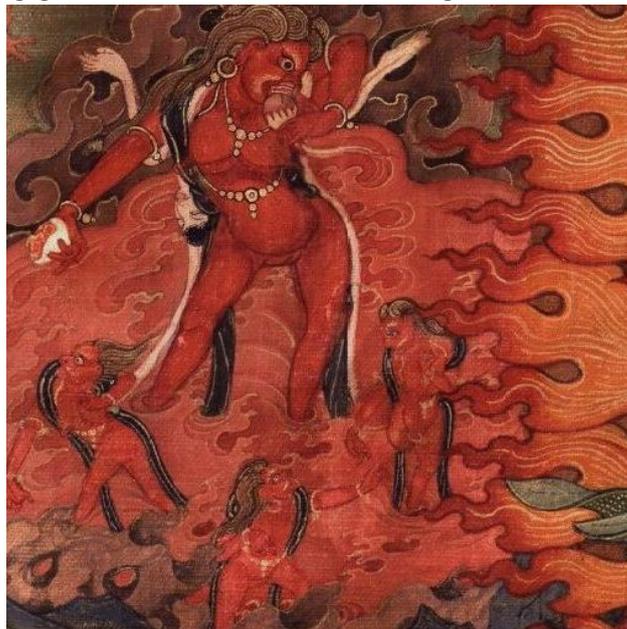


Abb.11

Eine Gruppe von vier *ma mo* mit roter Körperfarbe.

Detailausschnitt aus einem Bön-Bildnis, das den Bön-Gott *sTag lha me 'bar*<sup>125</sup> mit Gefolge zeigt.

Diese *ma mo* stehen in einem tiefen Meer aus Blut. Die Anführerin frisst gierig ein menschliches Herz in sich hinein und hält eine Schädelknochenschale (*thod pa*), gefüllt mit Fett, Herzen und Blut. Eine abgezogene Haut dient ihr als Umhang.

Abb. 11: Eine Gruppe von vier *ma mo*, die den Bön-Gott *sTag lha me 'bar* begleiten.

Quelle: Detailausschnitt eines Bildes, das den Bön-Gott Tagla Membar mit seinem Gefolge zeigt. Bildausschnitt aus Originalbild in Linrothe/Watt (2004): *Demonic Divine. Himalayan Art and Beyond*. Rubin Museum of Art, N.Y and Serindia Publications, Chicago, Cat. No. 59, Seite 237

<sup>125</sup> *sTag lha me 'bar*, der "Flammende Tigergott", ist eine bekannte Schutzgottheit des Bön (*bon skyong*).



Abb.12

Detailausschnitt aus demselben Bön-Bildnis wie Abb. 11.

Eine weitere Gruppe von fünf *ma mo*, die den Bön-Gott *sTag lha me 'bar* begleiten. Auch sie stehen in einem Blutmeer. Ihre vergrößert dargestellte Anführerin trägt einen auffälligen Regenbogenumhang und hält einen Ritualdolch (*phur bu*).

Abb. 12: Eine Gruppe von fünf *ma mo*, die den Bön-Gott *sTag lha me 'bar* begleiten.

Quelle: Detailausschnitt eines Bildes, das den Bön-Gott Tagla Membar mit seinem Gefolge zeigt. Bildausschnitt aus Originalbild in Linrothe/Watt (2004): *Demonic Divine. Himalayan Art and Beyond*. Rubin Museum of Art, NY. and Serindia Publications, Chicago, (Tibet, 19. Jhdt. Mineral pigments on cloth. Collection of Shelley and Donald Rubin, HA 200041), Cat. No. 59, Seite 236-237

Die typischen Attribute der *ma mo* in der Ikonographie sind der Beutel voller Krankheiten (*nad rkyal*), der magische hölzerne Ritualstock/Kerbholzstab (*khram shing*), die schwarze Fangschlinge zum Einfangen der Feinde (*zhags pa nag po*), der Fanghaken (*lcags kyu*), das magische Garnknäuel (*gru gu*), sowie die Schädelknochenschale (*thod pa*) voller Fett, menschlicher Herzen und Blut. Ausserdem drohen sie häufig mit Ritualdolchen (*phur bu*), und sie schwingen auch gelegentlich Lanzen bzw. Speere (*mdung*), auf denen wahlweise ein Wolf, ein dämonisches Wesen, oder ein lebloser Menschenkörper aufgespießt ist.



Abb. 13

Eine *ma mo* mit magischem Garnknäuel (*gru gu*). Eine rothaarige *ma mo* im Gefolge des *Yama Dharmaraja*, mit Fangschlinge (*zhags pa*), Totenkopfdiadem und Stirnauge.



Abb. 14 (Detailausschnitt)

Abb. 13: Eine *ma mo* mit magischem Garnknäuel (*gru gu*).

Quelle: Farkas, János / Szabó, Tibor (2002): Die Bilderwelt der tibetisch-mongolischen Dämonen = The pictorial world of the Tibeto-Mongolian demons, Mandala Kft. Budapest, Seite 67

Abb. 14: Eine *ma mo* mit Fangschlinge. Ausschnitt aus Bildnis des *Yama Dharmaraja* mit Gefolge.

Quelle: Detailausschnitt von einem Bild, das *Yama Dharmaraja* mit Gefolge zeigt. Bildausschnitt aus Originalbild in Linrothe/Watt (2004): *Demonic Devine. Himalayan Art and Beyond*. Rubin Museum of Art NY and Serindia Publications, Chicago, Cat. No.36, Seite 183

Häufig reiten die *ma mo* auch auf wilden Tieren (Skt. *vāhana*), wie zum Beispiel auf einem Tiger, einem Löwen, einem Leopard, einem braunen Pferd oder einem schwarzen Vogel. Aber auch so mythische Geschöpfe wie der Hund mit acht Zungen, der neunköpfigen Wolf, das dreibeinige Maultier (dies ist eigentlich charakteristisches Reittier der *dPal ldan lha mo*, der Obersten der *ma mo*) oder der türkisfarbene Drache, können ihnen als Reittier dienen. Und auch an ihrer Seite treibt sich häufig allerlei wildes Getier herum, wie zum Beispiel schwarze Raben und Krähen, schwarze Hunde, Wölfe und andere unheimliche Fleischfresser. Die tibetische Tradition kennt ausserdem einige *ma mo*, die selbst eine theriomorphe Gestalt besitzen, und mit dem Unterleib einer hängebrüstigen Frau und dem Kopf eines Tieres dargestellt sind. Manche der *ma mo* besitzen zum Beispiel einen Vogel-, Hunde-, Skorpion- oder Bärenkopf, andere sind wolf-, tiger-, oder löwenköpfig.<sup>126</sup> Neben einzelnen namentlich bekannten *ma mo* erwähnen die verschiedensten tibetischen Traditionen auch bestimmte *ma mo*-Gruppen, die häufig zu einer Art "wilder Schwesternschaft" zusammengefasst sind. Meist fungieren sie als Begleiterinnen anderer wichtiger Schutzgottheiten des tibetischen Pantheons. Gelegentlich werden die *ma mo* auch untereinander

<sup>126</sup> Diese Darstellung und Idee von Mischwesen, unten Mensch und oben Tier (bzw. umgekehrt), ist im tibetischen Kulturraum weit verbreitet. Man denke z.B. nur an die Schlangwesen *klu*.

in Höhere und Niedriggestellte unterteilt, und auch auf den Darstellungen gibt es häufig eine größer dargestellte *ma mo*-Anführerin, um die sich die kleineren Figuren, die ebenfalls zur Kategorie der *ma mo* zählen, gruppieren. Eva Neumaier vermutet, dass die Feudalordnung Tibets hier wohl ihre Spuren hinterlassen hat. Denn auch unter den *ma mo* existieren mitunter Oberste oder Fürstinnen (*gtso mo*), freie Untergebene oder Gewöhnliche (*lha mo mams*), und einfache Dienerinnen (*bran mo*):

„Im Ma-mo ík' rugs-bskoñ werden drei Stände der Ma-mo genannt: die gCo-mo, die Fürstin, die Ma-mo p'yi, auch Lha-mo mams genannt, was dem Stand der Freien entspreche, und bran-mo, die Dienerinnen. Jede der drei Stände gebietet über die zugehörigen Gaben bzw. über die entsprechenden Plagen. So haben die Dienerinnen nur die Macht, Seuchen, Not und Elend zu senden, wohingegen die gCo-ma den Weg in die Götterwelt abschneiden kann.“ (Neumaier 1966:30)

Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, dass diese Gliederung kein wirkliches Spezifikum der *ma mo* ist, zumal die meisten Gottheiten von einem ganzen Hofstaat umgeben sind. Das tibetische Pantheon ist generell vielfach in sehr ähnlicher Weise eingeteilt wie die menschliche Gesellschaft, die soziale Organisation wiederholt sich also auch in der „übernatürlichen“ Welt. Denn hier gibt es ebenso Oberste und Anführer, Generäle und Minister, Boten und einfaches Fußvolk. Und manche der Schutzgottheiten haben in ihrem Begleitzug Innen- (*nang blon*) und Aussenminister (*phyi blon*), Heerführer (*dmag dpon*) und eine Meute an Beamten und Boten (*las mkhan*). (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:21) Zwischen diesen übernatürlichen Oberhäuptern und ihren Untergebenen besteht in der Vorstellung der TibeterInnen jedenfalls eine wichtige Verbindung, die auch im rituellen Umgang mit ihnen zu beachten ist. So wendet man sich in den Riten und Zeremonien in der Regel stellvertretend für das Gefolge an die Obersten. Und wenn ein Anführer oder eine Anführerin einmal unter dem Eid steht, so ist in aller Regel damit auch deren Gefolge an dieses Gelübde gebunden. Umgekehrt gilt aber ebenso: Hat man die AnführerInnen erzürnt, so muss man auch mit der Rache der ihnen unterstehenden Klasse von Wesenheiten rechnen. Wieder einmal verdeutlicht eine Erzählung aus der Lebensgeschichte des *Mi la ras pa*, die bei Goertz beschrieben wird, diese enge Wechselbeziehung: *Mi la ras pa* soll einst zu einem Dorf gerufen worden sein, in dem Mensch und Tier plötzlich von einer tödlichen Seuche dahingerafft wurden. Schon bald konnte er die Ursache für das Unglück in Erfahrung bringen. Die eidgebundene Anführerin der übernatürlichen Wesen des Ortes war nämlich selbst ernstlich erkrankt. Ihre Schwäche entstammte einer Verunreinigung (*grib*), entstanden durch ein verschmutztes Rauchfeuer. Denn die Menschen des Dorfes hatten unreine Dinge verbrannt, wodurch der Ort befleckt, und die „übernatürliche Welt“ in Aufruhr geraten war. Diese Kontamination hatte die Entkräftung und Erkrankung der Anführerin der lokalen Geister zur Folge. Damit waren aber auch - aufgrund der Gesetze des abhängigen Entstehens - alle ihre übernatürlichen Untertanen erzürnt und völlig ausser Kontrolle geraten, weshalb unter den Menschen Unheil und Krankheit ausgebrochen waren. Erst als die eidgebundene Anführerin geheilt wurde, hielten auch die ihr unterstehenden „dämo-

nischen“ Wesenheiten wieder ihren geleisteten Eid ein, und die Seuchen und Krankheiten des Dorfes verschwanden so plötzlich, wie sie gekommen waren. (siehe Goertz 2004:80)

### 4.3 Der Wohnort der *Ma mo*

Auch wenn der Wohnort der *ma mo* nicht immer eindeutig und in den Texten unterschiedlich beschrieben wird, so hausen sie in aller Regel an besonders düsteren und öden Gegenden, die einem schon in der Vorstellung den kalten Schauer über den Rücken laufen lassen. In einem tibetischen Ritualanleitungstext<sup>127</sup> bei Eva Neumaier wird zum Beispiel der fürchterliche und weltentfernte Heimatort der *Ma mo Rematī*<sup>128</sup> und ihres Gefolges, den schwarzen Pestverursacher-*ma mo*, mit folgenden Worten beschrieben:

„Jenseits der Sonne im Nordosten, wo es weder Gras, Wasser noch Holz oder ähnliches gibt, nachdem man über viele Berge und Täler hinweggegangen ist, so findet man dort den blauen See des Nordens, der vom Winde bewegt wird. Es laufen dort umher die schwarzen Weiber der Ma-mo-Pest, Leichen von Menschen und Pferden liegen verstreut, Menschen und Pferdeblut gestaltet sich zu Seen, der Rauch von angesengtem Menschenfleisch steigt auf, aus Totenschädeln ist eine Festung gebaut. [...]“ (Neumaier 1966:88-89)

Regelmäßig werden den tibetischen *ma mo* auch verschiedene Himmelsrichtungen zugeordnet, nach einem Ritualtext sollen sie beispielsweise im Norden in einer ledernen Burg hausen. Sie schwingen Lanzen, auf denen Schädel von *rākṣasīs*<sup>129</sup> aufgespießt sind, und ihr Thron besteht aus aufgeschichteten menschlichen Gebeinen und aus Kadavern von toten Pferden. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:384) Und in Verbindung mit dem Wohnort des, -heute gerade sehr umstrittenen,- *rDo rje shugs ldan* wird bei Nebesky-Wojkowitz ein weiterer Ort des Schreckens beschrieben, der ebenso als Heimat der *ma mo* gilt, die hier als dessen Begleiterinnen fungieren: Der Palast des *rDo rje shugs ldan*, erbaut aus Totenschädeln und Knochen, soll inmitten eines Schutzkreises aus meteorischem Eisen stehen. Dort befindet sich ein Berg aus menschlichen Skeletten, an dessen Gipfel eine Leichenstätte liegt. Hier lodern bei Nacht die Flammen, und tagsüber fegen schwarze Winde und Wirbelstürme übers Land. Der ganze Ort ist behaftet vom Gestank verwesender Körper. Ein Sprühregen aus Eiter, Blut und Fett prasselt hernieder, aus tausenden Quellen sprudelt tödliches Gift, und von einem gewaltigen Blutsee rollen riesige Wellen aus Blut fortwährend in alle zehn Richtungen der Welt. In der Luft tummelt sich allerlei “dämonisches“ Getier wie schwarze Raben und Krähen, und am Boden sind Löwen, Tiger und andere Fleischfresser auf erbarmungsloser Jagd nach Feinden. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:135f.)

---

<sup>127</sup> “Das Schwert gegen die Seuchen, das Blutfadenkreuz (*Ma-mo'i khrag mdos*) der acht verschiedenen *Ma-mo*“, siehe Neumaier 1966:86 ff; Tibetischer Text siehe Neumaier 1966:83ff.

<sup>128</sup> Mit *Rematī* werden verschiedene Erscheinungsformen der ausserweltlichen *dPal ldan lha mo*, der Obersten der *ma mo*, bezeichnet. Die *rNying ma pa* sprechen häufig von Schwesternschaften zu drei oder vier *Rematī*: *dPal ldan lha mo rematī*, *dPal ldan rema rza* und *dPal ldan rema dzu*; oder *Rematī*, *Rema dza*, *Rema dzu* und *Reman ti*. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1997:33)

<sup>129</sup> *rākṣasīs* sind die nach Menschenfleisch gierenden, weiblichen Unheilsbringer aus der Mythologie Indiens. Die tibetische Entsprechung sind die weiblichen *srin mo*. (Die männliche Form sind die *srin po*)

„It is an area of the greatest horror and ferocity, it is the land of those whose appearance is of a never changing terror, that of the *rgyal* and *btsan* demons, the *gza' bdud*, of the four classes of accompanying attendants, of *ma mo*, *gshin rje*, *bdud*, and the *dregs pa sde brgyad*. [...]“ (Nebesky-Wojkowitz 1975:136)

Generell lässt sich sagen, dass viele der potentiell unheilbringenden Wesenheiten des tibetischen Pantheons, aber auch die meisten der zornvollen *dharmapāla*-Schutzgottheiten, an solch schaurigen Wohnstätten hausen, an denen einem schon in der bloßen Vorstellung das Blut in den Adern gefriert. In den meisten Quellen ist aber der bevorzugte Aufenthaltsort der *ma mo* die Leichenstätte, ein Wohnsitz, den sie sich mit den *dākinī* teilen, die hier ebenfalls traditionell hausen. In den tantrischen Ritualtexten werden die Adepten häufig dazu aufgefordert, sich gerade an einen solchen Ort zu begeben, denn die Leichenstätte eignet sich besonders gut zur Meditation und für die Ausübung bestimmter Rituale. Nach einem bei Nebesky-Wojkowitz zitierten Ritualtext sollte man etwa, will man auf eine bestimmte rasende Gottheit meditieren, am besten eine Leichenstätte aufsuchen, die genau zwischen drei Bergen liegt, auf denen die *ma mo* wohnen. Denn dies sind Orte, an denen man die Zornigen am leichtesten dazu bringt, zu erscheinen. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:490) Adelheid Hermann-Pfandt gibt eine typische Beschreibung der wohl berühmtesten Leichenstätte wieder. *Sitavaṇa*<sup>130</sup> ist ein wahrhaft schauerlicher Ort:

„[...] Dort hausen unzählige Dākinis. [...] Einige halten Haufen von Totenköpfen und reiten auf Tigern, andere reiten mit menschlichen Leichen in den Händen auf Löwen, wieder andere verschlingen, auf garuda sitzend, Eingeweide. [...] Einige halten ihren eigenen, abgeschnittenen Kopf in der Hand, andere ihr eigenes, herausgerissenes Herz. Einige haben ihren eigenen Bauch aufgeschlitzt, heben ihre Eingeweide hoch und verschlingen sie [...] denn es ist ein Ort wo einem sofort das Leben genommen und gefressen wird.“ (Hermann-Pfandt 1992:187f.)

Und in einem anderen Text heißt es, auf eben dieser Leichenstätte *Sitavaṇa* könne man schon von Weitem das magisch-mächtige Heulen der *ma mo* hören:

„At this supreme place, one can hear [...] the magically-powerful howling of the *ma mo*, the splashing of the sea of blood, the sputtering of the lamps fed with human fat [...].“ (Nebesky-Wojkowitz 1975:41)

#### 4.3.1 Die Bedeutung von Leichenstätten

Die Leichenstätte (*dur khrod*) wird also meist als ein Ort des Schreckens beschrieben, als Wohnort zahlreicher “dämonischer“ und bedrohlicher Wesen, die hier ihr Unwesen treiben, vor allem aber ist sie traditionell Aufenthaltsstätte der *dākinī* und der *ma mo*. Im Tantrismus und tantrisch geprägten *Vajrayāna*-Buddhismus jedoch kommt der Leichenstätte eine ganz besonderer Bedeutung zu, denn sie gilt dem ermächtigten Praktizierenden als idealer Ort für seine Meditationen, als ausgesprochen günstige Umgebung, will man be-

---

<sup>130</sup> “Kühler Hain“, Tib. *bSil ba'i tshal*, spielt eine große Rolle in der Lebensgeschichte des *Padmasambhava*.

sonders schnell die höchsten Weisheiten erhalten. *bKra shis rnam rgyal* soll den Vorteil von solch extremen Orten auf diese Weise erklärt haben:

„Progress can be achieved more rapidly during a single month of selftransformation through terrifying conditions in rough terrain and in “the abode of harmful forces“ than through meditation for a period of three years in towns and monasteries.“

(Simmer-Brown 2002:126)

Generell besteht also im tantrisch geprägten *Vajrayāna*-Buddhismus die Vorstellung, je unkomfortabler ein Ort ist, desto besser eignet er sich zum spirituellen Fortschritt. Denn hier wird der Adept zur gesteigerten Aufmerksamkeit seiner “selbst“ regelrecht gezwungen, mit dem Ziel, letztlich die Leerheit desselben zu erfahren. Auch ungemütliche Situationen gelten als ausgezeichnete Lehrbehelf für den spirituellen Fortschritt. Ganz dem Gehängten der abendländischen Tarotsymbolik wird an solchen Plätzen, und unter derartigen Umständen, das eigene Dasein auf den Kopf gestellt. Eine solche Umgebung zwingt einen dazu, aus den alltäglichen Denkschemata herauszutreten, seine bisherigen Ansichten und Gewohnheiten zu überprüfen, und seinen Ängsten entgegenzutreten. Schon Kierkegaard, der große abendländische Philosoph der menschlichen Furcht, verwies auf den hohen Wert der bewussten Begegnung mit den eigenen Ängsten:

„Wer [...] das Fürchten gelernt hat, der wird sich wie im Tanz bewegen, wenn die Ängste der Endlichkeit anfangen aufzuspielen und wenn die Lehrlinge der Endlichkeit Verstand und Mut verlieren.“ (Kierkegaard 1992:189)

Die Leichenstätte ist nun ohne Zweifel ein besonders günstiger Ort, um sich den eigenen Ängsten zu stellen. Die im tibetischen Kulturraum gebräuchlichste Bestattungsform ist die Luftbestattung. Dabei werden die Körper der Verstorbenen von eigenen Spezialisten mit ihren Hackmessern zerkleinert, und auf den “Totenäckern“ den Würmern, Greifvögeln und anderem Getier zum Fraße übergeben. Inmitten dieser Leichenstätten, inmitten der halbverwesten Leichen, und völlig allein mit den Ängsten, die ein solcher Ort unwillkürlich in einem hervorruft, soll sich der Meditierende also auf Konfrontation mit der größten Urangst des Menschen begeben. Die Meditation auf der Leichenstätte konfrontiert ihn mit seiner eigenen Vergänglichkeit, einer Tatsache, die man im Alltag sonst lieber verdrängt. Der Tod wird hier direkter als sonst sichtbar. Man schreckt im ersten Moment vielleicht vor ihm zurück, und doch ist er für den Weisen nur ein freundschaftlicher Mahner und Lehrer, der einem den Weg weist, und daran erinnert, dass unser Dasein nur begrenzt ist, und dass das Ende in jedem Anfang bereits von Anbeginn enthalten ist.

„Solch ein Ort betont mit Nachdruck die Wahrheit von der Vergänglichkeit, und so wird schließlich das Herz des Aspiranten selbst zu einem Begräbnisplatz - Stolz und Selbstsucht, Status und Rolle, Name und Ruhm, werden hier zu Asche verbrannt.“ (Mookerjee/Khanna 1978:230)

In einer berühmten buddhistisch-tantrischen Lehre, die als *gcod* (abschneiden, durchtrennen) ab dem 11. Jahrhundert n. Chr.<sup>131</sup> in ganz Tibet und in allen Schulen auf die eine oder andere Weise Verbreitung fand, steht die Meditation auf Leichenstätten sogar im Mittelpunkt der religiösen Praxis. Dabei geht es vor allem um das Durchschneiden der falschen Vorstellungen und Konzeptionen, also auch jener über ein starres unabhängiges und selbstständig-existentes "Ich":

„In der Praxis setzt sich *gcod* zur Aufgabe, den Denkprozess (*rnam rtog*) gänzlich zu durchschneiden (*gcod*), jenen Prozess, der die Dichotomie der Erscheinungswelt verursacht, indem er ein denkendes Subjekt und ein gedachtes Objekt voraussetzt. [...] *gcod* will den diskursiven Prozess an der Wurzel abschneiden [...] der Einsicht zum Durchbruch verhelfen, dass in Wirklichkeit nichts entsteht. Daraus erfließt die Befreiung von allen Dichotomien von Gut oder Böse [...] und damit von allen Lebensängsten, inbegriffen die vor Geburt und Tod.“ (Tucci/Heissig 1970:106)

Dieses *gcod*-Ritual wird vorwiegend an Leichenstätten, den traditionellen Wohnplätzen der furchterregenden und "dämonischen" Wesenheiten, vollzogen. Dabei muss der ermächtigte Praktizierende bis ins kleinste Detail hinein visualisieren, wie sich die bedrohlichen Wesen in einem schauerlichen Festmahl an seinem eigenen Körper laben. In einer Art Selbstopfer bietet er ihnen sein Fleisch und Blut zum Fraße an. Er wirft ihnen also sein ganzes "Selbst" vor die Füße und wird dadurch gewahr, dass es ein solches in Wahrheit nicht gibt. Auf aussergewöhnliche Weise wird er auf diese Weise mit seinen Ängsten und Anhaftungen konfrontiert und ist gezwungen, die Wirklichkeit so zu sehen, wie sie wirklich ist, nämlich leer von irgendeiner selbständigen und unabhängigen, inhärenten Eigenexistenz.

#### 4.4 Die Ma mo in der tibetischen Volksreligion, in Magie, Kult und Ritual

Wir hatten bereits mehrfach davon gesprochen, dass die tibetische Religionspraxis kein homogenes und starres Gebilde ist, sondern gelebte Glaubenspraxis, und aus einem Konglomerat aus verschiedenen Vorstellungen, Bräuchen und Traditionen besteht, eingebettet in die beiden großen "organisierten" Religionssysteme des Bön und Buddhismus, wobei es hier immer zahlreiche Überschneidungen und Vermischungen, wie auch Ambivalenzen gibt. Dieses Kapitel beschäftigt sich mit der Bedeutung der *ma mo* in der tibetischen "Volksreligion", in der alltäglichen Glaubenspraxis der Menschen, in Magie, Kult und Ritual. Dabei gilt jedoch sich stets gewahr zu sein, dass weder *die* Volksreligion in einer wie auch immer gearteten "reinen" Form existiert, noch eine "Hochreligion", die davon streng abgegrenzt werden könnte. Eine solche konzeptionelle Trennung zwischen "populärer" und "institutioneller Glaubenspraxis", die zwei abgetrennte Entitäten suggeriert, muss einfach immer eine verkürzte Vereinfachung bleiben. Mit dem Begriff der tibetischen "Volksreligion" meine ich ein historisch gewachsenes und nur schwer benennbares System viel-

---

<sup>131</sup> Um 1055 n. Chr. soll die Tantrikerin *Ma gcig lab sgron* eine Lehre namens *bdud kyi gcod yul* eingeführt haben. Zu "durchschneiden" (*gcod*) sind hier vor allem die *māra* (tib. *bdud*). Der Terminus *bdud* meint hier die inneren und äusseren Teufel und Hindernisse. Letztlich geht es also um das Durchschneiden der Fesseln des diskursiven Denkprozesses selbst. (siehe Facchini 1983:21-23 und Roerich 1949:97)

fältiger religiöser Praktiken und Ideen, welche Seite an Seite mit den “organisierten Religionen“, wie dem Bön oder dem Buddhismus, im tibetischen Kulturraum und im Alltag der Menschen praktiziert werden. Gewisse Vorstellungen und Praktiken haben sich seit der vorbuddhistischen Zeit im Volksglauben bis heute erhalten, und sind mit den Elementen des Bön und des Buddhismus über Jahrhunderte hinweg zu einer gelebten Alltagstradition verschmolzen. Die tibetische Volksreligion selbst ist jedoch kein homogenes und einheitliches Gebilde, sondern kann sich von Ort zu Ort in unterschiedlichem Gewand zeigen. In einer großen Anzahl an Ritualen und Praktiken der Volkstradition geht es in erster Linie darum, konkrete Mittel und Wege zu finden, um die zahlreichen Gewalten, denen man einen Einfluss auf das Leben der Menschen zuschreibt, durch Opfer, Gebete oder Beschwörung zu beeinflussen. Denn das Leben der TibeterInnen ist durch vielerlei Gefahren bedroht. Neben den oft unberechenbaren Naturgewalten, sind auch die zahlreichen unsichtbaren Wesen, die überall in der Luft, in der Erde, in den Steinen, in den Bäumen oder in den Gewässern residieren, ein ständiger Unsicherheitsfaktor, denn diese können sehr leicht erzürnt werden und schlimme Störungen auslösen. In diesem Zusammenhang sollte aber noch einmal daran erinnert werden, dass vom Standpunkt der buddhistischen Gelehrsamkeit, alle Gottheiten, Geister oder dämonischen Wesen nur Projektionen des Geistes sind, und auf der Ebene der absoluten Wirklichkeit leer von einer unabhängigen Eigenexistenz. Trotz allem gestehen auch die gelehrten Lamas den ambivalenten und potentiell Unheil verursachenden Kräften, wie den *klu*, *btsan* oder *ma mo*, eine gewisse Wirklichkeit im Bereich der konventionellen und alltäglichen Erfahrungswelt zu. Sie verstehen diese zwar weniger als reale äussere Wesen, sondern sehen sie eher als störende Energiemanifestationen, geschaffen durch unsere Unwissenheit, aber dennoch müsse man ihnen seine Aufmerksamkeit widmen, sind doch die alltäglichen Geschehnisse der Menschen von ihnen direkt abhängig; - oder zumindest denken die Menschen selbst, dass sie es sind, wodurch sie es in gewisser Weise auch tatsächlich werden. Daher führen auch die gelehrten Lamas in den Klöstern, wenn sie von hilfeschuchenden Menschen darum gebeten werden, gewisse Verrichtungen aus, die man eigentlich eher dem volksreligiösen bzw. volksmagischen Kontext zuzuordnen würde. Und sie haben dabei einige Praktiken und Vorstellungen übernommen, die eindeutig aus dem präbuddhistischen Erbe, und nicht direkt aus dem buddhistischen Gedankengut stammen, auch wenn sie diese dann häufig umgedeutet, und ihnen andere Erklärungen und Bedeutungen beigelegt haben.

„Life is still difficult and full of struggle for people making their live as shepherds or doing agricultural work in the valley of the Himalayas, where the weather often oscillates between extremes, and with natural disasters occurring frequently. In this everyday life of struggle and danger, Tibetans badly needed the presence and help of divine powers. It is by no means surprising that strong ties developed between the high religious culture of the Buddhist monasteries and the ancient magical customs.“ (Kelényi 2003:11)

Da die TibeterInnen in einer interdependenten Welt leben, in der alles mit allem verbunden ist, zeigt sich das Gleichgewicht der Welt in einem sehr fragilen Zustand. Und auch die Har-

monie zwischen den Menschen und der “übernatürlichen Welt“, jener der unsichtbaren Geister und Gewalten, kann jederzeit bedroht und gestört werden. Denn immerzu besteht die Gefahr, dass man die unzähligen Wesen, die diese Welt gemeinsam mit dem Menschen bewohnen, durch fehlerhaftes Verhalten gegen einen aufbringt. Um rechtzeitig vor solchen Gefahren zu warnen, um die Menschen zu schützen, oder um bereits entstandenes Ungleichgewicht wieder ins Lot zu bringen, braucht es also kundige Spezialisten/Innen, die es verstehen, mit ihrem Wissen und mit speziellen Riten und Verfahren, die Bedürfnisse der Bevölkerung im Zusammenhang mit diesen bedrohlichen Einflüssen zu befriedigen.

Eine wichtige Gruppe solcher Spezialisten, - sowohl des *Vajrayāna*-Buddhismus, als auch des Bön -, sind die sogenannten *sNgags pa*. Das Tibetische *sNgags pa* kann ungefähr mit Mantra-Spezialist (*sngags*-Mantra) oder tantrischer Magier übersetzt werden. Die *sNgags pa*, die berühmt dafür sind ihr Haar lang und ums Haupt geflochten zu tragen, stehen in der Regel ausserhalb der mönchischen Strukturen und arbeiten unabhängig. Meist leben sie mit ihren Familien innerhalb einer dörflichen Gemeinschaft, und sind besonders wegen ihrer heilerischen und magischen Fertigkeiten bekannt. Ihre Kunst und Tätigkeit ist dabei häufig eine Familientradition, in der das Wissen über Generationen weitergegeben wird. *sNgags pa* gibt es sowohl in allen tibetischen Schultraditionen des Buddhismus, als auch im Bön. Sie folgen, was ihr Gedankengut betrifft, also weitgehend ihrer jeweiligen Tradition, jedoch ohne dabei einer bestimmten Mönchsgemeinde anzugehören. Daneben arbeiten sie aber auch als Dorfmagier, als Wetterzauberer oder Heiler. Sie besitzen in der Regel hervorragende Kenntnisse in Astrologie und Divination, und viele ihrer Verrichtungen bestehen zu einem großen Teil darin, die unzähligen nicht-menschlichen Wesenheiten und Kräfte in Schach zu halten, denen man einen Einfluss auf das tägliche Wohlergehen der Menschen zuschreibt. Wie bereits erwähnt, wird schon in alten Chroniken als eine der Aufgaben der *sNgags pa* das Verhindern des Austrocknens des “Blutsees“ beschrieben, damit die blutdürstigen Geister nicht über die Menschen herfallen. (siehe Hermanns/Cavlyle 1992:126f) Die *sNgags pa* sind also die lokalen religiösen Spezialisten der tibetischen Volkstradition. Der orthodoxe monastische Buddhismus hat sich mit diesen, von der mönchischen Disziplin unabhängigen Spezialisten weitgehend arrangiert, er nimmt deren Kenntnisse und Dienste sogar mitunter selbst in Anspruch. So beauftragten manche buddhistische Klöster einen *sNgags pa*, um mit seinem Wissen Unheil von den Anlagen fernzuhalten. Und nach Nebesky-Wojkowitz arbeiteten auch offizielle *sNgags pa*-Wetterzauberer für die tibetische Regierung, um die Sommerresidenz des Dalai Lamas vor Unwettern zu beschützen. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:470) Die *sNgags pa* sind aber auch dafür bekannt, neben ihren traditionellen Betätigungsfeldern, wie der Wetterzauberei oder der Durchführung von Heilungs-, Besänftigungs-, und Bannungsriten, gelegentlich ebenso “schwarzmagischen“ Schadenszauber, und sogar Feindtötungszauber, zu betreiben. Manchen von ihnen sagt man nämlich nach, dass sie dementsprechende Wünsche ihrer Klienten bei Bedarf durch-

aus ausführen.<sup>132</sup> Nach Schuster wird daher schon in den alten Quellen berichtet, dass die *sNgags pa* zwar allezeit hoch geschätzt, aber immer auch gefürchtet waren. (siehe Schuster 2000:85f.)

„Vor allem Schwarzmagier, die ihr Gesicht vor Beginn der Riten mit Asche färbten, waren Furcht einflößende Gestalten.“ (Schuster 2000:85-86)

Als ein Relikt seines vorbuddhistischen Erbes spielen im gesamten tibetischen Kulturraum, aber vor allem in der sogenannten “Volksreligion“, jene Riten und Praktiken eine bedeutende Rolle, bei denen man versucht mittels einer übernatürlichen Kraft auf Dinge, Ereignisse oder Lebewesen nach eigenem Willen Einfluss zu nehmen, auf welche der Mensch normalerweise keinen Einfluss hat. Ob wir diese Verrichtungen nun magisch nennen oder nicht, ist für die TibeterInnen im Grunde unwichtig, denn für sie zählt einzig und allein deren Wirksamkeit. Für sie zählt nur, ob nach Ausführung dieser Verrichtungen und nach Beschwörung der übernatürlichen Mächte, der Hagel aufgehört hat zu fallen, der Ernteertrag der Felder gesteigert wurde, das durch Divination vorhergesagte Ereignis tatsächlich eingetroffen ist, oder ob eine Erkrankung auf diese Weise gelindert oder gar beseitigt wurde. Viele der Riten, die dem volksreligiösen Kontext zugeordnet werden können, sind solch rituelle Dienstleistungen, die auf das Wohlergehen der allgemeinen Bevölkerung abzielen. Nicht immer sind dafür eigene Spezialisten erforderlich, gewisse Verrichtungen (wie z.B. die täglichen Opferdarreichungen und Räucherungen) werden ebenso von den

---

<sup>132</sup> Natürlich widersprechen diese Praktiken den gewaltlosen Grundprinzipien des Buddhismus, und werden von ihm abgelehnt. Ein jede/r TibeterIn kennt zum Beispiel die Geschichte des jungen *Mi las ra pa*, der sich als Rache für den Kummer, den man über seine Familie gebracht hatten, in “schwarzer“ Magie ausbilden ließ, um sich mit Schadenszauberei an seinem Unglück zu rächen. Dafür musste er aber später bei *Mar pa* eine qualvolle Lehrzeit ertragen, um seine “Schuld“ und das angesammelte schlechte Karma wieder zu beseitigen, und als Lehrling des Buddhismus überhaupt aufgenommen zu werden. Dennoch ist auch unter den tibetischen Buddhisten die Frage der destruktiven Magie nicht ganz eindeutig, denn wie wir gesehen haben, sollen auch die orthodoxen Mönche bei gewissen Bedrohungsszenarien durchaus Magie zum Zwecke der Schädigung anderer angewandt haben. Wir hatten etwa erwähnt, dass man den *Sa skya pa* nachsagt, in jüngster Zeit erst Rituale abgehalten zu haben, um die Armeen der *ma mo* gegen die einfallenden Chinesen zu senden. Und auch anlässlich anderer historischer Bedrohungen, wie etwa vor dem Einfall der Mongolen, soll es durchaus üblich gewesen sein, Magie zur Abwehr einzusetzen, mit dem Ziel den Feind zu schwächen, oder sogar zu töten. (siehe z.B. Kollmar-Paulenz 2006:249-265) Dass es im Laufe der Etablierung des Buddhismus in Tibet, trotz des buddhistischen Tötungsverbots, immer wieder zu zahlreichen Gewaltanwendungen gekommen ist, sowohl von magischer als auch natürlicher Art, sollte auch an anderer Stelle bereits hinreichend deutlich geworden sein. Dies ist aber nur auf den ersten Blick überraschend, denn eine jede Religion ist immer mehr als ihre normativen Verhaltensregeln und Ideale, sie erwacht erst durch die Menschen, die sie ausführen, zum Leben, und ist daher stets von Ambivalenzen durchdrungen. Wie Kollmar-Paulenz in einem Artikel schreibt, ist unser Blick auf Tibet noch immer stark von verzerrenden Mythen und Klischees geprägt: „Dieses Vor-Urteil impliziert, dass wir für die tibetischen Gesellschaften selbstverständlich die konkrete Umsetzung der normativen ethischen Vorgaben, die der Buddhismus liefert, erwarten. [...] Bei der Analyse von Ritualen, in denen mentale Gewaltanwendung praktiziert wird, sind wir geneigt, diese aus dem tibetisch-buddhistischen Kontext auszugliedern und sie als Restbestände autochthoner und nicht-buddhistischer Religiosität zu marginalisieren, ohne zu beachten, dass die Rituale im Alltagsleben der Menschen, die sich explizit als Buddhisten und Buddhistinnen verstehen, eine wesentlich prominentere Rolle spielen, als normative religiöse Vorgaben, die in Texten archiviert sind.“ (Kollmar-Paulenz 2006:265)

Laien selbst in regelmäßigen Abständen ausgeführt. Die meisten dieser rituellen Dienstleistungen können ihrem Zwecke nach grob in die folgenden Kategorien unterteilt werden, wobei sie in der Praxis natürlich nicht immer derart klar voneinander abgegrenzt sind, wie dieses Schema vielleicht suggeriert:

1. Rituale zum Zweck der Besänftigung und Zufriedenstellung:

Diese Riten werden zum Beispiel notwendig, wenn durch ein ungebührliches Verhalten (weil man z.B. eine Speise hat überkochen lassen, was den Herdschutzgott *thab lha* verletzt) die persönlichen Schutzgottheiten dazu veranlasst wurden, die Person, die Familie oder das Dorf zu verlassen. Ausserdem werden sie ausgeführt, wenn die unzähligen unsichtbaren Wesen, wie die *sa bdag*, *klu* oder *ma mo*, die zusammen mit dem Menschen diese Welt bewohnen, verärgert wurden, weil man beispielsweise an ihrem Wohnbereich ein Haus errichtet, einen Kanal gegraben, unerlaubt einen Bergpass betreten, oder sie auf andere Weise erzürnt und ihren Lebensraum verunreinigt hat. In seinem berühmten Essay "Die Gabe" hat Marcel Mauss den Gedanken aufgebracht, dass durch die Opfergabe auch mit der Götterwelt ein Tauschgeschäft nach ökonomischen Prinzipien eingegangen wird. Und er erkannte, dass die übernatürlichen Mächte, welche die natürliche Umwelt des Menschen bevölkern, häufig als die "wahren Eigentümer" der Natur angesehen werden, weswegen gewisse Rechte von ihnen erst "erkauft" werden müssen:

„[...] dass der "Eigentümer" von den Geistern das Recht "kaufen" muss mit "seinem", in Wirklichkeit "ihrem" Eigentum bestimmte Dinge zu tun. Bevor er "sein" Holz schlägt, bevor er "seine" Erde umgräbt, die Pfähle "seines" Hauses aufrichtet, muss er die Götter bezahlen [...].“ (Mauss 1990:44)

Die einfachste und gebräuchlichste Form der rituellen Zufriedenstellung ist die Opferzeremonie, im Zuge derer den Gottheiten und Geistern des tibetischen Pantheons vor allem *gtor ma*-Opferkuchen, Räucherwerk (*lha bsangs*) und allerlei Speise- und Trankopfer dargebracht werden. Und in jedem Kloster, aber auch in den meisten Privathaushalten, existieren eigene kleine Kapellen oder Schreine, wo den Schutzgottheiten und den zahlreichen lokalen Geistern regelmäßig, und auch prophylaktisch geopfert wird. Überhaupt ist die Opferdarreichung ein ganz wesentlicher Bestandteil des tibetischen Ritualwesens, wobei die TibeterInnen verschiedene Funktionen des Opfers kennen. Hinter dem Sühne- oder Bußopfer steht zum Beispiel die Vorstellung, dass der Zorn der Götter oder der geistigen Wesen durch gewisse Gaben beseitigt werden kann. Bei einem Bittopfer dagegen werden ihnen die Opfer vor allem dargebracht, um sie bei Laune zu halten, um ihre Gunst zu erkaufen, oder, - wenn sie diese bereits bewiesen haben,- die Fortdauer derselben zu sichern. Gleich einem irdischen Herrscher will man nämlich auch den überirdischen Mächten schmeicheln, und sie mit Tributen erfreuen. Dahinter steht in gewisser Weise auch immer die Annahme, die geistigen Wesen könnten dem Opfer nicht widerstehen, und müssten sich hilfreich und dankbar erweisen. Eine weitere äusserst wichtige Form der tibetischen Opferhandlungen ist das Substitutsopfer (*glud*), bei dem gewissermaßen ein Handel mit den unheilsverursachenden Kräften eingegangen wird. Diese Ersatznachbildungen, z.B. kleine Teigfiguren mit dem Aussehen einer menschlichen Per-

son, werden dem Unhold anstelle des ursprünglichen menschlichen Opfers, z.B. eines Erkrankten, in einer Art Tauschgeschäft angeboten. Solche Ersatznachbildungen können aber einem übernatürlichen Unheilverursacher auch, beinahe wie ein trojanisches Pferd, untergeschoben werden. Man lockt ihn damit an, sodass er darin hineingebannt, und mit- samt dem Bildnis ein für allemal vernichtet werden kann.

## 2. Rituale zur Steigerung und Vermehrung von Glück, Ansehen und Wohlstand:

Viele der rituellen Verrichtungen des Alltags zielen auf eine generelle Vermehrung von Lebenskraft, Glück und Wohlstand ab. Eine wichtige Kategorie dieser Riten sind die bereits erwähnten "Preisungen der *dGra lha*", jener Schutzgottheiten, die einem bei angemessener Verehrung zu sozialem Ansehen und Wohlstand verhelfen können. Eine andere Möglichkeit, um dem persönlichen Glück ein wenig nachzuhelfen, besteht darin, regelmäßig Opferdarreichungen an die glücksverheissenden Schützer wie *Jambhala* auszuführen. Zur Steigerung des allgemeinen Wohlbefindens werden aber auch prophylaktische Besänftigungsriten für die potentiell gefährlichen Geister abgehalten, damit diese befriedigt sind, und erst gar nicht mehr angreifen und Unglück auslösen können.

## 3. Rituale zum Zweck der Bezwingung, Bannung und Unterwerfung:

Eine weitere wichtige Gruppe der rituellen Verrichtungen dient der magischen Unterwerfung und Bezwingung. Dazu werden zum Beispiel feindselige Geister in ein *mdos*-Fadenkreuz gebannt, *gtor ma* oder *mdos* als magische *zor*-Waffen gegen Widersacher geschleudert, oder exorzistische *gto*-Riten zur Austreibung übernatürlicher Unheilsbringer durchgeführt. Natürlich können potentielle Unheilverursacher auch in "schwarzmagischer" Absicht herbeigerufen werden, um sie gegen einen menschlichen Rivalen aufmarschieren zu lassen, mit dem Befehl, diesen zu schädigen. Der wohl berühmteste magische Bezwinger des tibetischen Buddhismus ist *Padmasambhava*, der im 8. Jahrhundert durch das ganze Land gereist sein soll, um die lokalen Gottheiten und Geister unter den Eid zu stellen, ihre Kräfte fortan zur Verteidigung der Lehre zu verwenden.

## 4. Rituale zum Zweck des Schutzes:

Da das Wohlergehen der Menschen ständig durch irdische und überirdische Einflüsse bedroht sein kann, kennt man eine Vielzahl an rituellen und magischen Verrichtungen, die auf den vorbeugenden Schutz von Mensch, Tier, Besitz oder Territorium abzielen. Dadurch sollen etwa schlechte Vorzeichen, Krankheiten und allgemein Widrigkeiten abgewehrt werden, die sowohl durch menschliche, als auch durch übernatürliche Einflüsse verursacht werden können. Zu den vorbeugenden Schutzmaßnahmen zählen zum Beispiel auch die magischen Amulette, die die TibeterInnen häufig am Körper tragen, dem Tier umhängen, oder an ihren Häusern befestigen. In einer entsprechenden Zeremonie durch Mantras und Beschwörungsformeln ermächtigt, sollen sie alles Unheil fernhalten.

## 5. Rituale der Divination:

Die Zukunftsvorhersage spielt im tibetischen Kulturraum seit jeher eine wichtige Rolle. Man befragt Orakel oder stellt astrologische Berechnungen an, denn zu gewissen Konstellationen und Tagen ist man besonders prädisponiert dafür, dass einem ein Unglück widerfährt oder, dass man das Opfer eines feindseligen Angriffs seitens der unsichtbaren

Geister wird. Schließlich ist es von unschätzbarem Vorteil, wenn man vor einem möglichen Angriff oder einer etwaigen Erzürnung der *klu*, *btsan* oder *ma mo* etc. schon im Vorhinein gewarnt ist. Denn dann kann man rechtzeitig darauf reagieren, bestimmte Riten zur Besänftigung durchführen, oder aber gewisse Tätigkeiten, die diese Wesen beleidigen könnten, bereits im Vorfeld vermeiden. Aber auch zur Erfragung von Ursache, Art und Heilungsmöglichkeit einer Krankheit, oder zur Prüfung der guten oder schlechten Vorzeichen vor aussergewöhnlichen Unternehmungen, wie einer Heirat oder einer langen Reise, werden solche Techniken der Zukunftsschau angewandt.

#### 6. Heilungsrituale:

Das tibetische Medizinsystem ist komplex und vielseitig, und die Tibeter kennen sowohl viele verschiedene Arten von Erkrankungen, wie auch sehr unterschiedliche Krankheitsursachen. Manche sind durch übernatürliche Einflüsse bedingt, und müssen daher vor allem mit magischen Gegenmitteln bekämpft werden. Auch die Verrichtungen, die im Rahmen der Heilkunde durchgeführt werden, sind vielfältig, sie bestehen zum Beispiel aus der Orakelschau, aus Austreibungs- und Bannungsriten, der magischen Rückholung einer verloren gegangenen "Seele/Lebenskraft" (*bla*), oder der Herstellung beschützender und Krankheit abwehrender Amulette. Auch die Herstellung von Arzneien erfolgt in der Regel im Rahmen eines Ritus. Eine wichtige Rolle spielen die *mdos*- und *glud*-Riten, wo mit Hilfe eines Substituts der "Loskauf" des Patienten aus den Fängen eines übernatürlichen Krankheitsverursachers angestrebt wird. Natürlich können auch diese Verrichtungen ausgeführt werden, um eine Krankheit absichtlich herbeizuführen, bzw. um potentielle Krankheitsverursacher wie die *ma mo* auf einen unliebsamen Gegner zu hetzen.

Wie bereits erwähnt, erscheinen die *ma mo* im Alltag der Menschen hauptsächlich als gefürchtete Unheilstifterinnen und Überbringerinnen von Krankheiten, und sie scheinen auch mit bestimmten Naturgewalten, wie etwa dem Ausbruch von Hagel, in Verbindung zu stehen. Wie die meisten der weltlichen Geister, Volksgottheiten und Naturmächte sind aber auch die *ma mo* nicht unbedingt von Grund auf dämonisch, viel eher hängt ihre Haltung stark vom Verhalten der Menschen ab. Sind sie jedoch erst einmal aufgebracht, so ist ihre Wirkung immer äusserst unheilvoll. Der gewöhnliche Mensch in Tibet begegnet den *ma mo*, - die normalerweise für seine Augen unsichtbar sind,- in der Regel immer erst dann, wenn die, durch ihren Zorn verursachten Auswirkungen bereits eingetreten sind, denn dies ist gewöhnlich das einzige, was er von ihnen wahrnehmen kann. Daher betont er vor allem ihre furchteinflössende Eigenschaft, und aus diesem Grund tritt gerade im Volksglauben die "dämonische" und unheilbringende Seite der *ma mo* stets besonders stark hervor. So behandeln die TibeterInnen die *ma mo* generell sehr ehrfurchtsvoll, und die meisten ziehen es vor, nicht weiter über diese Wesenheiten zu reden, denn womöglich würde sie dies nur dazu provozieren, zu erscheinen, und allerlei Krankheiten und Übel gleich mitzubringen. Im Alltag sieht man die *ma mo* also vor allem als *eine* Gruppe unter den zahlreichen niederen weltlichen Wesen, die bei Erzürnung allerlei Störungen auslösen können. Im Umgang mit ihnen versucht man daher generell Vorsicht walten zu lassen, jede Verschmutzung oder Störung ihres Lebensraumes zu vermeiden, und sie durch regelmäßige Opferdar-

reichungen und Zeremonien zu besänftigen, bzw. sich ihr Wohlwollen auf diese Weise zu erkaufen. Man behandelt sie also wie die anderen Geister und Wesen ähnlicher Art, die gemeinhin zu den *lha srin sde brgyad* gezählt werden. Etwa die Wasserwesen *klu*, die in den tibetischen Gewässern residieren, und die man nicht durch eine Verunreinigung ihres Lebensraumes provozieren sollte. Denn falls man unachtsam und ohne Besänftigungs- und Opferriten in ihren Wohnort eingreift, und z.B. einen Bewässerungskanal gräbt, können sie sich mit dem Ausbruch von Lepra und Unwettern rächen. Oder die Erdherren *sa bdag*, die man ebenfalls vor jedem Eingriff in ihren Lebensbereich, zum Beispiel beim Pflügen des Ackers oder beim Hausbau, rituell beschwichtigen sollte. Schon aus dem vorbuddhistischen Erbe stammt die tibetische Ansicht, dass die gesamte Umwelt des Menschen aus einer beseelten und belebten Natur besteht. Dass nun der Mensch mit der Natur und ihren begrenzten Ressourcen stets achtsam umgeht, dafür sorgen nicht zuletzt auch deren übernatürliche BewohnerInnen. Denn in der Vorstellung der TibeterInnen wird ein jeder Bereich der Natur von einer anderen Kategorie unsichtbarer Wesen bewohnt. So hausen die einen bevorzugt in den Steinen und im Erdboden, andere leben auf Bäumen, an Bergpässen, in Gewässern oder in der Luft. Sie alle können sich bei Störung und Missachtung, sowie bei respektlosem Verhalten gegenüber ihrem Lebensraum, am Menschen rächen, wobei eine jede Gruppe ihre ganz eigenen Bestrafungsmittel besitzt. Als eine der typischen unheilvollen Auswirkungen des Zorns der *ma mo* gelten nun vor allem die Seuchen und Krankheiten, die sie in ihrem charakteristischen Beutel (*nad rkyal*) bei sich tragen. Wenn also plötzlich bei Mensch und Tier unerwartet Epidemien ausbrechen, so wird dies häufig als ein Zeichen der Erzzürnung der wilden *ma mo* gedeutet, die durch menschliches Fehlverhalten und durch das Übertreten gewisser Verbote aufgebracht und provoziert wurden. In einem bei Eva Neumaier publizierten tibetischen Text<sup>133</sup> werden beispielsweise einige der Vergehen aufgezählt, von denen man glaubt, dass sie den Zorn der *ma mo* heraufbeschwören. Hier heißt es, dass ihre Wut geweckt wird, wenn man sich schamlos gegenüber den Autoritäten, den Lehrern und Eltern, verhält. Aber auch durch bestimmte religiöse Fehlritte werden die *ma mo* provoziert, wenn zum Beispiel die jährlichen und monatlichen Opfer verspätet, schlampig oder unrichtig abgehalten, und die heiligen *mantras* nicht mehr geheim gehalten werden. Und generell werden die *ma mo* erzürnt, wenn sich die Menschen - es handelt sich hier um einen buddhistischen Text - ungebührlich der wahren [d.h. buddhistischen] Lehre gegenüber verhalten und wieder Bön-Gebete sprechen, Bön-Lieder singen, und "schwarze" Magie betreiben. (siehe Neumaier 1966:108ff.) Hier wird also erneut deutlich, dass die *ma mo* nicht unbedingt grundsätzlich als böse und dämonisch angesehen werden müssen, sondern sich erst durch menschliches Fehlverhalten, durch eine achtlose Übertretung der gesellschaftlichen und religiösen Spielregeln, provoziert fühlen, beziehungsweise erst dadurch auf den Plan treten. Judith Simmer-Brown zitiert zum Beispiel

---

<sup>133</sup> Rig 'jin nub ldan rdo rje gter byon yi dam dgoñs 'dus nas bšad pa' i ma mo 'i k'rugs bskoñ gyi č'o ga bžugs so, Handschrift im Besitz d. Westdeutschen Bibliothek Marburg, Sign. B. or. 102; siehe Neumaier 1966:98ff. Dt. Übersetzung: "Die Methode zur Besänftigung des Zornes der Ma-mo ...", siehe Neumaier 1966:108ff.

einen Text<sup>134</sup>, der die Besänftigung der *ma mo* behandelt. Diese Quelle spricht von einer düsteren Zeit, in welcher Aberglaube, Streitsucht und allerlei Schlampereien vorherrschen, wodurch der fürchterliche Kriegszorn der *ma mo* heraufbeschworen wird:

„At the end of the five-hundred-year dark age [...] When the sons do not listen to their father`s word. An evil time, when relatives quarrel, when people dress sloppily in clothes of rags, eating bad, cheap food. When there are family feuds and civil wars: These provoke the black mamos wrath. These various women fill a thousand of realms, sending sickness upon man and beast. The sky is thick with purple clouds of sickness. They incite cosmic warfare. They destroy by causing the age of weaponry. Suddenly they strike men with fatal ulcerous sores. Completely daring, they bring down hail and thunderbolts.“ (Simmer-Brown 2002:60)

Auch in einem weiteren Text, der sich in der Handschriften- und Blockdrucksammlung bei Peter Schwieger<sup>135</sup> findet, wird vor einem prophezeiten Zeitalter des moralischen Verfalls gewarnt, in dem „alle *ma mo* der Welt“ erzürnt auf Erden umherwandeln:

„In der schlechten Zeit, dem Verfallszeitalter, werden alle ma-mo der Welt durch den schlechten Lebenswandel der Menschen erzürnt [...].“ (Schwieger 2009:143)

Durch einen unmoralischen und unsozialen Lebenswandel, sowie durch Fehler in der religiösen Lebensführung, ist also die fragile natürliche Ordnung gestört, und die wilden *ma mo* gehen tobend unter den Menschen um. Die fürchterlichen Auswirkungen, die ein solch zürnendes Toben der *ma mo* nach sich zieht, sind in den tibetischen Texten plastisch und eindringlich beschrieben. So sollen die Frauen viel zu weinen und zu streiten beginnen, und ihr Lächeln soll dabei ganz schwarz werden. (siehe Neumaier 1966:114) Und es heißt, der schreckliche Zorn der *ma mo* mache die Frauen zu Witwen, und bringe Eltern dazu, ihre Kinder zu verlassen. (siehe Neumaier 1966:112). Ausserdem verursacht das Toben der *ma mo* Hass und Neid, und plötzlich brechen allorts grundlos Streitereien unter den Menschen aus. Die *ma mo* lassen einen Waffen-Regen auf die Erde herabprasseln, weil sie selbst untereinander im Luftraum kämpfen. Ja, sogar in ihrem Gefolge herrscht Kriegszustand, selbst ihre wilden Reittiere befinden sich gegenseitig im Kampfe. (siehe Neumaier 1966:114) Sind die *ma mo* erst einmal aufgebracht, dann werden die Menschen von fürchterlichen Hagel-, Regen-, und Schneestürmen heimgesucht. Und, als wäre das noch nicht genug, fällt auch noch ein Blut- und Ascheregen auf sie herab. (siehe Neumaier 1966:114). Ihren mit Pestilenzen prall gefüllten Beutel (*nad rkyl*) weit geöffnet, streuen die *ma mo* nun die schlimmsten Seuchen und Krankheiten auf Erden aus. Dadurch erkranken allorts Mensch und Tier, oder versterben plötzlich und unerwartet. (siehe Neumaier 1966:114). Dann steigt sogar der Totengott *Yama* höchstselbst mit seinen Ministern aus der Unterwelt hervor, und geht auf Erden um. (siehe Neumaier 1966:114).

---

<sup>134</sup> „Pacifying the Turmoil of the Ma-mos. Translated by the Nālandā Committee“

<sup>135</sup> ma mo'i khrag mdos. Teil Phi der Sammlung Rin-chen-gter-mdzod. „Das Ritual für die ma-mo zur Abwehr von Seuchen (rims-nas bzlog-pa'i mdos-chog)“, siehe Schwieger 2009:142-143. No. 1775

Der Mensch des tibetischen Kulturraumes sieht sich in engem Einklang mit der Natur, aber diese Natur ist unberechenbar, und die Verbindung zwischen dem Menschen und seiner Umwelt, der irdischen wie auch der überirdischen, ist stets höchst sensibel. Um gegen drohendes Unheil rechtzeitig vorgehen zu können, ist es daher nötig, gewisse Zeichen und Hinweise richtig zu deuten. Diese Omen<sup>136</sup> können sich dem Kundigen sowohl in der realen äusseren Welt, wie auch in seinen Träumen und Visionen, zeigen. Wenn sich also zum Beispiel ungewöhnlich viele schwarze Vögel<sup>137</sup> am Himmel versammeln, dann interpretiert man dies in der Regel als ein Zeichen dafür, dass die *ma mo* erzürnt sind. (siehe Neumaier 1966:114) Nun muss sofort ein kundiger Spezialist herbeigeholt werden, der die geeigneten Rituale zur Besänftigung der *ma mo* durchführt. Aber auch wenn die Frauen im Dorf ohne ersichtlichen Grund auf einmal damit beginnen, heftig miteinander zu streiten, so ist dies ein weiterer Anhaltspunkt dafür, dass es die *ma mo* sind, die für das Unheil, welches das Dorf, die Ernte, oder einzelne Personen befallen hat, verantwortlich sind. (siehe Klaus 1985:198 u. 249) Und wenn sich ganz allgemein die Krankheiten häufen, wenn sich überall Besitz und Wohlstand ohne erkennbare Ursache verringern, dann sind auch dies typische Omen dafür, dass die wilden *ma mo* provoziert wurden. (siehe Neumaier 1966:114) In einem bei Neumaier publizierten Text heißt es auch, wenn die Leute plötzlich ungeniert ihre nackten Hintern, Genitalien und Schamteile entblößen, wenn die Männer dreist die Unterleiber der Frauen begreifen, und ihnen einzureden versuchen, es sei nötig, sich sofort mit ihnen zu vereinen, dann sind dies weitere Zeichen für ein zornvolles Umhergehen der *ma mo*. (siehe Neumaier 1966:115f.).

#### 4.4.1 Die *Ma mo* in den Heilungsritualen

Wenn also die provozierten *ma mo* wüten, dann streuen sie mit ihrem charakteristischen Beutel (*nad rkyal*) die fürchterlichsten Krankheiten unter den Menschen aus. Wenn den *ma mo* auch gelegentlich anderes Unheil zugeschrieben wird, so gelten sie in der in der Mehrzahl der Fälle vor allem als Überbringerinnen von allerlei Seuchen, Epidemien und Krankheiten. Bei Neumaier finden wir zum Beispiel einen Anleitungstext<sup>138</sup> in dem neun sogenannte *Nad bdag ma mo* als "Herrinnen von über 400 Arten von Krankheiten" beschrieben werden. Unter anderem sind sie hier die Überbringerinnen von Seuchen, Pocken und Ge-

---

<sup>136</sup> Man kennt traditionell 84 Arten von negativen Omen (*ltas ngan*). (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:354)

<sup>137</sup> In vielen Kulturen der Welt werden schwarze Vögel mit Tod, Unglück und Magie assoziiert, so auch im tibetischen Kulturraum. Bei der in Tibet gebräuchlichen Luftbestattung werden die Überreste der Toten den aasfressenden Tieren überlassen. Ein auf solchen "Leichenäckern" durchaus gewohntes Bild ist also die Ansammlung wilder Vögel, wie z.B. Geier oder Raben. Daher sind schwarze Vögel auch häufig Begleittier oder Boten besonders zornvoller Gottheiten, die mit Leichenstätten oder mit dem Tod generell in Verbindung gebracht werden. Schwarze Raben gelten aber auch als Vögel der Magie, und manchen Menschen wird nachgesagt, deren Sprache verstehen zu können. Generell schenkt man dem Verhalten der Vögel große Aufmerksamkeit, denn man glaubt daraus gewisse Vorzeichen und Omen ableiten zu können. In Tibet zum Beispiel liest man traditionell die Zukunft aus den Flugbahnen der Raben und Krähen.

<sup>138</sup> Tib.Text "Nad mdos bsdus pa" siehe Neumaier 1966:92-93; Dt. Übersetzung: "Abriss einer mdos-Zeremonie gegen Krankheiten" siehe Neumaier 1966:94ff. Handschrift i. Besitz d. Westdt. Bibl. Marburg, B. or. 123.

schwüren, von Herzkrankheiten, Koliken<sup>139</sup>, Kopfschmerzen, Nervenkrankheiten, und von Erkrankungen der Galle und der Säfte. (siehe Neumaier 1966:94ff.) Ein anderer Text<sup>140</sup> nennt als typische von den *ma mo* verursachte Leiden die sogenannte *ma mo*-Pest, die Ruhr und Lepra<sup>141</sup>, Fieber, Husten, Gelbsucht, tödliche Halsschwellungen und Geschwüre. (siehe Neumaier 1966:90) Grundsätzlich gibt es nach tibetischer Ansicht grob zwei Arten von Ursachen, durch welche Krankheit, aber auch allgemein Unglück entstehen. Als innere Ursache gilt - gemäß der buddhistischen Philosophie - das schlechte und moralisch ungebührliche Verhalten, denn dies verursacht ungünstiges Karma. Man geht davon aus, dass die generelle Ursache aller Krankheiten und Leiden, die Ignoranz bzw. die Unwissenheit ist, jenes große Wurzelgift, das neben den beiden anderen Geistesgiften, Begierde bzw. Anhaftung und Zorn bzw. Hass, den Leidenskreislauf unaufhörlich vorantreibt. Daneben können Krankheiten aber auch durch ein Ungleichgewicht der Körpersäfte entstehen, sowie durch ein generelles seelisches Ungleichgewicht des Menschen. Und eine in Disharmonie geratene Person ist nach Ansicht der TibeterInnen ausserdem immer besonders von einem Angriff der übernatürlichen Wesen bedroht, die als äussere Krankheitsverursacher gelten. Das Konzept der rachsüchtigen Wesen, die bei Störung und Respektlosigkeit in Zorn geraten, und den Menschen mit Krankheit und Unheil bestrafen, ist ebenfalls eng mit der uns bereits bekannten Auffassung über die Verunreinigung (*grib*<sup>142</sup>-Schatten, Verdunkelung) verflochten. Durch gewisse äussere und innere Verfehlungen entsteht eine solche Befleckung, durch welche das psycho-physische Gleichgewicht des Menschen gestört ist. Und eine mit einem solchem "Schatten" kontaminierte Person ist besonders anfällig für einen feindlichen Angriff unheilbringender (natürlicher und übernatürlicher) Einflüsse. Eine regelmässige Reinigung von Körper, Rede und Geist jener - durch vergangene Taten und Gedanken hervorgerufener - Verdunkelungen, im Sinne des buddhistischen Konzepts, ist daher unbedingt notwendig. (siehe Huber 1999:90ff.)

Allgemein werden die Krankheiten verursachende Kräfte im Tibetischen als *gdon* bezeichnet, wobei nach Guisepe Tucci zu unterscheiden ist zwischen:

(siehe Tucci/Heissig1970:195)

- Äusseren (*phyi*) *gdon*: Einfluss durch DämonInnen oder Planetenkonstellationen.
- Inneren (*nang*) *gdon*: Einfluss unheilvoller Mächte, die durch sündhaftes oder falsches Verhalten und Befleckungen entstehen.

---

<sup>139</sup> Koliken gelten eigentlich als die typischen Krankheiten der *btsan*.

<sup>140</sup> Ma mo 'i khrag mdos: "Das Schwert gegen die Seuchen, das Blutfadenkreuz der acht verschiedenen ma-mo." Tib. Text Neumaier 1966:83ff. Dt. Übersetzung: 86ff.; Handschrift Westdt. Bibliothek, Sign B. or. 15

<sup>141</sup> Die Lepra ist normalerweise eine typische Krankheit, die von den *klu* verursacht wird.

<sup>142</sup> Den *ma mo* ähnlich sind auch die "Fünf schwarzen Herrinnen der Verunreinigung", die *grib bdag nag mo Inga*. Sie tragen einen schwarzen Turban der Verunreinigung (*grib thod nag po*), reiten ein schwarzes Pferd der Verunreinigung (*grib rta nag po*) und werden von schwarzen Vögeln (*grib bya nag po*) und Hunden (*grib khyi nag po*) der Verunreinigung begleitet. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:307) Ihnen verwandt scheinen auch die im Bön bekannten "Fünf Herrinnen der Epidemien" zu sein, die *Nad kyi bu mo spun Inga*. Jede entstammt einem bestimmten See und trägt - wie die *ma mo* - einen Beutel mit Krankheiten (*nad rkyal*) und eine Fangschlinge (*nad zhags*), die Seuchen verursacht. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:307)

- Geheimen (*gsang*) *gdon*: Einfluss unheilvoller Mächte durch fehlerhafte Kontrolle des Lebensatems während des Yoga-Geschehens.

Nach Namkhai Norbu kennen sowohl die Buddhisten, als auch die *Bon po*, ausserdem die Unterteilung der *gdon* in jene der oberen Bereiche (*steng gdon*), in jene der Zwischenbereiche (*bar gdon*) und in jene der unteren Bereiche (*'og gdon*) (siehe Norbu 1995:143), eine Analogie zu der in Tibet so populären vertikalen Drei-Welten-Aufteilung (Luftraum, Mittel- und Unterwelt). Ist nun eine Person von einer Krankheit befallen, so muss sofort ein entsprechendes Heilungsritual durchgeführt werden, wobei der/die HeilerIn zuallererst die Ursache der Krankheit konkretisieren muss. So kann zum Beispiel durch Puls,- oder Urindiagnose, aber auch durch die Befragung des Losen (*mo*) festgestellt werden, ob die Art der Störung tatsächlich eine körperliche Erkrankung ist, oder ob sie durch eine übernatürliche Kraft verursacht wurde. Im Falle von Letzterem wird geklärt, welche spezielle Klasse von geistigen Wesen für die Störung verantwortlich ist, und durch Kalkulation wird bestimmt, wie sie das Unheil verursacht haben könnte. Denn gewisse Situationen, astrologische Konstellationen und Tage gelten als besonders günstig für einen Angriff. Auf all diese Faktoren stimmt der Heilspezialist dann die richtige Heilmethode ab. Häufig trägt er dazu auch kleine Bilderserien bei sich, auf denen die bekanntesten Klassen der übernatürlichen Wesen abgebildet sind, denen man die Auslösung von jeweils einer bestimmten Art von Unheil zuschreibt. Das erleichtert ihm maßgeblich ihre genaue Identifizierung und die später notwendig werdende Visualisierung. (siehe Bethlenfalvy 2003:41) Eine solche Bilderserie mit potentiellen Unheilsbringern hat beispielsweise auch Peter Schwieger publiziert, wobei diese aus Tuwa im südlichen Sibirien stammt, deren Bewohner aber seit dem 17. Jahrhundert vom tibetischen Buddhismus beeinflusst sind. Diese Serie zeigt fünfzehn Wesenheiten<sup>143</sup>, die als "gdon der Kinder" (*byis pa'i gdon chen lnga*) beschrieben werden. Auch hier finden wir eine *ma mo* unter ihnen, dargestellt als weibliche Mischgestalt mit schwarzer Körperfarbe: Ihr Unterkörper ist menschlich, aber ihr Kopf ist der einer Ziege. (siehe Schwieger 2008:331-336) In ihrer Eigenschaft als potentielle Verursacherinnen von zahlreichen Krankheiten finden wir die Gruppe der *ma mo* aber generell auf den meisten solcher Bilderserien. Auch in den hier wiedergegebenen Abbildungen 15-18, die einzelne Ausschnitte aus solchen typischen Serien zeigen, ist eine (bzw. zwei) *ma mo* stellvertretend für ihre Klasse unter all den anderen (weltlichen) Wesen (wie z.B. den *btsan*, *rgyal po*, *klu*, *gza'*, *dri za* etc.) abgebildet, denen man eine mögliche Verursachung von Krankheit und anderer Störungen zuschreibt.

---

<sup>143</sup> Auch Namkhai Norbu erwähnt fünfzehn Arten von "gdon der Kinder". (siehe Norbu 1995:142). Die Einteilung der Krankheiten verursachenden Kräfte (*gdon*), die speziell Kinder angreifen, zu fünfzehn Mitgliedern scheint also im tibetischen Raum durchaus geläufig zu sein.



Abb. 15 (Ausschnitt)

Ausschnitt einer solchen typischen Bilderserie, auf der die verschiedenen Klassen von potentiellen Unheilverursachern abgebildet sind. In der obersten Reihe, als Vierte und Fünfte von links, finden wir auch zwei *ma mo* dargestellt.



Abb. 16 (Detail)

Vergrößerte Darstellung der beiden *ma mo* aus Abb. 15

Eine der *ma mo* trägt das charakteristische Attribut, den Beutel mit Krankheiten (*nad rkyal*).

Abb. 15: Ausschnitt einer Bilderserie über verschiedene Gruppen Unheil verursachender Wesen.

Quelle: Bildausschnitt aus Originalbild in: Farkas, János/Szabó, Tibor (2002): Die Bilderwelt der tibetisch-mongolischen Dämonen = The pictorial world of the Tibeto-Mongolian Demons, Mandala Kft. Budapest, Abb. 29, Seite 49

Abb. 16: Detail: Vergrößerte Darstellung der *ma mo* aus Bilderserie in Abb. 15

Quelle: Vergrößerter Detailausschnitt aus Originalbild in: Farkas, János / Szabó, Tibor (2002): Die Bilderwelt der tibetisch-mongolischen Dämonen = The pictorial world of the Tibeto-Mongolian Demons, Mandala Kft. Budapest, Abb. 29, Seite 49



Abb. 17 (Ausschnitt)

Ausschnitt aus einer weiteren (mongolischen) Bilderserie mit potentiellen UnheilsverursacherInnen.



Abb. 18 (Detail)

Vergößerte Darstellung der *ma mo* (*bud med*) aus der Bilderserie von Abb. 17, mit den typischen Hängebrüsten und mit aufgerissenen, und von Blut unterlaufenen Augen.

Abb. 17: Ausschnitt einer weiteren Bilderserie potentiell Unheil verursachender Wesen.

Quelle: Bildausschnitt aus Originalbild in Bethlenfalvy Géza (2003): Fearsome and protective deities; sky-, -air-, earth-, -mountain-, water-divinities: harmful and helpful demons; spirits, ghosts, devils and witches in Tibet and Mongolia. In: Demons and Protectors. Folk Religion in Tibetan and Mongolian Buddhism. Ed. Kelényi Béla. Figur No. 19 (Mongolia, late 19th century), Seite 41

Abb. 18: Detail: Vergößerte Darstellung der *ma mo* aus Bilderserie in Abb. 17

Quelle: Vergrößertes Detailausschnitt aus Originalbild in Bethlenfalvy Géza (2003): Fearsome and protective deities; sky-, air-earth-, -mountain-, water-divinities: harmful and helpful demons; spirits, ghosts, devils and witches in Tibet and Mongolia. In: Demons and Protectors. Folk Religion in Tibetan and Mongolian Buddhism. Ed. Kelényi Béla. Figur No. 19 (Mongolia, late 19th century), Seite 41

#### 4.4.2 Die *Ma mo* und die magische Beeinflussung des Wetters

Die *ma mo* werden aber im tibetischen Kulturraum nicht nur als Krankheitsherrinnen gesehen, man hält sie ebenso für eine der potentiellen Verursacherinnen<sup>144</sup> von Naturkatastrophen. Sie gelten als Auslöserinnen von allerlei Wetterkapriolen, im Speziellen aber vor allem aber von Hagel. In ihrem charakteristischen Beutel (*nad rkyal*) tragen sie daher nicht nur die Seuchen mit sich, sondern auch Blitze und Hagelkörner können sich im typischen Beutel der *ma mo* befinden. Die volksreligiösen Spezialisten der Wettermagie, deren Aufgabe es ist, die Dorfgemeinschaft vor Frost, Überflutungen, Hagelschlag oder Dürre zu schützen<sup>145</sup>, müssen genau erkennen, von wem und wodurch ein Unwetter verursacht wurde. Denn im Grunde können viele der zahlreichen unsichtbaren Geister für eine Wetterstörung verantwortlich sein. Aus diesem Grund existierten auch hier genaue Einteilungen und Anleitungen, mit deren Hilfe man die einzelnen Unheilsbringer unterscheiden kann, und um zu bestimmen, welche Art von Besänftigungs- oder Abwehrritual nötig wird, um dem Unglück wieder beizukommen. Da es durch übernatürliche Einflüsse entstanden ist, muss es auch mit magischen Gegenmitteln bekämpft werden. Ausserdem sind die traditionellen Wettermacher dazu angehalten, stets die Zeichen des Himmels aufmerksam zu beobachten. Denn Form, Farbe oder Bewegung der Wolken kann bereits Aufschluss über den jeweiligen Verursacher der Störung geben. Wenn also zum Beispiel Wolken in Form von blutigen Locken aus dem Süden her aufziehen, dann ist das schlechte Wetter ein Werk der *ma mo*, und es muss sofort ein Gegenritual zu deren Besänftigung abgehalten werden. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:472) Und ein bei Klaus publizierter Text<sup>146</sup> besagt, dass der Hagel von den *ma mo* verursacht ist, wenn die Sonne durch die Wolken hindurch rot erscheint:

„Wenn im Osten eine Wolke ähnlich einem weißen Pferd erscheint, dann ist es ein Zeichen dafür, dass die lHa den Hagel senden. (Wenn eine Wolke) ähnlich einem schwarzen Yak erscheint [senden] die bDud [den Hagel]; wenn es eine unruhige rote Wolke ist, sind es die btsan; wenn es eine unruhige [Wolke] bzw. eine [Wolke] von verschiedenerlei Formen ist, sind es die klu; wenn die Sonne rot [durch die Wolken] [erscheint], ist es der Hagel der Ma-mo; [...].“ (Klaus 1985:181)

Die tibetischen Wetterspezialisten gelten als große Kenner des Himmels. Durch ihre Erfahrung erkennen sie oft schon an den kleinsten Veränderungen und lange im Vorhinein, dass das Wetter umschlagen, und ein Unwetter heraufziehen wird. Aber auch ihre Ritual-

---

<sup>144</sup> Generell wird vielen übernatürlichen Wesen, und vor allem den Berggottheiten, nachgesagt, die Wetterverhältnisse kontrollieren zu können. Und auch die Verursachung von Hagel (*ser*) wird ausser den *ma mo* noch einigen anderen zugeschrieben, man kennt zum Beispiel „achtzehn Meister des Hagels“ (*ser bdag bco brgyad*). Große Aufmerksamkeit schenken die Wettermacher in diesem Zusammenhang z.B. auch den *the 'u rang*. So führt man regelmässige Zeremonien zu ihrer Zufriedenstellung und Verehrung aus, denn auch sie sollen Hagel und Blitzschlag beeinflussen können. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:467)

<sup>145</sup> Wetterzauberei kann natürlich auch in destruktiver Absicht betrieben werden, um Hagel, Dürre und Unwetter auf die Felder und Häuser eines unliebsamen Rivalen zu schicken.

<sup>146</sup> Für den tibetischen Text siehe Klaus 1985:71

trommel<sup>147</sup> kann ihnen einen Wetterwechsel anzeigen. Ist deren Klang nämlich tief und unheilvoll, dann wird schlechtes Wetter kommen. Ertönt dagegen ein hoher und angenehmer Klang, so droht keine Gefahr. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:471) Wie bereits dargelegt, glauben die TibeterInnen, dass die zahlreichen übernatürlichen Mächte durch menschliches Fehlverhalten erzürnt werden, und daraufhin den Menschen und seinen Besitz mit Unheil bedrohen. Auch Wetterstörungen entstehen in der Regel erst aufgrund von ihrem Zorn, und so weiß etwa ein tibetischer Text<sup>148</sup> das Folgende über die Ursache des Frostes zu sagen:

„Es heißt, dass durch ungebührliches Verhalten [...] der Menschen empfindliche Berge und Quellen [...] gestört werden, durch Kämpfe und Streit und durch das Streben mit Sünden beladener und geringe Verdienste [besitzender] Menschen entsteht Frost.“ (Klaus 1985:232)

Die übernatürlichen Wesen können also Frost, Hagel, Dürre etc. auslösen, letztlich aber ist der eigentliche Verursacher noch immer der Mensch selbst. Denn durch seinen respektlosen Eingriff in die Umwelt,- oder gar der sukzessiven Zerstörung der Natur, dem Lebensraum der unsichtbaren weltlichen Naturgeister, werden Unwetter und Unheil verursacht. Aber auch durch soziale, moralische oder religiöse Fehltritte werden die übernatürlichen Mächte mehr und mehr verärgert, und lösen daraufhin Krankheiten, Umweltkatastrophen, Kriege, Wetterausbrüche und andere Störungen aus. Um den Menschen und seinen Besitz vor einem heraufziehenden Unwetter zu beschützen, kennen die TibeterInnen eine ganze Reihe an magischen Methoden und Ritualen. Die Motivation der Verrichtungen der Wettermacher, ein Handwerk, das in den meisten Fällen von ungebundenen *sNags pa*- oder Bön-Spezialisten ausgeführt wird, besteht grob aus zwei Kategorien. Die eine Gruppe der Riten und Verrichtungen dient vor allem der Vorbeugung. Der Wettermacher versucht die vielen unsichtbaren Wesen, denen man die Macht über Naturgewalten nachsagt, durch regelmässige Zeremonien zu befrieden, sodass diese wohlgestimmt sind, und erst gar nicht angreifen. Die andere Gruppe hat den Zweck auf bereits entstandenes Unwetter zu reagieren, indem die übernatürlichen Unheilbringer, die das schlechte Wetter verursacht haben, besänftigt, zurückgetrieben, bedroht, eingefangen, oder zerstört werden. Ein einfaches aber äusserst wirksames Mittel, das die TibeterInnen zum Schutz und zur Vorbeugung gerne einsetzen, sind flache Holzscheiben, die mit kreisförmigen *mantras* beschrieben und auf einem Holzstab befestigt in die Erde gesteckt werden. Diese Schutzräder fungieren nun als magische Abwehrschilde gegen drohendes Unglück, und sollten derart montiert sein, dass

---

<sup>147</sup> Die Trommel wird in Tibet häufig zur Divination verwendet. Das Trommelwahrsagen ist eine sehr alte Kunst, die sowohl von Buddhisten als auch von *Bon po* durchgeführt wird. Eine Methode besteht darin, die Trommel in eine weisse und in eine schwarze Hälfte zu unterteilen. In Vibration versetzt, bewegen sich auch die verschiedenen Samenkörner, die darauf verteilt worden sind. Aus der Anordnung der Samenkörner, die für bestimmte Fragen oder einzelne Personen stehen, kann der Divinationsspezialist so die Zukunft herauslesen. Aber auch in Heilungsriten kann mit Hilfe der Trommel und Samenkörnern herausgefunden werden, wer für die Störung verantwortlich ist. (siehe z.B. Nebesky-Wojkowitz 1975:457ff.)

<sup>148</sup> Für den tibetischen Text siehe Klaus 1985:114

“die *mantras*<sup>149</sup> mit dem Wind murmeln“. Solche, auf ein Blatt Papier oder ein Holzstück gemalten Schutzräder werden aber auch gerne als Kette um den Hals getragen, oder an den Häuserwänden und Dächern befestigt. (siehe Klaus 1985:188 u.342) Holzschilde, die mit zornigen Abwehr-*mantras* beschrieben wurden, können auch dazu eingesetzt werden, um ein bereits bestehendes oder gerade aufziehendes Unwetter zurückzutreiben. Dafür werden sie zum Beispiel in den Himmelsrichtungen aufgestellt. Danach visualisiert der Ritualleiter, wie sich diese Abwehrräder transformieren, und zu den zehn Zornesgottheiten<sup>150</sup> (*khro bo*) werden, die nun dem Unwetter und den verursachenden Mächten entgentreten. Man kann solche, mit zornvollen *mantras* beschriebenen, Schilde auch an einer Schnur ins Freie hängen, dann stossen sie durch den Windzug ständig miteinander zusammen und werden so zu “gebrüllten *mantras*“. Auf diese Weise lassen sich die Unwetter verursachenden Wesen ebenfalls rasch abschrecken und zurücktreiben. (siehe Klaus 1985:188) Zum Schutz vor Hagel, Regen oder Sturm etc. dienen aber nicht nur magische Schilde und Schutzräder. Mit *mantras* beschriebene Pfeile und Bögen, in den Erdboden gesteckte Holzschwerter (siehe Klaus 1985:190f.), oder im Boden vergrabene und mit magischen Ingredienzen befüllte Ritualflaschen, erfüllen denselben Zweck. In Richtung der Unwetterwolken kann aber auch einfach nur ein wenig Wasser gespritzt werden, das zuvor mit entsprechenden *mantras* besprochen wurde (siehe Klaus 1985:295), oder man verwendet kleine Steine und Körner als magische Wurfprojekte (*thun/zor*). (siehe Klaus 1985:197f) Auch eine zornige Drohgeste (*tarjanī mudrā*) des Wettermachers kann eine Unwetterfront vertreiben. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:473) Die Praxis kleine Steine, Samen-, Senf-, oder Sandkörner mit *mantras* und Zauberformeln aufzuladen, um sie danach als magische *thun*-Geschosse gegen (menschliche und nicht-menschliche) Widersacher zu schleudern, ist im tibetischen Raum seit alten Zeiten weit verbreitet. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:354f.) Als spezielles *thun*-Projektil der *ma mo* gilt nach einem bei John V. Bellezza zitierten Bön-Text<sup>151</sup> das Blut von einem Hund (*khyi khrag*):

„White mustard seeds are the thun of the male wrathful deities. Black mustard seeds are the thun of the female wrathful deities. [...] Human blood is the thun of the gshin-rje. Horse blood is the thun of the bdud. The blood of murdered people is the thun of the btsan. Dog blood is the thun of the ma-mo. Grains of earth are the thun of the sa-bdag. Gushed stones are the thun of the klu. [...].“  
(Bellezza 2005:455)

<sup>149</sup> Durch die gesprochenen oder geschriebenen *mantras* (Tib. *sngags*) erhalten die Ritualgegenstände erst ihre besondere Wirkkraft. Diese einfachste Form von *mantras* könnte man also durchaus im Sinne von Zaubersprüchen verstehen, mit deren Hilfe man versucht ganz konkrete weltliche Dinge, wie zum Beispiel eine gute Ernte, Gesundheit oder Wohlstand zu erlangen bzw. zu erhalten. Und als Bannsprüche gewähren sie Schutz vor irdischen und überirdischen Feinden und Hindernissen.

<sup>150</sup> Die *khro bo* der zehn Himmelsrichtungen: 4 Hauptrichtungen (Nord, Ost, Süd, West), 4 Zwischenrichtungen (Nordost, Südwest, Nordwest, Südost), sowie Zenith und Fußpunkt (Nadir) der Welt.

<sup>151</sup> Ge-khod cycle, entitled: “The Concluding Activities of the Jeweled Rosary of Slaughtering Activity“. see: bSad las rin chen 'phrend ba'i smad las bzhugs so - (New Collection of Bon bka'rten, Ge khod sgrub skor, Vol. 122 (Smad-cha), nos. 439-453), nos. 450, In. 4 to 451, In 5.).“ Tibetischer Text, siehe: Bellezza 2005:455-456

Ein äusserst wichtiger Ritualgegenstand, der immer wieder im Kampf gegen "dämonische" Widersacher verwendet wird, aber ebenso zum Zerschlagen oder Zerstechen von Unwetterwolken genutzt werden kann, ist der mächtige *phur bu*-Ritualdolch. Man vergräbt ihn in der Erde, oder platziert ihn in jener Richtung, aus der das Unheil aufzieht. In die Luft gehalten können die unheilvollen Mächte und Wolken auch direkt damit bedroht werden:

„Wenn in der Nacht [...] Wind aufkommt und Kälte heraufzieht, so ist als Abwehr mit dem Phur-pa zu drohen.“ (Klaus 1985:313)

Nach Nebesky-Wojkowitz dienen auch die Trompeten aus Oberschenkelknochen, welche die Wettermacher traditionell bei sich tragen, der Abwehr von schlechtem Wetter. Denn ihr Klang soll allgemein alle Mächte abschrecken, die Regenfall verursachen. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:469) Unumgänglich bei all diesen Verrichtungen ist es aber, dass der ausführende Ritualspezialist selbst genügend Vorkehrungen zu seinem eigenen Schutz trifft. Die einfachste Möglichkeit besteht auch hier aus einem auf Papier gemalten und mit *mantras* ermächtigten Schutzrad, das der Wettermacher stets nahe bei sich am Körper trägt:

„Wenn der Tantriker ein solches Schutzrad nicht hat, so wäre es ein Kampf ohne Waffen, es wäre Selbstmord.“ (Klaus 1985:296)

Auch in diesem Zusammenhang ist das Konzept der Befleckung von Bedeutung. Denn keine Verunreinigung und kein Schatten (*grib*) darf in den Gedanken und Handlungen des Ritualausführenden sein. So ist der Wetterzauberer dazu angehalten, vor Zeremonien kein Fleisch zu essen, und keine alkoholischen Getränke zu sich zu nehmen. Und auch die verwendeten Opfergaben an die Gottheiten müssen von bester und reiner Qualität sein. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:473) Ausserdem sollten vor großen Ritualen immer genaue Berechnungen der astrologischen Einflüsse angestellt werden, denn gewisse Tage und Planetenkonstellationen gelten als ausgesprochen gefährlich. Hier bündeln sich die unheilvollen Kräfte gewissermaßen, und der Mensch ist anfälliger für den Einfluß übernatürlicher Mächte. Diese zyklischen Bewegungszeiten muss auch ein Wetterzauberer gut kennen, denn an manchen Tagen sind bestimmte Riten nicht gefahrlos auszuführen. Er muss daher stets mit Sorgfalt den günstigsten Zeitpunkt für die Ausübung seiner Verrichtungen bestimmen. In einem bei Klaus publizierten tibetischen Text<sup>152</sup>, dessen deutsche Übersetzung hier in Auszügen wiedergegeben wird, heißt es beispielsweise:

„[Rāhula] [Anm. Verf.: Der Planetengott]<sup>153</sup> bewegt sich zu acht Zeiten in je einem Monat. [Um] nicht damit zu kollidieren, darf der Tantriker [zu diesen Zeiten] nicht vor Hagel schützen oder vor zornigen Handlungen, sonst ist wirklich die [Gefahr] für das Leben des Tantrikers gekommen. Deshalb ist es sehr wichtig, die Art der Bewegungszeiten zu kennen. Im ersten Teil des 4. Tages ist die linke Schulter von den *Ma-mo* umgeben. [Sie gehen] von Westen nach Osten, ungefähr am Vormittag

---

<sup>152</sup> Für den tibetischen Text siehe Klaus 1985:83-84

<sup>153</sup> Der Planetengott *Rāhu* od. *Rāhula* ist ein *chos skyong*, ein zornvoller Beschützer der Lehre, der vor allem bei den *rNying ma pa* einen prominenten Stellenwert besitzt. Er ist ausserdem der Anführer der Planetenmächte *gza'*, denen man einen großen Einfluss auf das tägliche Leben der Menschen zuschreibt.

des 5. Tages wendet sich das Gefolge [nach Westen] zurück. Am Vormittag des 8. Tages ist die rechte Hand von den *dGra-lha* umgeben, von Südosten gehen sie nach Nordwesten. Danach zur Abenddämmerung des 9. Tages wendet sich das Gefolge in die frühere Spur zurück [...] Am späten Abend [...] des 11. Tages ist der Penis von *bDud* umgeben, sie laufen von Norden nach Süden, am Morgen des 12. Tages wendet sich das Gefolge zurück. Am Mittag des 15. Tages ist der Kopf von den *Srin po* [...] umgeben [...] Nach Mitternacht des 18. Tages ist der Schwanz [*mjug*] von den *Klu* umgeben [...] Wenn der Mittag des 22. Tages vorbei ist, ist die linke Hand von den *Klu-btsan* und Gefolge umgeben [...] Das waren die Zeiten der Bewegung. Ein Schutz ist so wichtig, wie das eigene Leben. Wenn sie auf der Rückseite sind, sind sie wie scharfe Messer, und [deshalb, wenn] man eine Zurücktreibung [ausführt], stößt man mit dem Gefolge [zusammen]; das soll man vermeiden.“ (Klaus 1985:193-195)

Diese hier beschriebene Vorstellung über gewisse zyklische Bewegungszeiten der unsichtbaren Mächte, die entlang der menschlichen Körperteile wandern, ähnelt auch stark der Idee von den fünf persönlichen Schutzgottheiten (*'Go ba'i lha lnga*)<sup>154</sup>, die nach alter Vorstellung von Geburt an in den Körperregionen eines jeden Menschen wohnen, am Kopf, im Herzen, an den Schultern und den Achselhöhlen. Auch ein bei Nebesky-Wojkowitz zitierter Text in Verbindung mit den *Dregs pa* beschreibt eine ganz ähnliche Auffassung. Denn hier wird bei der Gruppe der *sPrul pa sde brgyad*, also der “erscheinenden/manifestierenden (*sprul pa*) Klasse der acht Hochmütigen“, die folgende Beschreibung angeführt:

„Die rechte Schulter wird zur *dgra lha*-Emanation, die linke Schulter die *ma mo*-Emanation, die Lippen und Zähne zur *bdud*-Emanation, der Kopf zur *rākṣasa*-Emanation, der Rücken zur *rmu (dmu)*-Emanation, die rechte Hand zur *gshin rje*-Emanation, die linke Hand zur *klu btsan*-Emanation und die Augen, das Herz und die Leber zur *gza' bdud*-Emanation.“<sup>155</sup> (Nebesky-Wojkowitz 1975:264)

#### 4.4.3 Der Einfluss der *Ma mo* in Verbindung mit Divination und Astrologie

Wie wir bereits gesehen haben, ist es also für die Menschen des tibetischen Kulturraumes lebenswichtig zu wissen, wann bestimmte ungünstige astrale Einflüsse besonders wirksam sind. Denn an diesen Tagen ist die Gefahr groß, einer unheilvollen Attacke ausgesetzt zu sein, zu erkranken, oder generell Unheil zu erfahren. Daher kennt man eine große Vielzahl an unterschiedlichen Divinationssystemen, um besonders gefährliche Situationen oder Termine im Vorhinein zu bestimmen. Denn auf diese Weise kann man ihnen gegebenenfalls aus dem Weg gehen, oder zumindest geeignete Vorsichtsmaßnahmen treffen. Die traditio-

<sup>154</sup> An der Kopfspitze hat ein jeder Mensch seinen persönlichen *yul lha*, “der *lha* der Region“, der auch mit den Familien/Clans eines bestimmten Territoriums verbunden ist. Auf der rechten Schulter haust der Feindbezwinger *dGra lha*, in der rechten Achselhöhle der männliche *pho lha*, an der linken Achsel die weibliche Schutzgottheit *mo lha*, und im Herzen sitzt die Vitalkraftgottheit *srog lha*, die mit der Atmung verbunden ist.

<sup>155</sup> *dpung g.yas dgra lhar sprul pa dang- dpung g.yon ma mor sprul pa dang-mchu so bdud du sprul pa dang- mjug ma rmu ru sprul pa dang - lag g.yas gshin rjer sprul pa dang-lag g.yon klu btsan sprul pa dang-mig dang snying dang mchin pa gsum-gza' bdud nyid du sprul pa dang*

nelle tibetische Astrologie (*dkar rtsis/nag rtsis*) bzw. Divinationskalkulation (*rtsis*) wird in der Regel von einem kundigen Spezialisten, vor allem bei besonderen Übergangsphasen, wie Geburt, Heirat oder Tod, erstellt. Aber auch vor großen Zeremonien und Ritualen, und bei aussergewöhnlichen Unternehmungen, wie vor einem wichtigen Geschäftsabschluss, einer Reise, oder einfach zu Beginn eines neuen Jahres, werden Berechnungen angestellt und günstige bzw. ungünstige Termine ermittelt. Im Leben eines jeden Menschen gibt es bestimmte erschwerende Hindernis-Jahre (*lo skag*), (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:518), ungünstige Monate (*zla skag*), oder auch Stunden (*dus skag*), an denen die Gefahr persönlicher Hindernisse besonders groß ist. Diese von einer Person oder einer Familie in Auftrag gegebenen Berechnungen dienen zur Prognose der wahrscheinlichen Entwicklung. Sie berücksichtigen dabei die Konfliktpotentiale und Bewegungszeiten der planetarischen Konstellationen, wie auch jene der unsichtbaren Wesen, die zum Zeitpunkt der Geburt einer Person relevant waren, und vergleichen sie mit jenen Einflüssen und Konstellationen, die im Augenblick der Erstellung der Berechnung wirken. (siehe Waddell 1972:458) Sehr beliebt ist in Tibet auch die Kalkulation der karmischen Potentiale, also der positiven und negativen Einflüsse, die man bereits aus seinen Vorleben mitgebracht hat, und die sich nun mit den Prägungen dieses Lebens verbinden. (siehe Norbu 1995:158) Der Kalkulationsspezialist (*rtsis pa*) kann dabei grundsätzlich sowohl Laie, als auch ordinierter Mönch sein. In der volksreligiösen Praxis ist diese Tätigkeit aber auch oft mit den Orakeldeutern (*mo pa/mo ma*) verbunden (siehe Cornu 1997:15), jenen Spezialisten/Innen, die in den verschiedenen traditionellen Weissagungsmethoden bewandert sind, etwa in der Losbefragung oder der alten Kunst des Wahrsagens aus einem tierischen Schulterblatt.

Zwei für die Interpretation der günstigen und ungünstigen Konstellationen äusserst wichtige Faktoren sind die Einflüsse der *sme ba* und *spar kha*. Die von der chinesischen Astrologie beeinflussten *sme ba*-Diagramme bestehen aus neun farbigen Feldern, die jeweils mit einer Himmelsrichtung und einem Element korrespondieren, und als Wohnsitze von neun *sa bdag* gelten, die als Personifikation und HerrscherInnen über ihr Feld fungieren. Die *sa bdag* sind zwar grundsätzlich die uns bereits bekannten Erdherren, die sich schnell gestört fühlen, wenn man etwa seine Felder bestellt, in diesem Fall aber stehen sie mit den astrologischen Einflüssen der *sme ba* in Verbindung. Unter diesen HerrscherInnen über die *sme ba* erwähnt das tibetische Astrologiewerk *Vaidurya dkar po* auch eine *ma mo*. Im neunten und roten Feld haust nämlich als Herrin über das Feuer eine gewisse *Ma mo dza mun ti*:

(siehe Nebesky-Wojkowitz/Gorer 1951:86 und Farkas/Szabó 2002:105)

- FELD 1 (Weiss): Im ersten weissen Feld residiert die weisse "weibliche Erdgottheit" (*sa yi lha mo*) *Rab brtan ma*<sup>156</sup>. Ihr Element ist das Eisen.
- FELD 2 (Schwarz): Der schwarze *bDud kyi rgyal po*, Element Wasser.

---

<sup>156</sup> Als (*Ma gcig rDo rje*) *Rab brtan ma* ist in Tibet auch eine dunkelbraune Erscheinungsform der *dPal lha mo* bekannt. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:35) Man kennt aber auch eine *ma mo* mit dem Namen *rDo rje rab btan ma*. So wird nämlich auch die *rDo rje legs lhan ma* bisweilen genannt, eine von sieben Schutzgottheiten des *ma mo*-Typus, deren Kult vor allem in der *Mang yul gung thang*-Region des südwestlichen Tibets Verbreitung fand. (siehe z.B. Ehrhard 2004:413-414)

- FELD 3 (Blau): Die dunkelblaue *Sa bsen gdug byed*, Element Wasser.
- FELD 4 (Grün): Die grün-blaue *lHa mo dal byad* (od. *Klu rgyal lba ru*), Element Holz.
- FELD 5 (Gelb): Der gelbe *Sa bdag rgyal po 'jig rten bdag*, Element Erde.
- FELD 6 (Weiss): Der weisse *rGyal po skye 'gro'i dpal*, Element Eisen.
- FELD 7 (Rot): Der rote *bTsan dmar chen po*, Element Feuer.
- FELD 8 (Weiss): Der weisse *lHa chen dbang phyug che*, Element Eisen.
- FELD 9 (Rot): Im neunten Feld haust die dunkelrote *Ma mo dza mun ti*, auch ihr wird das Element Feuer zugeordnet. In der Ikonographie trägt sie einen roten Umhang, und am Haupt ein goldenes Diadem. In Händen hält sie den Beutel mit Krankheiten (*nad rkyal*) und ein magisches Garnknäuel (*gru gu*). Diese spezielle *ma mo* wird also mit den periodisch wandernden Planeteneinflüssen und den *sme ba - sa bdag* in Verbindung gebracht.

Für die Erstellung eines "Horoskops" muss der kundige Spezialist diese *sme ba*- und *spar kha*-Einflüsse stets berücksichtigen. Sie wandern periodisch durch bestimmte astrologische Zeitzyklen, und gelten als äusserst einflussreich für das Leben der Menschen. Im Laufe einer Konsultation versucht man etwa durch Berechnungen herauszufinden, welche Wesenheit im Moment besonders prädisponiert für einen Angriff ist. Dann erteilt der Spezialist Ratschläge, welche Vorkehrungen getroffen werden könnten, um deren Erzzürnung so weit als möglich zu vermeiden. Wenn die Kalkulation beispielsweise eine besondere Anfälligkeit für Angriffe seitens der *klu*-Wasserwesen ergeben hat, sollte man in nächster Zeit lieber Wasserflächen und den Verzehr von Fisch meiden, um die Wasserbewohner nicht unnötig zu erzürnen. (siehe Waddell 1972:463) Bei L. A. Waddell, der einige Beispiele für solch typische Berechnungen publiziert hat, verrät zum Beispiel die Kalkulation der *sme ba* eine Anfälligkeit für Angriffe seitens der *ma mo* und *btsan*. Um diese negativen Einflüsse zu beschwichtigen, rät der Kalkulationsspezialist zu Opferreichungen und zur Abhaltung einer eigenen *mdos*-Fadenkreuzeremonie für die *ma mo*: (siehe auch Kap. 4.4.5.)

„This Mewa is ku-mar. The Mamo and Tsan fiends are ill disposed towards you. For this as (a) make 'de gñis kyi mdos gtoñ', which is like Sa-gô and 'Sky-door'<sup>157</sup> with threads and masts, and as (b) have read well 'gser 'od gyañ skyabs'.“

(Waddell 1972:464)

„The Mewa is excessively red. It thus betokens shedding of blood by accident. Therefore make 'Tsan mdos' and the bloody 'Mamo mdos' masts. [...]"

(Waddell 1972:464)

#### 4.4.4 Schutzbilder und Amulette. Abwehrmagie gegen Unheil von den *Ma mo*

Die ausgesprochene Fülle der nicht-menschlichen Wesen und die verschiedenen Planetenkonstellationen sind also ein ständiger Unsicherheitsfaktor im Alltag der Menschen. Man versucht daher allgemein Vorsicht walten zu lassen, um diese unsichtbaren Kräfte nicht zu

---

<sup>157</sup> Als "Himmels- und Erdtor" (*nam mkha' sgo/sa sgo*) wird z.B. eine Konstruktion bezeichnet, durch welche man die Verbindung zur "Anderswelt" öffnen bzw. schließen kann. Z.B. ein tierischer Schädel, der auf der Hauswand oder einem Fenster befestigt oder gemalt wird, und mit *mdos*-Fadenkreuzen geschmückt ist. Das soll feindliche Geister vom Betreten des Hauses abhalten. (siehe z.B. Aggarwal 2004:244)

erzürnen. Aber selbst wenn sich der Mensch sorgfältig an alle Regeln und Vorschriften hält, so kann ihm dennoch Unglück drohen. Entweder durch den Angriff einer besonders launischen Wesenheit, durch den Einfluss einer ungünstigen Planetenkonstellation, oder aber der Mensch verletzt unabsichtlich die Domäne der unsichtbaren Geister. Daher kann es nicht schaden, wenn man sich sozusagen doppelt absichert und gewisse magische Mittel zur vorbeugenden Abwehr potentiell schädlicher Einflüsse verwendet. Im Volksglauben gibt es allerlei Möglichkeiten um ein von negativen Kräften verursachtes Unheil von vornherein abzuhalten. So glauben die TibeterInnen zum Beispiel, dass gewissen Steinen, wie dem Türkis, magische Kräfte innewohnen, die sich besonders gut zur Abwehr negativer Einflüsse eignen. Häufig werden daher Amulette mit solchen "Seelensteinen" (*bla rdo*) nahe am Körper getragen. In ihnen kann aber auch eine Schutzgottheit (bzw. deren Kraft) ihren Sitz einnehmen, und den Träger somit ständig begleiten. Die einfachste Art des Abwehrzaubers sind die bereits erwähnten magischen Zeichnungen (*srung ba*), die als Amulett am Körper getragen, in kleinen Rollen in Gebetsrädern verstaut, oder auch aufgerollt und verschluckt werden können (siehe Douglas 1978:x). Diese *mantra*-Zettelchen sollen dann gewissermaßen von "innen heraus" wirken. Erst einmal geschluckt, verbleibt die magische Schutzkraft im Körper. Auch dem Vieh werden mit *mantras* ermächtigte Zeichnungen um den Hals gehängt (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:503), und man findet sie ebenso häufig über den Eingängen der tibetischen Häuser. Die geläufigste Form solcher Abwehramulette oder Schutzzeichnungen ist das kreisförmige magische Schutzrad (*srung 'khor*). Es kann mitunter auch von einem Tier getragen werden, in der Regel vom charakteristischen Reittier des jeweiligen Unheilbringers, den das Amulett fernhalten soll. Im Falle der *ma mo* ist dieses nach Nebesky-Wojkowitz häufig ein schwarzer Vogel. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:504f.) Von solchen Zeichnungen und Amuletten erhofft man sich generell die unterschiedlichsten Wirkungen, so sollen sie alle Gefahren, die durch übernatürliche Wesen oder durch Planeteneinflüsse verursacht werden, abwehren, und allgemein Krankheiten, Unwetter und Unglück fernhalten. In der tibetischen Volkstradition existieren aber im Grunde für beinahe jede Gelegenheit solche, mit *mantras* beschriebenen Schutzamulette, die auch zu ganz praktischen Zwecken des Alltags herangezogen werden, etwa zur Absicherung des Hauses vor Dieben oder als magische "Schutzschilde" gegen den Befall von Ungeziefer (siehe Schwieger 2009:160-161). Seine eigentliche magische Wirkkraft erhält das Amulett aber erst durch die Beschwörungsformeln (*mantra*) und die geometrischen Diagramme (*yantra*), mit denen der Talisman bemalt oder besprochen wurde. Ebenso wie den *mantra*, sind auch den *yantra* in der Regel bestimmte Schutzgottheiten (bzw. deren Kraft) zugeordnet, die im Diagramm auch ihren Wohnsitz einnehmen können, wodurch es seine schützende Wirkkraft erhält. Und auch für jede Gruppe der möglichen übernatürlichen Unheilsbringer existieren eigene charakteristische Zeichnungen, Symbole, Diagramme (*yantras*) und Sprüche (*mantras*), so natürlich auch zur Abwehr aller Gefahren, die von den *ma mo* verursacht werden können. In Abbildung 19 sehen wir ein solches typisches Schutzamulett. Der gesamte Rücken des Skorpions ist mit Bann- und Beschwörungs-*mantras* beschrieben, und an der linken Kopfseite späht eine wilde *ma mo* hervor.

Gegen ihr Unglück, und gegen das von drei weiteren Klassen (den *rgyal po*, den *btsan* und den *klu*), soll dieses Amulett helfen. Solche gemalten Skorpionbildnisse findet man auch immer wieder über den tibetischen Hauseingängen, sie sollen die BewohnerInnen vor allem drohenden Ungemach bewahren. Generell erscheint der Skorpion als Symbolform vielfach in Verbindung mit der Bannung unheilvoller Geister. Denn mit seinem hinterlistigen Giftstachel ist er auch im tibetischen Kulturraum ein Sinnbild der drohenden Gefahr. Die besonders rasenden Gottheiten tragen ihn daher häufig als Attribut, und manche von ihnen sind sogar selbst skorpionköpfig. Auch Abbildung 20 zeigt ein Bannamulett zur magischen Abwehr. Es soll gegen alles Unheil helfen, das speziell von den *ma mo* verursacht werden kann. Eine an Armen und Beinen gefesselte *ma mo* befindet sich hier hinter einem Schutz- oder Bannkreis mit zornigen *mantras* zur Abwehr (*bzlog sngags/drag sngags*) und einem magischen *yantra*-Diagramm.



1. *Nag*: snake spirit. 3 *Ma mo* headless.  
2. *Tsan* devil. 4 "King" fiend.

Abb. 19

Ein Skorpion-Amulett gegen Unglück, das unter anderem von den wilden *ma mo* ausgehen kann.



Abb. 20

Ein Amulett zur Abwehr der Gefahren der *ma mo*. Eine in Ketten gelegte *ma mo* hinter einem *mantra*-Bannkreis.

Abb. 19: Skorpionbildnis als Schutzamulett zur Abwehr von allerlei Unheil.

Quelle: Waddell, L. Austine (1972): *Tibetan Buddhism with its mystic Cults, Symbolism and Mythology and its Relation to Indian Buddhism*. Dover Public, New York (Dover Edition is an republication of the first edition in 1895). Seite 474

Abb. 20: Schutzamulett mit gefesselter *ma mo* zur Abwehr ihrer Gefahren.

Quelle: Douglas, Nik (1978): *Tibetan tantric charms and amulets. 230 examples reproduced from original wood-blocks/selection and text by Nik Douglas*. Dover Publications Inc., New York. No. 136

Weitere Objekte, die häufig zur Verteidigung gegen Unheil verursachende Mächte eingesetzt werden, sind die magischen hölzernen Kerbholzstäbe (*khram shing*). Sie sind auch eines jener Attribute, welche die *ma mo* in der Ikonographie regelmäßig in Händen halten. Bei jenen *khram shing*, die als magische Abwehrmittel eingesetzt werden, bestehen die Einkerbungen zumeist aus bestimmten Motiven und Bannsprüchen, die mit den einzelnen Wesen in Verbindung stehen, deren Unheil man damit abhalten möchte. Diesen Kerbholzstäben wohnt dadurch eine besondere magische Macht inne, durch welche die potentiellen Unheilsbringer zurückgeschlagen und gebannt werden sollen. (siehe Bethlenfalvy 2003:45)

Die Abbildungen 21 und 22 zeigen Abdrucke von sogenannten *ma mo'i khram*, also Kerbholzstäben, die speziell zur Bannung von Gefahren verwendet werden, die von den *ma mo* ausgehen können. Alle drei sind einander sehr ähnlich, wir finden hier bestimmte Motive und Symbole, die mit den *ma mo* gewöhnlich in Zusammenhang gebracht werden. Deutlich erkennbar ist zum Beispiel das Korn, das von herabfallenden, brennenden Augen getroffen wird, oder die Darstellung eines Yaks bzw. Bullen. Die eingekerbten Motive beziehen sich also auf das Unheil, das den *ma mo* typischerweise zugeschrieben wird, gelten sie doch traditionell als mögliche Verursacherinnen von Krankheiten und Seuchen, die den Menschen und seine Viehherden befallen, wie auch als potentielle Auslöserinnen von Hagelstürmen und Unwettern, welche seine Felder und seinen Besitz vernichten.



Abb. 21



Abb. 22

Drei Abdrucke von *ma mo'i khram*-Kerbholzstäben zur Abwehr von Unheil, das von den *ma mo* ausgehen kann.

Abb. 21: Ein *ma mo'i khram* zur Abwehr von Unheil der *ma mo*

Quelle: Bildausschnitt aus Originalbild in: Bethlenfalvy Géza (2003): Fearsome and protective deities; sky-, air-, earth-, -mountain-, water-, divinities: harmful and helpful demons; spirits, ghosts, devils and witches in Tibet and Mongolia. In: *Demons and Protectors. Folk Religion in Tibetan and Mongolian Buddhism*. Ed. Kelényi Béla. Ausschnitt aus Figur No. 22 (Mongolia, early 20th century), Cat. no. 261, Seite 45

Abb. 22: Ein *ma mo'i khram* zur Abwehr und Bannung der Gefahren der *ma mo*

Quelle: Farkas, János / Szabó, Tibor (2002): *Die Bilderwelt der tibetisch-mongolischen Dämonen = The pictorial world of the Tibeto-Mongolian demons*, Mandala Kft. Budapest. Abb. 252, Seite 160

#### 4.4.5 Die Fadenkreuz-Geisterfallen (*mdos*) der *Ma mo*

Eine weitere, im gesamten tibetischen Kulturraum äusserst beliebte Methode zur Abwehr feindlicher Mächte ist das Errichten von *mdos*-„Fadenkreuzfallen“<sup>158</sup>. Mit Hilfe dieser Konstruktion, die aus übereinander gespannten bunten Baumwollfäden besteht, werden die Schaden bringenden Geister wie in einem Spinnennetz eingefangen. Wie schon erwähnt, werden mit dem tibetischen Terminus *mdos* sowohl die Fadenkreuze benannt, wie auch allgemein „Loskauf“-Riten, die in Verbindung mit Ersatzopfern (*glud*) stehen. Häufig wird aber auch die Fadenkreuzfalle selbst als *nam mkha'* („Himmelsraum“) bezeichnet, und die

<sup>158</sup> Die Bezeichnung „Fadenkreuz- bzw. Geisterfalle“ hat sich in der Literatur weitgehend eingebürgert.

größere Konstruktion, bzw. der dazugehörige Ritus, als *mdos*. Zu den *mdos*-Zeremonien werden ausserdem die *yas*-Riten gezählt, eine kleinere Unterart der “Loskauf“-Riten, die auch Laien regelmäßig ausführen, wenn sie zum Beispiel Opfergaben an eine gefährliche Wegkreuzung legen. (siehe Tucci/Heissig 1970:196) Dagegen sind die mit dem Terminus *gto* bezeichneten Riten vor allem gewaltsame, exorzistische Austreibungszeremonien zur Abwehr schädlicher Mächte. (siehe Tucci/Heissig 1970:197) Die Ersatzopferrituale sind generell ein sehr wichtiger Bestandteil der religiösen Praxis des tibetischen Kulturraumes. Und auch in den *mdos*-Zeremonien nimmt die Vorstellung, dass man sich durch ein Substitut von einer Gefahr “loskaufen“ kann, eine zentrale Stellung ein. Diese Zeremonien werden vor allem abgehalten, um Krankheiten und Störungen schnell abzuwehren, die von potentiell Schaden bringenden Wesen wie den *bdud*, den *btsan*, den *klu* oder den *ma mo* etc. verursacht wurden. Ist ein solch nicht-menschlicher Verursacher eines Unheils, zum Beispiel durch die Befragung des Loses eindeutig bestimmt, bereitet der Ritualspezialist den Ritualplatz und die passenden Ritualobjekte vor. In der Regel wird das Ersatzopfer (*glud*) direkt im Zentrum deponiert, welches anstelle der erkrankten bzw. geschädigten Person geopfert werden soll. Diese männlichen (*pho gdong*) und weiblichen (*mo gdong*) Substitute sind, - je nach dem Geschlecht des menschlichen Opfers, - (meist gezeichnete) Bildnisse einer männlichen bzw. weiblichen Figur. Im Zuge der entsprechenden Zeremonie werden nun die Wesenheiten herbeigerufen, die eine bestimmte Störung verursacht haben, und man bietet ihnen die vorbereiteten Ersatzgaben an. So will man sie dazu bringen, von ihrem menschlichen Opfer abzulassen. Ist das “Lösegeld“ bezahlt, sind die VerursacherInnen der Störung im Regelfall befriedigt, und die Krankheit oder anderes Unheil beseitigt.

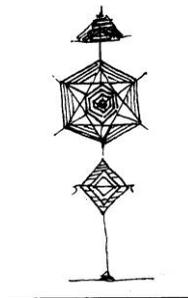


Abb. 23: Schematisierte Darstellung einer *mdos* (*nam mkha'*)-Fadenkreuzfalle.

Diese “Fadenkreuze“, von denen es unzählige Arten in unterschiedlichen Größen und Formen gibt, findet man im gesamten tibetischen Kulturraum. Manche sind winzig und einfach, andere riesig und äusserst kunstvoll konstruiert. Viele hängen über privaten Hauseingängen und hindern feindliche Geister und “Dämonen“ am Eintritt, andere werden von den Mönchen eigens zu großen Festen und im Beisein der gesamten Dorfgemeinschaft in aufwendigen Zeremonien aufgestellt und eingeweiht. Auch in der unmittelbaren Nähe der Klöster findet man häufig Fadenkreuze, um die widrigen Kräfte “draussen zu halten“. Sie werden dann in regelmäßigen Abständen verbrannt oder auf andere Weise vernichtet, wodurch die schlechten Energien und Mächte, die sich bis zu diesem Zeitpunkt darin verfangen haben, zerstört werden. Obwohl die Legende behauptet, dass *Padmasambhava* die

*mdos*-Riten eingeführt hatte, waren sie wohl bereits in vorbuddhistischer Zeit bekannt. Und auch heute noch errichten sowohl die *Bon po* als auch die Buddhisten diese Fadenkreuze und führen *mdos*-Zeremonien zur Abwehr feindlicher Mächte aus. Die gebildeten Mönche der Klöster sehen natürlich die angesprochenen Mächte eher als Projektionen der psychologischen Vorgänge im Innersten, und weniger als reale, äussere Dämonen oder Geister. Dennoch billigen auch sie diesen feindlichen Kräften eine gewisse Realität im Bereich der konventionell erfahrbaren Alltagswirklichkeit zu. Solche Fadenkreuze kann man aber nicht nur zur Abwehr und zur Bannung feindseliger Geister errichten, sondern sie werden ebenso im Zuge von Opferzeremonien zur Besänftigung den helfenden Schutzgottheiten geopfert. Und sie können ausserdem, genauso wie die *gtor ma*-Opferkuchen, einer bestimmten Gottheit für die Dauer eines Rituals als vorübergehender Wohnsitz dienen. Gleichwohl der Ablauf eines typischen *mdos*-Rituals in der Regel sehr komplex ist, umfasst er grob die folgenden Phasen: Zuerst wird der Ritualplatz vorbereitet, und eine *mdos*-Konstruktion errichtet. Meist wird dazu eine mehrstufige Basis aus Erde, Lehm oder Holz angefertigt, die den Weltenberg Meru (Tib. *ri rab*) symbolisiert. Auf die Stufen werden nun die verschiedenen Opfergaben gelegt und die jeweiligen Fadenkreuze angebracht, die den evozierten Gottheiten auch als Behausung dienen sollen. Im Zentrum werden die Ersatzopfer (*glud*) platziert, gelegentlich hinterlegt man hier auch ein *lin ga*<sup>159</sup>, ein aus Teig geformtes oder gemaltes Abbild des übernatürlichen Unheilbringers selbst, welches nach dem Ritus zerstört wird. Bei einer tantrischen Zeremonie ruft der Tantriker nun seine persönliche *yi dam*-Schutzgottheit, wobei er sich selbst als diese Gottheit visualisiert, und sich in diese transformiert. Danach werden die Gottheiten und Wesen samt Gefolge herbeigerufen, denen das Ritual gilt. Der vorbereitete "Sitz" dient ihnen als temporäre Wohnstätte für die Dauer der Zeremonie. Dann werden ihnen die Gaben und das *mdos* angeboten, und ihnen wird das Ansuchen mitgeteilt, zu welchem Zwecke sie gerufen wurden, zum Beispiel zur Heilung, zur Besänftigung oder zur Beseitigung widriger Umstände. In der Regel werden nun einige *mantras* zur Verstärkung der Wirkung rezitiert. Bei Ritualen zur "Austreibung" der übernatürlichen Mächte, die eine Krankheit oder ein anderes Unglück bereits verursacht haben, werden diese auch ins Fadenkreuz gebannt, und danach aufgefordert, von ihrem menschlichen Opfer abzulassen und stattdessen das Ersatzopfer als Lösegeld zu akzeptieren. Unheil verursachende Geister kann man aber auch loswerden, indem man sie magisch in ein solches Fadenkreuz hineinbannt, und danach die gesamte Konstruktion, - mitsamt den darin verfangenen Unholden,- verbrennt oder auf andere Weise zerstört. Wie jede magische Verrichtung kann natürlich auch ein *mdos*-Ritual sowohl in heilsbringender, als auch in "schwarzmagischer" Absicht betrieben werden. Im Falle von letzterem fungiert das Fadenkreuz als eine Falle, aus welche ein potentiell Unheil verursachender Geist erst entlassen

---

<sup>159</sup> Als *lin ga*, *liṅga* oder *lingam* wird manchmal beides bezeichnet, das Abbild (eine Teigfigur oder ein gemaltes Bildnis) des übernatürlichen Unheilverursachers, wie auch das Abbild des menschlichen Opfers. In der Regel jedoch bezeichnet man das (gemalte oder geformte) Ersatzbildnis vom Opfer, das den feindlichen Wesen als Lösegeld angeboten wird, als *glud*.

wird, wenn er verspricht den Auftrag seines “Fängers“ auszuführen und einen Kontrahenten, dessen Familie oder Besitz anzugreifen. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:371) Durch die Zerstörung der “Falle“ kann ein solcher Geist freigesetzt werden, der nun in Richtung des Rivalen ausschwärmt, um den Befehl des Magiers auszuführen. Oder aber man schleudert die gesamte Konstruktion als magische *zor*-Waffe in die Richtung, in der der Feind wohnt, um ihm auf diese Weise den, im *mdos* gefangenen, Unhold an den Hals zu hetzen. In der Regel sind die *mdos*-Konstruktionen und die dazugehörigen Riten nach den Wesenheiten und Gottheiten benannt, denen sie gewidmet sind. So kennt man beispielsweise *klu mdos*, *btsan mdos*, *Pe har gsang mdos*, oder *dPal ldan lha mo i' mdos chen*.<sup>160</sup> Und manche Arten von Fadenkreuzen und Riten werden auch speziell mit den *ma mo* in Verbindung gebracht:

- Das *ma mdos* oder *ma mo'i mdos*. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:374)<sup>161</sup>
- Das *ma mo'i glud mdos*. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:374)
- Das *ma mo'i khrag mdos* “Das Blut-Fadenkreuz der *ma mo*“. (siehe Neumaier 1966:86ff.)



Abb. 24

Eine riesige *ma mo'i mdos*-Fadenkreuzkonstruktion.

Abb. 24: Photographie eines *ma mo'i mdos* aus dem Bestand des Wiener Völkerkundemuseums

Quelle: Photographie eines *ma mo'i mdos* aus der Sammlung von Renee Nebesky-Wojkowitz. Wiener Völkerkundemuseum. Inventarnummer 134460  
Photo: I. Lorenz

<sup>160</sup> Für eine Auflistung der prominentesten Arten siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:371ff.

<sup>161</sup> Nebesky-Wojkowitz und Gorer beschreiben auch eine Zeremonie der Lepchas in Sikkim, zu deren Anlass ein sogenanntes *mamoo yam deu*-Fadenkreuz errichtet wird, das aus neun Stufen und aus blauen, roten, gelben und weißen Baumwollfäden besteht. Für das Ritual wird ausserdem ein Bildnis einer sogenannten *mamoo* aus Hirse und Butter geformt. Auf ihrem Kopf winden sich Schlangen, und sie reitet auf einem Tiger. (siehe Nebesky-Wojkowitz/Gorer 1951:70ff.) Dieses *mamoo*-Fadenkreuz und die *mamoo*-Wesenheiten der Lepchas scheinen eine (verballhornte) Entsprechung der tibetischen *ma mo* und des *ma mo'i mdos* zu sein.

Im Wiener Völkerkundemuseum<sup>162</sup> existiert ein an die drei Meter großes *ma mo'i mdos* aus der persönlichen Sammlung von Nebesky-Wojkowitz. In Abbildung 24 ist eine Photographie dieser Konstruktion zu sehen. Es ist der Obersten der *ma mo*, der *dPal ldan lha mo*, geweiht und steht auf einer hölzernen dreistufigen Basis, die farblich in vier Teile unterteilt ist. Die vertikale Mittelachse der Struktur bildet ein langer blauer Holzstab, der "Lebens-Holz" (*srog shing*) genannt wird, ein Symbol für die Axis Mundi im tibetischen Aufbau des Kosmos. Die gesamte *mdos*-Konstruktion besteht aus mehreren Teilstrukturen, die sich daraus ergeben, dass bunte Baumwollfäden (gelb, grün, rot, weiß, blau, schwarz) über verschieden große Holzstäbe gespannt wurden. Auf diese Weise sind auf dem vertikalen "Lebensholz" zwei Korb ähnliche Strukturen übereinander angebracht. Gleich darüber befindet sich eine weitere Struktur, in der die bunten Fäden so gespannt sind, dass es aussieht wie ein kleines Häuschen. Nach Nebesky-Wojkowitz nennt man diese drei Teile eines *mdos* auch *khang bzang* ("Haus"/"Palast") (siehe Nebesky-Wojkowitz 1976:73-74), kein Wunder, gilt doch das *mdos* auch als temporärer Wohnsitz für die jeweilige Gottheit bzw. Wesenheit. An der äussersten Spitze des "Lebensholzes" befindet sich ausserdem noch ein sehr kleines sternenförmiges Fadenkreuz. Auf den drei Stufen der Basiskonstruktion sind nun weitere kleinere *mdos* (*nam mkha'*) in Form eines Drachenvierecks (Deltoid) angebracht, sowie mehrere Holztafeln mit diversen Zeichnungen (*rgyang bu*): Zwei der Tafeln zeigen einen Mann mit Pfeil und Bogen (*pho glud/pho gdong*) und eine Frau mit einer Spindel (*mo glud/mo gdong*)<sup>163</sup>. Sie stellen die Repräsentationen der menschlichen Opfer dar, die zum Beispiel den Unheilbringern als Lösegeld untergejubelt werden, bzw. durch welche sie angelockt werden sollen. Auf den anderen Holztafeln, die ebenfalls in die Stufen der Plattform gesteckt sind, findet man gemalte Bildnisse mit unterschiedlichen Zeichen und (einigen glücksverheißenden) Symbolen, etwa die Vase des langen Lebens, der juwelenspeiende Mungo, der Juwelenschatz, der Stab mit Seidenfähnchen, der Spiegel, oder die Fangschlinge aus Schlangen und ein Grasbüschel (*rtsva dur ba*). Auf den anderen Holztafeln sind ein Haken, ein Messer, eine Sichel und mehrere Schädelchalen abgebildet. Die Motive dieser Zeichnungen stehen alle in Verbindung mit den charakteristischen Attributen der Fünf Schwestern des langen Lebens (*Tshe ring mched lnga*) und mit jenen der Vier Göttinnen der Jahreszeiten (*Dus bzhi lha mo* od. *Dus kyi rgyal mo*), allesamt typische Begleiterinnen im Gefolge der *dPal ldan lha mo*. Nach der Inventarliste von Nebesky-Wojkowitz, welche im Wiener Völkerkundemuseum aufliegt, und in die ich freundlicherweise Einsicht nehmen durfte, wurde dieses spezielle Fadenkreuz für die Wetterbeschwörung verwendet. Generell aber werden diese *ma mo'i mdos* zur Abwehr von allem möglichen Unglück errichtet, das von den *ma mo* ausgehen kann, also etwa zur Bannung von Krankheiten und Seuchen, von Zwietracht und Streit, oder eben auch von Unwettern.

---

<sup>162</sup> Sammlung des Nebesky-Wojkowitz im Völkerkundemuseum Wien: Inventarnummer 134460

<sup>163</sup> Pfeil (*mda'*) und Bogen sind ein im tibetischen Volksraum gebräuchliches Symbol für das Männliche, die Spindel (*'phang*) gilt dagegen als weibliches Symbol. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:357u. 359)

In seinen berühmtem Werk “Oracles and Demons“ hat Nebesky-Wojkowitz ausführlich den Ablauf einiger *mdos*-Riten beschrieben, die speziell mit den *ma mo* im Zusammenhang stehen. Bei der sogenannten *ma mo'i glud mdos*-Zeremonie wird der Ritualplatz zum Beispiel folgendermaßen vorbereitet: Auf die oberste Stufe der dreistufigen *ri rab*-Konstruktion wird ein Blatt Papier gelegt, das mit einem *mantra* beschrieben wurde. Darauf wird das Bildnis einer schwarzen Frau am Maultier platziert, die einen Beutel mit Seuchen und ein Schwert hält. Um sie herum werden kleinere Figuren oder Bilder gruppiert, welche die Zwölf *bsTan ma*<sup>164</sup> und die Vier Hüter der Himmelsrichtungen (*lokapāla*) repräsentieren. Auf die Stufen werden ausserdem allerlei Opfergaben wie Pfeile und Spindeln hinterlegt. Dann werden bestimmte *mantras* gesprochen, und fünf Erscheinungsformen der *dPal ldan lha mo*, der Herrin der *ma mo*, evoziert. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:385)

Bei Nebesky-Wojkowitz finden wir auch die Schilderung einer destruktiven *ma mo'i mdos*-Zeremonie zur Schädigung und Vernichtung eines “Feindes“<sup>165</sup>. Bei Ritualen, die zum Zwecke des Schadenszaubers an einem Feind ausgeführt werden, wird die gesamte Fadenkreuz-Konstruktion meist in jene Richtung ausgerichtet, in welcher der Feind wohnt. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:374f.) Hier heißt es nun, dass dieses spezielle Fadenkreuz unter der Herrschaft des dreiköpfigen und sechshändigen *vajra-Heruka* stehe, weshalb dieser auch zuallererst angerufen wird. Dann werden nacheinander die vier *ma mo* aus den vier Teilen der Welt herbeizitiert. Es heißt, sie wären imstande, alle Feinde und alle Hindernis erzeugenden “Dämonen“ zu bekämpfen. Die *ma mo*, die aus dem Osten kommt, reitet auf einem Elefanten, die *ma mo* aus dem Süden erscheint auf einem Pferd. Die *ma mo* aus dem Norden sitzt auf einem Tiger, und die *ma mo* aus dem Westen eilt auf einem Kamel herbei. Nachdem also diese vier *ma mo* evoziert wurden, werden ihnen die vorbereiteten Gaben und Bildnisse gereicht. Dann wird den *ma mo* der Grund der Zeremonie mitgeteilt. In diesem Fall bittet man sie darum, allerlei Übel über einen unliebsamen Feind zu bringen, gleichzeitig aber den ausführenden Ritualspezialisten und seine Gehilfen vor allen möglichen Gefahren zu beschützen. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:383) Einem ähnlichen Ablauf folgt auch eine weitere Zeremonie, die in destruktiver Absicht ausgeführt wird. Das sogenannte (*shin tu drag po*) *ma mo'i khrag mdos*-Ritual (“Das sehr starke Blutfadenkreuz der *ma mo*“) wird bei Nebesky-Wojkowitz wie folgt beschrieben: Zuerst soll ein *maṇḍala* gemalt werden, das den *ma mo* als vorübergehender Wohnsitz dient. Innerhalb der Begrenzungen des *maṇḍala* platziert der Ritualausführende je vier Pfeile, Spindeln und *mdos*-Fa-

---

<sup>164</sup> Die zwölf *bsTan ma* (auch bekannt als *Ma mo bstan ma bcu gnyis*), die einst von *Padmasambhava* unterworfen und zu “Eidgebundenen Beschützern“ gemacht wurden, zählen zur Gruppe der *'Jig rten pa'i srung ma*, also zu den innerweltlichen Schützern der Lehre. In der Ikonographie begleiten sie häufig die *dPal ldan lha mo*. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:177ff. u. 181ff.)

<sup>165</sup> Aus der beschriebenen Zeremonie geht aber nicht eindeutig hervor, was hier unter einem “Feind“ konkret gemeint ist, ob es sich tatsächlich um einen menschlichen Rivalen handelt, dem die *ma mo* an den Hals gehetzt werden, oder um einen übernatürlichen “dämonischen“ Widersacher. Wir hatten bereits erwähnt, dass man unter einem “Feind“ sowohl einen äusseren dharma-Feind verstehen kann, als auch die inneren “Dämonen“. Denn für die Buddhisten sind die falschen Ansichten, die negative Gedanken, oder die störenden Emotionen wie Hass und Begierde, die eigentlichen “Feinde“, die vernichtet werden müssen.

denkreuze. Danach setzt er in die vier Himmelsrichtungen die verschiedenen Substitutsopfer für die *ma mo*. Dabei handelt es sich vor allem um gemalte oder geformte Bildnisse und Figuren, die auf Pferden reiten, und um Darstellungen von Vögeln, Hunden, Kamelen oder Yaks. Manche der Ersatzopfer-Bildnisse tragen auch das typische Attribut der *ma mo*, den Beutel voller Krankheiten (*nad rkyal*). Weiters werden nach diesem Ritualtext noch Pfauenfedern verlangt, sowie das frische Herz eines Kindes, das einer inzestuösen Verbindung entstammte. Dieses - symbolisch zu verstehende - Ersatzopfer bezieht sich also ebenfalls auf die *dPal ldan lha mo*, der Obersten der *ma mo*. Denn sie wird immer wieder in Verbindung mit einem Kind gebracht, das einer Inzest-Verbindung entsprang. So soll etwa die Knochenschale, die sie in der Ikonographie stets bei sich trägt, aus dem Schädel eines solchen Kindes gefertigt sein. Jedenfalls wird für dieses Ritual noch eine Butterlampe aus menschlichem Fett gefordert, und ein *gtor ma*-Opferkuchen, der aus mehreren Arten von Blut hergestellt sein soll. Nachdem alles derart vorbereitet wurde, ruft der Ritualleiter nun seine persönliche Schutzgottheit herbei, um einen gewissen Schutz für sich selbst zu erlangen. Erst danach holt er die wilden *ma mo* von ihrem Wohnsitz zu sich. Das schreckliche Domizil der *ma mo* wird hier im Norden gedacht, und befindet sich hinter blutroten Bergen, einem blutroten See und einer roten Tiefebene. Dort steht die lederne Festung, in der die schwarzen *ma mo* hausen. Ihr Thron besteht aus menschlichen Körpern und verwesenden Tierkadavern. Diese *ma mo* haben hunderttausende *rākṣasīs* als Dienstbotinnen und schwingen Lanzen (*mdung*), auf denen jeweils der Kopf einer *rākṣasī* aufgespießt ist. Aus den Mündern der *ma mo* tropft menschliches Fett und Blut, ihre Augen sind weit aufgerissen, als Schmuck tragen sie Ketten aus frisch geköpften Schädeln, und sie halten herausgerissene Herzen in ihren Händen. Jede steht ausserdem mit dem rechten Fuß auf einem Berg menschlicher Schädel, und mit dem linken auf einem Hügel von Skeletten. Um die *ma mo* schnell herbeizulocken, sollte sich am besten der Rauch von verbranntem menschlichem Fett über den gesamten Ritualplatz ausbreiten. Die herbeigeholten *ma mo* dürfen sich nun an den vorbereiteten Gaben laben, im Gegenzug aber sollen sie die Aufgaben erledigen, für die sie gerufen wurden: In diesem Fall sollen sie die Ritualteilnehmer beschützen, über deren Feinde aber alles Übel bringen: So sollen sie etwa deren Blut trinken und ihre Herzen fressen, die sie ihnen zuvor mit spitzen Eisenhaken herausreißen, etc. Danach wird das Fadenkreuz in die Richtung geworfen, in welcher der Feind wohnt, oder man verbrennt die gesamte Konstruktion. Auf diese Weise werden die *ma mo* und all ihre fürchterlichen Begleiterinnen freigelassen, um ihren destruktiven Auftrag zu erfüllen. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:383f.) Auch wenn hier eine sehr gewalttätige Zeremonie in Verbindung mit dem "Blutfadenkreuz der *ma mo*" beschrieben wurde, deren Motivation in der Schädigung eines "Feindes" lag, so errichtet man in der Mehrzahl der Fälle ein solches *ma mo'i khrag mdos* vor allem zur Abwehr von Unheil, insbesondere um bereits erzürnte *ma mo* wieder zu besänftigen, sodass Plagen, Seuchen und Unglück von Mensch und Tier genommen werden. Bei Eva Neumaier finden wir zum Beispiel einen tibetischen Text zur Abhaltung

einer typischen *ma mo'i khrag mdos*-Zeremonie<sup>166</sup> zur Besänftigung der *ma mo*, und zur Beseitigung der Störungen, die von ihnen verursacht wurden: Am Beginn des Rituals stellt der Ritualleiter ein furchterregendes Abbild einer *ma mo* her, ausgestattet mit ihren typischen Charakteristika. Mit wilden, zu Berge stehenden Haaren reitet sie auf einem Maultier und hält in den Händen den Beutel mit Krankheiten (*nad rkyal*) und den *khrām shing*-Kerbbholzstab. Diese *ma mo*-Figur wird ins Zentrum des *mdos* platziert, dessen Basis aus drei konzentrischen Kreisen besteht. In den Rücken der *ma mo* wird ausserdem ein *khrām shing*-Kerbbholzstab gesteckt, auf welchem acht Mal das Wort *bhyo*<sup>167</sup> geschrieben steht. Um sie herum werden allerlei weitere Gaben deponiert, unter anderem vier schwarze weibliche Figuren und mehrere zottelige männliche Gestalten, sowie Bildnisse eines schwarzen Vogels, einer Ziege und eines Schafes, dreizehn Butterlampen und ein Pfeil mit einem Seidenfähnchen am Schaft. Ausserdem wird noch das Abbild eines schwarzen Hundes mit einem weissen Flecken über dem Herzen gefordert, sowie das von einem schwarzen Pferd mit weissen Fesseln. Dann werden je dreizehn kleinere *mdos* in jede der Himmelsrichtungen platziert; die weissen in Richtung Osten, die gelben in Richtung Süden, die roten in Richtung Westen, und die blauen in Richtung Norden. Und daneben werden je dreizehn Schalen mit weiteren Opfergaben gestellt. Nachdem nun der Ritualplatz derart vorbereitet wurde, visualisiert sich der Tantriker selbst als *yi dam*:

„Hum<sup>168</sup>. Ich bin dBang phyug chen po<sup>169</sup>, ich bin Che mchog Heruka, Ich bin der bannende Yogī aller Ma-mo. Ich bin der Herr aller zornigen Götter! Den Herrinnen der Krankheiten und den Herinnen der Seuchen [...]“ (Neumaier 1966:87)

Danach erst ruft er die *ma mo* zu sich, die hier als “Krankheitsherrinnen“ beschrieben sind. Der Text schildert jetzt detailreich den schrecklichen Wohnort im Nordosten, von welchem die Anführerin, die *Ma mo Srī Rematī*, und ihr wildes *ma mo*-Gefolge herbeieilen. Der Ritualleiter bittet nun die evozierten Wesenheiten, die vorbereiteten *mdos* und *glud* als Ersatzopfer anzunehmen, damit alle Krankheiten beendet, und der Waffenstreit, der von den *ma mo* verursacht wurde, zurückgetrieben wird. Am Ende spricht der Ritualpriester noch mehrmals ein “Mantra, zusammen mit Blut“<sup>170</sup>. (siehe Neumaier 1966:86ff.)

Heutzutage wird bei Ritualen, die tierisches Blut oder Eingeweide verlangen, dieses nur noch in symbolischer Form - zum Beispiel als rotgefärbte Flüssigkeit - beigemischt. Solche literarischen Beschreibungen sind also, - vor allem wegen dem buddhistischen Tötungsverbot -, viel eher ein sprachliches Überbleibsel aus längst vergangenen Zeiten. Ein Text-

<sup>166</sup> *ma mo'i khrag mdos* [...] “Das Schwert gegen die Seuchen, das Blutfadenkreuz der acht verschiedenen Mamo“. Handschrift im Besitz der Westdt. Bibliothek, Sign B. or. 15. Tibet. Text siehe Neumaier 1966:83ff.; Dt. Übersetzung siehe Neumaier 1996:86ff.

<sup>167</sup> Eine in *Vajrayāna*-Visualisationsritualen häufig erwähnte Wurzelsilbe und Anrufungsformel.

<sup>168</sup> Die Silbe *Hum* ist ein sogenanntes *khro bo'i sngags*, ein zornvolles *mantra* bzw. ein *mantra* für die Zornvollen. Als eine Art Schlachtruf erscheint diese Silbe häufig in Riten, welche die Unterwerfung von “Dämonen“ und schrecklichen “Feinden“ zum Inhalt haben.

<sup>169</sup> Skt. *Maheṣvara*

<sup>170</sup> Eva Neumaier interpretiert die Stelle so, dass jedes Mal wenn das *mantra* gesprochen wird, auch etwas Blut geopfert werden soll.

ausschnitt in der Blockdrucksammlung bei Peter Schwieger<sup>171</sup> gibt einen Hinweis darauf, dass in früheren Zeiten jedoch durchaus das Blut von eigens geschlachteten Tieren für das Ritual des Blutfadenkreuzes der *ma mo* verwendet wurde. Dieser Anleitungstext für eine *ma mo'i khrag mdos*-Zeremonie zur Abwehr von Seuchen beklagt nämlich nicht nur den Umstand, dass es kaum noch wahre Kenner dieses Rituals gibt, sondern weiß auch von der Sitte zu berichten, dass in Verbindung mit dem *ma mo'i khrag mdos* - sehr zum Missfallen von *Mi las ras pa* - einst schwarze Schafe geschlachtet wurden:

„Weil es die Sitte gab, ein schwarzes Schaf zu schlachten, hat Mi-la ras-pa beispielsweise die Praktizierenden von Ma-mo (Ritualen) in sTon-rde sehr getadelt. Deshalb ging diese Sitte unter.“ (Schwieger 2009:143)

#### 4.4.6 Die magischen Waffen: Der *ma mo 'i khrag zor* und *mda' zor*

Eine andere beliebte Waffe zur magischen Abwehr und zur Bezwingung menschlicher und nicht-menschlicher Widersacher ist der bereits erwähnte *zor*. In einem Ritual magisch aufgeladen wird dieser in Richtung des menschlichen oder “dämonischen“ Feindes geschleudert. Diese *zor*-Waffen sind in vielen Fällen äusserlich den *gtor ma*-Opferkuchen ähnlich, häufig haben sie die Gestalt einer kleinen, aus Butter geformten Pyramide. Sie können aber auch aus anderen Materialien, etwa aus Steinen, Senf- oder Samenkörnern bestehen, oder aus einem Gefäß mit magisch aufgeladenem Wasser, das ebenso als Waffe gegen einen Gegner geschleudert werden kann. Ein anderer Terminus zur Bezeichnung von solchen magischen Wurfobjekten ist das bereits erwähnte *thun* oder *thun zor*. Grundsätzlich existiert eine beträchtliche Vielzahl an unterschiedlichen Arten, denn als *zor* werden ganz allgemein magisch-ermächtigte Objekte bezeichnet, die als Waffe dienen und geschleudert werden können. Wenn also zum Beispiel ein unheilbringendes Wesen in ein *gtor ma* oder ein *mdos*-Fadenkreuz gebannt, und diese Konstruktion in Richtung eines Feindes geworfen wird, so nennt man es ebenfalls eine magische *zor*-Waffe:

The *zor* are therefore nothing other than the magic weapons of the deity, who had been “imprisoned“[...], and after the deity had promised to carry out all tasks as demanded, it is released by throwing the *gtor ma* away or setting it out at an isolated spot, and simultaneously also all its magic forces are set free by casting the *zor* away as well.“ (Nebesky-Wojkowitz 1975:354)

Mit den *ma mo* werden nun vor allem zwei Arten von *zor* in Verbindung gebracht:

- Der sogenannte “Pfeil-*zor*“ (*mda' zor* oder *skyes pa mda' zor*): Nach einem von Nebesky-Wojkowitz beschriebenen Ritualtext ist der Schaft eines solchen Wurf Pfeiles aus giftigem Holz gefertigt. Die Pfeilspitze hat die Form eines *phur bu*-Ritualdolches und wurde ebenfalls in eine Mixtur aus Gift und Blut getaucht. Dekoriert ist der Pfeil mit den Federn einer Eule<sup>172</sup>, eines Falken und eines *rākṣasa*-Vogels. Die magische Kraft, die sich im *mda' zor*

---

<sup>171</sup> Ma-mo'i khrag mdos. Teil Phi der Sammlung Rin-chen-gter-mdzod. “Das Ritual für die ma-mo zur Abwehr von Seuchen (rims nas bzlog pa'i mdos chog)“, siehe Schwieger 2009:142-143. No.1775

<sup>172</sup> Laut Bellezza gilt die Eule auch als typischer Vogel der *btsan* (siehe Bellezza 2005:91), und das Heulen von Eulen gilt den TibeterInnen generell als ein schlechtes Omen. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:93)

befindet, wird freigelassen, sobald man den Pfeil unter Rezitation von *mantras* abschießt. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:355)

- Für die Herstellung eines sogenannten *ma mo* (*i*) *khrag zor* (“Blut-*zor* der *ma mo*“) benötigt man nach einem anderen Text, den Nebesky-Wojkowitz zitiert, das Menstruationsblut einer Prostituierten. Es soll als Substitut für das Regelblut der *ma mo* fungieren. Ein kleines Holzstück wird mit diesem Blut beträufelt und an der Spitze einer kleinen Butterpyramide befestigt. Durch *mantras* ermächtigt, verwandelt sich die Butterpyramide in eine wirksame magische Waffe, die nun gegen (menschliche und nicht-menschliche) Feinde geschleudert werden kann. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:356)

#### 4.5 Einzelne namentlich bekannte *Ma mo* bzw. *Ma mo*-Schwesternschaften

In den tibetischen Texten und während mancher Rituale sind die *ma mo* sehr oft nicht namentlich ausgewiesen, sondern stehen als generelle Vertreterinnen ihrer Gruppe, häufig steigt ihre Zahl dabei ins Unermessliche und wird zur Legion. So erwähnt etwa Hoffmann eine “Hunderttausendschaft von *ma mo*“ (*ma mo 'bum sde*) (siehe Hoffmann 1950:168), andere Quellen sprechen zum Beispiel von “hunderttausend *ma mo*-Kriegerhorden“ (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:396), oder gar von “einer Million *ma mo*“ (*ma mo sa ya*). Und von der hundertköpfigen *Srid pa'i rgyal mo gnam phyi gung rgyal* des Bön heißt, siebenhunderttausend *dbal gyi ma mo*<sup>173</sup> würden ihrem Körper entspringen. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:313f.) Gelegentlich aber treten einzelne *ma mo* aus dieser anonymen Masse heraus, werden mit eigenem Namen erwähnt und in den Texten näher beschrieben. Einige sind zu Gruppen und größeren *ma mo*-Schwesternschaften zusammengefasst. Und manche der *ma mo* sind auch mit einer bestimmten tibetischen Tradition ganz besonders verbunden. Im Folgenden möchte ich daher sowohl einige dieser individuellen *ma mo*, als auch einige der bekanntesten *ma mo*-Gruppen näher betrachten. Hierdurch ergibt sich vielleicht für den Leser und die Leserin ein zusätzlicher Eindruck über die große Vielfalt der tibetischen *ma mo*, über ihre unterschiedlichen Funktionen und Beschreibungen.

##### 1. Die *Ma mo Ekajāti*:

Die *rNying ma pa* kennen neun Gruppen von besonders wichtigen *dharmapāla*-Schützern ihrer Tradition, wobei die höchste Stellung eine Gruppe von drei zornigen Gottheiten inne hat, die auch unter dem Sammelnamen der *Ma gza' dam* (oder *rdor*) *gsum* bekannt sind: (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:94 und Bunce 1994:327)

- Der (*dam can*) *rDo rje legs pa*
- Der Planetengott *Rāhu*
- Die *Ma mo ekajāti*

---

<sup>173</sup> Dieser Vorstellung, dass manche der *ma mo* dem Körper einer mächtigen und hochrangigen Gottheit entspringen, entspricht auch eine Textpassage bei Eva Neumaier, in der es heißt, fünf *ma mo* würden dem Aushauch der *Ma mo Rematī* entsteigen. (siehe Neumaier 1966:28) Diese Vorstellung steht wohl auch in Verbindung mit der Ansicht, dass die BegleiterInnen und Boten/Innen einer Hauptgottheit auch mitunter als deren Emanation (*sprul pa*) gedacht werden können.

Als *Ekajātī* wird grundsätzlich eine äusserst zornvolle und schreckenerregende buddhistische Schutzgottheit bezeichnet, die in allen tibetischen Schulen verehrt wird. Die *Ekajātī* ist eine sehr komplexe Figur, die eng mit der *dPal ldan lha mo*, der Obersten aller *ma mo*, verbunden ist (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:324). In manchen Schulen verehrt man sie auch als Mutter der *Sri Devī* (*dPal ldan lha mo*). Wie die *dPal ldan lha mo*, so wird auch die *Ekajātī* auf den Darstellungen regelmässig von *ma mo* begleitet, und sie gilt ebenso als deren Anführerin. Man kennt die *Ekajātī* aber ausserdem auch als eine zornvolle Erscheinungsform der weiblichen Buddha-Form *Tara*, in deren Begleitzug sie gelegentlich erscheint, und auch in der Gefolgschaft des großen Schwarzen *Mahākāla* sieht man die *Ekajātī* regelmässig. Bei den *rNying ma pa* aber hat die *Ekajātī* eine ganz besondere Stellung inne, sie gilt ihnen als oberste Wächterin ihrer *gter ma*-Schatztradition und als Anführerin der *sngags srung ma*. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:268) Grundsätzlich sind die als (*gsang*) *sngags srung* bezeichneten Gottheiten die “Schützer der (geheimen, tantrischen) *mantras*“. Der Terminus ist aber auch generell ein Synonym für die *Vajrayāna*-Lehren, steht also allgemein für den, - auch als *mantrayāna* (*mantra*-Fahrzeug) bekannten, - tibetischen Buddhismus. Daneben wird die *Ekajātī* in vielen Texten auch als *bka' srung* bezeichnet. In der Textsammlung *Rin chen gter mdzod* ist sie etwa die *bka' srung nag mo'i*, die “Schwarze Beschützerin des Wortes“. (siehe Schwieger 1999:185)<sup>174</sup> Wir hatten bereits erwähnt, dass der Terminus *bka' srung* zwar korrekt mit “Schutzgottheit des Wortes“ übersetzt werden kann, jedoch im weitesten Sinne generell auf das Dharma, also auf die Lehre und das Wort Buddhas verweist. Durch den Titel *bka' srung*, der dem Namen dieser Gottheiten vorangestellt ist, wird also immer auch ihre Funktion als SchützerInnen der buddhistischen Lehre zum Ausdruck gebracht. Aus diesem Grund ist dies ein Titel, den viele *dharma-pāla*, aber auch einige der *ma mo* regelmässig tragen. Eine bei den *rNying ma pa* besonders häufig dargestellte Form der *Ekajātī* ist die sogenannte *Ral gcig ma*, die von allem nur ein Einziges besitzt: Sie zeigt sich mit einem einzigen Haarschopf (Tib. *ral gcig*), mit nur einer Brust in der Körpermitte, mit einem einzelnen Auge an der Stirn, und mit einem spitzen Fangzahn, der ihr charakteristisch aus dem Mund ragt. Es heißt, durch diese körperlichen “Missbildungen“ symbolisiere sie wie sonst keiner die absolute Wahrheit der Nicht-Dualität, und mit ihrem einzigen Auge könne sie Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gleichzeitig überblicken. Regelmässig wird die *Ekajātī ral gcig ma* auch von einer namentlich bekannten *ma mo* begleitet, nämlich von ihrer sogenannten “Dienstmagd“ (*las mkhan ma*), der *Ma mo gnod sbyin mdzes ldan ma*. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:34) In der *rNying ma pa*-Sammlung *Rin chen gter mdzod* sind einige Ritualtexte der *Ekajātī* (*ral gcig ma*) gewidmet. Hier<sup>175</sup> wird sie nicht nur als “Beschützerin der geheimen *mantras*“ (*sngags srung rdo rje ral gcig ma*) bezeichnet, sondern auch “*ma mo* aus der Sphäre der absoluten

<sup>174</sup> Aus Teil Ni der Sammlung *Rin chen gter mdzod*. Titelvermerk: “*bka' srung nag mo 'i rgyud*. Das Tantra über die schwarze Beschützerin der Worte“. In: Schwieger (1999): Text Nr. 1477, Seite 185.

<sup>175</sup> Aus Teil Ni der Sammlung *Rin chen gter mdzod*. Titelvermerk: “*ma mo sngags kyi srung ma 'i phrin las > dgnos grub 'byung gnas*. - Verrichtungen für die *ma-mo* und Beschützerin der *mantras*, Quelle der Vollkommenheiten“. In: Schwieger 1999:Text Nr. 1479, Seite 186-187.

Erkenntnis“ (*ye shes dbyings kyi ma mo*) genannt. (siehe Schwieger 1999:186f.) In Form der *Ma mo ekajāti* erlangten die *ma mo* in der *rNying ma pa*-Tradition eine aussergewöhnliche Stellung. Neben dem Planetengott *Rāhu* und dem *rDo rje legs pa* ist sie eine Schutzgottheit mit einem großen Grad der Verehrung, und in den Status eines höherrangigen *dharmapāla* erhoben. Im Allgemeinen gelten die *ma mo* ja als durchwegs wilde Wesen mit niederem Rang, vor deren fürchterlichen Zorn man sich besser in acht nehmen sollte. Auch wenn sie als gezähmte Schutzgottheiten (*dam can*) fungieren, so sind sie eigentlich immer innerweltlich, also nicht erleuchtet, und den Bedingungen der sechs weltlichen Daseinsbereiche und des Karma, ebenso wie alle anderen unerleuchteten Lebewesen, ausgesetzt. Mit ihnen kann daher niemals die Einigung des Tantrikers in Verbindung mit dem Kult der *yi dam*-Meditationsgottheiten erfolgen. Bei den *rNying ma pa* aber ist nun die mächtige und überweltliche *Ekajātī* nicht nur die Anführerin der *ma mo*, sondern wird ausserdem gelegentlich selbst als *ma mo* bezeichnet, beziehungsweise trägt diesen Zusatz im Namen. Dadurch kommt den *ma mo* in diesem Fall eine sehr spezielle und ungewöhnliche Position zu. Die Schutzgottheit *Ekajātī* wird jedoch nicht als *ma mo* bezeichnet, weil ihre innerste Natur “dämonisch“ oder potentiell teuflisch wäre, als ausserweltliche Gottheit und Manifestation des erleuchteten Geistes ist ihre Absicht nämlich immer gut. Sie wird vielmehr eine *ma mo* genannt, weil ihre rasende und zornvolle Erscheinungsform dabei hilft, diese schädlichen, negativen Energien und Hindernisse zu überwinden. Zusätzlich aber kann der Terminus *ma mo* in diesem Fall auch darauf verweisen, dass diese Schützer in rasender Gestalt keine engelsgleichen Wesen sind, sondern bei falscher Handhabung und bei falschem Verständnis auch durchaus gefährlich und erbarmungslos. Man kann sich von ihnen günstige Umstände für seine Verwirklichung und Praxis erbitten, aber es ist nicht gesagt, dass günstige Umstände unbedingt immer nur angenehme Bedingungen sein müssen. Unbarmherzig führen sie einen auf dem spirituellen Pfad voran, egal ob man dieses Vorantreiben nun als freudig oder schrecklich empfindet. Letzten Endes ist ihre Absicht natürlich stets positiv und von Mitgefühl geprägt, denn sie agieren korrespondierend zu den spirituellen Bedürfnissen des Schülers. Dennoch sollte man die Praktiken mit den Zornigen niemals unermächtigt und ohne genaue Kenntnisse ausführen. Auch deshalb wird die *Ekajātī* mitunter als eine *ma mo* bezeichnet.

## 2. Die *Ma mo sngags kyi srung ma*, die Anführerin der *sngags srung*:

Wie bereits beschrieben, gilt allgemein die *Ekajātī* als Anführerin der *sngags srung*, also als Oberste über die Schützer der *mantras*, bzw. der buddhistischen Lehre allgemein. In einem von Nebesky-Wojkowitz beschriebenen Text der *rNying ma pa* wird diese Funktion aber auch einer gewissen *Ma mo sngags kyi srung ma* zugeschrieben. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:273) Klaus Sagaster zitiert einen *rNying ma pa*-Text<sup>176</sup>, in welchem diese zornvolle *ma mo* ikonographisch folgendermaßen beschrieben wird: Sie erscheint hier mit brauner Körperfarbe, am Haupt trägt sie ein Schädelknochendiadem, und aus ihrem weit

---

<sup>176</sup> Aus der Sammlung *sgrub thabs 'dod 'jo bum bzang*

geöffneten Mund ragt ein einzelner Fangzahn hervor. Sie besitzt nur ein Stirnauge und eine einzelne Brust in ihrer Körpermitte, aus welcher ein Nektar tropft. In den Händen hält sie ein menschliches Herz und schwingt eine Keule mit einem aufgespießten Körper. Als Kleidung dient ihr eine Menschenhaut, und als Unterrock trägt sie ein Tigerfell. Sie steht mit beiden Beinen fest auf dem Körper eines Feindes, und wird von weiteren fünf *ma mo* begleitet. (siehe Sagaster 1991:208f.) Obwohl sie bei Nebesky-Wojkowitz als eigene Gottheit angeführt wird, deutet die Beschreibung bei Sagaster und die Tatsache, dass sie als *sngags srung ma* bezeichnet wird, darauf hin, dass der Name *Ma mo sngags kyi srung ma* womöglich auch nur eine andere Bezeichnung für die *Ekajātī* selbst ist. Zumindest aber scheint sie mitunter als deren Emanation zu gelten.

### 3. *Ma mo rbod gtong*:

Ein äusserst bedeutender Praxiszyklus der *rNying ma pa*-Tradition im Zusammenhang mit dem tantrischen Kult der *yi dam* besteht aus einem *maṇḍala*-System von acht zentralen *yi dam*-Meditationsgottheiten. Dieser Zyklus (*sgrub pa bka' brgyad*) wird zu den wichtigsten *sādhana*-Schriften<sup>177</sup> der *rNying ma pa* gezählt. Im Zentrum stehen die folgenden Heruka-„Bluttrinker-Gottheiten“<sup>178</sup> und die mit ihnen verbundenen Ritualzyklen:

- (*Che mchog*) *bDud rtsi yon tan* (Heruka der Nektarqualität der *ratna*-Juwelen-Familie)
- *'Jam dpal (sku) gshin rje shed* (*Mañjuśrī, Yamāntaka. Tathagata*-Familie, Körper)
- *Yang dag thugs* (*Vajrapāṇi, Vishuddha*. Der Heruka der *vajra*-Familie, Geist)
- *Pad ma (gsung)/ rTa m grin* (*Hayagrīva*. Der Heruka der *Lotus-padma*-Familie, Rede)
- *rDo rje phur ba* (*Vajrakīla*. Der Heruka der *karma*-Familie, Aktivität)
- *Ma mo rbod gtong*: Die weltliche Gottheit der Aufhetzung (gegen Feinde<sup>179</sup>), der Zyklus über die weltlichen Verrichtungen in Verbindung mit den *ma mo*.
- *'Jig rten mchod bstod*: Die weltliche Gottheit des Opfers und Lobpreises, der Zyklus über die rituellen Verrichtungen der Opferdarreichung.
- *dMod pa drag sngags*<sup>180</sup>: Die weltliche Gottheit des Exorzismus, der Zyklus über den Umgang mit den zornvollen *mantras*.

Der Überlieferung nach wurden diese acht *sādhana* einst von *Padmasambhava* persönlich an acht Schüler weitergegeben. Einer dieser „Herzenssöhne“, der Übersetzer *Brog mi dPal gyi ye shes*, erhielt die Einweihung in das *maṇḍala* der *Ma mo rbod gtong*. (siehe Thondup 1994:249-253). Als *Padmasambhava* nämlich im 8. Jahrhundert n. Chr. nach Tibet kam, erteilte er neben den Belehrungen für den König und das Volk, auch Initiationen an bestimmte Personen zu seiner Nachfolge. Diese ersten Initiierten erhielten nicht nur konkrete

<sup>177</sup> *sādhana* sind konkrete Meditationsanleitungen.

<sup>178</sup> Die „Bluttrinker“ (Tib *khrag 'thung*) gelten generell als zornvolle Erscheinungsformen und Emanationen der transzendenten Buddhas, dieser Zyklus korrespondiert daher mit den jeweiligen Buddha-Familien und mit den verschiedenen Qualitäten und Aspekten des Erleuchtungsgeistes.

<sup>179</sup> Mit dem Terminus *rbod gtong* werden generell Riten bezeichnet, in denen man seine Schutzgottheit invoziert, um einen Feind anzugreifen. (siehe Norbu 1995:125)

<sup>180</sup> Als *drag sngags* werden allgemein zornvolle *mantras* zur Bezwingung bezeichnet.

Meditationsanleitungen, sondern erlangten durch deren Praxis auch eine Reihe an übernatürlichen Fähigkeiten, wie die Macht der Levitation und des Gedankenlesens, die Kraft der Totenerweckung, oder eben die Macht der Beherrschung von übernatürlichen Wesen. *dPal gyi ye shes* erhielt mit der Einweihung ins *maṇḍala* der *ma mo rbod gtong* die Fähigkeit, die *ma mo*-Scharen zu befehligen. (siehe Waddell 1972:31 u. Hoffmann 1961:60) Als *Ma mo rbod gtong* wird also einerseits der tantrische Text selbst bezeichnet, andererseits aber auch eine von acht *yi dam*-Meditationsgottheiten dieser *sādhana*. In Form der als *Ma mo rbod gtong* benannten Gottheit ist die *ma mo*-Klasse also ebenfalls in eine sehr spezielle Stellung gebracht. Einerseits zählt diese Gottheit zu den acht großen Heruka, und damit zu den überweltlichen *yi dam*-Meditationsgottheiten. Andererseits beschäftigt sich der Ritualzyklus, der diesem *yi dam* zugeordnet wird, mit den weltlichen Gottheiten der Aufhetzung, also mit der magischen Beherrschung der *ma mo*-Scharen der weltlichen Bereiche. Dies ist auch dahingehend zu verstehen, dass diese Heruka-Gottheit dem Praktizierenden dabei behilflich ist, diese schlechten Energien und Hindernisse zu beseitigen. Insofern kann die Position von *Ma mo rbod gtong* gewissermaßen in einer Art Zwischenbereich verortet werden, sowohl weltlich als auch überweltlich. Als *yi dam*-Geistschöpfung der Tantriker ist diese Gottheit ein überweltlicher, verkörperter Aspekt der Erleuchtung und gleichzeitig Ausdruck der weiblich gedachten Weisheit, ihr wildes Gefolge jedoch ist weltlich.

#### 4. Die *Ma mo nag mo/Mon mo nag mo*, die Herrin der *gnod sbyin mo*:

Eine gewisse *Ma mo nag mo*, „Die schwarze *ma mo*“, wird nach einem bei Nebesky-Wojkowitz zitierten *rNying ma pa*-Text als oberste Herrin der *gnod sbyin mo* bezeichnet. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:267f.) Die *gnod sbyin* sind alte autochthone Wesen Tibets, die später mit den indischen *yakṣasī* gleichgesetzt wurden. Nach einer Legende soll ein Kind namens *gnod sbyin* bereits unter den Abkömmlingen des ersten urzeitlichen Paares, des Affen und der *srin mo*, gewesen sein. Grundsätzlich können die *gnod sbyin* Krankheiten und Epidemien verursachen, einige von ihnen hat *Padmasambhava* aber unterworfen und unter Eid gestellt, sodass sie seitdem als wichtige Schützer von buddhistischen Tempeln und Heiligtümern fungieren. (siehe Bethlenvalfy 2003:35) Als Anführerin über die *gnod sbyin mo*, den weiblichen Mitgliedern dieser Gruppe, gilt also eine sogenannte *Ma mo nag mo*. Gelegentlich aber ist ein Buchstabe verändert, und diese Funktion wird auch einer gewissen *Mon mo nag mo* zugeschrieben:

„According to another enumeration of ancient deities the name of the chief *gnod sbyin mo* is the *Mon mo nag mo*, ‘the black Mon woman’“. (Nebesky-Wojkowitz 1975:281)

Diese *Mon mo nag mo* wird nach einem weiteren *rNying ma pa*-Text auch als Emanation (*thugs kyi sprul pa*) der einbrüstigen und einäugigen Schutzgottheit *Ekajātī ral gcig ma* beschrieben (siehe Nebesky-Wojkowitz 1997:34), abgesehen davon aber steht die „schwarze Mon-Frau“ ihrem Namen nach in Verbindung mit den *Mon pa* bzw. *Mon mo*. Ob dies womöglich ein Hinweis darauf ist, dass es sich hier um eine ursprünglich fremde oder vorbuddhistische Gottheit gehandelt hat, die von einer bestimmten Bevölkerungsgruppe, nämlich von den *Mon pa* bzw. *Mon ma* verehrt wurde, darüber kann hier leider nur spekuliert werden. Der Terminus *mon* ist nämlich ein durchaus bekannter Begriff in Tibet und meint

ein bestimmtes geographisches Gebiet. Dennoch ist es nicht eindeutig bestimmbar, wer diese Menschen aus dem *mon*-Land sind. Denn der Terminus *mon* wurde in der tibetischen Literatur vielfach, und zur Bezeichnung von völlig unterschiedlichen Volksgruppen verwendet. Hauptsächlich benannte man damit Gruppen tibetischen Ursprungs, die in den südlicheren Gebieten oder in den nahen Grenzgebieten zu Tibet lebten. Ebenso häufig aber wurde *mon* auch zur Bezeichnung verschiedener nicht-buddhistischer Bevölkerungsgruppen verwendet, daher ist der Begriff auch vielfach ganz allgemein mit dem “Barbarentum“ assoziiert. (siehe Pommaret 1999:52f.) Laut Nebesky-Wojkowitz wurden zum Beispiel gewisse Stämme an den südlichen Ausläufern des Himalaya als *mon* bezeichnet, die von den Tibetern zwar als etwas “zivilisierter“ angesehen wurden als die - ebenfalls hier lebenden - *kla klo* oder *klo pa*, aber dennoch als barbarisch galten. Mit *mon* benannte man aber auch eine ethnische Gruppe am nördlichen Ufer des *gTsang po* (Brahmanputra), und gelegentlich auch die Lepchas, die eingeborene Bevölkerung von Sikkim. Darüberhinaus steht der Begriff auch für die BewohnerInnen eines eigenen Bezirkes namens *Mon rta wang* an der Grenze von Bhutan und Assam. Und im tibetischen Geographiewerk *'Dzam gling rgyas bshad* meint der Terminus eine Stammesgruppe in Nepal. Hier bilden die *mon*-Stämme eine eigene Kategorie neben den Indern (*rgya gar pa*), den Nepali (*bal po*), den Tibetern (*bod pa*)<sup>181</sup> und den “wilden Barbaren“ (*klo pa*). (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:8-9)

##### 5. Die *Ma mo gnod sbyin mdzes ldan ma*:

Diese bereits erwähnte *ma mo* findet man häufig im Begleitzug der *lha mo Ekajāti*, und auch sie gilt als Beschützerin der *mantras* und des “Wortes“, beziehungsweise der Lehre allgemein (*gsang sngags bka'i srung ma*). Ausserdem fungiert sie als Beschützerin der Reichtümer (*dkor srung ma*), vor allem der Klosterschätze (*dkor srung*). In der Ikonographie hält sie einen Fanghaken und einen Spiegel (*me long*)<sup>182</sup>, und ihr Körper ist mit abgetrennten Menschenschädeln geschmückt. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:33ff. u. 269 und Bunce 1994:327) In der *Rin chen gter mdzod*-Sammlung der *rNying ma pa* finden sich zum Beispiel Ritualanweisungen<sup>183</sup> zum richtigen Umgang mit der *Ma mo gnod sbyin mdzes ldan ma*. Hier heißt sie auch *Dur khrod (kyi) 'dre mo ngan ne ma*, steht also offensichtlich in Verbindung mit Leichenstätten (*dur khrod*) und den Unheil bringenden weiblichen *'dre*. Auch hier wird sie als eidgebundene (*dam can*) Schützerin von Besitz, vor allem von Klosterbesitz, beschrieben. Diese Texte enthalten ausserdem Anleitungen, wie man die *Ma mo*

<sup>181</sup> Die indigene Selbstbezeichnung der (Zentral-)TibeterInnen ist *bod pa*, also BewohnerInnen von *bod*.

<sup>182</sup> Der Spiegel gilt im tibetischen Buddhismus als Symbol der Leerheit und des klaren Bewusstseins. (siehe Beer 2003:40) Spiegel werden auch häufig zu magisch-rituellen Zwecken verwendet, etwa bei der Spiegeldivination. Im Spiegel können z.B. verschiedene Gottheiten ihren vorübergehenden Sitz einnehmen, oder aber der Spiegel wird dazu verwendet, um die unsichtbaren Geister sichtbar zu machen. Denn diese sollen sich im Spiegelbild den menschlichen Augen zeigen. Nach J. V. Bellezza verwenden die tibetischen Trance- und Besessenheitsmedien einen Spiegel auch regelmässig als “Behausung“ für ihr eigenes *bla* oder ihr Bewusstsein, solange sie einer Gottheit vorübergehend ihren Körper “leihen“. (siehe Bellezza 2005:23)

<sup>183</sup> Aus Teil Ti d. Sammlung *Rin-chen gter-mdzod*. Titelvermerk: *dpal dur khrod lha mo ngan ne ma 'i rgyud le 'u bcu pa*. “Das zehnte Kapitel umfassende Tantra über die *Ngan ne ma*, die Glücksglanz habende Göttin der Friedhöfe.“ Nr. 1516 (1-20) In: Schwieger 1999:235-242.

*gnod sbyin mdzes ldan ma* gegen Diebe aufhetzen kann, die einem den Besitz rauben wollen. Auch finden sich hier Rituale, um mit Hilfe dieser *ma mo* die eigenen Besitztümer zu vermehren. (siehe Schwieger 1999:235-242)

**6. Die *kLu mo ma mo spyan gcig ma*:**

Diese *ma mo* gilt als Mutter des *Chu rgyud rgyal po* (auch *Chu rgyud dge bsnyen*), einer lokal verehrten und weltlichen, männlichen Schutzgottheit (*gnas srung*)<sup>184</sup> aus dem süd-tibetischen Bezirk *lho kha*. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:231) Ihrem Namen nach steht diese "einäugige" *ma mo* auch in Verbindung mit den *klu mo*, jenen weiblichen schlangenähnlichen Wassergeistern, die den *nāgas* der indischen Mythologie entsprechen.

**7. Die *Ma mo kun bzang mo*:**

Bei Nebesky-Wojkowitz wird diese rote *ma mo* im Gefolge eines weiteren lokal verehrten Gottes erwähnt, nämlich als Gefährtin des (*lha chen*) *gNyan rje gung sngon*. Die *Ma mo kun bzang mo* wird auch *lcam gangs kyi yum chen Kun bzang ma* oder *lcam mo Kun bzang mo* genannt. Sie sitzt auf einem Löwen und hält in ihren Händen eine *tshe bum*-Vase des langen Lebens. Der *gNyan rje gung sngon* ist ein lokaler Berggott, der vor allem in der nordosttibetischen Region *A mdo* verehrt wird. Ihm wird die Fähigkeit nachgesagt, verschiedene Arten des Bösen abzuwehren, und Hilfe gegen Gefahren zu gewähren, die von den verschiedenen *sri*<sup>185</sup> ausgehen. Daneben gilt dieser *Dregs pa* aber auch als Schützer der Pferde, und hilft allgemein gegen Erkrankungen von Mensch und Tier. Seine Macht soll ausserdem vor schlechtem Planeteneinfluss und vor Blitzeinschlag bewahren. Und generell beschützt er als (weltliche) Schutzgottheit alle Buddhisten vor Schäden, die von "glaubenslosen Fremden" verursacht werden. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:215-216)

**8. Die *Ma mo 'jig pa'i glog 'byin*:**

Diese *ma mo* wird als schwarze tobende Frau mit auffallenden Hauerzähnen dargestellt, die nur mit einem losen Umhang bekleidet ist. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:258u. 269) Nach Nebesky-Wojkowitz ist sie eine niedere weltliche Schutzgottheit aus der bereits besprochenen *Dregs pa sde brgyad*-Gruppe, und zählt hier zur Untergruppe der *Nang gi sde brgyad*, zur inneren Klasse der acht Hochmütigen. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:254ff.)

**9. Die *Ma mo srin po'i* (oder *srid pa'i*) *khram 'debs*:**

Diese *ma mo* besitzt eine rote Körperfarbe und trägt einen offenen Mantel. Ihre Attribute sind der *khram shing*-Kerbholzstab und der typische Beutel mit Krankheiten (*nad rkyal*). (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:259) Auch sie ist nach Nebesky-Wojkowitz eine nieder-rangige Schutzgottheit der innerweltlichen *Dregs pa sde brgyad*-Gruppe und gehört hier zu den *gsang ba'i sde brgyad*, der geheimen Klasse der acht Hochmütigen. Diese *ma mo* wird

---

<sup>184</sup> Die *gnas srung* sind lokale Schutzgottheiten, die bestimmte Orte bewachen, sie behüten z.B. die heiligen Pilgerstätten. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:5)

<sup>185</sup> Der *gNyan rje gung sngon* bekämpft z.B. die *che sri* (Geister, die Erwachsene attackieren), die *chung sri* (Geister, die vor allem Kinder anfallen), die *Wasser-chu sri* (sie greifen sich Menschen, wenn diese z.B. versuchen einen Fluß zu überqueren), die *lceb sri* (sie lösen Selbstmorde aus), die *mtshon sri* (sie verursachen Wunden) und die *phung sri* (sie wühlen die fünf Anhaftungen auf). (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:216)

nach Nebesky-Wojkowitz sehr häufig in den magischen Zeremonien evoziert. (siehe Bunce 1994:328 und Nebesky-Wojkowitz 1975:259)

**10. Die *Ma mchog lce spyang mdung* (oder *dung*) 'dzin:**

Diese wilde *ma mo* schwingt zornig eine Lanze (Tib. *mdung*), auf deren Spitze der Korpus eines Wolfes (Tib. *spyang*) aufgespießt ist. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:263) Sie zählt ebenfalls zu den *Dregs pa sde brgyad*, jedoch zur Untergruppe der *mChog gi sde brgyad*, also zu den hervorragenden Hochmütigen. Und auch sie wird in den tibetischen Zeremonien regelmäßig evoziert. (siehe Bunce 1994:326f. und Nebesky-Wojkowitz 1975:259)

**11. Die *Za byed spyang rgyal nag mo*:**

Nebesky-Wojkowitz fand diese *ma mo* auf einem buddhistischen Gemälde, wo sie mit blauer Körperfarbe, den typischen ausgezehrten Hängebrüsten, aber mit nur einem Auge abgebildet ist. In der einen Hand hält sie ein menschliches Herz, und mit der anderen formt sie eine zornvolle Drohgeste (*tarjanī-mudrā*, Tib. *sdig mdzub*)<sup>186</sup>. An ihrer Seite läuft ausserdem ein neunköpfiger Wolf (Tib. *spyang*). (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:273)

**12. Die *Ma mo sgam pa ma*:**

Diese "tiefgründige *ma mo*" wird in den Texten der *rNying ma pa* und der *bKa' rgyud pa* im Gefolge der *dPal ldan lha mo* erwähnt. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:37)

**13. Die *Za mkhan ma mo*:**

Eine berühmte Kategorie der Schutzgottheiten des Bön (*bon skyong*) sind die aus Eiern entsprungenen<sup>187</sup> *dbal*. Der Legende nach entstanden aus neun Eiern neun zornvolle tierköpfige Göttinnen, die sogenannten *gZe ma dgu*. Diese gelten als ungeheuer schnell und unbesiegbar, und sind auch als *dam can dbal gyi gze ma chen mo* bekannt. Das Präfix *dam can*, "Eidgebundene", verweist wieder einmal darauf, dass sie von einem Meister der Vorzeit - in diesem Fall von *gShen rab Mi bo che* - unterworfen, und durch einen Schwur zu Beschützern gemacht wurden. Nach den *gZe ma dgu* entstanden weitere neun weibliche Gottheiten mit Tierköpfen, die sogenannten *mi bzad dbal gyi gyad ma dgu*. Diese werden in den magischen Ritualen vor allem dazu gerufen, um ihre vielfarbigen Fangschlingen der *btsan* gegen Widersacher des Bön zu werfen. Ausserdem heißt es, mit ihrem Gekreische seien sie imstande, alle Feinde der Lehre sofort zu vertreiben. Und eine dieser tierköpfigen Bön-Gottheiten entschlüpfte, weil ihr Ei durch das fürchterliche Heulen einer gewissen *Za mkhan ma mo* zerborsten war. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:312f.)

**14. Die *Sa srin ma mo*:**

In einem Bön-Text über die männliche Kriegergottheit *Brag btsan stong sde rje* heißt es, er sei aus einem kupfernen Ei entsprungen, welches durch die Vereinigung des *A bs(v)e rgyal*

---

<sup>186</sup> Die *tarjanī*-Geste des drohenden Zeigefingers symbolisiert das Bedrohen feindlicher "DämonInnen" oder Hindernisse und drückt geballten Zorn aus. (siehe Beer 2003:319f.)

<sup>187</sup> In der Bön-Kosmologie spielt die Entstehung der Welt aus kosmischen Eiern eine große Rolle. Eine populäre Abstammungsmythologie beschreibt, wie aus zwei dualen kosmischen Eiern einst Licht und Dunkelheit entstand, und das Gute und das Böse, die Gottheiten und die Dämonen entsprungen waren.

*ba*<sup>188</sup> mit einer gewissen *Sa srin ma mo* entstand. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:252) Der *Brag btsan* ist ein kriegerischer Bön-Schützer, er gilt als Anführer der *bstan* und zählt auch zur Gruppe jener Wesen, die der Legende nach von *gShen rab Mi bo che* unterworfen und durch Eid zu “Schützern des Bön“ (*g.yung drung bon gyi srung ma*) verpflichtet wurden. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:252) Eine andere Lokalgottheit ähnlichen Namens ist der *rDo rje brag btsan rdo rje dbang drag rtsal*<sup>189</sup>. Als dessen Mutter gilt die (*srin mo*) *So bdar ma*. Ihrem Namen nach ist sie eine Wesenheit des *srin mo*-Typs, dürfte aber den *ma mo* recht ähnlich sein: Mit dunkelblauer Farbe reitet sie auf einem Tiger und hält ein Schwert und eine Fangschlinge aus giftigen Schlangen. Aus ihrem Mund entweicht ausserdem ein entsetzlicher Giftnebel voller Seuchen. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:250).

#### 15. Die *ma mo* als *gzhi bdag*:

Die *gzhi bdag* sind die berühmten lokalen “Gebietsherren“ des tibetischen Kulturraumes, zu deren Verehrung etwa an den Bergpässen die typischen Steinhäufen errichtet werden. Auch manche der *ma mo* scheinen als solche weltlichen Schutzgottheiten zu gelten, denen ein ganz bestimmtes und lokal begrenztes Gebiet untersteht. Eine solche *ma mo*, die als örtlicher *gzhi bdag* fungiert, und eine Region namens *Zla skyed* beherrscht, ist beispielsweise eine gewisse *gZe yi ma mo 'phen bzang*. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:227) Auch die drei *ma mo* der *bZe yi ma mo mched gsum*-Schwesterschaft sind lokal verehrte Berggottheiten des Territoriums. Sie zählen zu den “Zwölf *gzhi bdag* der sechs Gebirgskämme“ (*sgang drug gzhi bdag*)<sup>190</sup> des östlichen Tibets, und fungieren dabei als Herrinnen über den *dNgul zla sgang*-Gebirgskamm. In der Ikonographie sind sie in ein feines Seidengewand gehüllt und tragen einen speziellen Hut namens *'ob zhu*. Sie reiten auf kastanienbraunen Pferden und halten jeweils eine Lanze und ein Juwel (*nor bu*). (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:225). Als ein weiteres Beispiel möchte ich an dieser Stelle noch eine gewisse *Ma mo g.yu 'od sman* erwähnen. Rund um das Bön-Kloster *sTag rtse g.yung drung gling* liegen mächtige Berge, die generell als Heimatstätte für eine ganze Reihe von bekannten lokalen Gottheiten gelten. Vom gesamten südlichen Gebiet aber heißt es, dieses werde von der *Ma mo g.yu 'od sman* bewohnt, bewacht und regiert. (siehe Karmay/Nagano 2003:232)

#### 16. Die (*dam can*) *Dur khrod ma mo gsum* ,“Die drei *ma mo* der Leichenstätten“:

Wie uns ihr Name bereits verrät, hausen diese drei eidgebundenen *ma mo* mit Vorliebe auf Leichenstätten (*dur khrod*). Mitunter kennt man sie auch als *zhing skyong dur khrod ma mo che*, mit diesem Namen werden sie also mit *Kṣetrapāla* (Tib. *zhing skyong*) in Verbindung gebracht, dem weltlichen Schützer und Herrscher über alle Leichenstätten. Die Gruppe der *dur khrod ma mo* wird nach Nebesky-Wojkowitz vor allem auf den Gemälden der *rNying ma pa* dargestellt, wo sie stets äusserst furchterregend abgebildet sind. Sie tragen

<sup>188</sup> Der *A bsve rgyal po* ist eine Schutzgottheit des Bön, der mit den roten *btsan* in Zusammenhang steht.

<sup>189</sup> Wahrscheinlich steht der *Brag btsan dmar po* mit ihm in Verbindung. Er wird als roter Reiter auf einem roten Pferd dargestellt, der eine *btsan*-Lanze schwingt, und von einer Horde kriegerischer *btsan*, von Füchsen, Murmeltieren und Leichenstätten-Hunden (*dur khyi*) umgeben ist. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:251)

<sup>190</sup> Als *sgang drug* werden 6 Distrikte und Gebirgskämme in Osttibet (*Khams* und *A mdo*) bezeichnet.

den typischen “Schmuck der Leichenäcker“, so dient ihnen eine frisch abgezogene Menschenhaut als Kleidung: (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:271f. und Neumaier 1966:129)

- Die dunkelblaue *Ro kha ma*
- Die weiße *Nam gru ma*<sup>191</sup>
- Die dunkelrote *Tsa mun tri*<sup>192</sup>

Ein von Eva Neumaier übersetzter Text<sup>193</sup> beschreibt diese drei *ma mo* folgendermaßen:

„Eine Ma-mo ist die Ro-'kham [Anm. Neumaier: “Leichenfarbe“]. Ihr Gesicht ist mit blauschwarzer Farbe behaftet. Eine andere Ma-mo ist die Nam-gru-ma, sie hält am Herzen eine Flasche mit Nektar. Eine andere Ma-mo ist die Ca-mun-tri, mit den dunkelroten Hauern ergreift sie ein Herz. Dies sind die Dam-can Dur-k'rod Ma-mo. Sie haben jeweils ein Gesicht, zwei Arme und zeigen das Angesicht der weiblichen Schreckensgottheiten. Sie tragen Gewänder aus rauem Tuch und die Haut einer Leiche. Ihre beiden Beine eilen durch den Luftraum. Als Boten entsenden sie die hunderttausend Ma-mo. [...]“ (Neumaier 1966:129)

Auch den *ma mo* der Leichenäcker wird üblicherweise das Präfix *dam can* vorangestellt, was wieder einmal darauf verweist, dass sie von einem Meister der Vorzeit unterworfen, durch einen Schwur gebunden, und ins buddhistische Pantheon eingegliedert worden sind. Als Schützerinnen der buddhistischen Lehre (*srung ma*) werden ihnen generell Titel beigelegt, die diese Funktion zum Ausdruck bringen. Nach Neumaier werden diese drei *ma mo* zum Beispiel regelmässig als *bka' srung* oder *bden srung* bezeichnet, sie behüten also das “Wort“ (Tib. *bka'*) und die “Wahrheit“ (Tib. *bden*). (siehe Neumaier 1966:27 u. 129)

**17.** Eine Gruppe von drei *ma mo* in Begleitung des *dGra bgegs 'dul mdzad pa*:

Nach Nebesky-Wojkowitz wird der niederrangige Schutzgott *dGra bgegs 'dul mdzad pa* (“Der Bezwinger von unheilbringenden Hindernissen und Feinden“) ebenfalls von drei namentlich bekannten *ma mo* begleitet: (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:272)

- Die *Ma mo 'phrin las bdag mo ma rung pa* lebt im Norden und reitet einen Tiger.
- Die *dGra bgegs 'dul mdzad ma* haust im Süden. Als Waffe dient ihr ein magisch ermächtigt Wurfgeschoss, der *thun zor*.
- Die *Ma mo bgegs 'dul ma* lebt im Osten und soll die *gandarva*<sup>194</sup> befehlen.

---

<sup>191</sup> Eine *Nam gru* werden wir später auch noch im Gefolge des Totengottes *Yama* kennenlernen.

<sup>192</sup> In Tibet kennt man auch eine sogenannte *Tsamunti* (auch *rGan byed ma*), von der es heißt, sie fresse mit Vorliebe kleine Kinder. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:45) Ich konnte leider nicht klären, ob es sich bei der *Ma mo Tsa mun tri* und der hier erwähnten *Tsamunti* um ein und dieselbe Wesenheit handelt.

<sup>193</sup> Tib. Text “T'ub bstan e vaṃ lčogs sgar ba'i bstan sruñ č'os skyoñ rnam kyī bskañ p'rin rgyun k'yer sñiñ po bsdus pa rnam dkyugs gčig tu bkod pa btsan sruñ dgyes pa'i mč'od sprin rdo rje'i sgrañ dbyaṅs bžugs so“ Blockdruck Univ.bibl. Oslo (Coll. Th. Sörensen Nr. 88, fol. 46.) siehe Neumaier 1966:125f. Dt. Übers: “Dies ist das Lied, das berichtet vom Diamanten-Opferwerk, das die Dharmapāla erfreut...“ Neumaier 1966:127-131.

<sup>194</sup> Die tibetischen *dri za* entsprechen den indischen *gandarva*. Der Terminus *dri za* bedeutet übersetzt “Geruch-Esser“, diese Wesen werden mit diversen Gerüchen (wohlriechende und übelriechende) in Verbindung gebracht, von denen sie sich ernähren sollen. Auch sie können Krankheiten senden, lassen sich aber mit Opfergaben zufriedenstellen. Manche TibeterInnen glauben auch, dass die Insekten, die üblicherweise durch den Verwesungsgeruch von Mist etc. angelockt werden, in Wahrheit reinkarnierte *dri za* sind.

### 18. Eine Gruppe von vier *ma mo*:

Diese vier *ma mo* werden nach Nebesky-Wojkowitz besonders häufig im Zuge der *ma mo'i mdos*-Fadenkreuzrituale evoziert: (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:273)

- Die *rDo rje dge bsnyen ma*
- Die *rDo rje legs ldan ma*
- Die *rDo rje ma bdun ma*
- Die *rDo rje dga' rab mo*

Zwei dieser *ma mo*, die *rDor je ma bdun ma* und die *rDo rje legs ldan ma*, werden wir später noch in Verbindung mit einer Gruppe von sieben *ma mo* kennenlernen, die als wichtige Schutzgottheiten fungieren, und deren Kult sich offensichtlich vor allem in der *Mang yul gung thang*-Region im südwestlichen Tibet verbreitet hat.

### 19. Eine Gruppe von fünf *ma mo* als "Krankheitsherrinnen":

Bei Eva Neumaier findet sich ein weiterer tibetischer Text<sup>195</sup>, in dem eine Gruppe von fünf *ma mo* erwähnt wird, die allesamt als Krankheitsherrinnen gelten. Als Oberste fungiert hier die *Srid pa'i rgyal mo*. Sie befehligt als Anführerin die folgenden vier *ma mo*, die hier auch als *srid pa'i ma mo* bezeichnet werden: (siehe Neumaier 1966:28 und 88 u. 90)

- Die *Rims kyi bdag mo* ("die Herrin der Seuchen")
- Die *Nad kyi bdag mo* ("die Herrin der Krankheiten")
- Die *Dal (yams) gyi bdag mo* ("die Herrin der Pestilenz")
- Die *Khrag gi bdag mo* ("die Herrin des Blutes")

Die *Srid pa'i rgyal mo*, ungefähr mit "Königin der weltlichen/phänomenalen Existenz" zu übersetzen, ist eine mächtige Schutzgottheit des Bön und entspricht in vielen Aspekten der buddhistischen *dPal ldan lha mo*. Mit der "weltlichen Existenz" ist vor allem die sichtbare, konventionelle Welt der Phänomene gemeint, die auch den buddhistischen sechs Daseinsbereichen im tibetischen Lebensrad (*srid pa'i khor lo*, "Rad der Existenz") entspricht. Diese *srid pa'i ma mo* sind also die weltlichen *ma mo*-Scharen, als deren Anführerin die *Srid pa'i rgyal mo* fungiert, die Königin über die weltliche Existenz der Erscheinungen.

### 20. Die sieben *Nam mkha' bka' srung dbang gi ma mo bdun*:

Diese Schwesternschaft von sieben *ma mo* ist besonders den *rNying ma pa* bekannt, jede der *ma mo* besitzt nach Nebesky-Wojkowitz eine rote Körperfarbe und hält einen Lotus und eine Vase. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:271) Auch hier haben wir im Gruppennamen wieder das Präfix *bka' srung* vorangestellt, was darauf verweist, dass diese *ma mo* als Schützerinnen des Wortes (Tib. *bka'*), - und damit der Lehre allgemein - gedacht werden.

### 21. Eine Schwesternschaft von sieben *ma mo*:

Eine weitere Gruppe von sieben *ma mo* ist vor allem in der *bKa' rgyud pa*-Tradition bekannt und umfasst nach Nebesky-Wojkowitz: (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:271)

---

<sup>195</sup> Ma mo 'i khrag mdos: "Das Schwert gegen die Seuchen, das Blutfadenkreuz der acht verschiedenen ma-mo": Tib. Text Neumaier 1966:83ff. Dt. Übersetzung:86ff. Handschrift Westdt. Bibliothek, Sign B. or. 15

- Die *Ye shes kyi ma mo* (“Die *ma mo* der Weisheit“)
- Die *Las kyi ma mo* (“Die *ma mo* der karmischen Aktion“)
- Die *Dam tshig gi ma mo* (“Die unter dem Eid stehende *ma mo*“)
- Die *sPrul pa'i ma mo* (“Die *ma mo* der Erscheinungen“)
- Die *Sha za'i ma mo* (“Die Fleischfresser-*ma mo*“)<sup>196</sup>
- Die *'Jig rten gyi ma mo* (“Die innerweltliche *ma mo*“)
- Die *Bang rim gsum gyi ma mo* (ungefähr: “Die *ma mo* der drei Stufen“)<sup>197</sup>)

Die *Ye shes kyi ma mo*, die *Las kyi ma mo* und die *'Jig rten gyi ma mo* erscheinen auch an anderer Stelle, nämlich unter der typischen Gefolgschaft der *gNyan gyi rematī*, einer Erscheinungsform der *dPal ldan lha mo*. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:32)

## 22. Sieben *bKa' srung gi ma mo*:

Bei Neumaier finden wir einen Text<sup>198</sup>, in dem ebenfalls eine Gruppe von sieben *ma mo* erwähnt wird, die sogenannten *bka' srung gi ma mo*. Diese *ma mo*, die alle eine rote Körperfarbe besitzen, gelten also auch als Hüterinnen des Wortes (Tib. *bka' srung*) und fungieren somit als Schutzgottheiten der Lehre allgemein: (siehe Neumaier 1966:129f.)

- Die *dBang drag phrin las (mjad/mdzad) ma*
- Die *'Od dpag med kyi dgongs spyod ma*
- Die *sPyan ras gzigs kyi bka' gnan ma*
- Die *bDe gshegs bka' yi phyar ma*
- Die *mTsho skyes rdo rje'i phrin las ma*<sup>199</sup>
- Die *rNal 'byor bdag gi bka' srung ma*
- Die *Chos (mjad/mdzad) yongs kyi grogs (mjad/mdzad) ma*

## 23. Eine Gruppe von sieben dunkelroten *ma mo*:

Nach Nebesky-Wojkowitz gehören auch die folgenden sieben dunkelroten *rdo rje ma mo*, die allesamt mit Donnerkeil/Diamantzepter (*rdo rje*) und magischem Ritualdolch (*phur bu*) bewaffnet sind, zur Klasse der *ma mo*: (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:272-273)

- Die *rDo rje gar gyi dbang phyug ma*
- Die *rDo rje gsal ba srog byin ma*

<sup>196</sup> Auch bei L. A. Waddell finden wir schwarze *ma mo*, die *Ma mo sha za phra gral nag po*, die dem Namen nach mit den *piśāca* (Tib. *sha za*) in Verbindung gebracht werden. (siehe Waddell 1972:183) Die *piśāca* sind dämonische Wesen, die im Lebensrad dem Weltbereich der preta-Hungergeister zugeordnet werden, und sich von Menschenfleisch ernähren. Mit dem Terminus der *sha za ma mo* scheint also vor allem der nach Fleisch gierender Charakter dieser *ma mo* besonders herausgestrichen zu werden.

<sup>197</sup> *bang rim* meint auch den stufenförmigen Aufbau des buddhistischen Weltenschemas rund um eine Axis Mundi, siehe z.B. auch die traditionelle Stufenform der buddhistischen Stūpa (Tib. *mchod rten*).

<sup>198</sup> Tib. “T' ub bstan e vaṃ lčogs sgar ba'i bstan sruñ č'os skyoñ rnam kyi bskañ p'rin rgyun k'yer sñiñ po bsdus pa rnam dkyugs gčig tu bkod pa btsan sruñ dgyes pa'i mč'od sprin rdo rje'i sgrañ dbyañs bžugs so“, Neumaier 1966:125f.; Dt.: “Dies ist das Lied, das berichtet vom Diamanten-Opferwerk, das die Dharmapāla erfreut...“; Blockdruck Univ.bibl. Oslo (Col. Th. Sörensen Nr. 88, fol. 46.), siehe Neumaier 1966:127-131

<sup>199</sup> Schreibweise bei Eva Neumaier: mC'o skyes rdo rje'i p'rin las ma. Neumaier übersetzt das mit “Die das Opferwerk bezüglich Padma und Vajra Vollziehende“. (siehe Neumaier 1966:130)

- Die *rDo rje kun bzang mthu mo che*
- Die *rDo rje ye shes chen mo ma*
- Die *rDo rje gsung chen 'od 'bar ma*
- Die *rDo rje gsung dbyangs sgrog pa mo*
- Die *rDo rje sgrol ma za byed ma*

Diese sieben *ma mo* werden ihrerseits häufig von einer Gruppe von vier *ma mo* begleitet, von denen eine jede ihr eigenes Weltenviertel bewacht: (siehe Bunce 1994:433 u. 439-440)

- Die *rDo rje las mkhan mo*. Sie bewacht den Norden.
- Die *rDo rje dbang sdud ma*. Sie bewacht den Westen.
- Die *rDo rje spyan gcig ma*. Sie bewacht den Osten.
- Die *rDo rje ral gcig ma*<sup>200</sup>. Sie bewacht den Süden.

**24. Die (*rDo rje*) *Ma mo mched bdun*, eine Schwesternschaft von sieben *ma mo*:**

In den Forschungen von Franz-Karl Ehrhard finden wir einen Hinweis auf eine weitere interessante *ma mo*-Schwesternschaft mit sieben Mitgliedern: (siehe Ehrhard 2008:18-19)

- Die *rDo rje ma bdun ma*
- Die *rDo rje legs ldan ma*
- Die *rDo rje byang sman (ma)*
- Die *rDo rje sa lung ma*
- Die *rDo rje dbyangs ldan ma*
- Die *rDo rje gar lon ma*
- Die *rDo rje gsal 'phro ma*

Die *rDo rje ma bdun ma* und die *rDo rje legs ldan ma* wurden bereits an anderer Stelle erwähnt, nämlich im Zusammenhang mit einer Vierergruppe von *ma mo*, die nach Nebesky-Wojkowitz besonders häufig während der *ma mo'i mdos*-Fadenkreuzrituale evoziert werden. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:273) Das Spannende an dieser bei Ehrhard beschriebenen Schwesternschaft von sieben *ma mo* ist nun, dass sie mit einem ganz bestimmten lokalen Gebiet in Verbindung gebracht werden, nämlich mit der *Mang yul gung thang*-Region<sup>201</sup> im südwestlichen Tibet. Der Kult um diese *ma mo*-Gruppe steht ausserdem in enger Verbindung mit der Tradition der buddhistischen *mDo chen bka' brgyud pa*, einer im südwestlichen Tibet entstandenen Unterschule der '*Brug pa bKa' brgyud pa*, die unter anderem auf den im 13. Jahrhundert lebenden Yogī *Ma bdun pa* zurückgeht, und viele Gemeinsamkeiten mit der *rNying ma pa*-Tradition teilt. In der von Franz-Karl Ehrhard beschriebenen Chronik, die im 18. Jahrhundert von einem gewissen *Brag dkar rta so sprul sku*

---

<sup>200</sup> Eine *rDo rje ral gcig ma* findet man in den Listen des Nebesky-Wojkowitz aber auch als eine der Zwölf *btsan ma*, gereiht in die Untergruppe der großen *gnod sbyin mo*. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:182f.)

<sup>201</sup> *Mang yul gung thang* war ein berühmtes tibetisches Kleinkönigreich im südwestlichen tibetischen Grenzgebiet. Es wurde im 13.Jhdt. im Herrschaftsbereich der *Sa skya pa* errichtet, und bestand bis ca. 1620. Hier herrschten einst die *Gung thang*-Könige von ihrer weissen Garuda-Festung (*khyung rdzong dkar po*) aus.

*chos kyi dbang phyug*<sup>202</sup> verfasst wurde, erfahren wir einiges über die Entwicklungsgeschichte dieses Kultes rund um jene sieben *ma mo*. Als Traditionsbegründer der *mDo chen bka' brgyud pa*-Schule gilt besagter *Ma bdun pa*, der nicht nur den Namen einer der sieben *ma mo* trägt, sondern den Kult um diese *ma mo*-Schwesternschaft im Gebiet von *Mang yul gung thang* einst maßgeblich verbreitet haben soll. In dem von Ehrhard wiedergegebenen tibetischen Text<sup>203</sup> wird davon berichtet, wie das spirituelle Band mit seiner Schutzgottheit entstanden war: Die *ma mo Ma bdun ma* wird hier auch als eidgebundene, schwarze und hyänenköpfige *Dakinī* beschrieben, an deren Höhle der *Yogī* eine Zeit lang meditierte, bis er eines Tages die spirituelle Verwirklichung erlangte. Seitdem hörte er auf den Namen *Ma bdun pa*. (siehe Ehrhard 2008:58f.) Von da an hatte also diese spezielle *ma mo*, wie auch der Kult um die sieben *ma mo* generell, eine besondere Bedeutung für die *mDo chen bka' brgyud pa*-Tradition, und für die mit ihr verbundenen Anhänger. Die *rDo rje Ma bdun ma* galt zum Beispiel einer Familie namens *Gur ston* als weibliche Familienschutzgottheit, und war später auch eng mit der Familie des Schatzfinders (*gter ston*) *bsTan gnyis gling pa* verbunden<sup>204</sup>. (siehe Ehrhard 2004:123) Als persönliche Schützerin der Nachkommenschaft des *Rig 'dzin bstan gnyis gling pa* fungierte aber noch eine andere der sieben *ma mo*, nämlich die *rDo rje legs ldan ma*. (siehe Ehrhard 2008:23-24) Der Chronik aus dem 18. Jahrhundert entnehmen wir weiters, dass diese sieben *ma mo* mit ganz bestimmten geographischen Regionen verbunden sind, die alle im Gebiet von *Mang yul* oder unmittelbar in dessen Nähe liegen: Die *rDo rje sa lung ma* hat ihren Sitz in einem Ort namens *Sa lung*. (siehe Ehrhard 2008:17) Nicht unweit davon befand sich auch besagte Höhle, in welcher der Traditionsbegründer *Ma bdun pa* sein spirituelles Band mit der *Ma bdun ma* geschlossen hatte, nämlich in *sKyid grong*<sup>205</sup>. (siehe Ehrhard 2008:18) Mit der Region von *sKyid grong* wird aber auch die *rDo rje ma bdun ma* in Verbindung gebracht, und hier speziell mit einem Ort namens *So chu* (siehe Ehrhard 2008:17). Und die *rDo rje legs ldan ma* gilt als eidgebundene Schutzgottheit des *vihāra* von *Byams pa sprin*, einem der vier berühmten *yang 'dul*-Tempel aus der Zeit des Königs *Srong btsan sgam po*. (siehe Ehrhard 2008:15) Der Chro-

---

<sup>202</sup> Ein wichtiger Autor der *rNying ma pa* und *bKa' brgyud pa* aus der *Mang yul thang*-Region. Der *Brag dkar rta so sprul sku chos kyi dbang phyug* scheint selbst ein ausgewiesener Spezialist im Umgang mit den *ma mo* gewesen zu sein. Denn er berichtete davon, wie er einst von den Menschen aus *sKyid grong* darum gebeten wurde, Zeremonien für die *Ma bdun ma* und *rDo rje legs ldan ma* abzuhalten, weil viele im Ort plötzlich an Krankheiten und Epidemien gestorben waren. Daraufhin entwickelte er sogar einen eigenen Anleitungstext zur richtigen Ausübung der Rituale zur Befriedigung des Zorns der *ma mo*. (siehe Ehrhard 2008:15)

<sup>203</sup> Tib. Text “dPal ldan gur rigs mdo chen brgyud pa'i lo rgyus nyung ngu'i ngag gi brjod pa padma rā ga'i phreng ba zhes bya ba bzugs so“, Ehrhard 2008:35ff. Übersetzung: “History of the Lineage of the Glorious Gur-rigs mDo-chen [Tradition], a speech of a few worlds [entitled] “A Rosary of Rubies“, Ehrhard 2008:55ff.

<sup>204</sup> Die *Gur ston*-Familie soll im 16. Jhd. dem Tempel von *Byams sprin* vorgestanden haben, danach war bis ins 18. Jahrhundert hinein die Familie des Schatzfinders *bsTan gnyis gling pa* für die täglichen Rituale und die Instandhaltung jenes Tempels zuständig, der auch als Sitz der (*ma mo*) *rDo rje legs ldan ma* gilt. Mitglieder dieser Familie verfassten auch mehrere Texte zu Ritualen für diese *ma mo*. (siehe Ehrhard 2004:123)

<sup>205</sup> Ein berühmter Ort der *Mang yul gung thang*-Region im Südwesten Tibets, unmittelbar an der Grenze zu Nepal gelegen. Die Region ist aus den legendären Lebensgeschichten des *Padmasambhava* bekannt, und in der Gegend um *sKyid grong* spielen auch viele Erzählungen rund um Wanderasketen *Mi la ras pa*.

nik nach sind drei weitere der sieben *ma mo* mit Regionen verbunden, die alle in der unmittelbaren Nähe des ehemaligen Königreichs von *Mang yul gung thang* gelegen sind: Die *rDo rje dbyangs ldan ma* ist als Aufseherin über den *vihāra* von *sPra dun (dum) rtse/Pra dun rtse* eingesetzt, einem *mtha' 'dul*-Tempel aus der Zeit des *Srong btsan sgam po*. Die *rDo rje gar lon ma* (auch *rDo rje rgya gar ma*) gilt als Herrin über das Gebiet *gTsang rang* in *Glo bo* (dem heutigen Mustang), und die *rDo rje gsal 'phro ma* wird mit *Khyung lung zhang zhung* im westtibetischen *Gu ge* in Verbindung gebracht. (siehe Ehrhard 2008:20 u. Ehrhard 2004:409) Zwei von diesen sieben *ma mo* kommt also zusätzlich noch eine ganz besondere Bedeutung und Stellung zu, denn sie werden hier als die weiblichen Schutzgottheiten und als Aufseherinnen über die ersten buddhistischen “Grenzbändiger“-Tempel erwähnt, die König *Srong btsan sgam po* und seine chinesische Gattin angeblich in den Grenzregionen von Tibet errichten ließen. Die TibeterInnen glauben nämlich, ihr ganzes Land bestehe aus dem Körper einer, auf dem Rücken liegenden, *srin mo*. Um die *srin mo*-Dämonin zu fesseln und zum Schutz des Landes generell, soll König *Srong btsan sgam po* mehrere solcher Tempel in den Grenzen und jenseits der Grenzen (*ru gnon, mtha' 'dul* und *yang 'dul*) erbaut haben. (siehe z.B. Roerich 1949:40) Nach Ehrhard ist diese Region ausserdem dafür bekannt, einer der Orte zu sein, an denen im 8. Jahrhundert *Padmasambhava* gegen die alten Geister Tibets gekämpft haben soll. Gemäß der Chronik aus dem 18. Jahrhundert hat *Padmasambhava* in *Me sho lung pa* in *sPang zhing* die Bezwingungen der sieben *srid pa'i ma mo bdun* (oder auch *rdo rje ma mo mched bdun*) durchgeführt, und diese unter seinen Eid genommen, also in unmittelbarer Umgebung zum *vihāra* von *Byams pa sprin*. (siehe Ehrhard 2008:17 und Ehrhard 2004:284) Und *Padmasambhava* soll sie ausserdem höchstpersönlich als Schutzgottheiten über diesen Tempel eingesetzt haben:

„Nachdem er die [erneute] Weihe des *Vihāra* von *Byams-[pa] sprin* ausgeführt hatte, verbarg er in dieser Gegend zahlreiche Schatzwerke in Form von Lehren und in Form von Reichtümern. Als er danach im Tal von *Os-por* seine spirituelle Praxis ausgeführt hatte, band er den schwarzen *Nāga*-Dämon, den *bTsan [Dämon]* sowie die sieben Geschwister, wie *rDo-rje-legs-ldan ma* oder [mit anderem Namen] *rDo-rje Rab-brtan-ma*, an einen Eid, und setzte sie als Schutzgottheiten des *Vihāra* [von *Byam-pa sprin*] ein.“ (Ehrhard 2004:413-414)

Wie wir gesehen haben, ist der Kult dieser “sieben *vajra ma mo*“ (*rdo rje ma mo mched bdun*) vor allem eine lokale Tradition, die sich hauptsächlich in der Region von *Mang yul* verbreitet hat, und auch mit Mustang (*glo bo*) in Verbindung gebracht wird. (siehe Ehrhard 2004:399) Nach einem bei Ehrhard publizierten Text heißt es sogar, weil diese sieben *ma mo* der weltlichen Existenz hier verweilen, wird in den tibetischen Texten *mang yul* gelegentlich auch als *ma yul*, als “Land der Mütter“, bezeichnet. (siehe Ehrhard 2004:394)

Es wurde bereits an anderer Stelle angemerkt, dass manche ForscherInnen einen möglichen Ursprung der tibetischen *ma mo* in den sieben Krankheiten bringenden und charakterlich ambivalenten *mātrkā*-Müttern sehen, deren Kult vor allem im nördlichen Indien präsent ist. Es fällt natürlich sofort auf, dass die hier beschriebenen *ma mo* ebenfalls zu einer Siebenergruppe zusammengefasst sind. Und wie von Ehrhard ausführlich dargestellt, haben die-

se sieben *ma mo* besonders in *Mang yul gung thang* eine Bedeutung und Geschichte, also in einer unmittelbaren Grenzregion zu Indien. Hier stehen sie auch mit den ersten buddhistischen Tempeln in Verbindung, den "Grenzbezwingern", die in der frühen Königszeit Tibets errichtet wurden, um die lokalen feindlichen Wesenheiten und Gottheiten zu unterwerfen, und das Land gegen alle schlechten Einflüsse zu befrieden. Auch wenn es Spekulation bleiben muss, so ist es durchaus möglich, dass gewisse Vorstellungen über die indischen *mātṛkā* in diesem lokalen tibetischen Kult der sieben *ma mo*-Schwestern, der sich in einer unmittelbaren Grenzregion zu Indien entwickelt hatte, übernommen wurden.

Dafür spricht ein interessantes Indiz in Verbindung mit einem weiteren Kult, auf den ich bei Gabriele Tautschers Forschungen stieß. Dieser Kult, der in Nepal von den tibeto-burmesischen Tamang praktiziert wird, ist nämlich ein Beispiel dafür, wie sich die Vorstellungen über die tibetischen *ma mo* mit indischen Ideen, und im Speziellen mit dem Kult der sieben "Muttergottheiten", vermischt haben könnten. Im zentralöstlichen Nepal, in unmittelbarer Nähe zur tibetischen Grenze, existieren nämlich zwei Berge, die für die hier lebenden Tamang und deren Heiler eine wichtige Rolle spielen. Es sind dies der *Kālingchok* und der *Sailung*. Nach Tautscher gilt der *Kālingchok* bei den Tamang als der Wohnsitz der *mātṛkā* (oder nepales.: *māi*)-Muttergottheit *Kālingchok Māi*, welche sie einer Gruppe von "sieben Schwestern" (*ma bdun*) zuordnen. Während der *Kālingchok* als blutdurstiger weiblicher Berg gilt, wird der *Sailung* als männlicher und friedvoller Gipfel angesehen. (siehe Tautscher 1998:196) Am Gipfel des *Kālingchok* existiert nun ein heiliger Stein, den die Tamang als Wohnort der sogenannten *Kāli Māi* betrachten. Sie stellt den äusserst zornvollen Aspekt der Muttergottheit *Kālingchok Māi* dar. Die *Kāli Māi* ist eindeutig eine Gottheit aus dem hinduistischen Pantheon, sie ist die große dunkle und zerstörerische *Kāli*, die Zornesform der großen Mutter *Devī*, aber die Tamang selbst identifizieren sie auch mit den tibetischen *ma mo*: (siehe Tautscher 1998:169)

„Her, the Tamang pilgrims and bon po identify with the *mamo* (tib. *ma mo*), the threatening goddesses who cause various diseases, but who are able to counteract and to strengthen the "life-force" and health of the children and the adults“.

(Tautscher 1998:174)

Die Tamang unternehmen regelmäßige Pilgerreisen auf den *Kālingchok*, um Heilkraft und Wohlergehen zu erbitten. Dabei versetzen sich ihre Schamanen mit Hilfe von Trommeln in Trance, um die *Kālingchok Māi* zu invozieren, und sich mit ihr zu "vereinigen“:

„they say that *Kālingchok Māi* comes into their body“. (Tautscher 1998:172)

Am Gipfel werden allerlei Opfergaben und Dreizacke hinterlassen, denn der Berg ist auch Wohnsitz von *Māhadev* (*Śiva*) und *Seti Devī*, die als männlicher und weiblicher Aspekt der "Muttergottheit" angesehen werden. Danach opfern die Tamang-Schamanen der (*ma mo*) *Kāli Māi* das frische Blut von weiblichen Ziegen, die dafür traditionell vor Ort geschlachtet werden. (siehe Tautscher 1998:169) Die *Kāli Māi* hat in der Vorstellung der Tamang einen sehr ambivalenten Charakter, der ja ebenso den tibetischen *ma mo* zugeschrieben wird: Einerseits kann sie Krankheiten heilen, und ihr zu huldigen bringt Wohlergehen und Glück, aber andererseits ist sie,- auch das entspricht völlig der tibetischen Vorstellung über die *ma*

*mo*, - eine wilde und unberechenbare Gottheit, die sich ebenso schnell gegen einen wenden kann. Aus diesem Grund stoßen auch die Tamang am Ende des Gipfelbesuches ihre Messer und Dolche in den Erdboden, um die Gottheit gewissermaßen niederzubinden, sodass sie einem nicht nach Hause folgen, und dort womöglich allerlei Schaden anrichten kann. (siehe Tautscher 1998:169) Auch wenn die äussere Form dieses Brauchs eindeutig der hinduistischen Glaubenswelt entstammt, so stellen die Tamang also selbst eine Verbindung mit den tibetischen *ma mo* her, indem sie die indische *Kāli Māi* als solche identifizieren. In der Tradition der nepalesischen Tamang haben sich generell viele Spuren der tibetischen Kultur erhalten, und der Kult der *Kāli Māi* kann als ein Beispiel dafür gesehen werden, wie sich die tibetische Figur der *ma mo* mit der indischen Idee der "Muttergottheiten" vermischt hat:

„The Tamang bonpo tradition definitely has traits of Hindu tantric tradition of the Śiva-Śaktī cult. In language and etymology regarding the chthonic deities however, it certainly refers to an old archaic Tibetan culture. [...]“ (Tautscher 1998:180)

Auch wenn es Spekulation bleiben muss, so fällt ausserdem auf, dass die tibetische Region um *sKyid grong* einen wichtigen Schnittpunkt für beide an dieser Stelle beschriebenen Kulte darstellt. Hier entwickelte sich die, bei Ehrhard ausgeführte, tibetische Tradition um die sieben *ma mo*-Schwestern, und die Tamang, die einst aus dem tibetischen Gebiet emigriert waren, und in Nepal einen Kult der *ma mo* rund um sieben "Muttergottheiten" praktizieren, behaupten von sich selbst ursprünglich aus dieser tibetischen Gegend zu stammen. (siehe Tautscher 1998:170) Ein Blick auf die Landkarte offenbart auch die geographische Nähe dieser beiden Regionen: In Reichweite des *Kālingchok* liegt auf der gegenüberliegenden Seite und auf tibetischem Gebiet, die Gegend von *sKyid grong*. Die Möglichkeit, dass hier ein gewisser Austausch der Ideen und Konzepte stattfand, besteht also durchaus, zumal auch zwei historisch wichtige Handelsrouten rund um diese beiden Berge führten: Die eine führte von Kathmandu nach *sKyid sgrong*, die andere über *Sailung* und *Dolakha* (einem wichtigen Handelsstützpunkt) nach Tibet. (siehe Tautscher 1998:170).

## 25. Die *lCe spyang ma brgyad*, eine Schwesternschaft von acht tierköpfigen *ma mo*:

Die tibetischen Quellen kennen ausserdem eine Achter-Gruppe von *ma mo*, wobei eine jede von ihnen mit dem Kopf eines Tieres erscheint, einer bestimmten Himmelsrichtung vorsteht und ihre eigene Trommel schlägt: (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:271)

- Osten: Die weiße löwenköpfige *Ma mo seng ge yi mgo can* (Kristall-Trommel)
- Süden: Die gelbe tigerköpfige *Ma mo stag gi mgo can* (Goldene Trommel)
- Westen: Die rote leopardenköpfige *Ma mo gzig gi mgo can* (Korallen-Trommel)
- Norden: Die schwarze bärenköpfige *Ma mo dom gyi mgo can* (Eisen-Trommel)
- Südosten: Die blaue wolfsköpfige *Ma mo spyang mo'i mgo can* (Türkis-Trommel)
- Südwesten: Die rotbraune kranichköpfige *Ma mo kang ka'i mgo can* (Leder-Trommel)
- Nordwesten: Die blutrote Totenvogelköpfige *Ma mo dur bya'i mgo can* (sie schlägt eine eigene Trommel namens *gsang ba'i rnga*, "private/geheime Trommel")
- Nordosten: Die rote bärenköpfige *Ma mo dred kyi mgo can* (Kupfer-Trommel)

**26.** Die *Ma mo mched dgu*, eine Schwesternschaft von neun *ma mo*:

Bei den *rNying ma pa* kennt man nach Nebesky-Wojkowitz auch eine Neuner-Gruppe von *ma mo*. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:271). Leider sind aber ausser dem allgemeinen Gruppennamen “Die neun *ma mo*-Schwestern“ keine näheren Informationen dazu bekannt.

**27.** Die zwölf *mThu chen ma mo (bcu gnyis)*:

Eine weitere bekannte Gruppe von *ma mo* besteht aus zwölf Mitgliedern, wobei einer jeden eine einzelne Himmelsrichtung zugeordnet wird. Alle zwölf *ma mo* besitzen die charakteristischen Hängebrüste und sind mit einer bestimmten Erscheinungsform der *dPal ldan lha mo* verbunden, nämlich mit der sogenannten *sGrol byed dpal ldan remadzi*:

(siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:270-271)

- Im Osten lebt eine schwarze wolfsgesichtige *ma mo*. Sie reitet auf einem neunköpfigen Wolf. In ihren beiden Händen hält sie einen magischen Stab mit einem Totenschädel an der Spitze und einen magischen *phur bu*-Ritualdolch.
- Im Süden wohnt die gelbe hunds-köpfige *ma mo*. Ihr Reittier ist ein wilder Hund mit acht Zungen, sie schwingt den Fanghaken (*lcags kyu*) und einen goldenen *phur bu*.
- Im Westen haust die rote fuchsköpfige *ma mo*, die auf einer dreibeinigen Füchsin reitet. Ihre Attribute sind der *rdo rje* und der *phur bu* aus Kupfer.
- Im Norden wohnt die grüne kuckucksköpfige *ma mo*. In ihren Händen hält sie den leblosen Körper eines Kindes und schwingt einen *phur bu* aus kostbarem Türkis.
- Das obere östliche Viertel bewohnt die vierhändige und dunkelblaue *dPal ldan rematī*, die auf einem Maultier reitet. Mit ihren beiden rechten Händen hält sie einen Spiegel und eine Schlange, mit den beiden linken schwingt sie einen Dreizack (*rtse gsum*) und einen *phur bu* aus Meteoriteneisen.
- Das obere südliche Viertel besetzt die dunkelgelbe *dPal ldan lha mo remadza*. Sie sitzt auf einer Hirschkuh und hält eine goldene *zor*-Waffe und eine Kiste voller Türkise.
- Das obere westliche Viertel bewohnt die dunkelrote *bDud kun gtso remadzu*. Sie reitet auf einem schwarzen Wasserbüffel. Ihre Attribute sind der Fanghaken (*lcags kyu*) und die Schädelknochenschale (*thod pa*).
- Im oberen nördlichen Viertel haust die *Grol byed dpal ldan remadzi*. Sie erscheint auf einem Kamel und hält den magischen Stab und das magische Garnknäuel (*gru gu*).
- Das untere östliche Viertel besetzt die dunkelblaue (*Sa bdag chen mo*) *rDo rje ya byin*. Sie reitet einen türkisenen Drachen, hält den Fanghaken (*lcags kyu*) und einen *phur bu*.
- Das unteren südliche Viertel beherrscht die gelbe *rDo rje de byin chen mo*. Ihr Reittier ist das *chu srin*<sup>206</sup>-Seemonster, und sie schwingt eine goldene Fangschlinge (*zhags pa*).
- Im unteren westlichen Viertel haust die dunkelrote *rDo rje bse byin chen mo*. Sie reitet auf einem Leoparden und droht mit einer eisernen Kette und einem *phur bu*.
- Im unteren nördlichen Viertel haust die dunkelgrüne *rDo rje phyag byin chen mo*. Ihr Reittier ist das Wasserpferd, und sie hält die Ritualglocke (*dril bu*) und den *phur bu*.

---

<sup>206</sup> Makara (Tib. *chu srin*): myth. Wasserwesen mit Elefantenrüssel und Fischschwanz (siehe Beer 2003:115)

## 28. Eine Gruppe von zwölf *ma mo* in der Bön-Tradition:

In einem bei Eva Neumaier publizierten Bön-Text<sup>207</sup> aus dem persönlichen Besitz von Helmut Hoffmann wird eine weitere *ma mo*-Gruppe aus zwölf Mitgliedern erwähnt. Es handelt sich hierbei um einen Anleitungstext zur Besänftigung dieser “schrecklichen und zornvollen *ma mo*“ (*drag po ma mo*), wobei die einzelnen *ma mo* in drei Kategorien unterteilbar sind, in jene der Elemente, in jene der Jahreszeiten, und in jene der Krankheiten und Verdunkelungen (*bskal*): (siehe Neumaier 1966:137-138)

- Die *Khams gsum kun sgrol ma* als “Göttin“ (*lha*) der Erde (*sa'i lha mo*).
- Die *Khams ldan khri ri ma* als *lha* des Windes/der Luft (*rlung gi lha mo*).
- Die *'Bar ma 'od chen ma* als *lha* des Feuers (*me'i lha mo*).
- Die *rBa drag shugs chen ma* als *lha* des Wassers (*chu'i lha mo*).
- Die *sNang srid g.yo byed ma* als *ma mo* des Frühlings (*dpyid kyi ma mo*).
- Die *Thugs rje sprin phung ma* als *ma mo* des Sommers (*dbyar gyi ma mo*).
- Die *Byin rlabs char 'bebs ma* als *ma mo* des Herbstes (*ston gyi ma mo*).
- Die *Rin chen bde ldan ma* als *ma mo* des Winters. (*dgun gyi ma mo*).
- Die *Khrag gi char 'bebs ma* ist die *ma mo* der Krankheiten (*nad kyi ma mo*).
- Die *mTshon gyi zhags 'debs ma* ist die *ma mo* der Zaubersprüche (*byad kyi ma mo*).
- Die *Dug gi thun g.yon ma* ist die *ma mo* der Pest (*yams gyi ma mo*).
- Die *sNgon dmar grangs 'jin ma* ist die *ma mo* der Seuchen (*rims kyi ma mo*).

### 4.5.1 Die *Ma mo* im Gefolge des Totengottes *gShin rje (Yama)*

Manche der *ma mo* findet man in den tibetischen Beschreibungen und Darstellungen immer wieder als Begleiterinnen gewisser hochrangiger *dharmapāla*-Schutzgottheiten. Auf den Bildwerken sind sie dabei in der Regel als kleinere Nebenfiguren abgebildet, die sich rund um die zentrale Hauptgottheit gruppieren. Einer dieser *dharmapāla*, der wiederholt von rasenden und wilden *ma mo* begleitet wird, ist der mächtige Totengott und Totenrichter *Yama* (Tib. *gShin rje* oder *Chos rgyal*). Matthias Hermanns zitiert einen Text, in dem *Yama* sogar als der “Herr über alle *ma mo*“ bezeichnet wird:

„[...] aller *Ma-mo* Herr, aller Lebewesen Atem-Raubender, aller Zaubergewaltiger Meister, der Buddha-Lehre Beschützer, [...] der *gShin rje chos kyi rgyal po*.“  
(Hermanns/Cavlyle 1992:84)

Da die *ma mo* in Schrift und Kunst besonders häufig im Begleitzug des *Yama* erscheinen, möchte ich im Folgenden einige der bekanntesten Gruppen näher beleuchten:

#### 1. Die *Ma mo chen mo* im Gefolge des *Yama*:

In seiner Erscheinungsform als *gShin rje chos kyi rgyal po* oder *Chos rgyal phyi sgrub* (in seiner äusseren *phyi sgrub*-Form, blau und mit Bullenkopf), wird *Yama* regelmäßig von

---

<sup>207</sup> Tib. Text “Kun gsal byams ma'i bskan ba nor bu'i 'p'reñ ba bla med don du 'dus mč'og rgyud dños grub č'ar 'bebs bžugs so“ siehe Neumaier 1966:137; Dt. Übersetzung siehe Neumaier 1966:138. Handschrift eines Bön-Textes, fol. 5, im Privatbesitz von Prof. Helmut Hoffmann.

einer berühmten Gruppe von *ma mo* begleitet, nämlich von den sogenannten “Zwölf grossen bzw. großartigen *ma mo*“. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:269) Diese finden sich sehr häufig auf den tibetischen Darstellungen, und werden mitunter auch als Botinnen (*pho nya*) des Totengottes, und sogar als “Großartige Mütter“ bezeichnet. Guiseppe Tucci gelang es elf von ihnen namentlich zu identifizieren: (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:85 und Tucci 1949a:582)

- Die *Dus kyi zhags pa ma*
- Die *Dus mtshan ma*
- Die *gShin rje 'i pho nya mo*
- Die *gShin rje dam sri ma nag mo*
- Die *gShin rje sreg ma*
- Die *gShin rje phebs ma*
- Die *gShin rje mtshan mo*
- Die *gSod ma*
- Die *Nag mo*
- Die *Nam gru*
- Die *Sha ga li*

In den Abbildungen 25-26 sehen wir Ausschnitte aus einer bei Tucci publizierten *thang ka*. Das Zentrum der Darstellung bildet der rasende *Chos rgyal phyi sgrub*, der Totenrichter und Totengott *Yama*, mit Bullenkopf und drittem Weisheitsauge auf der Stirn. Er reitet auf einem Stier, schwingt einen Stab, der aus einem Knochen und einem Totenschädel gefertigt ist, und hält eine Fangschlinge (*lcags kyu*), mit der er alle Widersacher und Feinde der Lehre einzufangen weiß. Als Schmuck trägt er eine Kette aus frisch abgetrennten Schädeln, und an seiner rechten Seite reicht ihm seine *śakti* eine Schädelschale, die randvoll mit Herzen und Blut befüllt ist. Rund um den Totengott gruppiert sich ausserdem ein schrecklich wirkendes Gefolge, unter ihnen die zwölf weiblichen Figuren der *Ma mo chen mo*-Gruppe. Ihre Augen sind weit aufgerissen, und in kämpferischer Körperhaltung drohen sie wütend und tobend mit ihren Waffen. Mit den typischen Hängebrüsten, den wild zu Berge stehenden Haaren und den offenen Mäulern wirken sie, als wären sie jederzeit dazu bereit, den Betrachter des Bildwerkes auf der Stelle anzuspringen. Guiseppe Tucci notierte über die schauerhafte Gefolgschaft im Begleitzug des Totengottes:

„Round the god [...] a crowd of terrific creatures hovers weirdly [...] Some of them are female figures, although their monstrous aspect all but abolishes any distinction of sex: [...] But they can be recognized by their foul, pears-haped breasts, hanging down huge and flabby. The female deities represent [...] the 12 *ma mo c'en mo*, the King of Death's messengers, “the great mothers“. [...] Some ride a three-legged mule, some an ass, another rides the wind, or a black bird; some carry a mirror on which are reflected the deceased's works and sins, some a bag containing diseases, or they carry a dagger, or a *bdud kyi k'ram šiñ*, the club with which demons are executed.“ (Tucci 1949a:582)



Abb. 25 (Ausschnitt)

*Yama* mit seinem Gefolge. Im unteren Bildteil versammeln sich unter anderem die zwölf *Ma mo chen mo*.



Abb. 26 a) (Detail)

Eine der *Ma mo chen mo* mit Fangschlinge (*zhags pa*).



Abb. 26 b) (Detail)

Eine der *Ma mo chen mo* mit nāga-Fangschlinge.

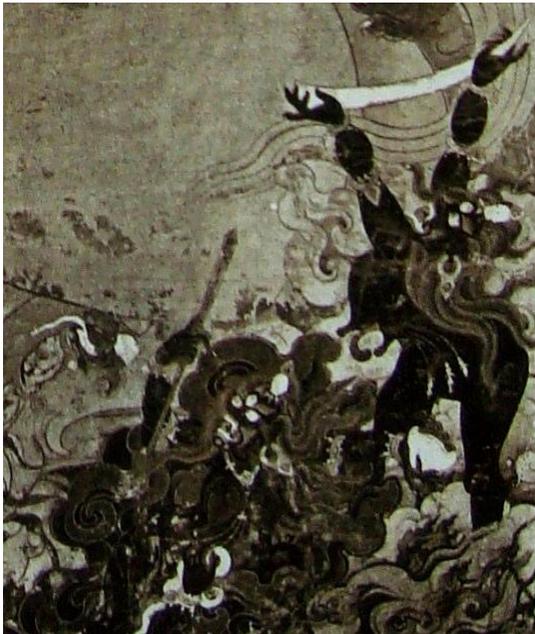


Abb. 26 c) (Detail)

Zwei der *Ma mo chen mo*. Die eine hält einen Zahn oder Knochen, die andere ein Schwert und eine Schädelschale.

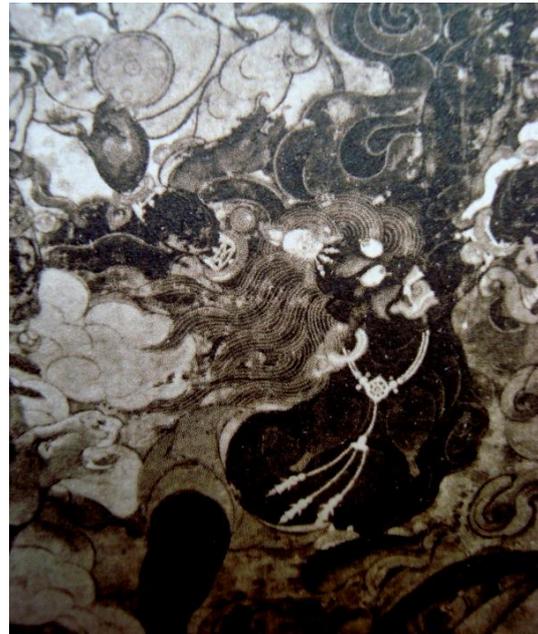


Abb. 26 d) (Detail)

Eine der *Ma mo chen mo* mit magischem Spiegel.

Abb. 25: Der *Chos rgyal phyi sgrub* mit fürchterlichem Begleitzug.

Quelle: Ausschnitt eines Bildes, das den *Chos rgyal phyi sgrub* mit Gefolge zeigt.  
 Bildausschnitt aus Originalbild in Guisepppe, Tucci (1949b): *Painted Scrolls - Vol. PLATES . La liberia dello stato Roma, Tanka no.154, Plate 187*

Abb. 26: a-d) Detailausschnitte der einzelnen *Ma mo chen mo* aus Abb. 25

Quelle: Detailausschnitt eines Bildes, das den *Chos rgyal phyi sgrub* mit Gefolge zeigt .  
 Bildausschnitte aus Originalbild in Guisepppe, Tucci (1949b): *Painted Scrolls - Vol. PLATES . La liberia dello stato Roma, Tanka no.154, plate 187*

## 2. Vier dunkelrote *ma mo*, die wiederholt den Totengott *Yama* begleiten:

Regelmäßig im Gefolge des Totengottes erscheinen auch die sogenannten *las gshin lha bcu gsum*, eine Gruppe, die aus dreizehn weiblichen und männlichen Mitgliedern besteht. Bei Nebesky-Wojkowitz wird diese wie folgt beschrieben: In den vier Kardinalrichtungen residieren vier "Gottheiten" mit der Erscheinung eines Königs, eines Ministers, eines Befehlshabers und eines Boten. Die vier Zwischenrichtungen werden von vier dunkelroten, zornigen *ma mo* bewohnt. Sie alle halten in ihrer linken Hand ein Würfelpaar<sup>208</sup> und in ihrer rechten jeweils unterschiedliche Attribute: (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:84f.)

- Die *Ka ra tri*. Sie hält einen Karma-Spiegel<sup>209</sup>.
- Die *bSod byed nag mo*. Sie hält den Beutel voller Krankheiten (*nad rkyal*).
- Die *Nag mo chen mo*. Sie hält das magische Garnknäuel (*gru gu*).
- Die *Nam gru chen mo*. Sie hält den magischen Stab der schwarzen *bdud*.

## 3. Acht wilde *ma mo*, die den Totengott *Yama* begleiten:

Auf einem Bildnis der *dGe lugs pa*-Tradition wird *Yama* in seiner äusseren Form als *Chos rgyal phyi sgrub* auch von sechzehn schrecklichen Gefährten/Innen begleitet. Darunter befinden sich acht zornige weibliche Wesen des *ma mo*-Typs, alle mit den typischen herabhängenden Brüsten. In diesem Bildnis, das sich im Besitz der Collection of Rubin Museum of Art<sup>210</sup> befindet, erscheinen auf der rechten Bildseite acht schwarze *ma mo*. Die Unterste reitet ein Maultier, hält ein magisches Garnknäuel (*gru gu*) und einen Speer. Zu ihrer Rechten schwingt eine *ma mo* das Hackbeil und hält einen Würfel. Darüber reitet eine weitere *ma mo* auf einem Esel oder Maultier, und hält den typischen Beutel mit Krankheiten (*nad rkyal*) und ein Bündel. Die *ma mo* über ihr reitet auf einem schwarzen Vogel und hält einen magischen Spiegel (*me long*) und einen *khram shing*-Kerbholzstab. Die nächste *ma mo* hält einen Zweig in ihren Händen, und die *ma mo* darüber schwingt einen Kerbholzstab und führt sich gierig eine Schädelknochenschale (*thod pa*) zum Mund. In der rechten oberen Bildseite schwingt eine weitere *ma mo* eine Fangschlinge (*zhags pa*), und die *ma mo*, die sich direkt über dem Totengott befindet, hält eine Lanze mit *rdo rje*-Griff.

### 4.5.2 Die *Ma mo* im Gefolge des *Dharmapāla mGon po* (*Mahākāla*)

Der mächtige ausserweltliche *dharmapāla mGon po* (Skt. *Mahākāla*) wird auf den Darstellungen regelmäßig von der *dPal ldan lha mo* begleitet, selbst eine erleuchtete Schutzgotttheit der '*Jig rten las 'das pa'i srung ma*-Gruppe und Anführerin aller *ma mo*. Daneben aber treten in der Gefolgschaft des "Großen Schwarzen" auch immer wieder die *ma mo* selbst

---

<sup>208</sup> Die TibeterInnen verwenden Würfel auch häufig zur Divination (*sho mo*). Nach Nebesky-Wojkowitz war diese Art der Zukunftsschau bereits im Alten Tibet gebräuchlich. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:456) Die Würfel sind auch ein charakteristisches Attribut der *dPal ldan lha mo*, der Obersten der *ma mo*.

<sup>209</sup> Dies ist der Spiegel, aus dem der Legende nach *Yama* beim Totengericht liest, denn auf seiner Oberfläche sollen sich die guten und schlechten Taten eines jeden Menschen reflektieren.

<sup>210</sup> Item No. 1100, Mongolia 1800-1899, Gelug-Lineage, Black ground on Cotton, Collection of Rubin Museum of Art (acc.# c2003.50.10): Quelle: Himalayan Art Resources, Photographed Image Copyright: 2004 Rubin Museum of Art: <http://www.himalayanart.org/image.cfm/1100.html> (Zugriff am 20. Nov. 2009)

auf, wobei ihre Anzahl dabei gelegentlich sogar zur Legion wird. So heißt es in einer *sādhana*-Sammlung der *rNying ma pa*-Tradition, im traditionellen Gefolge des schwarzen, vierarmigen *Nag po chen po* würden neben zahlreichen tierischen Boten, wie Vögeln, Hunden und Schakalen, auch zehn Millionen *ma mo* erscheinen. (siehe Sagaster 1991:178-180) In derselben *sādhana*-Sammlung wird auch eine zweiarmige und tiefblaue Erscheinungsform des *Mahākāla* beschrieben, die hier von sieben *ma mo* begleitet wird. (siehe Sagaster 1991:204f.) Auch in den "Painted Scrolls" bei Guiseppe Tucci findet sich ein Bildnis von vier hexenartigen Wesenheiten des *ma mo*-Typs, die eine vierköpfige Erscheinungsform des *Mahākāla* als dessen Botinnen (*pho nya*) begleiten. Die Abbildungen 27-28 zeigen Ausschnitte aus dieser, im Original bei Tucci publizierten Darstellung. Der *Nag po chen po* besitzt hier vier äusserst grimmige Gesichter, im Maul des zentralen Kopfes baumelt eine Leiche, die er zu verschlingen droht. In seinen vier Armen hält er eine Schädelschale, droht mit einem Hackmesser mit *rdo rje*-Griff, und schwingt ein Schwert und einen Dreizack, auf dem ein Kopf aufgespießt ist. Bekleidet ist er mit menschlichen Häuten und mit Tigerfell, eine giftige Schlange windet sich um seinen Bauch, und als Schmuck ist er mit Schädelketten behängt. Im Ausfallschritt trampelt er auf einem Korpus, der am Boden liegt. Auch seine vier rasenden Begleiterinnen des *ma mo*-Typus sind von einem Feuerwind umgeben, und befinden sich unterhalb des zentralen *Mahākāla*. Sie sind links und rechts von einer kleineren Ausgabe des *Mahākāla* in seiner Erscheinungsform als Flöte spielender Brahmane positioniert. Diese Gestalt geht nach Lavizzari-Raeuber auf die Legende zurück, als der *Sa skya*-Abt *'Phags pa* im 13. Jahrhundert den Mongolenherrscher Kublai Khan zum Buddhismus bekehren wollte. Dieser wollte aber eine Diskussion über das *Hevajra*-Tantra führen, was *'Phags pa* jedoch nicht gelesen hatte. Also bat er den Mongolen, die Debatte auf den nächsten Tag zu verschieben, wohl wissend, dass es im Grunde unmöglich war in einer Nacht das ganze Tantra zu lesen, und danach auch noch ernsthaft darüber zu diskutieren. Aber in jener Nacht erschien ihm *Mahākāla* in Gestalt eines Brahmanen, und legte ihm den Tantra-Text samt Unterweisung vor. Das Unmögliche wurde wahr: *'Phags pa* konnte die Debatte erfolgreich führen und den mächtigen Mongolen zum Buddhismus bekehren. (siehe Lavizzari-Raeuber 1984:175) Die vier rasenden weiblichen Figuren des *ma mo*-Typus, die *Mahākāla* auf unserer Darstellung begleiten, sind alle völlig nackt. Sie besitzen die typischen Hängebrüste, schwingen zornig das Hackbeil, und laben sich gierig an Schädelschalen (*thod pa*), die mit Blut und menschlichen Herzen befüllt sind. Als Botinnen (*pho nya*) des ausserweltlichen *Mahākāla* tragen sie selbst das Weisheitsauge auf der Stirn, denn die Boten/Innen einer hochrangigen Schutzgottheit werden mitunter auch als deren Emanation (*sprul pa*) verstanden. Gemeinsam bekämpfen sie die negativen Hindernisse, die inneren und äusseren "Feinde" der buddhistischen Lehre. Die Namen dieser vier Begleiterinnen sind laut Tucci: (siehe Tucci 1949a:589f.)

- Die schwarze *g.Yung mo*
- Die grüne *Las mdzad gtum mo*
- Die rote *Srin mo chen mo*
- Die dunkelgrüne/-gelbe *Sinnga gling ma*



Abb. 27 (Ausschnitt)

Der vierköpfige *Mahākāla* mit vier rasenden (*pho nya*)-Begleiterinnen des *ma mo*-Typs. Sie befinden sich in der unteren Bildhälfte, links und rechts von *Mahākāla* in seiner Manifestation als indischer Brahmane, der auf einer Knochenflöte bläst.



Abb. 28 a) (Vergrößertes Detail aus Abb. 27)

Zwei der *ma mo*, die den *Nag po chen po* (*Mahākāla*) begleiten. Die eine führt sich gierig eine Schädelschale mit Blut und Herzen zum Mund. Allerlei wildes Getier läuft neben ihnen her.



Abb. 28 b) (Vergrößertes Detail aus Abb. 27)

Zwei der *ma mo*, die den *Nag po chen po* (*Mahākāla*) begleiten. Beide halten eine Schädelschale, randvoll mit menschlichen Herzen. Die eine *ma mo* schwingt drohend einen *vajra*.

Abb. 27: Der vierköpfige und vierarmige *Nag po chen po* (*Mahākāla*) mit Begleitzug.

Quelle: Ausschnitt eines Bildes, das den *Nag po chen po* mit seinem Gefolge zeigt .  
Bildausschnitt aus Originalbild in Guiseppe, Tucci (1949b): *Painted Scrolls – Vol. PLATES. La liberia dello stato Roma*. Seite 589, Tanka no. 169, Plate 201

Abb. 28: a-b) Vergrößerte Detailausschnitte der Begleiterinnen aus Abb. 27

Quelle: Detailausschnitte der weiblichen Gefolgschaft von *Nag po chen po*.  
Bildausschnitt aus Originalbild in Guiseppe, Tucci (1949b): *Painted Scrolls – Vol. PLATES. La liberia dello stato Roma*. Seite 589, Tanka no. 169, Plate 201

1. Acht *ma mo* im Gefolge des *mGon po zangs gri can lha bcu bdun ma gyi ljang lugs*:

Nach Nebesky-Wojkowitz wird eine weitere Erscheinungsform des *Mahākāla* häufig von einer Gruppe begleitet, die aus acht wilden *ma mo* besteht. Der sogenannte *dPal legs ldan nag po chen po* zeigt sich traditionell mit schwarzer Körperfarbe, gelbrotem Haar und drei Augen. Menschliches Blut tropft aus seinem Mund, und in seinen Händen hält er ein Hackbeil und eine mit Blut befüllte Schädelknochenschale (*thod pa*). Insgesamt umgeben diese Erscheinungsform sechzehn nackte BegleiterInnen, acht blass-blaue männliche Figuren der *gshin rje*-Gruppe<sup>211</sup> und acht weibliche Begleiterinnen der *ma mo*-Gruppe, wobei die weiblichen *ma mo*-Gefährtinnen hier scheinbar als *śakti* der männlichen *gshin rje* verstanden werden. Jedem "Paar" ist ausserdem eine eigene Himmelsrichtung zugeordnet. Alle acht *ma mo* sind schwarz, schwingen das Hackbeil (*gri gug*) und halten Schädelknochenschalen (*thod pa*) voller Blut in ihren Händen: (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:55f.)

	<i>śakta</i>	<i>śakti</i>
	<u><i>gshin rje</i>-Gruppe:</u>	<u><i>ma mo</i>-Gruppe:</u>
Osten	<i>Ya ba ti</i>	<i>Pho nya mo</i>
Süden	<i>Chos kyi rgyal po</i>	<i>mChe ba mo</i>
Westen	<i>Tel pa</i>	<i>Be con nag mo</i>
Norden	<i>A wa glang mgo</i>	<i>Dus mtshan ma</i> <sup>212</sup>
Nordosten	<i>Ral pa tshar dgu</i>	<i>lCags kyu ma</i>
Nordwesten	<i>rMig pa</i>	<i>Zhags pa mo</i>
Südwesten	<i>Phyva sangs</i>	<i>lCags sgrog ma</i>
Südosten	<i>Mig dmar</i>	<i>'Bebs pa (ma) mo</i>

2. Vier *ma mo*, die eine bei den *Sa skya pa* verehrte Form des *mGon po* begleiten:

Die oben erwähnte *Pho nya mo* wird auch regelmässig im Gefolge des sogenannten *Tshogs bdag mgon po seng ge'i gdan can* beschrieben, einer dunkelvioletten und vierhändigen Erscheinungsform des *Mahākāla*. In seinem Begleitzug erscheint diese *ma mo* traditionell mit weisser Körperfarbe und dunkelbraunen Haaren. Ihre Attribute sind der magische Ritualdolch (*phur bu*) und die rotfarbige Fangschlinge (*zhags pa*). (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:56f.) Nebesky-Wojkowitz erwähnt auch ein *maṇḍala*, dessen vier Tore von jeweils einer *ma mo* bewacht werden, die alle mit Diamanzeptern/Donnerkeilen (Tib. *rdo rje*) und Fangschlingen (*zhags pa*) bewaffnet sind. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:57-58)

3. Die schwarze *Ma mo rdo rje ba lam* als Begleiterin des löwenköpfigen *mGon po*:

In der Gefolgschaft einer weiteren berühmten Erscheinungsform des *mGon po*, nämlich des schwarzen löwenköpfigen *bDud mgon seng gdong* (auch *Mahākāla Siṃhamukha* oder *Sha za nag po*), findet sich ebenfalls häufig eine namentlich erwähnte *ma mo*. Die männ-

<sup>211</sup> *gshin rje* ist sowohl die Bezeichnung für den Totengott *Yama*, als auch für eine Gruppe potentiell Krankheit und Tod bringender Wesen. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:82ff.)

<sup>212</sup> Die *Dus mtshan ma* haben wir bereits als eine der Zwölf großartigen *Ma mo chen mo* kennengelernt, die den Totengott *Yama* begleiten. Und gelegentlich findet man die *Dus mtshan ma* auch als die *śakti* des *yakṣa Kṣetrapāla*, des großen Herrschers über alle Leichenstätten.

liche Gottheit und seine ebenfalls löwenköpfige *yum*, die *bDud mo seng gsong ma*, werden von acht zornvollen BegleiterInnen (*stobs ldan pho nya sde brgyad*) umgeben, die selbst jeweils wichtige VertreterInnen aus der Gruppe der innerweltlichen '*Jig rten pa'i srung ma* sind. Unter diesem Gefolge findet sich auch die schwarze *Ma mo rdo rje ba lam (nag mo)*. Sie ist eine hagere und ausgemergelte *ma mo*, die auf einem schwarzen Maultier reitet und den Nordosten bewohnt. Sie schwingt ein Schwert (*ral gri*) und hält den typischen Beutel mit Krankheiten (*nad rkyal*). (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:65f. und Schuh 1981:270<sup>213</sup>)

#### 4. Die schwarze *dByings kyi ma mo* als Begleiterin des *mGon po*:

Eine weitere *ma mo* zeigt sich wiederholt im Gefolge einer anderen Erscheinungsform, denn sie begleitet den dunkelblauen, dreiköpfigen und zwölfarmigen *dPal rdo rje nag bo bstan bsrung yongs rdzogs*. In einem von Nebesky-Wojkowitz beschriebenen Gemälde wird er auf der linken Seite von der *dByings kyi ma mo* begleitet. Sie ist dunkelviolet, mit einem Tigerfell bekleidet und reitet auf einem eisernen Maultier. Relativ ungewöhnlich für die *ma mo*-Wesenheiten ist ihre Erscheinungsform, denn diese *ma mo* besitzt drei Gesichter, sechs Arme und vier Beine. Ihr zentrales Gesicht ist lilafarben, ihr linkes rot, und das Gesicht auf der rechten Seite ist weiss. Mit ihren drei rechten Händen hält sie den leblosen Körper eines Kindes, schwingt einen *rdo rje* und ein Schwert (*ral gri*). In ihren drei linken Armen befindet sich eine Schädelknochenschale (*thod pa*), der Ichneumon (Mungo) und die Ritualglocke (*dril bu*). (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:66-67) In einem bei Neumaier publizierten tibetischen Text<sup>214</sup> wird eine sogenannte *Las ye shes dbyins kyi ma mo* folgendermaßen beschrieben: Auch hier besitzt sie drei Gesichter und sechs Arme. Das linke Gesicht ist rot, das mittlere dunkelrot, und das rechte ist weiss. Sie trägt den Schmuck der Totenäcker. Mit ihren drei rechten Händen hält sie eine Kinderleiche, einen *rdo rje* und ein Schwert (*ral gri*), und mit ihren linken Händen umfasst sie eine Schädelchale (*thod pa*), einen Mungo und einen Dreizack (*rtse gsum*). (siehe Neumaier 1966:127)

#### 4.5.3 Die *Ma mo* im Gefolge des *Dharmapāla lCam sring (Beg tse)*

Auch der ausserweltliche *dharmapāla* und Kriegergott *Beg tse* wird neben unzähligen Figuren, - wie roten Yakbullen, roten Pferden, Bären, Eulen, Leichenstättenvögeln (*dur bya*), roten Männern mit dem Aussehen von *rakṣasa* etc., - mitunter ebenso von einer Gruppe *ma mo* begleitet, die allesamt eine schwarze Körperfarbe besitzen, und eine weisse Krone am Haupt tragen. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:92f.) Von *Beg tse* heißt es gelegentlich sogar, dass er nicht nur als Anführer der roten *btsan*, sondern auch als Oberbefehlshaber der *ma mo* fungiert. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:89) So erwähnt etwa ein bei Eva Neu-

---

<sup>213</sup> Blockdruck über ein Opferritual für den *bdud mgon Seng ge gdong pa can*: No. 311 (Waddell 176 bb 1-5), siehe Schuh 1981:267ff.

<sup>214</sup> Tib. Text: "T' ub bstan e vaṃ lčogs sgar ba'i bstan sruñ č'os skyoñ rnam ki bskañ p'rin rgyun k'yer sñiñ po bsdu pa rnam dkyugs gčig tu bkod pa btsan sruñ dgyes pa'i mč'od sprin rdo rje'i sgrañ dbyañs bžugs so", siehe Neumaier 1966:125f. Dt. Übersetzung: "Dies ist das Lied, das berichtet vom Diamanten-Opferwerk, das die Dharmapāla erfreut..." Blockdruck im Besitz der Universitätsbibliothek Oslo (Collection Th. Sörensen Nr. 88, fol. 46.), siehe Neumaier 1966:127-131

maier publizierter tibetischer Text<sup>215</sup>, dass *Beg tse* regelmäßig von einer ganzen Legion aus hunderttausend *ma mo* umgeben wird. (siehe Neumaier 1966:134)

#### 4.5.4 Die *Ma mo* im Gefolge der *rDo rje phag mo* (*Vajravārāhī*)

Eine weitere Figur, in deren Gefolge die *ma mo* regelmässig zu finden sind, ist die mächtige tantrische *Ḍakinī rDo rje phag mo*<sup>216</sup>. Nebesky-Wojkowitz beispielsweise verweist auf einen Text der *rNying ma*-Tradition, in dem eine Dreiergruppe von *ma mo* erwähnt wird, - die sogenannten *bKa' nyan mthu bo che*. Sie sollen die *rDo rje phag mo* als Ministerinnen (Tib. *bka' nyan*) begleiten. Alle drei *ma mo* sind nackt und reiten jeweils auf neunköpfigen Reittieren. Sie besitzen drei Augen, und mit ihrem weit aufgerissenen Mund zeigen sie uns drohend ihre kupfernen Zähne. Sie hausen in einer finsternen Burg, erbaut aus Menschen-, Pferde-, und Hundeschädeln, und ein schwarzer fürchterlicher Wind umtobt ihre Erscheinung. Es heißt, ihre flinken Zungen könnten sich so schnell wie ein Blitz bewegen, und mit ihren wild zu Berge stehenden Haarlocken wären sie imstande, tausend Reiche gleichzeitig zu bedecken: (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:272)

- Die vorderste schwarze *ma mo* reitet auf einem neunköpfigen Eisenwolf und schwingt ein Schwert. Sie hält ausserdem eine, mit Herzen befüllte Schädelknochenschale.
- Zu ihrer Rechten erscheint eine rote *ma mo*, die auf einem neunköpfigen und kupferfarbenen Tiger reitet und die Fangschlinge der *btsan* wirft.
- Und zu ihrer Linken zeigt sich eine blaue *ma mo*, die auf einem neunköpfigen wilden Hund reitet und die Fangschlinge der *bdud* in den Händen hält.

Die tibetischen *ma mo* kannten wir bisher vor allem als Krankheitsbringerinnen. Diese drei *ma mo* werden jedoch ausdrücklich dazu herbeigerufen um Krankheiten, die Mensch und Tier befallen, zu heilen. Gleichzeitig können natürlich auch sie jederzeit den “blau-roten Regen der Krankheiten“ auf einen unliebsamen Widersacher herabfallen lassen. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:272)

#### 4.5.5 Die *Ma mo* im Gefolge des *gNod sbyin* [*dmar nag*]

Nach Nebesky-Wojkowitz ist der *gNod sbyin dmar nag*, “Der dunkelrote *yakṣa*“, eine weniger bekannte Figur der *gnod sbyin*-Gruppe. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:267) Ein Text der *rNying ma pa* beschreibt ihn als zornige, dunkelrote Gestalt mit vier Armen. Seine Waffen sind das Schwert, das Hackmesser und die Fangschlinge, ausserdem hält er eine

---

<sup>215</sup> Tib. “Slob dpon chen po padma kā ra' i žabs kyis mjad pa' i 'bum bsañs baiḍūrya sñon po bkra šis 'dod pa'i re bskoñs ma bžugs so“, siehe Neumaier 1966:132. Dt. Übers.: “Dies ist der blaue Lapislazuli der hunderttausend Beschwörungen, der jeden Wunsch nach Glück erfüllt und gemäß den Lehren des großen Lehrers Padmākara verfasst wurde.“ Blockdruck fol. 67, im Besitz der Westdt. Bibliothek Marburg, vorläuf. Sign. 323, siehe Neumaier 1966:133ff.

<sup>216</sup> Man erkennt sie gut an dem kleinen Schweinekopf (Tib. *phag mo* - Sau) am Scheitel, meist zeigt sie sich in roter Körperfarbe und mit angewinkeltm Bein, der typischen *ḍakinī*-Haltung. Sie kann aber in vielen Formen erscheinen, immer ist sie eine ausserweltliche Weisheits-*ḍakinī*. Eine mächtige Gestalt ist z.B. jene der *Vajrayoginī*, die als weibliche Buddha-Manifestation eine bedeutende Rolle im *Chakrasamvara*-Tantra-Zyklus spielt. Als hässliche Alte erschien sie einst dem Meister *Nāropa*, aber auch die schwarze zornvolle *Khro ma nag mo*, die in der *gcod*-Tradition eine Rolle spielt, gilt als eine ihrer Erscheinungsformen.

Schädelknochenschale und ein menschliches Herz. Er wird nun gelegentlich von acht Begleitern umgeben, die selbst zu den sogenannten “Acht Gruppen von Boten, Fleischessern und HenkerInnen“ gehören. Eine unter ihnen ist eine dunkelgrüne *ma mo* mit Pfauenkopf. Sie reitet auf einem dunkelgrünen Pferd, hält eine Lanze mit Seidenschärpe am Schaft und ein menschliches Herz, und droht mit einer Fangschlinge. Bekleidet ist sie nur mit einem leichten Seidenüberwurf. (siehe Sagaster 1991:234-239)

#### 4.5.6 Zehn Millionen *Ma mo* im Gefolge des *Yakṣa Kṣetrapāla*

Auch *Kṣetrapāla* (Tib. *zhing skyong*) zählt, wie sein Beiname verrät, zur Gruppe der *yakṣa* (Tib. *gnod sbyin*). Er ist nach Nebesky-Wojkowitz wahrscheinlich eine Figur mit indischem Ursprung. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:42) In der Regel zeigt er sich in dunkelblauer Körperfarbe, und er reitet traditionell auf einem schwarzen wilden Bären. Er ist häufig selbst unter der Gefolgschaft des *Mahākāla* (*mGon po*) zu finden, und wacht über alle Magiekundigen, gilt er doch als “*dGra lha* der *Yogīs*“. Dass zu seinem typischen Begleitzug auch immer wieder *ma mo*, - deren charakteristischer Wohnort die Leichenstätte ist, - gehören, ist nicht weiter verwunderlich, wenn man weiß, dass *Kṣetrapāla* als Schutzgöttheit über die Leichenstätten gilt. Als Hauptresidenz dient ihm der legendäre Leichenacker *bSil ba'i tshal* (Skt. *Sitavana*), jener Ort, an dem schon von Weitem das magisch-mächtige Heulen der *ma mo* zu hören ist. In seinem Gefolge erscheinen daher auch regelmäßig unzählige, gar “eine Vielzahl an zehn Millionen“ *ma mo*, *yakṣa* und *yakṣī*, *ḍākinī* und *piśāci*. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:39-42) Ausserdem wird *Kṣetrapāla* gelegentlich von der *Dus mtshan ma* begleitet, jener *ma mo*, der wir schon bei den Zwölf großen *Ma mo chen mo* im Gefolge des Totengottes *Yama* begegnet sind. Nach Nebesky-Wojkowitz gilt die *Dus mtshan ma* auch mitunter als die *śakti* des *Kṣetrapāla*. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:42) Und nach Fredrick W. Bunce sind die typischen Attribute der *Dus mtshan ma*, wenn sie im Gefolge des *Kṣetrapāla* erscheint, der Divinations-Pfeil (*mda' dar*) und ein frisches menschliches Herz. (siehe Bunce 1994:148)

#### 4.5.7 Die *Ma mo* im Gefolge des *Dam can mgar bar nag po*

Der schwarze eidgebundene Eisenschmied *Dam can mGar bar nag po* ist ursprünglich eine “Gottheit“ des vorbuddhistischen Pantheons, und gilt als Begleiter (meist als Offizier, Tib. *las mkhan*) und Emanation des (*dam can*) *rDo rje legs pa*<sup>217</sup>. Auch in seinem Gefolge erscheint regelmäßig eine wilde Horde von *ma mo*. (siehe Bellezza 2005:302-311). John Vincent Bellezza etwa gibt einen Bön-Ritualtext<sup>218</sup> wieder, der die Bekämpfung der sicht-

<sup>217</sup> Der *rDo rje legs pa* ist wahrscheinlich ursprünglich eine zentralasiatische Gottheit. Er ist einer von jenen, die einst *Padmasambhavas* Lehre zu behindern versuchten, von diesem aber bezwungen und durch Eid zu einem Schützer gebunden wurden. Wir hatten ihn bereits unter der Gruppe der *'Jig rten pa'i srung ma* erwähnt, also jenen Beschützern, die sich noch in den sechs Daseinsbereichen befinden. Große Bedeutung hat er vor allem bei den *rNying ma pa*. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:154ff.)

<sup>218</sup> “Invocations of the Bon Defender Oathholder, Rider of the Tiger, of the Four Groups from Excellent Chief Great Conqueror of Enemies“: *gTso mchog dgra 'drul chen mo las bon skyongs sde bzhi dam can stag zhon bskul pa*. (New Collection of Bon *bka`brten*, vol. 186, nos. 789-794), siehe Bellezza 2005:306-311

baren und unsichtbaren Feinde des Bön-Praktizierenden zum Thema hat. Nachdem die Unterstützung der höheren Gottheiten eingeholt wurde, ruft der Ritualleiter den *Dam can mGar bar nag po* und sein Gefolge herbei. Dann bittet er ihn, er möge doch seine epochalen Krankheiten und Waffen gegen den Feind, den Eidbrecher schleudern, und dessen ganzen Körper mit fürchterlichen Übeln infizieren. Als Anführer der *ma mo* soll er aber auch die bösen Omen der *ma mo* auf den Feind hetzen, und so das Wohlergehen des Rivalen und seines gesamten Umfeldes behindern:

„Kyai! Dam-can mgar-nag, rider of the tiger, please come here with your entourage. You must slay and devour this evil-doing enemy sinner.[...] You are surrounded by a circle of one hundred thousand *ging*<sup>219</sup> and *bdud*. There are an inconceivable [number] of *ma mo* in your outer circle.“ (Bellezza 2005:308)

„[...] Spill out the heart-blood of the oath-breaker enemy. Rain down weapons and disease on the oath-breaker sinner enemy. Send various bad omens of the *ma mo* of existence [Anm. d. Verf. *srid pa ma mo*]. Utterly destroy the enemy's people and wealth. Agitate the country of the enemy and ruin the castle of the enemy. Cut the life-force of the enemy and yank out the heart of the enemy. Consume the flesh and drink the blood of the enemy. [...]“ (Bellezza 2005:309)

#### 4.5.8 Die Bruderschaft des *rTa sgo* und der *Ma mo lha bTsan U kyu rje*

Abschließend möchte ich an dieser Stelle noch eine weitere lokale “Gottheit“ erwähnen, die ebenfalls in Verbindung mit den *ma mo* steht. Eine wichtige Berggottheit des tibetischen Volksglaubens und des Bön ist ein gewisser *rTa sgo* (auch *rTa rgo* oder *rTa mgo*). (Bellezza 2005:221-249) Wir hatten bereits erwähnt, dass die TibeterInnen seit alters her eine Vielzahl an Gottheiten mit lokaler Bedeutung kennen. Die meisten Berge oder Seen werden als bewohnt vorgestellt, und in der Regel als Gottheiten personifiziert. Der *rTa sgo rin poche* ist eine solche Lokalgottheit, dessen Namen einerseits ein bestimmtes Gebirgsmassiv meint, andererseits aber auch eine Berggottheit mit eigener Ikonographie und Funktion. Der als Kriegergottheit dargestellte *rTa sgo* gilt als der Beherrscher dieser Gebirgskette, und fungiert damit auch als Schutzgottheit der Menschen, die in diesem Gebiet wohnen. Er ist nicht nur für das Wetter verantwortlich, sondern allgemein für das Wohlergehen der Menschen und Tiere dieser Region. *rTa sgo* ist aber auch in den buddhistischen volksreligiösen Praktiken und Mythen wichtig, und spielt zum Beispiel in der Trance- und Orakeltradition tibetischer Medien eine Rolle, vor allem aber gilt er den *Bon po* als einer ihrer heiligsten Gebirgsgzüge. Er ist ihr “Seelenberg“, denn hier hat das *bla* der Könige von *Zhang Zhung* seinen traditionellen Aufenthaltsort. (siehe Bellezza 1997:293f.) Der *rTa sgo* bildet zusammen mit der weiblichen Seegöttin, welche den an seinem Fuße liegenden See

---

<sup>219</sup> Nach Nebesky-Wojkowitz wurde mit *ging* (*gying*) eine Klasse von Bön-Gottheiten bezeichnet, deren charakteristische Waffe das Schwert ist. Allerdings wird der Terminus oft auch dem Titel einer Schutzgottheit vorangestellt, und bei den *rNying ma pa* und *bKa' rgyud pa* wird *ging* auch als Bezeichnung für Gottheiten des Helden-Typs (*dpa 'bo*) verwendet. Ebenso kennt man den Begriff für die begleitenden Boten (*pho nya*) oder Beamten (*las mkhan*) einer Schutzgottheit. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:278)

*Dang ra g.yu mtsho* personifiziert, ein hochverehrtes heiliges Paar. Nach John V. Bellezza soll auch *rTa sgo* einst eine äusserst blutdurstige und bösartige “Gottheit“ gewesen sein, die später von *gShen rab Mi bo che* bezwungen und per Eid zum Schützer des Bön bekehrt worden ist. (siehe Bellezza 1997:293f.) Mit *rTa sgo* verbunden ist nun eine interessante Bruderschaft, die aus sieben weiteren männlichen Figuren besteht, die als Generäle fungieren. Nach Bellezza, der einen alten Text<sup>220</sup> zitiert, gilt als siebentes Mitglied dieser Bruderschaft ein gewisser *Ma mo 'i lha btsan U kyu rje*<sup>221</sup>, eine kriegerische männliche Gottheit mit weissem Gesicht. Er trägt eine Rüstung und einen Helm aus Eisen, und reitet auf einem wilden Pferd mit roter Mähne. In seinen Händen hält er Bogen und Pfeil, schwingt das Schwert, und trägt einen Sack aus Silber und einen Schild mit Regenbogenornamenten. Als General befehligt er eine wilde Armee von hunderttausend *ma mo*. Es heißt, wenn man ihm angemessene Verehrung zukommen lässt, dann stehe es in seiner Macht, alle Krankheiten und Störungen zu beseitigen, die von den *ma mo* verursacht wurden. (siehe Bellezza 2005:230-238) Die kriegerische Bruderschaft des *lha btsan rTa sgo* besteht also aus sieben Brüdern, wobei jeder einzelne von ihnen selbst ein General und Anführer einer Klasse von potentiell unheilbringenden Wesen ist, wie den *klu*, den *bdud*, den *sman*, den *btsan*, den *dmu-btsan*, den *srin po*, und eben den *ma mo*. Dahinter steht die bereits erwähnte Vorstellung, dass sobald die wilden Horden unter das Kommando eines Anführers gestellt sind, diese nun dessen Befehle ausführen. Die einzelnen potentiell Schaden bringenden Wesen verursachen normalerweise, - wenn man sie reizt, - Unglück und Leid, aber unter der Führung eines wohlgesonnenen Generals werden sie dazu veranlasst, nun für den Ritualspezialisten zu marschieren. Ihre wilden “dämonischen“ Kräfte können auf diese Weise klug genutzt werden, um alles Unglück, das durch die *ma mo*, die *bdud*, die *klu* etc. entsteht, abzuwehren. Aber natürlich besteht wie immer auch die Möglichkeit, diese übernatürliche Armee in destruktiver Absicht gegen unliebsame Gegner und Feinde zu hetzen.

## 5. Die Anführerin und Herrin der Ma mo: Die dPal ldan lha mo

Auch wenn bisher einige “Gottheiten“ erwähnt wurden, die gelegentlich als Oberste oder Befehlshaber der *ma mo* beschrieben werden, so ist die *dPal ldan lha mo* in jedem Fall die bekannteste und berühmteste Anführerin der *ma mo*. In der Ikonographie zornvoll und fürchterlich dargestellt, ist sie selbst eine der bedeutendsten buddhistischen Schutzgottheiten (*chos skyong*), eine aus der Gruppe der *'Jig rten las 'das pa'i srung ma*, also der bereits erleuchteten und aus den sechs Daseinsbereichen ausgeschiedenen Beschützern der Lehre. Die *dPal ldan lha mo* ist in allen buddhistischen Schulen wichtig, in der *dGe lugs pa*-Tradition aber erlangte sie eine aussergewöhnliche Stellung. Denn sie ist die weibliche Hauptschutzgottheit dieser Tradition, und gilt allgemein als Wächterin über die tibetische Hauptstadt Lhasa. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:23ff.) Da der Buddhismus der *dGe lugs pa*-

---

<sup>220</sup> Der Text nach Bellezza: *Lha chen rta sgo'i mchod bskang*

<sup>221</sup> Nach Bellezza bezeichnet der Begriff *U kyu* in Ritualen zur Vermehrung des Wohlergehens ein Vehikel und Glückssymbol. (siehe Bellezza 2005:230)

Schule über Jahrhunderte hinweg auch auf mongolischem Boden Verbreitung fand, ist die *dPal ldan lha mo* auch eine der populärsten Gottheiten der Mongolei. Mit den jeweiligen Dalai Lamas aber ist sie auf ganz besondere Weise verbunden. So wird ein geheimnisvoller Bergsee (*lha mo bla mtsho*<sup>222</sup>, auch *chos 'khor rgyal mtsho*) südöstlich von Lhasa, als deren Wächterin sie gilt, immer dann aufgesucht, wenn nach Hinweisen auf den Aufenthaltsort einer neuen Dalai Lama-Reinkarnation gesucht wird. Denn dieser See gilt als "Seelensee" (*bla mtsho*) der Dalai Lamas, als Sitz ihrer Lebenskraft (*bla*). Schon durch den 2. Dalai Lama Gendun Gyatso (*dGe 'dun rgya mtsho*) entstand diese besondere Verbindung der *dGe lugs pa*-Linienhalter zum Orakelsee. Ihm wurde einst durch Visionen verkündet, dass es seine Aufgabe sei, dessen magische Kräfte freizusetzen. Als er daraufhin ein Ritual am Wasser vollzog, warf dieses Blasen, veränderte seine Farbe, und hatte am Ende sogar die Konsistenz von Milch. An der Oberfläche spiegelten sich daraufhin unzählige Reflektionen von Ereignissen und Visionen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. (siehe Norman 2009:200 und Mullin 1994:109ff.) Seither gilt jener See als Orakelsee der Dalai Lamas, und ist generell für jede/n TibeterIn ein wichtiges und heiliges Pilgerziel.

Die *dPal ldan lha mo* scheint im Laufe der Zeit selbst eine Entwicklungsgeschichte durchlaufen zu haben. In den frühen Darstellungen wurde sie hauptsächlich als Begleitergottheit anderer *dharmapāla*, wie etwa *Mahakāla*, abgebildet. Später, vor allem durch die große Bedeutung, die ihr in der *dGe lugs pa*-Tradition zukam, entwickelte sie sich allmählich zu einer völlig eigenständigen und hochverehrten Schutzgottheit, und ist heute die einzige weibliche Gestalt unter den acht großen ausserweltlichen *dharm*-Schützern. Die Figur der tibetischen *dPal ldan lha mo* ist generell eine sehr komplexe, und auch ihr Ursprung ist nicht eindeutig zu rekonstruieren. Sie scheint eine Vermischung verschiedenster Einflüsse zu sein. Grundsätzlich wird sie mit der indischen *Srī Devī* assoziiert, der friedfertigen und schönen Gefährtin des Hindugottes *Viṣṇu*, die Glück und Wohlergehen repräsentiert. Allerdings ist die tibetische Figur der *dPal ldan lha mo* mit ihrer rasenden Gestalt eine durchaus ambivalente Erscheinung und erinnert in manchen Aspekten viel eher an andere, wild und bedrohlich wirkende, indische Göttinnen, wie etwa an die unabhängige Kriegerin *Durga*, oder die dunkle und zerstörerische *Kalī*:

„Ihre zwiespältige Natur, in der sich Zerstörungseifer und mütterliche Güte die Waage halten, lassen eine Verwandtschaft mit der hinduistischen Göttin Kali vermuten, sowie mit dem alttibetischen Typus der Muttergöttin, in der sich vorderasiatisches Dualitätsdenken niedergeschlagen hat.“ (Lavizzari-Raeuber 1984:180)

Dennoch ist die *dPal ldan lha mo* keine rein aus dem Indischen übernommene Figur, denn in ihr vermischen sich ebenso Aspekte von autochthon-tibetischen und vorbuddhistischen weiblichen Gottheiten bzw. Wesen mit zornigen und furchteinflößenden Grundzügen.

„Dass die buddhistische Palden Lhamo auf eine ältere, archaische Bön-Gottheit zurückgeht, wird in mehreren buddhistischen Überlieferungen berichtet. So wird sie

---

<sup>222</sup> Der Name verweist also darauf, dass das *bla* der *dPal ldan lha mo* hier ihren Sitz hat, Tib. *bla mtsho*.

in einer Nyingmapa-Tradition mit dem schwarzen, von einem Bönpo gestifteten, Chörten vom Samye-Kloster in Verbindung gebracht.“ (Baumer 1999:168)

Die TibeterInnen kennen grundsätzlich viele verschiedene Erscheinungsformen der *dPal ldan lha mo*, in einer äusserst zornvollen Form erscheint sie zum Beispiel als *Rematī*. Sie wird aber auch mit der weiblichen Buddha-Manifestation *Tara* in Verbindung gebracht, und ausserdem mit der *Ekajatī*, der mächtigen “Schützerin der *mantras*“, die in manchen Schulen als ihre Mutter angesehen wird. Daneben gilt auch die Bön-Gottheit *Srid pa rgyal mo* als eine Entsprechung der buddhistischen *dPal ldan lha mo*. Obwohl sie auf den Darstellungen äusserst furchterregend wirkt, verehrt man die *dPal ldan lha mo* generell als Große Mutter<sup>223</sup>. Als ausserweltliche *dharmapāla*-Schutzgottheit, und damit Ausdruck des erleuchteten Geistes, ist ihre Absicht natürlich immer gut, auch wenn sie sich äusserlich in tobender und rasender Gestalt zeigt. Als mächtige Behüterin der Tradition treibt sie den Praktizierenden auf dem Erleuchtungsweg voran, die (inneren und äusseren) Feinde der buddhistischen Lehre aber bekämpft sie erbarmungslos. Diese mächtige und zornvolle Schützerin gilt nun als Oberste aller *ma mo*, weshalb sich traditionell eine ganze Schar an wilden *ma mo* regelmäßig in ihrem Begleitzug finden. Wie Neumaier bemerkt, ist die Verbindung der *ma mo* mit ihrer Anführerin häufig nach einem bestimmten Prinzip aufgebaut:

„[...] die Anführerin, die häufig “Herrin der Drei-Welt“ genannt wird, ist indischer Herkunft; sie stellt eine philosophische Konzeption des Vajrayana dar, nur einzelne Züge sind autochthon. Das Gefolge dagegen besteht aus einer nahezu amorphen Masse von sogenannten “Nag-mo“, die das Unglück, die Krankheiten und Seuchen über die Menschen bringen. [...]“ (Neumaier 1966:19)

Wie schon erwähnt, sollen sich im Gefolge der *dPal ldan lha mo* auch jene *ma mo* befinden, die man für die Totengeister gewaltsam oder unglücklich verstorbener Frauen hält. (siehe Nicolazzi 1995:70) Dazu passt auch eine volksreligiöse Legende, die wir in ganz ähnlicher Form bereits im Zusammenhang mit dem *Tsi 'u dmar po* kennengelernt haben: Denn man glaubt, dass die Boten/Innen (*pho nya*) der *dPal ldan lha mo* am Sterbebett der Menschen warten, um “den letzten Lebensatem“ zu einer Kapelle (*Jo bo gtsug lag khang*) zu bringen, die sich im oberen Stockwerk des Palastes von Lhasa befindet, und einer extrem grimmigen Form der *dPal ldan lha mo* gewidmet ist. Darin soll ein winziger Raum existieren, der nur durch einen extrem schmalen Spalt<sup>224</sup> erreichbar ist, durch welchen sich die toten “Seelen“ zu zwängen haben. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:168)

---

<sup>223</sup> Nach Simmer-Brown hat der tibetische Buddhismus eine ganz spezielle und allegorische Vorstellung des Mutter-Prinzips. Der Begriff der Mutter wird hier grundsätzlich mit der Leerheit (*śūnyatā*) und der Weisheit assoziiert. Alle Phänomene sind letztlich leer, sie existieren nicht in einer unabhängigen Form, sind also ungeboren. (siehe Simmer-Brown 2002:84ff.) *Śūnyatā* ist aber im Grunde nicht nur Leere, sondern gleichzeitig auch immer Fülle und Möglichkeit, gewissermaßen der Mutterschoß aus dem alles entsteht. Im Tantra sind ohnehin alle diese Gegensatzpaare, wie die Welt und die Leere, Gott und Göttin, Tod und Geburt, Subjekt und Objekt, Sein und Schein, *nirvāna* und *samsāra* etc., letztlich aufgehoben.

<sup>224</sup> Ein extrem schmaler Zugang oder eine Brücke, die so dünn ist wie ein Haar, etc.- all das sind in vielen Kulturen der Welt bekannte Motive zur Beschreibung des Zugangs zum Totenreich. Denn nur “Geister“ oder Seelen ohne Körper vermögen durch so etwas hinüber oder hindurch zu treten.

## 5.1 Die *dPal ldan lha mo* in der Ikonographie

Auf den tibetischen Bildwerken wird die *dPal ldan lha mo* in der Regel äusserst zornvoll dargestellt, so wie die meisten der *dharmapāla*-Gottheiten des tibetischen Pantheons, die als Schützer die buddhistische Lehre bewachen, und in ihrer rasenden Gestalt erscheinen, um die inneren und äusseren Feinde und Hindernisse zu bekämpfen. Als eine solch zornige Behüterin der Tradition reitet die *dPal dan lha mo* traditionell auf einem (häufig dreibeinigen) Maultier durch ein rotes Meer aus Fett und Blut. Ähnlich wie ihr *ma mo*-Gefolge, so wirkt auch sie mit ihren zu Berge stehenden Haaren, dem weit aufgerissenen Mund, den klauenhaften Finger- und Zehennägeln, und mit ihren spitzen, hängenden Brüsten ausgesprochen wild, ekstatisch und auch gefährlich. Sie ist in der Regel in Feuerflammen gehüllt und von einem Schirm aus Pfauenfedern<sup>225</sup> umgeben. Am Haupt trägt sie ein Totenschädeldiadem, im Haar hat sie den Mond, und eine Sonne ziert ihren Nabel<sup>226</sup>. Als typische Attribute schwingt sie den magischen Kerbholzstock (*khram shing*) und den *vajra* (Tib. *rdo rje*), sie droht ausserdem mit einem Schwert (*ral gri*) oder einer Dreizackkeule. Im Zusammenhang mit der *dPal ldan lha mo* wird auch häufig eine eigene Schädelschale erwähnt, die von einem Kind stammen soll, das einer inzestuösen Verbindung entsprang. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:19) Und es heisst, dass die Schädelknochenschale voller Herzen, die sich die *dPal ldan lha mo* an ihre Brust hält, aus dem Schädel ihres eigenen Kindes gefertigt sein soll. Nach einer populären Volkslegende soll sie nämlich ihren eigenen Sohn zum Schutze des Buddhismus getötet haben, und dessen abgezogene Haut dient seitdem auch ihrem wilden Maultier als Reitdecke. Von dieser Legende existieren einige leicht unterschiedliche Versionen, meist wird erzählt, dass die *dPal ldan lha mo* früher einmal die Gattin eines bösen Dämonen-Königs in Sri Lanka gewesen war, die beim Leben ihres Sohnes geschworen hatte, die buddhistische Lehre zu schützen und zu verbreiten. Als sie damit scheiterte, musste sie ihr Gelübde einhalten, und ihr eigenes Kind opfern. Eine leicht veränderte Variante, die Christoph Baumer erzählt, berichtet das Folgende:

„Als sie voraussah, dass ihr Sohn - sollte er je die Herrschaft übernehmen - sich zu einem schlimmeren Feind des Buddhismus entwickeln würde, als sein Vater, tötete sie ihn, zog seine Haut ab und verwendete ihn als Reitdecke.“ (Baumer 1999:168)

Die Zwiesichtigkeit der *dPal ldan lha mo* drückt sich in dieser Mythe wie in keiner anderen aus. Entgegen der Rolle der glorreichen und gütigen Mutter, die ihr üblicherweise zugeschrieben wird, zeigt sie sich hier als Kindsmörderin, also gewissermaßen als die unmütterlichste aller Mütter. Doch der Mord am eigenen Fleische und Blute entsprang nicht dem Hass und der Böswilligkeit, sondern dem entschlossenen Willen zur Verteidigung des Glaubens. Einer anderen Interpretation nach, besteht der Sattel ihres Reittiers aus der Haut eines Unheil bringenden Dämons (siehe z.B. Grünwedel 1970:175f.), und repräsentiert ihre zornvolle Macht, die sie erbarmungslos zur Bekämpfung der Hindernisse und Widersacher

---

<sup>225</sup> Angeblich kann der Pfauenfederschirm alle Arten von Gift abprallen lassen. (siehe Schumann 1986:193)

<sup>226</sup> Sonne und Mond als Gegensatzpaar symbolisieren auch die - im tibetischen Buddhismus zentrale - Vereinigung der weiblichen Weisheit mit dem männlichen Aspekt der Methode. (siehe Beer 2003:120)

der Lehre einsetzt. Ihr Maultier ist ausserdem von einem Zaumzeug aus giftigen Schlangen umgeben, und ein Sack voller Gebrechen baumelt herab. Wir erinnern uns, auch die wilden *ma mo* tragen traditionell einen Beutel voller Krankheiten (*nad rkyal*), den sie über Mensch und Tier ausstreuen. Von der *dharmapāla dPal ldan lha mo* aber heißt es, mit diesem Beutel schlucke sie aus Mitgefühl alle Gebrechen der Welt. (siehe Schumann 1986:193) Gelegentlich aber hält auch die *dPal ldan lha mo*, vor allem in ihrer Form als *gNyan gyi rematī*, dezitiert einen mit Krankheiten befüllten Sack (*nad rkyal*) in Händen. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:58) Am Maultier der *dPal ldan lha mo* hängt ausserdem ein Würfelpaar und ein magisches Garnknäuel (*gru gu*), mit dem sie die Widersacher der Lehre einfängt. Nach Schumann korrespondiert die Länge der Schnur mit der Lebensdauer ihrer Gegner. (siehe Schumann 1986:193) In den Abbildungen 29-30 sehen wir Ausschnitte aus einem Bildnis der vierarmigen *dPal ldan lha mo*. Als weibliche Gottheit mit furchterregendem Ausdruck reitet sie mit ihrem Maultier durch ein tiefrotes Blutmeer. In der unteren Bildhälfte wird sie von einigen kleiner dargestellten weiblichen Figuren des *ma mo*-Typus umgeben. Mit wild wehenden, rot-gelben Haaren begleiten sie ihre mächtige Anführerin.



Abb. 29 (Ausschnitt)

Die *dPal ldan lha mo* auf ihrem charakteristischen Maultier, durch ein Meer aus Blut reitend. Begleitet wird sie in der unteren Bildhälfte von ein paar wilden und zornigen *ma mo*.

Abb. 29: Die *dPal ldan lha mo* mit wilden *ma mo* im Begleitzug.

Quelle: Ausschnitt aus Originalbild in Béguin, Gilles (1990): *Art ésotérique de l'Himalaya*. Musée National des Arts Asiatiques Guimet: catalogue de la donation Lionel Fournier /par Gilles Béguin. [13 octobre 1990 au 28 janvier 1991]. Paris: Ed. de la Réunion des musées nationaux, Abb. 49, Seite 99



Abb. 30 (Vergößertes Detail aus Abb. 29)

Drei der *ma mo*, welche die *dPal ldan lha mo* aus Abb. 29 begleiten. Sie reiten auf rot-schwarzen Wolken daher. Umgeben sind sie von allerlei wildem Getier, wie von einem schwarzen Pferd, einem schwarzen Hund oder Wolf, einem schwarzen Yak und von Leichenstättenvögeln, die sich gerade über Leichenteile hermachen.

Abb. 30: Vergrößerter Ausschnitt der *ma mo* im Gefolge der *dPal ldan lha mo* aus Abb. 29

Quelle: Detailausschnitt aus Originalbild in: Béguin, Gilles (1990): *Art ésotérique de l'Himâlaya*. Musée National des Arts Asiatiques Guimet: catalogue de la donation Lionel Fournier /par Gilles Béguin. [Musée national des arts asiatiques Guimet, du 13 octobre 1990 au 28 janvier 1991]. Paris: Ed. de la Réunion des musées nationaux. Abb. 49, Seite 99

## 5.2 Die verschiedenen Erscheinungsformen der *dPal ldan lha mo*, die mit den *Ma mo* in besonderer Verbindung stehen

Begleitet wird die *dPal ldan lha mo* grundsätzlich von einer Vielzahl an weiblichen "Gottheiten" mit ebenfalls äusserst zornvollen Zügen. Die wohl berühmtesten und am häufigsten dargestellten Begleiterinnen sind die beiden tiergesichtigen *ḍākinī*, die Seemonsterköpfige (*Chu srin gdon can*) und die Löwenköpfige (*Seng ge'i gdong can*). Zu ihrer steten Gefolgschaft zählen aber auch die "Göttinnen (*lha mo*) der vier Jahreszeiten" (*Dus bzhi lha mo*), die Zwölf *bsTan ma* (auch bekannt als *Ma mo bstan ma bcu gnyis*), sowie die "Fünf Schwestern des langen Lebens" (*Tshe ring mched lnga*)<sup>227</sup>. Da die *dPal ldan lha mo* als Oberste der *ma mo* gilt, finden wir in ihrem Gefolge ausserdem immer wieder unbenannte Gruppen von wilden *ma mo*-Horden. Daneben werden einzelne ihrer Formen aber auch von namentlich bekannten und detailliert beschriebenen *ma mo* begleitet. Von den zwölf

<sup>227</sup> Die "Schwestern des langen Lebens" zählen auch zur Gruppe von Gottheiten, die dabei helfen sollen, die Lebensspanne eines Menschen zu verlängern.

*mThu chen ma mo* mit Tierköpfen war ja bereits die Rede, welche die *dPal ldan lha mo* in ihrer Gestalt als *sGrol byed dpal ldan remadzi* umgeben, und den Göttinnen der Jahreszeiten ikonographisch oft sehr ähneln. Obwohl die *ma mo* grundsätzlich immer wieder im Begleitzug ihrer Obersten auftreten können, erscheinen sie besonders häufig im Gefolge der folgenden Erscheinungsformen:

1. Die *gTso mo rematī*:

Eine berühmte Form der *dPal ldan lha mo* ist die sogenannte *gTso mo rematī* oder auch *lha mo Dud (g) sol ma*, mit vollem Namen wird sie auch *dPal ldan lha mo dud gsol mar grags pa 'dod khams dbang phyug ma* genannt. Sie gilt als mächtige Schutzgottheit, als “große Herrin des Lebens“ (*srog bdag chen mo*) und als “Königin der Feindbezwinger-*dGra lha*“ (*dgra lha'i rgyal mo*). (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:24) Der Körper der *gTso mo rematī* ist schwarz und hager, ihre Haare sind gelbrot und struppig, und als ausserweltliche Gestalt besitzt sie natürlich das dritte Weisheitsauge an der Stirn. Mit ihren vier Händen hält sie das Hackbeil oder eine Lanze, die Schädelschale, den Dreizack, den *phur bu*-Dolch oder ein Schwert. Sie wirkt ausgesprochen furchterregend, in ihrem weit aufgerissenen Mund baumelt ein lebloser menschlicher Körper, und es scheint, als wäre sie gerade dabei, diesen mit Haut und Haaren zu verschlingen. Giftschlangen und der König der *nāgas* (Tib. *klu*) winden sich um ihre Taille. Sie haust inmitten von Leichenstätten, wo man schon von Weitem ihre fürchterlichen und spitzen Schreie hören kann. Und begleitet wird sie regelmäßig von einer wilden Horde *ma mo*, *dākinī* und *piśāca*. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:24)

2. Die *dPal ldan dmag zor rgyal mo*:

Eine weitere Form, in der die *dPal ldan lha mo* erscheint, ist die sogenannte *dPal ldan dmag zor rgyal mo*. Wie ihr Name schon verrät, steht sie mit den magischen *zor*-Waffen in Verbindung, die sie als Waffenstreiterin gegen alle Widersacher der Lehre schleudert. Beschrieben wird sie als furchteinflößende dunkelblaue oder schwarzblaue Gottheit, die auf einem wilden Maultier reitet. Sie besitzt das dritte Auge und die typischen Hängebrüste, in ihrer rechten Hand hält sie eine riesige, mit einem *vajra* geschmückte, Sandelholzkeule, und ihre linke Hand umfasst eine Schädelschale, die mit dem Blut ihres eigenen Kindes befüllt sein soll. Über ihrem Kopf ist ein Baldachin aus Pfauenfedern gespannt, und sie trägt ein Diadem aus Totenschädeln. Sie hat den Mond im Haar und die Sonne am Bauch, um ihren Körper winden sich Schlangen, und sie ist mit einer Kette aus frisch abgeschlagenen Köpfen geschmückt. Ihr ganzer Körper ist ausserdem vollkommen mit der Asche von verbrannten menschlichen Leichen bedeckt. In ihrem Gürtel steckt ein *khram shing*-Kerbholzstab, und ihre weiteren Attribute sind der Beutel mit Krankheiten (*nad rkyal*) und das Würfelpaar. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:24-26) Eine Quelle, die Nebesky-Wojkowitz zitiert, liefert uns eine genaue Beschreibung von ihrem Begleitzug. Unter ihrem regelmäßigen Gefolge erscheinen nämlich auch vier *ma mo*, die zur Gruppe der *'Khor ma mo bzhi* oder *bKa' nyan ma mo bzhi* zusammengefasst sind. Diese “vier Ministerinnen bzw. Dienerinnen“ werden scheinbar auch als Emanationen der *dPal ldan lha mo* gedacht, aus diesem Grund besitzen sie das dritte Auge, das typische Weisheitszeichen an der Stirn. Alle *ma mo* zeigen sich mit den charakteristischen Hängebrüsten, tragen ein Totenschädeldiadem und

sind von giftigen Schlangen umgeben. Den Mund aggressiv geöffnet, zeigen sie uns grimmig ihre Zähne: (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:25ff.)

- Die *Srog bdud ma*<sup>228</sup>: Hier heißt es, zuerst erscheint die schwarze *Srog bdud ma* aus der Keimsilbe *ma*<sup>229</sup>. Sie reitet auf einem schwarzen Vogel, und soll in der Lage sein, die Sonne und den Mond zu zerschmettern.
- Die *sNying bzan ma*: Aus der Keimsilbe *ma* entspringt auch die schwarze *sNying bzan ma*. Sie verspeist gerade ein menschliches Herz, und steht auf einem Berg aus Skeletten und leblosen Körpern. Sie trägt ein Unterkleid aus Seide und hält einen Fanghaken.
- Die *Thog 'phen ma*: Aus der Keimsilbe *ma* erscheint ausserdem die fürchterliche, rotbraune *Thog 'phen ma*, die einen Beutel voller Blitze und Hagelkörner hält. Sie steht mit dem rechten Fuß am Mond, und mit dem linken ist sie am Sprung zum Himmel.
- Die *Nad gtong ma* (Tib. *nad gtong*, Seuchen): Ebenfalls aus der Keimsilbe *ma* entspringt die schwarze skorpionköpfige<sup>230</sup> *Nad gtong ma*. Sie trägt den typischen Beutel mit Krankheiten (*nad rkyal*) und reitet auf einem Kamel. Zusätzlich spreizt die *Nad gtong ma* provokant die Beine und öffnet weit ihre entblößten Genitalien.

3. Die “*Rematī* der *gnyan*“, die *lHa mo srog sgrub lcags phur ma rang 'byung rgyal mo*: Die *gNyan gyi rematī*, eine weitere äusserst zornvolle Form der *dPal ldan lha mo*, erscheint mit schwarzer Körperfarbe. Mit ihren vier Händen schwingt sie einen magischen Spiegel (*phrul gyi me long*), einen Dreizack und einen *phur bu*-Eisendolch. Ausserdem hält sie eine Fangschlinge aus giftigen Schlangen (*sbrul zhags*), um damit die Feinde der Lehre einzufangen. Auf ihrem Kopf prangt eine Krone aus Totenschädeln, um ihre Taille winden sich Giftschlangen, sie trägt eine Kette aus abgeschlagenen Köpfen, und ihr ganzer Körper ist über und über mit Leichenasche bedeckt. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:31f.) Mitunter gehört zu den Attributen der *gNyan gyi rematī* auch der Sack voller Krankheiten (*nad rkyal*), der eigentlich traditionell vor allem den *ma mo* zugeschrieben wird. Die *gNyan gyi rematī* tritt auch immer wieder selbst im Gefolge des *mGon po* auf. Dann ist sie häufig vierarmig, aus ihren Augen entströmt ein Blutregen, und aus ihrer Nase tritt ein “Dunstnebel voller Krankheiten“ (*nad kyi na bun*) hervor. (siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:58) Im Gefolge der *gNyan gyi rematī* finden wir regelmäßig die folgenden drei *ma mo*:

(siehe Nebesky-Wojkowitz 1975:32)

- Die *Ye shes kyi ma mo*
- Die *Las kyi ma mo*
- Die *'Jig rten gyi ma mo*

---

<sup>228</sup> Bei Eva Neumaier wird ebenfalls eine *Srog bdud ma mo chen mo* erwähnt. (siehe Neumaier 1966:131)

<sup>229</sup> Dem Tantriker ist das gesprochene Wort (*mantra*) vor allem Hilfsmittel zur Visualisierung und Anrufung von Gottheiten. Mit Hilfe von sprachlichen Keimsilben (*bīja*) kann eine Gottheit hervorgebracht und aufgebaut werden: „[...] Mit ihnen kommt das Darzustellende auch wirklich, als Psychogon sogar materialisiert in die Welt.“ (Hummel 1949b:80) Die Silbe ist gewissermaßen der Sitz der Gottheit, in ihr ist sie verkörpert.

<sup>230</sup> Der Skorpion als Sinnbild der drohenden Gefahr ist in Tibet generell ein Zeichen der Unheilsbringer. Als Ausdruck ihres potentiell bedrohlichen Charakters sind einige der übernatürlichen Wesen skorpionköpfig, und als Symbolform findet sich der Skorpion auch häufig auf den Amuletten zur Bannung von Unheil.

## 6. Die Ma mo und ihre Verbindung zu den Dākinī

Dieses Kapitel versucht zum Abschluss noch einen kurzen Blick auf die bereits mehrfach erwähnte Ähnlichkeit zwischen den *ma mo* und den *dākinī* (Tib. *mkha' 'gro ma*) zu werfen. Wie wir bereits gesehen haben, werden manche der *dākinī* in den tibetischen Darstellungen und Beschreibungen immer wieder von *ma mo* begleitet. Darüber hinaus sind aber die *dākinī* und *ma mo* gelegentlich noch viel enger miteinander verbunden, vielfach sind sie einander in Beschreibung und Funktion sehr ähnlich, werden mitunter in einem Atemzug genannt, und scheinen gelegentlich sogar gleichgesetzt. In einem Eva Neumaier übersetzten tibetischen Text<sup>231</sup> heißt es zum Beispiel:

„(Der Lotsava Vairocana sagt unter anderem von sich:) Ich habe keine Freunde, nur die Freundschaft der Ma-mo und Dākinī.“ (Neumaier 1966:62)

Es wurde auch schon erwähnt, dass *Padmasambhava* wichtige Erkenntnisse seinen Meditationen an der Leichenstätte in *Uḍḍiyāna* zu verdanken hatte, wo die *ma mo-dākinī* traditionell hausen. (siehe Simmer-Brown 2002:123f.)

Und *Mi la ras pa* soll einst fünf jungen Nonnen den folgenden Rat gegeben haben:

„Wenn verschiedene spirituelle Erfahrungen und Erkenntnisse entstehen, so verfallt nicht in den Eigendünkel, darüber sprechen zu wollen. Sonst werden die Mamos und Dakinis verärgert. [...]“ (Milarepa/Sander/Havlat 1996:79)

Mitunter aber wird in den tibetischen Texten eine bestimmte *dākinī* sogar mit dem Namen *ma mo* angesprochen. In der Handschriften- und Blockdrucksammlung bei Peter Schwieger finden wir zum Beispiel einen Ausschnitt aus einem Ritualtext<sup>232</sup> zur Evokation der *Dākinī Yes shes mtsho rgyal*<sup>233</sup>, wo es heißt, äusserlich ist sie die *yum chen mTsho rgyal ma*, dem inneren Aspekt nach ist sie die *ma gcig mTsho rgyal ma*, aber in ihrem geheimen Aspekt ist sie die *Ma mo bdag med ma*. (siehe Schwieger 1999:22) Und auch die acht weiblichen tiergesichtigen Gottheiten der *Phra men ma*-Gruppe, die den Verstorbenen am 13. Tag im Bardozustand als rasende Bewusstseinsemanationen erscheinen, werden zwar in den meisten Fällen als *dākinī*, vereinzelt aber ebenso als *ma mo* klassifiziert. Diese wenigen Beispiele zeigen, wie die TibeterInnen selbst die *ma mo* und *dākinī* gelegentlich in eine sehr enge Korrelation rücken, und immer wieder stösst man in den Texten auch auf die Wortkombination *ma mo-dākinī* (Tib. *ma mo mkha' 'gro*):

„Die enge Verbindung der Ma-mo mit den Dākinī, tib. *mk'a' 'gro ma*, findet ihren Ausdruck in dem häufig gebrauchten Kompositum „*ma mo mk'a' 'gro*.““ (Neumaier 1966:16)

---

<sup>231</sup> Tib. Text siehe Neumaier 1966:60ff. Dt. Übersetzung 62ff.

<sup>232</sup> Text 1335: „*dhāki gtsug gi rgyan gcig- yes shes mthso rgyal gyi sgrub pa*“. Schmuck für die Scheitelspitze der *dākinī*, Evokation der *yes shes mtsho rgyal*. Teil Ni des *Rin-chen gter-mdzod*, siehe Schwieger 1999:22

<sup>233</sup> Die *Yes shes mtsho rgyal* ist eine in Tibet sehr berühmte *dākinī*, die sowohl als eine menschliche Gefährtin und Schülerin des *Padmasambhava* gilt, als auch als „übernatürliche“ *dākinī* und Erscheinungsform des Erleuchtungsgeistes. Der Überlieferung nach, hat sie die Lehren des *Padmasambhava* in der geheimen Schrift der *mkha' 'gro ma* niedergeschrieben, damit diese *gter ma*-Schätze in der Zukunft und zur rechten Zeit ausschließlich von einem geeigneten Schatzfinder aufgefunden und gelesen werden können.

Aufgrund dieser bisweilen sehr engen Verbindung haben manche ForscherInnen eine gewisse Vermischung, oder gar Gleichsetzung vermutet. Judith Simmer-Brown zum Beispiel interpretiert die *ma mo* sogar als eine spezielle Gruppe von weltlichen *ḍākinī*:

„A specific kind of powerful worldly dakinī is the mamo [...].  
(Simmer-Brown 2002:57)

So weit würde ich zwar anhand meinen bisherigen Recherchen nicht gehen, tatsächlich aber erinnern vor allem die Beschreibungen der weltlichen *ḍākinī* frappant an jene der tibetischen *ma mo*. So heißt es etwa über eine solche *ḍākinī*:

„[...] Ihre Genitalien sind erregt, aus dem Maul hängen ihr kleine Kinder heraus“  
(Neumaier 1966:54-55)

Trotz dieser unbestrittenen Ähnlichkeit in einigen Punkten, handelt es sich dennoch um zwei verschiedene Kategorien weiblicher Wesen aus dem tibetischen Pantheon, zwischen welchen auch einige wichtige Unterschiede bestehen. Um diese Gemeinsamkeiten und Differenzen stärker herauszuarbeiten, wollen wir im Folgenden die Gestalt der *ḍākinī* in einem kurzen Überblick näher beleuchten. Der Legende nach stammen die *ḍākinī* aus dem mystischen Land *Uḍḍiyāna*, der legendären Heimatstätte des *Padmasamhava*. Hier sollen sie auch in geheimnisvollen Palästen die heiligen Lehren der *rNying ma pa* aufbewahren, denn die tibetischen *ḍākinī* gelten traditionell als Hüterinnen der *gter ma*. Sie bewachen diese spirituellen Schätze so lange, bis es an der rechten Zeit ist, das Versteck einem geeigneten Schützling zu offenbaren. Die *ḍākinī*, selbst eine Art verkörperte Form des Symbolischen, benutzen dafür eine geheimnisvolle symbolische Sprache und Schrift (*mkha' 'gro brda yig*), wodurch es für Unbefugte unmöglich wird, diese Texte ohne Ermächtigung und ohne Hilfe der *ḍākinī* zu entziffern. Nach Adelheid Hermann-Pfandt bestimmt aber vor allem das Maß der eigenen Geistesklarheit die Fähigkeit, diese Schrift zu lesen (siehe Hermann-Pfandt 1992:357). Nach Lehrmeinung der *rNying ma pa* erweckt allein der Anblick dieser Schriftzeichen im Schatzfinder (*gter ston*) die Erinnerung an Lehren, die in den tieferen (unterbewussten) Schichten seines Geistes bereits die ganze Zeit über verborgen liegen. Denn dies ist das eigentliche „Versteck“, an dem diese Schätze von einem erleuchteten Meister der Vorzeit hinterlassen wurden. An dieser Stelle fällt natürlich auf, dass auch manchen *ma mo* dieselbe Funktion nachgesagt wird. Wie bereits besprochen, soll *Padmasambhava* persönlich den *ma mo* und *ḍākinī* die *gter ma*-Schätze anvertraut haben. Seitdem gelten sie als deren Wächterinnen (*gter srung*), die zum geeigneten Zeitpunkt einem erwählten *gter ston* beim „Wiederauffinden“ zur Seite stehen. (siehe Thondup 1994:114) Weiters sagt man den *ḍākinī* auch nach, traditionell die Hüterinnen von Gelübden und Eiden zu sein:

„Als Hüterinnen der Gelübde und Verpflichtungen werden Dakinis schließlich auch als Zeugen bei Eiden angerufen.“ (Hermann-Pfandt 1992:127)

Wir erinnern uns, auch die *ma mo* werden mitunter als Herrinnen des „Wortes“ und Eides beschrieben, die einen Gelübdebrecher mit ihrem rasenden Zorn bestrafen. Die *ḍākinī* sind, - auch das haben sie mit den *ma mo* gemeinsam, - grundsätzlich sehr komplexe und vielschichtige Figuren, die in den unterschiedlichsten Erscheinungsformen auftreten können. So erscheinen sie sowohl als innerweltliche, nach Fleisch und Blut gierende Leichenstätt-

ten-“Dämoninnen“ oder “Hexen“, wie auch als wohlwollende Führerinnen auf dem spirituellen Weg. Ausserdem werden auch die menschlichen Gefährtinnen, die Mütter und Schwestern eines berühmten *Yogī* ebenfalls als *dākinī* bezeichnet. (siehe Simmer-Brown 2002:199ff.) Und gemeinhin wird jeder menschlichen Frau nachgesagt, von Geburt an - schon aufgrund ihrer Weiblichkeit - gewisse *dākinī*-Qualitäten zu besitzen. (siehe Simmer-Brown 2002:204ff.) Die Form und Funktion der *dākinī* scheint sich jedoch - auch hier lassen sich durchaus Parallelen zur historischen Entwicklung der tibetischen *ma mo* ziehen - im Laufe der Zeit gewandelt zu haben. Die *dākinī* ist nämlich keine rein tibetische Figur, sondern stammt ursprünglich aus dem indischen Gedankengut. Am Beginn der Entwicklung und im Rahmen des indischen Volksglaubens wurden die *dākinī* vor allem als eine Klasse niederer Wesen und hexenartiger “Dämoninnen“ aufgefasst, die auf Leichenstätten hausten, und sich mit Vorliebe von menschlichem Blut ernährten.

„[...] the *dākinī* in the pre-Buddhist traditions of India resided in charnel grounds, feasting bodies and sucking the blood of the dead as a kind of ghoulish or witch. [...]“  
(Simmer-Brown 2002:129)

Sie galten ausserdem als die ruhelosen Seelen untreuer Ehefrauen, oder am Kindsbett Verstorbener. Man musste sich durch regelmäßige Opfergaben gut mit ihnen stellen, denn andernfalls konnten sie mit Pest oder Unfruchtbarkeit bestrafen. Im indischen Volksglauben scheinen aber auch lebende Frauen, - vor allem wenn ihnen gewisse magische Fähigkeiten nachgesagt wurden, - schnell in Verruf geraten zu sein, eine übelwollende *dākinī* zu sein. Und mitunter trifft man hierbei auf Vorstellungen, die eine erstaunlich große Ähnlichkeit zu dem besitzen, was man in vielen Kulturen der Welt gemeinhin als “Hexen“ bezeichnet:

„Sie [Anm. d. Verf.: die *dākinī*] schicken den Menschen Krankheiten, insbesondere Fieber, Besessenheit, Schwindsucht oder Unfruchtbarkeit, besitzen magische Fähigkeiten wie den Hexenflug und die Kunst sich selbst und andere in verschiedene Gestalten z.B. in Tiere, zu verwandeln. Sie kommen nicht nur als Geistwesen, sondern auch als menschliche Hexen vor, als welche sie insbesondere für das Leben ihrer Gatten und Söhne eine Gefahr darstellen. [...] sie werden häufig als Geister vorzeitig verstorbener Schwangerer oder Wöchnerinnen identifiziert [...] ebenso geraten auch untreue Gattinnen in den Verdacht des Hexentums.“  
(Hermann-Pfandt 1992:116-117)

Wir erinnern uns, auch den tibetischen *ma mo* wird mitunter nachgesagt, die Totengeister von unter plötzlichen Umständen verstorbenen Frauen zu sein, vor allem wenn sie schon zu Lebzeiten in den magischen Künsten bewandert waren. Jedenfalls wurde im Laufe der Geschichte und mit Aufkommen der tantrischen Tradition das weibliche Prinzip immer stärker in den Mittelpunkt des indischen Denkens gerückt. Diese Entwicklung erreichte ihren Höhepunkt in den Lehren des *Śaktismus*, wo den männlichen Göttern machtvolle Begleiterinnen zur Seite gestellt wurden, als Personifikation der *śakti*, des aktiven weiblichen Urprinzips. Als nun die indischen *dākinī* in den tantrisch geprägten, tibetischen Buddhismus eingeführt wurden, ist man mit ihnen ebenso verfahren, wie mit vielen anderen vorbuddhistischen, oder aus anderen Lebensräumen übernommenen, Gottheiten und Wesen:

Sie wurden von einem buddhistischen Meister bezwungen erklärt, und per Eid zur Verteidigung der Lehre verpflichtet. Im Laufe der Zeit wurden so die niederen “dämonischen“ Geister und “Hexen“<sup>234</sup> des indischen Volksglaubens zu Hüterinnen und Verteidigerinnen der buddhistischen Tradition. Zusätzlich zu ihrer Rolle als eidgebundene Schützerinnen der Lehre wurden manche der tibetischen *ḍākinī* aber noch in einen weitaus höheren Rang erhoben: Sie werden als weibliche Emanationen und Verkörperungen des Erleuchtungsgeistes gesehen:

„Bemerkenswert am Aufstieg der *Dākinīs* im Buddhismus ist die Tatsache, dass sie nicht nur wie andere “bekehrte“ Kleingottheiten, zu Schützerinnen und Dienerinnen der Religion wurden, sondern selbst eine führende Rolle als tantrische Lehrerinnen, als Führerinnen zur Erleuchtung und als weibliche Buddhas einnahmen.“

(Hermann-Pfandt 1992:117)

Der tibetische Buddhismus kennt nämlich grundsätzlich verschiedene Arten von *ḍākinī*, grob lassen sie sich in zwei große Gruppen unterteilen, eine Kategorisierung, die uns in ganz ähnlicher Form bereits bei den buddhistischen *dharmapāla*-Schützern begegnet ist:

1. In die innerweltlichen *ḍākinī* (Tib. *'jig rten mkha' 'gro ma*)
2. und die ausserweltlichen und erleuchteten “Gewahrseins- oder Weisheits-*ḍākinī*“ (Tib. *ye shes mkha' 'gro ma*), die als Manifestation des Erleuchtungsgeistes gelten.

Die weltlichen *ḍākinī* (*'jig rten mkha' 'gro ma*) sind selbst noch im Leidenskreislauf gefangen und den karmischen Verstrickungen unterworfen. Ihr bevorzugter Wohnort sind die Leichenstätten. Sie sind in der Regel von äusserst furchterregender Gestalt, ernähren sich mit Vorliebe von Blut und Menschenfleisch, und sind in Charakter und Aussehen den *ma mo* tatsächlich sehr ähnlich. Sie sind weltlicher Natur und nicht erleuchtet, können aber unterschiedliche Grade spiritueller Kraft und Realisation besitzen, (siehe Thondup 1994:257) und sowohl Unheil stiften, als auch gelegentlich positive und nützliche Aufgaben vollbringen (siehe Dowman 1991:463). Im Unterschied zu den weltlichen, sind die sogenannten “Gewahrseins- oder Weisheits-*ḍākinī*“ (*ye shes mkha' 'gro ma*) selbst bereits erweckt, und gelten daher als “ausserhalb der Welt“ stehend. Aus diesem Grund tragen sie in der Ikonographie auch als Erleuchtungszeichen das dritte Stirnauge. Diese *ḍākinī* nennt man erleuchtet, weil sie als weibliche Buddha-Formen gelten. Als Manifestationen des Erleuchtungsgeistes symbolisieren sie die buddhistische Weisheit über die Leerheit aller Phänomene und helfen bei der Erlösung anderer Lebewesen. Dabei können sie sich sowohl zornig und bedrohlich zeigen, als auch friedfertig und lieblich. In ihrer schrecklichen Form er-

---

<sup>234</sup> Eva Neumaier spekuliert, dass die *ḍākinī* vielleicht ursprünglich tatsächlich Frauen mit besonderen magischen Fähigkeiten und Kenntnissen waren, die später in der Mythologie vergöttlicht, und in den Bereich des Übernatürlichen gestellt wurden: „Man könnte sie einen Hexenorden nennen. Innerhalb des Landes Udyāna musste ihnen eine ganz hervorragende Aufgabe zufallen; wie Orgyan pa feststellte, übten sie eine Lehrtätigkeit aus und vermittelten den Siddhas höhere Kenntnisse. [...] In der späteren Entwicklung des Buddhismus erfuhren die *Dākinī* die nämliche Verwandlung, wie sie auch das Land Udyāna über sich ergehen lassen musste: [...] das Land wurde zu einem Wunderland, weitab von jeder historischen Wirklichkeit, und die dort tätigen Hexen zu Göttinnen.“ (Neumaier 1966:17)

scheinen sie vor allem, um den Praktizierenden schockartig von Verblendung und Nichtwissen zu befreien. In der Ikonographie stehen sie in der Regel auf einem Bein, als wären sie bereits auf dem Sprung in eine andere Welt, und vollziehen dabei einen erschütternden Tanz auf einem Korpus, der unter ihren Füßen liegt. Mit ihrem charakteristischen Hackbeil zerschneiden diese *ḍākinī* symbolisch die Fesseln der Unwissenheit, und zwingen den Praktizierenden so zu einer anderen Betrachtungsweise der Welt. Wir haben bereits über das tibetische *gcod*-Ritual gesprochen, im Zuge dessen sich der Tantriker zur Meditation auf eine Leichenstätte, - dem charakteristischen Wohnort der *ma mo* und *ḍākinī*, - begibt, und seinen Körper den übernatürlichen Wesen zum Fraße anbietet. Auf diese Weise opfert und vernichtet er sich selbst, - ein nach buddhistischer Auffassung ohnehin illusionäres "Selbst". So schauerlich diese Praktiken auch klingen mögen, der Weise hat dabei nichts zu befürchten, denn er ist sich der Unwirklichkeit eines unabhängigen, starren und eigenständigen Egos bewusst. Mircea Eliade hat eine solche tantrische Visualisierungsübung des "Selbstoppers" anschaulich beschrieben. Detailgenau hat sich der Praktizierende dabei vorzustellen, wie ihn die zornige *ḍākinī* in Stücke reißt<sup>235</sup>:

„Strecke diese Haut aus, bis sie das Universum bedeckt...Und auf ihr häufe alle deine Gebeine auf und dein Fleisch. Wenn dann die bösen Geister mitten im Genuss des Kopfes sind, stelle dir vor, dass die erzürnte *dākinī* die Haut nimmt und aufrollt...und sie mit aller Kraft auf die Erde wirft und so mit ihrem ganzen Inhalt zu einer weichen Masse von Fleisch und Knochen macht, welche von - im Geist hervorgebrachten - Herden wilder Tiere verschlungen wird.“ (Eliade 1975:408)

Die tibetischen Weisheits-*ḍākinī* treten also als mächtige Helferinnen auf dem spirituellen Pfad auf. Als ausserweltliche *ḍākinī* gelten sie weibliche Aspekte und Ausstrahlungen des Erleuchtungsgeistes, als *Nirmāṇakāya*- oder *Sambhogakāya*-Verkörperungen des Buddha, und zeigen sich dabei, je nach dem spirituellen Entwicklungsgrad des Praktizierenden, in zahlreichen Erscheinungen. So können sie sowohl als körperlich-reale Frauen oder Wesenheiten auftreten, oder sich auch nur als Vision oder innere Stimme offenbaren. Manche erscheinen als junges und wunderschönes Mädchen, andere wählen den Körper einer hässlichen und gebrechlichen Alten. Aber selbst wenn eine Weisheits-*ḍākinī* fürchterlich und bedrohlich in ihrer Erscheinung wirkt, so ist ihre Absicht doch immer positiv, nämlich den Praktizierenden auf seinem spirituellen Pfad voranzutreiben.

Eine Gruppe *ḍākinī* soll dies *Mi la ras pa* mit den folgenden Worten erklärt haben:

„Wenn wir grauenvolle Omen und Zauberei vorführen, so tun wir das, um herauszufinden, welche Gewissheit der spirituellen Erfahrungen ihr in der Bergwildnis umherschweifenden Meditierenden habt, und damit ihr eure Erkenntnis vertiefen könnt. Wir führen so etwas nur auf, um über die Lehre zu wachen und begehen keinerlei Handlungen, um wirklich zu schaden.“ (Milarepa/Sander/Havlat 1997:111f.)

---

<sup>235</sup> Wie schon Eliade bemerkte, hat diese Praxis eine verblüffende Ähnlichkeit mit anderen, in vielen Teilen der Welt vorkommenden, schamanistischen Ekstasetechniken, bei denen es um die Zerstückelung und Neu-Zusammensetzung des eigenen Körpers (und der bisherigen Vorstellungen) geht. (siehe Eliade 1975:407f.)

Die Art, in der diese Weisheits-*ḍākinī* gewöhnlich agieren, zeigt sich anschaulich in einer Geschichte, die man sich über den berühmten Tantriker *Nāropa* erzählt. Dieser soll fürchterlich erschrocken sein, als er die mächtige *ḍākinī Vajrayoginī* zum ersten Mal traf. Denn vor ihm stand eine hässliche Alte, mit einer Fülle an abstoßenden Merkmalen: Sie hatte unter anderem eine wulstige Stirn, eine dunkelblaue Gesichtsfarbe, mit Blut unterlaufene Augen, lange Ohren, einen untersetzten und pummeligen Körper, einen schiefen Mund, sowie kaputte und kariöse Zähne. Sie besaß einen Buckel, und musste sich auf einem Stock gestützt fortbewegen. Dabei machte sie auch noch laute abstoßende Sauggeräusche, und dicke Tränen liefen ihr über die Wangen. *Nāropa* wollte sich schon beinahe angewidert von ihr abwenden, als er schließlich doch über ihre hässlichen Merkmale zu meditieren begann, die ihm so offensichtlich ins Auge sprangen. Und durch diese Begegnung mit der abstoßenden *ḍākinī* erkannte er das Leid von *samsāra*, das grundsätzliche Leiden der Existenz. (siehe Simmer-Brown 2002:193 und Goertz 2004:80) Dem jungen indischen Königssohn, und späteren *mahāsiddha*, *Lūipa* wiederum soll seine helfende *ḍākinī* in Form einer Prostituierten erschienen sein, die ihm riet, sich nur noch von stinkenden Fischgedärmen zu ernähren, die andere Leute weggeworfen hatten. *Lūipa*, der aufgrund seiner Herkunft noch immer von einem zerstörerischen königlichen Hochmut beherrscht war, konnte durch diese Begegnung sein hemmendes Denken in sozialen Hierarchien und seinen hinderlichen Stolz ablegen. (siehe Dowman 1991:56) Die helfende Weisheits-*ḍākinī* kann also in vielerlei Gestalten erscheinen, immer wählt sie ihr Auftreten und ihre "erzieherischen" Mittel genau passend zu den charakterlichen und spirituellen Bedürfnissen des Schülers. Mitunter erscheint sie als durchaus ambivalente Figur, eine Eigenschaft, die im tantrisch geprägten tibetischen Buddhismus generell auf der einen oder anderen Art allen "Gottheiten" zugeschrieben wird. Dabei darf aber nicht vergessen werden, dass es letztlich immer um die Überwindung aller Polaritäten geht. Denn nach tibetisch-tantrischer Ansicht sind all diese Gegensatzpaare wie friedvoll und zornvoll, Gott und Göttin, Mensch und Gott, Subjekt und Objekt, Sein und Schein, *nirvāna* und *samsāra* etc., am Ende ohnehin aufgelöst. Hinter der Vielfalt steht eine Einheit, denn nichts existiert in unabhängiger Form, das einzige Wesen aller Erscheinungen ist die Leerheit. Die tibetische *ḍākinī* ist ein Sinnbild für diese Leerheit, und damit gleichzeitig auch der Mutterschoß aller möglichen Manifestationen, die daraus entstehen können. Dabei kann sie hässlich oder schön, rasend oder friedfertig, abstossend oder anziehend, reale Frau oder übernatürliches Wesen, aber ebenso Vision, Traumbild, Energie und Geistschöpfung sein. Sie kann in einer Fülle an Formen auftreten, stets ist sie dabei Mittel und Mittlerfigur zur Überwindung aller Dichotomien und polarer Konzeptionen. So lässt sie sich auch selbst in kein gewöhnliches Schemata pressen:

„She can not be conceptualised or categorized.“ (Simmer-Brown 2002:132)

Nun werden bisweilen manche der *ḍākinī* in den Texten auch als *ma mo* bezeichnet, dies trifft mitunter sowohl auf die weltlichen, als auch auf die ausserweltlichen zu. Der Grund für eine gelegentliche Gleichsetzung der weltlichen *ḍākinī* mit den *ma mo* ist noch relativ klar, beide gelten als blutdürstige weibliche Manifestationen, die sich auf Leichenstätten aufhalten, und sowohl positive Aufgaben (als weltliche (eidgebundene) Schützerinnen be-

wachen sie z.B. die Lehren, die Gelübde, und generell das richtige Verhalten der Gläubigen), als auch bei Störung und Missachtung, eine Reihe an negativen Handlungen vollbringen können (z.B. die Verursachung von Krankheiten). Was aber nun die Benennung einer ausserweltlichen und erleuchteten Weisheits-*ḍakinī* als *ma mo* betrifft, so steht dahinter eine andere Überlegung. Einerseits wird auf diese Weise ihr wilder und zornvoller, und bei falschem Verständnis durchaus gefährlicher, Aspekt betont. Der tantrische Pfad selbst gilt als äusserst gefahrenreich, und nicht jeder ist dafür geeignet. In ihrer bedrohlichen Gestalt unterstützt die helfende Weisheits-*ḍakinī* den Praktizierenden, indem sie sein bisheriges Leben und alle seine gewohnten (falschen) Vorstellungen in Aufruhr bringt. Häufig tut sie dies auf sehr unerwartete und erschreckende Weise. Man nennt daher eine solche *ḍakinī* mitunter beängstigend und gefährlich, nicht weil sie negative und schädliche Absichten hegen würde, sondern weil sie erbarmungslos die falschen Konzeptionen und Anhaftungen offenlegt und zerstört. Wenn also in den tibetischen Texten gelegentlich gesagt wird, dass die Form einer erleuchteten Weisheits-*ḍakinī* die einer *ma mo* ist, so ist damit nicht gemeint, dass diese potentiell unheilbringend oder gar "dämonisch" wäre, sondern, dass mit ihrer Hilfe die "dämonischen" und negativen (inneren und äusseren) Hindernisse überwunden werden können. Indem sie auch immer eine Verkörperung und Entsprechung des geistigen Zustandes des Praktizierenden ist, zwingt sie ihn gnadenlos, seine eigenen inneren "Dämonen" von Angesicht zu Angesicht zu betrachten. Ihre wilde und rasende Erscheinung, der drohende Gesichtsausdruck und das blutigen Hackmesser zeigen daher an, dass sie bereit dazu ist, den Praktizierenden mitsamt seinen falschen Ansichten auf den Kopf zu stellen, ihn aufzurütteln, seine Fesseln zu durchschneiden, und ihn so zur Befreiung zu führen. Aus diesem Grund wird also eine solche *ḍakinī* auch mitunter eine wilde *ma mo* genannt, und aus dem selben Grund gelten auch andere mächtige und erleuchtete *dharmapāla*-Schützerinnen, wie die *dPal ldan lha mo* oder die *Ekajātī*, nicht nur als Oberste der *ma mo*, sondern werden gelegentlich selbst als *ma mo* bezeichnet. Nicht weil man glaubt, dass sie potentielle Unheilstifterinnen wären, sondern weil sie geschickt diese Energien und Blockaden überwinden.

„Vielleicht ist es möglich, sich die Gewährsein-*Ḍakinī* vorzustellen als einen weiblichen Archetyp, eine selbstlose Anima, die sich aus dem Jung'schen kollektiven Unbewussten erhebt.“ (Dowman 1991:307)

## 7. Schlussbetrachtung

Als Ausgangspunkt dieser Arbeit haben wir nach der Bedeutung, Stellung und Funktion der tibetischen *ma mo* in Glaube, Ritual und Kult gefragt. Wie sich gezeigt hat, existieren im tibetischen Kulturraum bisweilen durchaus unterschiedliche Auffassungen über die *ma mo*. Das eine Mal ist sie vor allem blutgierige Hexe oder "Dämonin", die auf Leichenstätten haust und schlimmes Ungemach über die Menschen bringen kann, das andere Mal wird sie als bezwungene Schutzgottheit und zornvolle Verteidigerin der religiösen Lehre beschrieben. Und so manche/r TibeterIn hält die *ma mo* auch für die rachesüchtigen Totengeister menschlicher Frauen, die einst unerwartet ums Leben kamen, oder schon zu Leb-

zeiten in Verruf geraten waren, unheimliche magische Fertigkeiten zu besitzen. Diese Vielfalt in den Vorstellungen begründet sich vor allem durch den Umstand, dass die sogenannte "Religion" des tibetischen Kulturraumes ein äusserst vielschichtiges Konglomerat unterschiedlicher Ideen ist, ein lebendiges Geflecht aus mehreren historisch zusammengewachsenen Praktiken und Vorstellungen, die diesen Lebensraum geprägt haben, und zu einem großen Teil noch aus vorbuddhistischer Zeit stammen. Aus diesem Grund sind auch die Auffassungen über die *ma mo* mitunter durchaus vielfältig und komplex. Generell lässt sich sagen, dass die Mehrheit der TibeterInnen mit den *ma mo* in Berührung kommt, in ihrer Funktion als gefürchtete Unheil und Krankheit verursachende Wesenheiten. Bei gewissen gesellschaftlichen, moralischen und religiösen Vergehen, oder bei Störung ihrer Ruhe, können sie sich rasch gegen einen wenden, und der Mensch bekommt ihren fürchterlichen Zorn zu spüren. Im Alltag vollziehen die TibeterInnen daher eine Vielzahl an Ritualen, um den Zorn der *ma mo* zu besänftigen. Sie befragen Orakel und Astrologen, um ungünstige Einflüsse zu erfahren, an denen ein Angriff der *ma mo* besonders wahrscheinlich ist. Sie fertigen magische Schutzamulette und Bannzeichnungen an, um mögliches Unheil der *ma mo* abzuwehren, stellen *mdos*-Fadenkreuze auf, oder halten "Loskauf"-Riten (*glud*) ab, um aufgebrachte *ma mo* wieder zu beruhigen. Manche TibeterInnen konsultieren aber auch einen Ritualspezialisten, damit er ihnen die wilden *ma mo* absichtlich herbeiruft, und sie etwa in einer Geisterfalle (*mdos*) fängt, um sie danach einem Feind an den Hals zu hetzen. Im Regelfall aber greifen die wilden *ma mo* nicht unmotiviert und grundlos an, sondern wurden zuvor durch menschliches Fehlverhalten provoziert. Was jedoch der gewöhnliche Tibeter hauptsächlich von den *ma mo* wahrnimmt, sind die furchtbaren Auswirkungen, die ihre Erzünnung auf ihn und seinen Besitz haben, - die *ma mo* selbst sind ja im Regelfall für seine Augen unsichtbar. Daher tritt vor allem im Volksglauben der bedrohliche Charakter der *ma mo* besonders stark hervor. Wenn also allorts Krankheiten ausbrechen, oder es in der Dorfgemeinschaft vermehrt Streit und Zwietracht gibt, so vermutet man die Ursache für die Störung bei den erzürnten *ma mo*. Auch bei Hagel oder Stürmen denkt man sofort an die *ma mo*, ist es doch mehr als wahrscheinlich, dass sie das Unwetter ausgelöst haben. Und wenn sich nun die schlechten Vorzeichen und Übel häufen, so muß rasch ein erfahrener Ritualspezialist herbeigeholt werden, der geeignete Zeremonien ausführt. Durch Besänftigungsriten und Opferdarreichungen hofft man dem Unglück beizukommen, sodass die gereizten *ma mo*-Horden zufriedengestellt sind, und die Krankheiten und Störungen wieder verschwinden.

Neben dieser anonymen Masse von potentiell unheilbringenden *ma mo* kennen die Mönche der Klöster, die Schriften und Gemälde, aber auch einzelne *ma mo* näher. Häufig sind sie zu zornvollen Schwesternschaften zusammengefasst, die aus drei, vier, sieben, neun oder zwölf Mitgliedern bestehen. Denn sowohl die Buddhisten, als auch *Bon po*, kennen die *ma mo* ebenso als niederrangige und innerweltliche Schutzgottheiten. Wie viele der anderen autochthonen, oder auch aus fremden Lebensräumen übernommenen, Gottheiten und Wesenheiten, sollen sie einst von einem großen Meister der Vorzeit gezähmt worden sein, und stehen nun unter dem Gelübde, die religiösen Lehren gegen alle Hindernisse und Wider-

sacher zu verteidigen. Im buddhistischen Kontext werden sie häufig zu den hochmütigen *Dregs pa* gezählt, jenen weltlichen Schutzgottheiten mit niederem Rang, die selbst noch in den sechs Daseinsbereichen des "Lebensrades" gefangen sind. Einige wenige *ma mo* nehmen aber durchaus auch eine höhere Funktion ein, denn sie beschützen die geheimen Lehren und wachen über die spirituellen *gter ma*-Schätze. Und so mancher Tantra-Praktizierende sucht sogar mit Absicht die Nähe der wilden *ma mo*, denn die Leichenstätten, die düsteren Wohnorte der *ma mo* und *ḍakinī*, eignen sich besonders gut für die innere Sammlung und Meditation. Die *ma mo* haben also im tibetischen Kulturraum, in Glaube, Ritual und Kult durchaus einige Facetten. Hinzu kommt, dass - wie wir gesehen haben - die tibetischen Buddhisten zwei verschiedene Perspektiven oder Ebenen der Wirklichkeit bzw. Wahrheit kennen: Neben unserer konventionellen und alltäglich erfahrbaren Wirklichkeit, gibt es für sie noch eine höchste und absolute, die aber in ihrem vollen Umfang nur einem Erleuchteten erkennbar ist. Für einen gelehrten Buddhisten besitzt aus dieser höchsten Perspektive aus gesehen, letztlich keine "Gottheit", kein/e "DämonIn" und kein übernatürliches Wesen eine eigenständige und unabhängige, äusserliche Selbstexistenz. Er versteht sie vielmehr als Projektionen des Geistes, als Energiemanifestationen, letztlich geschaffen durch unsere Unwissenheit. In der konventionellen Alltagsrealität aber sind diese Geister und "Dämonen" durchaus real, und Bestandteil der alltäglichen Lebenswelt der Menschen. Obwohl die Rolle und Funktion der tibetischen *ma mo* also mitunter vielfältig und nicht immer eindeutig bestimmbar ist, möchte ich zum Abschluss dieser Arbeit dennoch anhand meiner bisherigen Ergebnisse eine erste grobe Einteilung der verschiedenen Kategorien der tibetischen *ma mo* wagen:

- Die Mehrzahl der *ma mo* zeigt sich als wilde, schwer kontrollierbare übernatürliche Wesenheiten,- wahrscheinlich präbuddhistischen Ursprungs -, die vor allem Krankheiten, Unwetter und Streit auslösen. So streuen sie als *nad bdag ma mo*, *nad gtong ma mo* oder *yams gyi bdag mo* mit ihrem charakteristischen Beutel voller Pestilenzen (*nad rkyal*) allerlei Seuchen und Epidemien unter den Menschen und Tieren aus. Gelegentlich hält man sie auch für die Totengeister gewaltsam verstorbener Frauen, die nun unter den Lebenden ihr Unwesen treiben. Und auch als Verursacherinnen von Hagel und Unwettern, sowie als Auslöserinnen von Streit und Zwietracht, treten die *ma mo* in Erscheinung. Durch menschliches Fehlverhalten, etwa bei (innerer und äusserer) Verunreinigung, fühlen sich die *ma mo* schnell provoziert, aber auch die achtlose Übertretung der gesellschaftlichen, moralischen oder religiösen Spielregeln kann ihren fürchterlichen Zorn heraufbeschwören. Dann senden sie schreckliche Pestilenzen und andere Katastrophen an die Menschen und deren Besitz. Wie viele der unzähligen weltlichen Geister, die diese Welt zusammen mit dem Menschen bewohnen, und überall in den Steinen, Bergen, Wolken, Bäumen oder Gewässern etc. hausen, gelten auch die *ma mo* nicht grundsätzlich ausschließlich als teuflisch, sie scheinen dem Menschen sogar relativ gleichgültig gegenüber zu stehen, allerdings nur solange er sie in ihren Wohnorten in Frieden ruhen lässt, und ihren Zorn nicht durch einen Fehltritt auslöst. Man kann aber dennoch sagen, dass diese Wesenheiten ziemlich launenhaft und nachtragend sein

können, und sie sind immer empfänglich für regelmässige Opferung und Huldigung. Verabsäumt der Mensch ihnen den gebührenden Respekt zu zollen, dringt er in ihren Lebensraum unerlaubt ein, oder erzürnt er sie auf andere Weise, so werden sie zu erbarmungslosen Vergelttern. Diese *ma mo* stehen damit in enger Verbindung zu den anderen Kategorien von Wesen der weltlichen Sphäre, die gemeinhin zur Gruppe der *lha srin sde brgyad* gezählt werden, wie etwa den *sa bdag*, *klu (mo)*, *btsan (mo)*, *srin po (mo)*, *bdud (mo)*, *rgyal po (mo)*, *gza'*, *gnod sbyin (mo)* etc. Die meisten von ihnen sind in Tibet bereits seit vorbuddhistischer Zeit bekannt, und ihnen allen ist eine sehr ambivalente Natur charakteristisch. Denn wenn sie angemessen verehrt, respektvoll behandelt, und regelmäßig besänftigt werden, können sie dem Menschen durchaus helfend und positiv zur Seite stehen. Sobald man sie aber vernachlässigt, in ihrer Ruhe stört, ihren Wohnbereich verschmutzt, oder sie durch einen Übertritt der gesellschaftlichen und religiösen Regeln provoziert, strafen sie mit allerlei Störungen. Die meisten der rituellen Verrichtungen, welche die TibeterInnen in Zusammenhang mit den *ma mo* im Alltag ausführen, dienen daher deren Huldigung und Besänftigung.

- Eine zweite Kategorie von *ma mo* sind die Eidgebunden (*dam can ma mo*), die sowohl im Bön (*bon skyong*), als auch im Buddhismus (*dharmapāla*, Tib. *chos skyong*, *srung ma*) als weltliche Schutzgottheiten fungieren. Also jene *ma mo*, die von einem mächtigen Meister der Vorzeit unterworfen, und per Eid zur Treue gegenüber der Lehre verpflichtet wurden. Diese eidgebundenen *ma mo* haben ihre wilde Natur zwar nicht abgelegt, nutzen aber ihre Kräfte nun zur Verteidigung des Glaubens. Zu dieser Gruppe gehören auch jene *ma mo*, die als buddhistische Schützerinnen des Eides (vor allem der *Vajrayāna*-Gelübde), der “Wahrheit“ (*bden srung ma*) und des “Wortes“ (*bka' srung ma*) oder als Hüterinnen der tantrischen Mantras (*sngags srung ma*) gelten, und damit als Schutzgottheiten der Lehre generell fungieren. Die *ma mo* dieser Kategorie sind allerdings, im Gegensatz zu ihrer erleuchteten Anführerin *dPal ldan lha mo*, innerweltliche Schutzgottheiten der *'Jig rten pa'i srung ma*-Gruppe, also jener buddhistischen Schützer, die sich selbst noch in den sechs Daseinsbereichen und im Leidenskreislauf von *samsāra* befinden. Nichts desto trotz haben manche der *ma mo* in einzelnen tibetischen Schulen einen gewissen Aufstieg erfahren, und gelten hier als höherrangige Schutzgottheiten, wie zum Beispiel die *Ma mo Ekājatī* bei den *rNying ma pa*. In seltenen Fällen tragen einige der ausserweltlichen weiblichen Gottheiten sogar selbst die Bezeichnung *ma mo* im Namen, beziehungsweise es wird gesagt, dass ihre Erscheinungsform die einer *ma mo* sei. Dies bedeutet aber nicht, dass man sie für potentielle Unheilsbringerinnen hält, denn die Überweltlichen gelten als erleuchtet, sie sind Buddha-Formen, und ihre Absicht ist daher immer gut. Man nennt sie gelegentlich eine *ma mo*, weil diese mächtigen Schützerinnen und Verteidigerinnen des Glaubens die zerstörerische Macht besitzen, allen negativen (physischen und psychischen) Hindernissen auf dem Pfad zur Erleuchtung entgegenzutreten. Dies demonstrieren sie durch ihre rasende Gestalt, und auch die bedrohlichen Waffen solch hochrangiger Schützer sind symbolische Ausdrucksformen der Weisheit, etwa jener über die Erkenntnis der Leer-

heit. Denn dies sind die eigentlichen Kampfmittel, um die negativen Kräfte zu bekämpfen und den Praktizierenden zur Befreiung zu führen. In die Kategorie der Eidgebundenen fallen ausserdem jene *ma mo*, die häufig in Gruppen zusammengefasst und als Begleiterinnen, als Ministerinnen, Botinnen oder untergebenes Gefolge anderer “Gottheiten“ und hoher *dharmapāla* erscheinen. Und dann gibt es da noch jene *ma mo*, die gelegentlich selbst als Anführerinnen einer bestimmten Klasse von übernatürlichen Wesen gelten, etwa der *gnod sbyin mo*. Zur Kategorie der Eidgebundenen zählen ausserdem die *ma mo* aus der Gruppe der *Dregs pa*, also der “hochmütigen, weltlichen Schutzgottheiten“, wie auch jene *ma mo*, die als *dGra lha*-Feindbezwiner fungieren und bei angemessener Verehrung Schutz gegen äussere und innere Feinde gewähren. Ebenso fallen in diese Kategorie auch einzelne *ma mo*, die - als *gzhi bdag* oder *yul lha* - mit einem ganz bestimmten lokalen Gebiet in Verbindung gebracht werden, und dieses als territoriale Schutzgottheiten bewachen. Alle diese eidgebundenen *ma mo* bleiben aber trotz ihres Gelübdes im Grunde schwer zähm- und kontrollierbar. Wie alle weltlichen Schutzgottheiten verlangen sie nach ständiger Aufmerksamkeit, und die Klöster, aber auch die privaten Haushalte, besitzen daher kleine Räume oder Altäre, um den zornvollen Schützern des tibetischen Pantheons regelmäßig zu opfern.

- Als dritte Kategorie der *ma mo* existieren jene, die mit den *ḍakinī* gewisse Gemeinsamkeiten teilen, und gelegentlich in den tibetischen Texten selbst als *ma mo-ḍakinī* (Tib. *ma mo mkha' 'gro*) zusammengefasst sind. Beide, *ma mo* und *ḍakinī*, hausen traditionell auf Leichenstätten (*dur khrod*), dem beliebten Aufenthaltsort für tantrische Meditationspraktiken, und beide gelten als Hüterinnen der spirituellen *gter ma*-Schätze. Vor allem die weltlichen *ḍakinī* sind in Charakter, Vorliebe und Beschreibung den *ma mo* sehr ähnlich. In beiden Fällen handelt es sich um wilde weibliche Wesenheiten der weltlichen Sphäre, die zwar nicht grundsätzlich als teuflisch anzusehen sind, aber sehr schnell gereizt werden können, wenn gewisse Vorschriften nicht eingehalten werden, oder die Menschen ihre Domäne durchqueren und stören. Beide gelten daher als ziemlich unberechenbare und potentiell gefährliche Wesen, denn wenn sie nicht zufrieden sind, können sie sich jederzeit gegen einen wenden. Dann werden sie zu zornvollen Rächerinnen, die Mensch, Besitz und Tiere mit Seuchen und anderen Übeln bestrafen. Gelegentlich wird aber sogar eine erleuchtete Weisheits-*ḍakinī* mit zornvoller Gestalt als *ma mo* bezeichnet, allerdings nur, um auf diese Weise ihre wilde und rasende Natur besonders zu unterstreichen, die sie - als Manifestation des Erleuchtungsgeistes - freilich ausschliesslich dazu benützt, um den Praktizierenden auf seinem Weg zur Befreiung zu unterstützen, und all die negativen Hindernisse und falschen Ansichten zu zerstören, die ihn noch im Leidenskreislauf von *samsāra* gefangen halten.

## 8. Abbildungsverzeichnis

Abb. 1:	Weisheit und Methode: Ritualglocke ( <i>dril bu</i> ) und Diamantzepter ( <i>rdo rje</i> ).....	38
Abb. 2:	Schematische Darstellung der sechs Weltbereiche im buddhistischen Lebensrad .....	43
Abb. 3:	Schematische Darstellung verschiedenartiger <i>gtor ma</i> - Opferkuchen. ....	54
Abb. 4:	Eine <i>ma mo</i> , aus ihren Genitalien fließt Menstruationsblut.....	74
Abb. 5:	Eine <i>ma mo</i> mit gespreizten Beinen, Blut fließt aus ihren Genitalien.....	74
Abb. 6:	Tibetische Mönche bei Herstellung eines <i>Sandmaṅḍala</i> . Völkerkundemuseum, Wien, 2009..	87
Abb. 7:	Verschiedene typische Attribute der Zornvollen. ....	90
Abb. 8:	Ritualgegenstände: Diamantzepter ( <i>rdo rje</i> ) und Ritualdolche ( <i>phur bu</i> ) .....	90
Abb. 9:	Typische Darstellung einer schwarzen <i>ma mo (nag po)</i> .....	91
Abb. 10:	Typische Darstellung einer <i>ma mo</i> . ....	91
Abb. 11:	Eine Gruppe von vier <i>ma mo</i> , die den Bön-Gott <i>sTag lha me 'bar</i> begleiten.....	92
Abb. 12:	Eine Gruppe von fünf <i>ma mo</i> , die den Bön-Gott <i>sTag lha me 'bar</i> begleiten. ....	93
Abb. 13:	Eine <i>ma mo</i> mit magischem Garnknäuel ( <i>gru gu</i> ). ....	94
Abb. 14:	Eine <i>ma mo</i> mit Fangschlinge. Ausschnitt aus Bildnis des <i>Yama Dharmaraja</i> mit Gefolge. ....	94
Abb. 15:	Ausschnitt einer Bilderserie über verschiedene Gruppen Unheil verursachender Wesen. ....	111
Abb. 16:	Detail: Vergrößerte Darstellung der <i>ma mo</i> aus Bilderserie in Abb. 15.....	111
Abb. 17:	Ausschnitt einer weiteren Bilderserie potentiell Unheil verursachender Wesen. ....	112
Abb. 18:	Detail: Vergrößerte Darstellung der <i>ma mo</i> aus Bilderserie in Abb. 17.....	112
Abb. 19:	Skorpionbildnis als Schutzamulett zur Abwehr von allerlei Unheil. ....	121
Abb. 20:	Schutzamulett mit gefesselter <i>ma mo</i> zur Abwehr ihrer Gefahren.....	121
Abb. 21:	Ein <i>ma mo'i khram</i> zur Abwehr von Unheil der <i>ma mo</i> .....	122
Abb. 22:	Ein <i>ma mo'i khram</i> zur Abwehr und Bannung der Gefahren der <i>ma mo</i> .....	122
Abb. 23:	Schematisierte Darstellung einer <i>mdos (nam mkha')</i> -Fadenkreuzfalle. ....	123
Abb. 24:	Photographie eines <i>ma mo'i mdos</i> aus dem Bestand des Wiener Völkerkundemuseums .....	125
Abb. 25:	Der <i>Chos rgyal phyi sgrub</i> mit fürchterlichem Begleitzug.....	152
Abb. 26:	a-d) Detailausschnitte der einzelnen <i>Ma mo chen mo</i> aus Abb. 25 .....	152
Abb. 27:	Der vierköpfige und vierarmige <i>Nag po chen po (Mahākāla)</i> mit Begleitzug.....	156
Abb. 28:	a-b) Vergrößerte Detailausschnitte der Begleiterinnen aus Abb. 27 .....	156
Abb. 29:	Die <i>dPal ldan lha mo</i> mit wilden <i>ma mo</i> im Begleitzug.....	166
Abb. 30:	Vergrößerter Ausschnitt der <i>ma mo</i> im Gefolge der <i>dPal ldan lha mo</i> aus Abb. 29.....	167

## 9. Literaturverzeichnis

**Aggarwal**, Ravina (2004): *Beyond lines of control: Performance and Politics on the disputed borders of Ladakh, India*. Duke University Press, Durham

**Barraux**, Roland (1995): *Die Geschichte der Dalai Lamas. Göttliches Mitleid und irdische Politik*. Dt. Übersetzung von Lorenz Häfliger. Patmos Verlag, Walter Verlag, Düsseldorf

**Baumer**, Christoph (1999): *Die lebendige Ur-Religion Tibets*. Akad. Druck- und Verlagsanstalt, Graz

**Beer**, Robert (2003): *Die Symbole des tibetischen Buddhismus*. Aus dem Englischen von Dagmar Ahrens-Thiele [u.a.]. Diederichs gelbe Reihe. Heinrich Hugendubel Verlag, Kreuzlingen-München.

**Béguin**, Gilles (1990): *Musée National des Arts Asiatiques Guimet, Paris: Art ésotérique de l' Himâlaya: catalogue de la donation Lionel Fournier*. [Musée national des arts asiatiques Guimet, du 13 octobre 1990 au 28 janvier 1991]. Ed. de la Réunion des musées nationaux, Paris

**Bellezza**, John Vincent (2005): *Spirit-mediums, Sacred Mountains and Related Bon Textual Traditions In Upper Tibet. Calling Down the Gods*. Brill. Leiden, Boston

**Bellezza**, John Vincent (1997): *Divine Dyads. Ancient Civilization in Tibet*. Library of Tibetan Works and Archives. First Edition, Dharamsala

**Bethlenfalvy** Géza (2003): *Fearsome and protective deities; sky-, air-, earth-, -mountain-, water-divinities: harmful and helpful demons; spirits, ghosts, devils and witches in Tibet and Mongolia*. In: Kelényi, Béla [Hrsg.](2003): *Demons and Protectors. Folk Religion in Tibetan and Mongolian Buddhism*. Edited by. Ferenc Hopp Museum of eastern asiatic art, Budapest

**Bjerken**, Zeff (2004): *Exorcising the Illusion of Bon "Shamans": A Critical Genealogy of Shamanism in Tibetan Religion*. In: *Revue d'Etudes Tibétaines*. Numéro 6, Octobre 2004, pp.4-59

**Blondeau**, Anne-Marie (2008): *Le Réseau des mille dieux-démons: mythes et classifications*. In: *Revue d'Etudes Tibétaines*. Numéro 15, Novembre 2008, *Tibetan Studies in Honour of Samten Karmay Part II*, pp.199-250

**Bunce**, Frederick W. (1994): *An Encyclopaedia of Buddhist Deities, Demigods, Godlings, Saints and Demons*. (Volume 1). D.K Printworld, Delhi

**von Brück**, Michael (2008): *Religion und Politik Tibets*. Verlag der Weltreligionen, Taschenbuch. Insel Verlag, Frankfurt am Main u. Leipzig

**Carey**, William (1901): *Adventures in Tibet. Including the diary of Miss Annie R. Taylors remarkable journey from Tau-Chau to Ta Chien-Lu through the heart of the Forbidden Land*. United Society of Christian endeavour, Boston and Chicago

**Cornu**, Philippe (1997): *Tibetan Astrology*. Translated from French by Hamish Gregir. Shambala Verlag, Massachusetts

**Dalai Lama XIV** (1992): Einführung in den Buddhismus. Die Harvard-Vorlesungen. Aus dem Amerikanischen von Christoph Spitz. 21. Auflage. Verlag Herder Freiburg, Breisgau

**Dalai Lama XIV**, Tenzin Gyatso & **Hopkins**, Jeffrey [Hrsg.] (1980): Tantra in Tibet. Das geheime Mantra des Tsong-ka-pa, eingeleitet vom 14. Dalai Lama, übersetzt von Burkhard Quessel. 1. Auflage. Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf-Köln

**Dargyay**, Eva K. (1988): Das Tibetische Buch der Toten. Die erste Originalübertragung aus dem Tibetischen. Herausgegeben von Eva K. Dargyay in Zusammenarbeit mit Gesche Lobsang Dargyay, 5. Auflage. Otto Wilhelm Barth Verlag

**David-Neél**, Alexandra (2002): Der Weg zur Erleuchtung. Die verborgenen Lehren des tibetischen Buddhismus. Edition Adyar, Aquamarin Verlag, Grafing

**Douglas**, Nik (1978): Tibetan tantric charms and amulets. 230 examples reproduced from original woodblocks/selection and text by Nik Douglas. Dover Publications Inc., New York

**Dowman**, Keith (1991): Die Meister des Mahamudra. Leben, Legenden und Lieder der vierundachtzig Erleuchteten, Eugen Diederichs Verlag, München

**Durkheim**, Emile (2007): Die elementaren Formen des religiösen Lebens. 1. Auflage. Verlag der Weltreligionen d. Insel Verlag, (Reprint der Originalausgabe 1981, Suhrkamp) Frankfurt am Main

**Ehrhard**, Franz-Karl (2008): A Rosary of Rubies. The Chronicle of the Gar-rigs mDo-chen Tradition from South-Western Tibet. Vol. 2, (Collectanea Himalayica, Ed. Prof. Dr. Ehrhard), München

**Ehrhard**, Franz-Karl (2004): Die Statue und der Tempel des Ārya Va-ti bzang po. Ein Beitrag zur Geschichte und Geographie des tibetischen Buddhismus. Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden

**Eliade**, Mircea (2004): Yoga. Unsterblichkeit und Freiheit. 1. Auflage. Insel Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main

**Eliade**, Mircea (1981): Geschichte der religiösen Ideen, Band 4. Quellentexte. 3. Auflage. Herder Verlag, Freiburg

**Eliade**, Mircea (1979): Geschichte der religiösen Ideen, Band 2. Von Gautama Buddha bis zu den Anfängen des Christentums. 3. Auflage. Herder Verlag, Freiburg

**Eliade**, Mircea (1975): Schamanismus und archaische Ekstasetechnik. Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main

**Evans-Wentz**, Walter Y. [Hrsg.] (2000): Tibet's great Yogi, Milarepa. A biography from the Tibetan. Being the Jestün-Kahbum or biographical history of Jetsün Milarepa, according to the late Lama Kazi Dawa Samdup's English rendering, with introduction and annotations by W.Y.Evans-Wentz (1969), with a new foreword by Donald S. Lopez (2000). Oxford University Press, London

**Facchini**, Massimo (1983): The Spiritual Heritage of Ma Gcig Lab Sgron. In: The Journal of Tibet Society. Volume 3., 1983, pp. 21-26

**Farkas, János & Szabó, Tibor** [Hrsg.] (2002): Die Bilderwelt der tibetisch-mongolischen Dämonen. The pictorial world of the Tibeto-Mongolian demons. Mandala Kft., Budapest

**Fischer-Schreiber, Ingrid** u.a. (Hrsg) (1986): Lexikon der östlichen Weisheitslehren. Buddhismus, Hinduismus, Taoismus, Zen. Scherz Verlag, Bern, München, Wien (Diese Lizenzausgabe ist 2005 mit Genehm. der S. Fischer Verlags GmbH im Patmos Verlag, Albatros, Düsseldorf erschienen)

**Geoffrey, Samuel** (1993): Shamanism, Bon and Tibetan Religion. In: Anthropology of Tibet and the Himalaya, Ethnological Museum of the University of Zürich, Edited by Charles Ramble and Martin Brauen, pp.318-330

**Gibson, Todd** (1985): Dgra-la: A Re-examination. In: Journal of Tibet Society 5, pp.67-77

**Goertz, Heinz-Werner** [Übers.] (2004): Die großen Kagyü-Meister. Die Schatzkammer der goldenen Übertragungslinie. Übersetzung ins Englische von Khenchen Könchog Gyaltzen Rinpoche. 1. Dt. Auflage. Drikung Kagyü Verlag, Aachen

**Grünwedel, Albert** (1970): Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei. Führer durch die lamaistische Sammlung des Fürsten E. Uchtomskij. Neudruck der Ausgabe 1900. Otto Zeller Verlag, Osnabrück

**Hahn, Michael** [Hrsg.] (2007): Vom rechten Leben. Buddhistische Lehren aus Indien und Tibet. (Aus dem Sanskrit und aus dem Tibetischen übersetzt und herausgegeben von Michael Hahn) Verlag der Weltreligionen. Insel Verlag, Frankfurt am Main und Leipzig

**Hermann-Pfandt, Adelheid** (1992): Dakinis. Zur Stellung des Weiblichen im tantrischen Buddhismus. Indica et Tibetica Verlag, München

**Hermanns, Matthias & Cavlyle, John** [Hrsg.](1992) : Mythologie der Tibeter. Magie, Religion, Mysterien. Aktualisierte Neuauflage hrsg. von John P. Cavlyle. Athenaion-Phaidon Verlag, Essen

**Hoffmann, Helmut** (1961): The Religions of Tibet. Translated by Edward Fitzgerald. First published in Britain in 1961, translated from the German: Die Religionen Tibets. Karl Alber Verlag 1956, Allen & Unwin Ltd., Museum Street London

**Hoffmann, Helmut** (1950): Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion. Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse Jahrgang 1950, Nr. 4, Wiesbaden

**Huber, Toni** (1999): Putting the Gnas back into Gnas-skor: Rethinking the Tibetan Pilgrimage Practice. In: Toni Huber (Ed.): Sacred Spaces and Powerful Places in Tibetan Culture. Collection of Essays. Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala

**Hummel, Siegbert** (1949a): Geheimnisse tibetischer Malereien. (Forschungen zur Völkerdynamik Zentral- und Ostasiens. Heft 2. Otto Harrassowitz Verlag, Leipzig

**Hummel, Siegbert** (1949b): Geheimnisse tibetischer Malereien. (Forschungen zur Völkerdynamik Zentral- und Ostasiens. Heft 3. Otto Harrassowitz Verlag, Leipzig

- Jackson, David** (2005): Lineages and Structures in Tibetan Buddhist Painting. Principles and Practice of an Ancient Sacred Choreography.  
In: Journal of the International Association of Tibetan Studies. Issue 1, October 2005
- Jung, Carl Gustav/ Clarke, John J.** [Hrsg.] (1999): C. G. Jung und der östliche Weg. Hrsg. und mit Einleitung von J. J. Clarke. Aus dem Amerikanischen. Walter Verlag, Deutschland
- Karmay, Samten G.** (2003): Une note sur l'origine du concept des huit catégories d'esprits.  
In: Revue d'Etudes Tibétaines. Numéro 2, Avril 2003, numéro spécial Lha srin sde brgyad, pp.67-80
- Karmay, Samten G.** (1998): The Arrow and the Spindle. Studies in History, Myths, Rituals and Beliefs in Tibet. Mandala Book Point, Kathmandu Nepal
- Karmay, Samten G. & Nagano, Yasuhiko** [ed.] (2003): A Survey of Bonpo Monasteries and Temples in Tibet and the Himalaya. Bon Studies 7, (Senri Ethnological Reports 38). National Museum of Ethnology, Osaka
- Karmay, Samten G. & Nagano, Yasuhiko** [ed.] (2000): New Horizons in Bon Studies. Bon Studies 2. (Senri Ethnological Reports 15). National Museum of Ethnology, Osaka
- Kelényi, Béla** (Hrsg.) (2003): Demons and Protectors. Folk Religion in Tibetan and Mongolian Buddhism. Ferenc Hopp Museum of eastern asiatic art, Budapest
- Kierkegaard, Søren** (1992): Der Begriff Angst. Reclam Verlag, Stuttgart
- Kinsley, David** (2000): Die indischen Göttinnen. 1. Auflage. Insel Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main und Leipzig
- Klaus, Christa** [Hrsg.] (1985): Schutz vor den Naturgefahren. Tibetische Ritualtexte aus dem Rig chen gter mdzod. Editiert, übersetzt und kommentiert von Christa Klaus. (Asiatische Forschungen; Band 97). Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden.
- Kollmar-Paulenz, Karénina** (2006): Das Abwehren der Mongolen (Tib. sog zlog pa): Tibetisch-buddhistische Reaktionen auf die Eingliederung Tibets in das mongolische Weltreich. In: L. Schmithausen. Buddhismus in Geschichte und Gegenwart, Bd. X. Gewalt und Gewaltlosigkeit im Buddhismus, Universität Hamburg, S 249-265
- Laird, Thomas** (2006): Tibet. Die Geschichte eines Landes. Der Dalai Lama im Gespräch mit Thomas Laird. Scherz Verlag, ein Verlag der Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am Main
- Laufer, Berthold** (1911): Der Roman einer tibetischen Königin. Tibetischer Text und Übersetzung. Otto Harrassowitz Verlag, Leipzig
- Lavizzari-Raeuber, Alexandra** (1984): Thankas. Rollbilder aus dem Himalaya. Kunst und mystische Bedeutung. Du Mont Buchverlag, Köln
- Lhagyal, Dondrup** (2000): Bonpo family lineages in Central Tibet. In: Karmay, Samten G. & Nagano, Yasuhiko [ed.](2000): New Horizons in Bon Studies. Bon Studies 2. (Senri Ethnological Reports 15). National Museum of Ethnology, Osaka, pp.429-508

**Linnenborn**, Hiltrud (2004): Die frühen Könige von Tibet und ihre Konstruktion in den religiösen Überlieferungen. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden

**Linrothe**, Rob & **Watt**, Jeff (2004): *Demonic Divine. Himalayan Art and Beyond*. Rubin Museum of Art, N.Y. and Serindia Publications, Chicago

**Manen**, Johan van (1919): *Minor Tibetan Texts I. The song of the Eastern Snow Mountain*. Bibliotheca Indica. Collection of Oriental Works. Asiatic Society of Bengal, new series 1426, Calcutta

**Mauss**, Marcel (1990): *Die Gabe. Form und Funktion des Austausches in archaischen Gesellschaften*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1. Auflage. (Deutsche Fassung der Originalausgabe: *Essai sur le don*, von 1924), Frankfurt am Main

**Milarepa & Sander**, Waltraud & **Havlat**, Henrik (Übers.) (1997): *Milarepas gesammelte Vajra-Lieder, Mila'i mGur 'bum (Band 2)*. Niedergeschrieben von Tsang Nyön Heruka, aus dem Tibetischen übersetzt von Henrik Havlat. Theseus Verlag, Berlin

**Milarepa & Sander**, Waltraud & **Havlat**, Henrik (Übers.)(1996): *Milarepas gesammelte Vajra-Lieder, Mila'i mGur 'bum (Band 1)*. Niedergeschrieben von Tsang Nyön Heruka, aus dem Tibetischen übersetzt von Henrik Havlat, Theseus Verlag, Berlin

**Mookerjee**, Ajit & **Khanna**, Madhu (1978): *Die Welt des Tantra in Bild und Deutung. Die umfassende Darstellung des wahren Tantra-Weges und seiner Praktiken*. Otto Willhelm Barth Verlag, München

**Mullin**, Glenn H. (1994): *Der verrückte Weise auf Tibets Königsthron. Mystische Verse und Visionen des Zweiten Dalai Lama*. Deutsch von Maja Ueberle-Pfaff; O.W. Barth Verlag, Frankfurt a. M.

**Nagano**, Sadako (2000): *Sacrifice and Lha pa in the glu rol festival of Reb-skong*. In: Karmay, Samten G. & Nagano, Yasuhiko [ed.] (2000): *New Horizons in Bon Studies. Bon Studies 2*. (Senri Ethnological Reports 15). National Museum of Ethnology, Osaka, pp.567-650

**Nebesky-Wojkowitz**, René (1976): *Tibetan Religious Dances. Tibetan Text and Annotated Translation of the 'chams yig*. Posthum herausgegeben von Christoph von Fürer-Haimendorf. Walter de Gruyter GmbH & Co. KG.Mouton Verlag, Den Haag-Paris

**Nebesky-Wojkowitz**, René (1975): *Oracles and Demons of Tibet: The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*. Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz

**Nebesky-Wojkowitz**, René & **Gorer**, Geoffrey (1951): *The use of thread-crosses in the Lepcha Lamaist ceremonies*. In: *Eastern Anthropologist* Vol. IV, No.2, Lucknow, pp. 65-87

**Neumaier**, Eva (1966): *Mātarah und Ma-mo, Studien zur Mythologie des Lamaismus*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades. Uni-Druck, München

**Nicolazzi**, Michael Albrecht (1995): *Mönche, Geister und Schamanen. Die Bön Religion Tibets*. Walter Verlag, Düsseldorf

**Norbu**, Namkhai (1995): *Drung, Deu and Bön- narrations, symbolic languages and the Bön tradition in ancient Tibet*. Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala

**Norman**, Alexander (2009): *Das Geheime Leben der Dalai Lamas. Die Geschichte der Gottkönige von Tibet*. Deutschsprachige Ausgabe. Bastei Lübbe Taschenbuch, Verlagsgruppe Lübbe GmbH, Bergisch Gladbach

**Pfister**, Hansjörg (2004): *Philosophische Einführung in den Buddhismus*. Verlag Reith u. Pfister, Bötzingen

**Pommaret**, Françoise (2003): *Etres soumis, etres protecteurs: Padmasambhava et les huit catégories de dieux et démons au bhoutan*. In: *Revue d'Etudes Tibétaines*. Numéro 2, Avril 2003, numéro spécial Lha srin sde brgyad, pp.40-66

**Pommaret**, Françoise (1999): *The Mon-pa revisited: In the search of the Mon*. In: Toni Huber(ed.): *Sacred Spaces and Powerful Places in Tibetan Culture. Collection of Essays*. Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala

**Rock**, Joseph F. (1956): *The Amnye Ma-chhen Range and adjacent regions. A monographic study*. Serie Orientale Roma XII, Roma

**Roerich**, George N. (1949): *The Blue Annals, Part 1*. Royal Asiatic Society of Bengal, Calcutta

**Rösing**, Ina (2003): *Trance, Besessenheit und Amnesie bei den Schamanen der Changpa-Nomaden im ladhakischen Changthang*. 1. Auflage. Weishaupt Verlag, Gnas

**Sagaster**, Klaus (Hrsg.) (1991): *Ikonographie und Symbolik des tibetischen Buddhismus*. Herausgegeben von Klaus Sagaster. Teil E: *Die Sādhana's der Sammlung sgrub-thabs 'dod-'jo*, von Loden Sherap Dagab. Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden

**Schuh**, Dieter (1981): *Tibetische Handschriften und Blockdrucke. Teil 8*. (Sammlung Waddell der Staatsbibliothek Preuß. Kulturbesitz, Berlin. Voigt, Wolfgang (Hrsg) *Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland, Band IX,8*) Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden

**Schumann**, Hans Wolfgang (1986): *Buddhistische Bilderwelt. Ein ikonographisches Handbuch des Mahāyāna- und Tantrayāna- Buddhismus*. Eugen Diederichs Verlag, Köln

**Schuster**, Gerhardt W. (2000): *Das alte Tibet. Geheimnisse und Mysterien*. Insel Taschenbuchverlag, Frankfurt am Main

**Schwieger**, Peter (2009): *Tibetische Handschriften und Blockdrucke. Teil 13*. Beschrieben von Peter Schwieger. (Die mTshur-phu-Ausgabe der Sammlung Rin-chen gter-mdzod chen-mo nach dem Exemplar der Orientabteilung, Staatsbibliothek zu Berlin, Preussischer Kulturbesitz, Hs. Or 778, Bände 40-52), Band XI, 13. Franz Steiner Verlag, Stuttgart

**Schwieger**, Peter (2008): *Tuvian Images of Demons from Tibet*. In: *Revue d'Etudes Tibétaines*. Numéro 15, Novembre 2008, *Tibetan Studies in Honour of Samten Karmay Part II*, pp.331-336

**Schwieger, Peter** (1999): Tibetische Handschriften und Blockdrucke. Teil 12. Beschrieben von Peter Schwieger. (Die mTshur-phu-Ausgabe der Sammlung Rin-chen gter-mdzod chen-mo nach dem Exemplar der Orientabteilung, Staatsbibliothek zu Berlin, Preussischer Kulturbesitz, Bände 35-40), Band XI, 12. Franz Steiner Verlag, Stuttgart

**Simmer-Brown, Judith** (2002): Dakini`s warm breath. The feminine principle in Tibetan Buddhism. Shambala Publication, Boston-London

**Snellgrove, David L.** (1987): Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhists and their Tibetan successors. Serindia Publications, London

**von Stietencron, Heinrich** (1983): Dämonen und Gegengötter. Überlegungen zur Typologie von Antagonismen, Sonderdruck aus Saeculum; 34.1983, 3/4. Verlag Karl Alber, Freiburg-München

**Tāranātha/Datta, Bhupendranath** [Übers.] (1957): Mystic tales of Lāmā Tāranātha: A religiousociological history of Mahayana Buddhism by Lāmā Tāranātha, translated into English by Bhupendranath Datta. Ramakrishna Vedanta Math Verlag, Calcutta

**Tautscher, Gabriele** (1998): Kālingchok und Sailung: A "female" and a "male" mountain in the Tamang Tradition. In: Blondeau, Anne-Marie [Ed.] (1998): Tibetan mountain Deities. Their Cults and Representations. Verlag österreichische Akademie der Wissenschaften, Graz, pp. 169-180

**Thondup, Tulku Rinpoche**(1994): Die verborgenen Schätze Tibets. Eine Erklärung der Terma-Tradition der Nyingma-Schule des Buddhismus. dt. Ausgabe, Theseus Verlag, Zürich-München

**Tucci, Guiseppe** (1949a): Tibetan Painted Scrolls. Volume 2. Libreria Dello stato, Roma

**Tucci, Guiseppe** (1949b): Tibetan Painted Scrolls. Volume PLATES. Libreria dello stato, Roma

**Tucci, Giuseppe & Heissig, Walther** (1970): Die Religionen Tibets und der Mongolei. (Die Religionen der Menschheit Band 20) Schröder, Christel Matthias (Hrsg.), Kohlhammer GmbH, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz

**Waddell, Lawrence Austine** (1972): Tibetan Buddhism with its mystic Cults, Symbolism and Mythology and its Relation to Indian Buddhism. (Dover Edition is an republication of the first edition in 1895, The Buddhism of Tibet, or Lamaism) Dover Public, New York

---

Internetquellen:

**Himalayan Art Ressources:** Item No. 1100, Mongolia 1800-1899, Gelug-Lineage, Black ground on Cotton, Collection of Rubin Mueseum of Art. (acc.#c2003.50.10). Himalayan Art Ressources, Photographed Image Copyright: 2004 Rubin Museum of Art.  
Verfügbar unter: <http://www.himalayanart.org/image.cfm/1100.html> (Zugriff am 20. 11. 2009)

**His Holiness the Dalai Lama's Advice Concerning Dolgyal (Shugden):** offizielle Homepage des 14. Dalai Lama: <http://www.dalailama.com/messages/dolgyal-shugden/his-holiness-advice>(Zugriff am 14.12.2009)

**Kashag's Statement Concerning Dholgyal** Cabinet of the Tibetan Government in Exile Dharamsala May 31, 1996: <http://www.dalailama.com/messages/dolgyal-shugden/kashags-statement> (Zugriff am 14.12.2009)

## 10. Bildnachweis

**Béguin, Gilles** (1990): Art ésotérique de l'Himâlaya. Musée National des Arts Asiatiques Guimet catalogue de la donation Lionel Fournier /par Gilles Béguin. [Musée national des arts asiatiques Guimet, du 13 octobre 1990 au 28 janvier 1991]. Paris: Ed. de la Réunion des musées nationaux

**Bethlenfalvy, Géza** (2003): Fearsome and protective deities; sky-, air-, earth-, -mountain-, water-divinities: harmful and helpful demons; spirits, ghosts, devils and witches in Tibet and Mongolia. In: Demons and Protectors. Folk Religion in Tibetan and Mongolian Buddhism. Ed. Kelényi Béla. Ferenc Hopp Museum of Eastern Asiatic Art, Budapest

**Douglas, Nik** (1978): Tibetan tantric charms and amulets. 230 examples reproduced from original woodblocks/selection and text by Nik Douglas. Dover Publications, Inc., New York

**Farkas, János/Szabó, Tibor** (2002): Die Bilderwelt der tibetisch-mongolischen Dämonen = The pictorial world of the Tibeto-Mongolian demons. Mandala Kft. Budapest

**Linrothe, Rob/Watt, Jeff** (2004): Demonic Divine. Himalayan Art and Beyond. Rubin Museum of Art, NY and Serindia Publications, Chicago

**Tucci, Giuseppe** (1949b): Tibetan Painted Scrolls. Volume-PLATES. Libreria dello stato , Roma

**Waddell, L. Austine** (1972): Tibetan Buddhism with its mystic Cults, Symbolism and Mythology and its Relation to Indian Buddhism. Dover Public (an republication of the first edition in 1895), New York

## Abstract (English)

The current work tries to examine the significance of the *ma mo* in religion, ritual and magical custom within the Tibetan cultural area. It is quite difficult to determine what exactly the *ma mo* are. In general, the *ma mo* form a specific category of - normally invisible - supernatural beings or worldly spirits, usually depicted with a very frightful appearance. Some say they are female demons or wrathful witches, who are dwelling in charnel-grounds and thirsting for human blood and flesh. In Tibetan folk-belief they are held responsible for causing pestilences, hailstorms and other calamities. They are seen as potentially dangerous, and must be treated with great respect. They can easily become annoyed, and when angered or disturbed by disrespectful behaviour, they send pestilences and other calamities to the people. But also the violation of social, moral and religious norms can provoke their wrath. And it is said, whenever the angered *ma mo* are going around, then the people start fighting and quarreling, and bad diseases break out among them and their livestock. Therefore a lot of rituals are known to calm down the anger of the *ma mo*, to worship them regularly, and to avoid an attack. On the other hand, there are some well known *ma mo* who are regarded to be (minor) worldly protection deities, others are said to guard the spiritual *gter ma*-treasures and to help the spiritual seeker on his way. In this function they seem to be put on a level with the Indian *ḍākinī*. And their mistress, the *dPal ldan lha mo*, is indeed one of the most worshipped *dharmapāla* in Tibetan Buddhism, and the chief guardian deity of the *dGe lugs pa*-tradition and the Dalai Lamas.

This work tries now to examine the importance of this figure for both, the orthodox Buddhists and the *Bon po*, and to look also into the relevance of the *ma mo* in the so-called Tibetan folk-tradition, the everyday life of the people. It therefore tries to give an overview of their position within the Tibetan pantheon, to examine their representation and iconography, and to provide an insight into the rich array of myths and cults concerning worshipping these beings. A big chapter deals with the *ma mo* in “folk-religion“ and their function in ritual and magical custom. For that reason it is looking into the relevance of the *ma mo* in healing-rituals, in divination, astrology and magic. Today the available information on Tibetan deities and supernatural beings is still very small. The most comprehensive work was made in the 1950s, when Renee Nebesky-Wojkowitz wrote his influential work “Oracles and Demons in Tibet: The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities“. To me still no scientific work is known until today, which deals elaborately with this complex figure, although some authors did mention the *ma mo* during their own studies concerning other topics. At this point one should mention one exception. Eva Neumaier did her master thesis in 1966 on: „Mātarah und Ma-mo. Studien zur Mythologie des Lamaismus“. The claim of this work is now to bring together all the different resources, and to give a first larger overview of the Tibetan *ma mo*. Indeed its not intended to be exhaustive, this work hopes to give a valuable insight into the figure of the *ma mo*, but also to provide the reader with some further informations about the complex issue of “deities“, “spirits“ and “demons“ and their related cults within the Tibetan cultural area.

## Abstract (Deutsch)

Die tibetischen *ma mo* können mitunter in vielfältiger Art und Weise erscheinen. Im Allgemeinen handelt es sich um eine bestimmte Kategorie weiblicher Wesen innerhalb des komplexen und reichhaltigen Pantheons des tibetischen Kulturraumes. Auf den Darstellungen werden sie meist äusserst furchterregend, wild und bedrohlich dargestellt. Mit ihren typischen ausgezehrten Hängebrüsten und mit wirren struppigen Haaren, stehen sie oft knietief in roten Seen aus Menschenblut, und umfassen mit ihren langen Klauen ihren charakteristischen Beutel, der prall mit Pestilenzen, Seuchen (*nad rkyal*) oder auch Hagelkörnern befüllt ist. In den meisten Quellen sind sie daher als weibliche "Dämonen" oder grausame Hexen beschrieben, die auf Leichenstätten hausen, und sich mit Vorliebe von Menschenblut ernähren. Im tibetischen Volksglauben werden sie traditionell vor allem für den Ausbruch von Krankheiten, Hagel und Waffenstreit verantwortlich gemacht. Sie gelten als potentiell gefährlich, und man versucht allgemein Vorsicht walten zu lassen, um diese Wesenheiten nicht zu erzürnen. Sie sind immer empfänglich für Opfergaben und Huldigung, aber jederzeit besteht die Gefahr, dass sie sich durch gewisse Nachlässigkeiten und durch menschliches Fehlverhalten provoziert fühlen. Verabsäumt der Mensch etwa ihnen den gebührenden Respekt zu zollen, oder dringt er unerlaubt in ihren Lebensraum ein, so werden sie rasch zu fürchterlichen Rächerinnen. Aber auch moralisches, gesellschaftliches oder religiöses Fehlverhalten kann den schrecklichen Zorn der *ma mo* heraufbeschwören. Und es heißt, wenn die *ma mo* erst einmal zürnend umhergehen, dann brechen allorts Streitereien und Epidemien unter den Menschen und Tieren aus. Daher kennen die TibeterInnen eine Vielzahl an Ritualen um aufgebrachte *ma mo* wieder zu besänftigen, um sich vor ihrem Zorn zu schützen, oder sie bereits im Vorfeld durch regelmässige Zeremonien und Opfergaben zu befrieden, sodass sie einen erst gar nicht mehr angreifen. Auf der anderen Seite sind aber auch einzelne *ma mo* bekannt, die als (niedere) Schutzgottheiten der Lehre, sowohl des Buddhismus, als auch des Bön, fungieren. Einer Legende nach sollen die *ma mo* auch von *Padmasambhava* persönlich mit dem Schutz der heiligen *gter ma*-Schätze betraut worden sein. In dieser Funktion sind sie also, zumindest in gewissen Aspekten, mit den *dākinī* gleichgesetzt. Und die Anführerin der *ma mo*, die mächtige *dPal ldan lha mo*, gilt sogar als eine der höchsten ausserweltlichen *dharmapāla* des tibetischen Buddhismus, als Hüterin der *dGe lugs pa*-Tradition und als persönliche Schutzgottheit der Dalai Lamas. Die vorliegende Arbeit versucht nun das Phänomen der tibetischen *ma mo* in ihrem kulturellen und sozialen Umfeld zu verorten, und ihre Bedeutung und Funktion in Religion, Ritual und Magie innerhalb des tibetischen Kulturraumes näher zu beleuchten. Ein Anspruch liegt darin, dem interessierten Leser einen wertvollen Überblick zu geben, sowohl über die Stellung der *ma mo* im orthodoxen Buddhismus und im Bön, wie auch über ihre Rolle in der sogenannten "Volksreligion" und dem alltäglichen Leben der Menschen. Diese Arbeit beschäftigt sich unter anderem mit ihrer Position innerhalb des komplexen tibetischen Pantheons, beleuchtet ihre Darstellung in der reichhaltigen religiösen Ikonographie und Mythenwelt, und versucht dabei auch der Frage nachzugehen, was die abendlän-

dischen Begriffe wie "Gott", "Gottheit" oder "Dämon" im tibetischen Kulturraum überhaupt bedeuten. Ein großes Kapitel befasst sich mit den *ma mo* in der gelebten "Volksreligion". Dabei wird auf ihre Rolle in Ritualwesen und Magie, etwa im Rahmen der tibetischen Heilungsriten, der Wetterzauberei, der Schutz- und Abwehrmagie, aber auch der Divination und Astrologie, näher eingegangen.

Die bisher erhältlichen Informationen über "Gottheiten", "Geister" und übernatürliche Wesen des tibetischen Kulturraumes, über ihre Kulte und Bedeutung, sind noch immer relativ spärlich. Das bis heute wohl ausführlichste Werk stammt aus den 1950ern und wurde von Renee Nebesky-Wojkowitz verfasst: „Oracles and Demons in Tibet: The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities“. Mir ist derzeit keine Arbeit bekannt, die sich explizit und schwerpunktmäßig mit den *ma mo* beschäftigt hat, mit Ausnahme der Dissertation von Eva Neumaier aus dem Jahr 1966: „Mātarah und Ma-mo. Studien zur Mythologie des Lamaismus“. Dennoch haben einige AutorInnen die *ma mo* im Zuge ihrer eigenen Forschungen zu anderen Themen zumindest erwähnt. Und genau darin besteht das Anliegen dieser Arbeit: Die verschiedenen Quellen zusammenzuführen, und einen ersten größeren deskriptiven Überblick über das vielschichtige Phänomen der tibetischen *ma mo* zu bieten, eine erste umfassendere Zusammenstellung der unterschiedlichen Facetten, Formen und Bedeutungen der *ma mo* in der tibetischen Religionspraxis, in Kult- Magie- und Ritualwesen des tibetischen Kulturraumes. Auch wenn die vorliegende Arbeit nicht den Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, so hofft sie doch einen wertvollen Einblick in die Figur der *ma mo* zu gewähren, und dabei den interessierten Leser(n)Innen einige zusätzliche Informationen bezüglich der tibetischen Ansichten über "Gottheiten", "Dämonen" und "übernatürlicher Wesen" bereitzustellen, wie auch einen kleinen Ausschnitt der vielfältigen religiösen Praktiken und Vorstellungen des tibetischen Kulturraumes insgesamt zu zeigen.

## Lebenslauf

LORENZ Isabella

17.08.1979

E-Mail: isabellalorenz@gmx.at

### Hochschulausbildung

- |      |   |
|------|---|
| 1999 | AHS-Reifeprüfung  |
| 2000 | Universität Wien: Studium Publizistik und Kommunikationswissenschaften,<br>Zweitfach: Sozial- und Kulturanthropologie   |
| 2002 | Universität Wien: Studium der Sozial- und Kulturanthropologie<br>Schwerpunkte: Medienanthropologie, Peace Studies, Religionsethnologie:<br>Religions- und Bewusstseinsforschung |

### Berufserfahrung

- |           |  |
|-----------|--|
| 2010      | Produktionsleitung TV-Dokumentarfilm   |
| ab 2007   | Historische Recherche und Regie- und Produktionsassistenz bei diversen<br>TV- und Dokumentarfilmproduktionen |
| 2002-2008 | Beschäftigung in Büro und Organisation   |