



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Missionare in Tibet im 17. und 18. Jahrhundert“

Verfasserin

Medea Hollerwöger

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im Dezember 2010

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A-389

Studienrichtung lt. Studienblatt: Tibetologie und Buddhismuskunde

Betreuer: Univ.-Prof. Dr. Klaus-Dieter Mathes



# Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung .....	1
1.1 Forschungsstand .....	6
2. Einführung .....	9
2.1 Die Mission .....	9
2.1 Die Missionsgeschichte .....	9
2.2 Die Propaganda Fide .....	12
2.3 Das Christentum in Indien .....	14
2.4 Die Akkommodationsmethode .....	16
2.5 Hinweise auf ein frühes Christentum im tibetischen Kulturraum .....	17
2.5.1 Der Nestorianismus in Zentralasien .....	17
2.5.2 Der erste Missionar in Tibet .....	20
3. Missionare in Tibet im 17. und 18. Jahrhundert .....	24
3.1 António de Andrade und die Tsaparang Mission .....	29
3.1.1 Das Königreich Guge .....	29
3.1.2 Biografie .....	30
3.1.3 Abreise und erster Aufenthalt in Guge .....	30
3.1.4 Der zweite Aufenthalt in Guge .....	33
3.1.5 Das Ende der Tsaparang Mission .....	35
3.2 Estevão Cacella und João Cabral .....	38
3.2.1 Tibet und Bhutan .....	38
3.2.2 Biografie .....	40
3.2.3 Aufenthalt in Bhutan .....	41
3.2.4 Die Mission in Shigatse .....	43
3.3 Johannes Grueber und Albert d'Orville .....	45
3.3.1 Die Chinamission .....	45
3.3.2 Die politische Situation Chinas und Tibets .....	47
3.3.3 Johannes Grueber .....	49
3.3.4 Albert d'Orville .....	50
3.3.5 Der erste Teil der Reise: von Peking nach Lhasa .....	51
3.3.6 Der zweite Teil der Reise: von Lhasa nach Europa .....	52
3.4 Ippolito Desideri .....	54
3.4.1 Tibet unter mongolischer Herrschaft .....	54
3.4.2 Biografie .....	56
3.4.3 Die Reise nach Lhasa .....	57

3.4.4 Der Aufenthalt in Tibet .....	61
3.4.5 Die Dzungaren-Invasion .....	64
3.5 Orazio della Penna und seine Missionierungserfolge .....	67
3.5.1 Die ersten Kapuziner in Lhasa .....	67
3.5.2 Der zweite Versuch einer Mission in Tibet.....	70
3.5.3 Der Streit zwischen den Kapuzinern und Ippolito Desideri .....	72
3.5.4 Der dritte Versuch einer Tibetmission.....	74
4. Tibet und die Mission.....	76
4.1 Die religiösen Debatten .....	76
4.1.1 António de Andrades Debatte mit den Lamas von Guge.....	76
4.1.2 Manoel Freyres Diskussion mit einem mongolischen Lama .....	80
4.2 Der Buddhismus – eine degenerierte Form des Christentums? .....	81
4.3 Forschungsarbeiten der Missionare .....	85
4.3.1 António de Andrades Beobachtungen zur Bon-Religion .....	85
4.3.2 Ippolito Desideris wissenschaftliche Betrachtungen .....	88
4.4 Die Christenverfolgung im Mai 1742.....	94
4.4.1 Die Vorfälle .....	94
4.4.2 Der Aufstand .....	98
5. Die Darstellung Tibets durch die Missionare .....	104
5.1 Der Dalai Lama .....	106
5.2 Die Beerdigungsriten .....	110
6. Schlussfolgerung.....	114
6.1 Toleranz in der Religion .....	114
6.2 Abschlussbemerkungen .....	118
7. Bibliografie .....	121
8. Anhang .....	128
8.1 Deutsches Abstrakt .....	128
8.2 English abstract .....	128
8.3 Lebenslauf .....	129

## 1. Einleitung

Diese Arbeit beschäftigt sich mit Christen, die im 17. und 18. Jahrhundert von Europa nach Tibet reisten, um dort den katholischen Glauben zu verbreiten. Ziel der Arbeit ist, sowohl die Erfahrungen, die Tibeter und die Missionare miteinander gemacht haben, als auch die Konflikte, die zwischen diesen beiden Religionen und Kulturen entstanden, aufzuzeigen. Die Namen von tibetischen Städten oder Ländern werden in der üblichen deutschen Schreibweise wiedergeben. Alle weiteren tibetischen Begriffe werden nach den Regeln der Wylie-Umschrift transliteriert. Die tibetischen Ausdrücke, die in den Zitaten verwendet werden, wurden nicht verändert.

Im ersten Kapitel soll kurz auf die Missionsgeschichte eingegangen werden. Mit der Gründung der Propaganda Fide im Jahr 1622 wurde die Mission vereinheitlicht und eigenen Regeln unterworfen. Weiters soll die erfolgreiche Methode der Glaubensverbreitung, die die Geistlichen des Jesuitenordens entwickelt haben, behandelt werden. Als die Jesuiten Francisco Xavier und Roberto de Nobili nach Indien gingen, um die Einheimischen vom christlichen Glauben zu überzeugen, bauten sie christliche Elemente in die hinduistische Religion ein, um den Indern die Scheu vor der neuen und fremden Religion zu nehmen. Wie man aus der Geschichte erkennen kann, war diese spezielle Methode sehr erfolgreich. Weiters soll im ersten Kapitel auf die frühesten Spuren des Christentums in Zentralasien eingegangen werden. Bereits im siebten Jahrhundert kamen zahlreiche Anhänger des nestorianischen Glaubens über die alten Handelswege nach China und erreichten somit auch den tibetischen Kulturraum. So fand man zum Beispiel in Ladakh in Steinen eingravierte nestorianische Symbole wie das Kreuz. An wichtigen Handelsknotenpunkten wurden zudem nestorianische Tempel errichtet. In den Höhlen von Dunhuang fand man Schriftstücke, die mit nestorianischen Kreuzen verziert wurden und eine Zeichnung, auf der ein christlicher Gläubiger dargestellt ist. Die ersten Missionare, die Informationen über ein tibetisches Volk oder die tibetische Religion nach Europa brachten, waren jene Missionare, die im 13. Jahrhundert nach der Mongoleninvasion an den mongolischen Hof reisten, um Kontakt mit dem Herrscher aufzunehmen. Unter diesen Missionaren befand sich unter anderem der italienische Franziskanermönch Odorico da Pordenone, der auch in der tibetischen Stadt Lhasa gewesen sein soll. Darauf wird jedoch später eingegangen.

Im zweiten Kapitel wird der geschichtliche Hintergrund der Missionen beleuchtet. Die Missionare werden einzeln vorgestellt und die Jahre, die sie in Tibet verbrachten, kurz dargestellt. António de Andrade lebte mehrere Jahre in der westtibetischen Provinz Guge und wollte eine Missionsstation in Shigatse eröffnen, jedoch kamen ihm die beiden Jesuitenpatres Estevão Cacella und João Cabral zuvor. Im Jahr 1661 wohnten die beiden Missionare Johannes Grueber und Albert d'Orville während ihrer Reise von Peking nach Indien für mehrere Wochen in der zentraltibetischen Hauptstadt.

Anfang des 18. Jahrhunderts wurde vom Orden der Kapuziner ein erster Versuch unternommen, in Lhasa eine Mission zu eröffnen. Wegen Lebensmittelknappheit und finanzieller Probleme musste die Station nach kurzer Zeit wieder aufgegeben werden, konnte jedoch einige Jahre später unter der Führung des Italieners Francesco Orazio della Penna erneut besetzt werden. In der Zwischenzeit reiste der italienische Jesuit Ippolito Desideri nach Lhasa, wo er sich intensiv mit dem Studium der tibetischen Sprache beschäftigte. Nach der erneuten Ankunft der Kapuziner entbrannte ein Streit über die Zuständigkeitsrechte der Mission, die schließlich Jahre später zu Gunsten der Kapuziner ausging. Nach der Christenverfolgung im Jahr 1742 verließen die letzten Missionare Tibet und es wurde für lange Zeit kein weiterer Versuch unternommen, die christliche Lehre in diesem buddhistischen Land zu verbreiten.

Die Darstellung der einzelnen Missionen beginnt mit der Anreise nach Tibet und den Problemen, die sie während der Fahrt auf sich nehmen mussten. Die langen Fahrten auf Schiffen, sowie die anstrengenden Überquerungen der hohen Berge beanspruchten sehr viel körperliche Kraft und Ausdauer, die nicht alle Missionare aufbringen konnten. Als die erste Kapuzinermission im Jahr 1704 von Rom nach Lhasa aufbrach, erkrankte bereits auf der Schiffsreise von Leghorn nach Alexandretta der Missionar Fossombrone so schwer, sodass er in Zypern von Bord gehen musste. Nach der Landung in Alexandretta reiste die Gruppe mit einer Karawane weiter. Auch der Klimawandel und das Leben in einer Karawane waren für die Missionare ungewohnt und zehrten an ihren Kräften, es kam zu Fällen von Malaria und anderen Krankheiten. Während der Reise musste nicht nur ein Laienbruder die Reise beenden und nach Europa zurückkehren. Der erste Präfekt der Kapuzinermission in Tibet, Giovanni Francesco da Camerino verstarb und Pater Felice da Montecchio musste wegen einer hartnäckigen Malaria die Reise für drei Monate unterbrechen. Trotz dieser Ausfälle zog die Karawane mit den restlichen Missionaren weiter.<sup>1</sup> Es war daher nicht selbstverständlich, dass Indien jemals erreicht werden konnte. In Indien konnten die Missionare sich erstmals für eine längere Zeit von der anstrengenden Seereise und Wanderung erholen, jedoch wartete noch ein weiteres Hindernis auf die Missionare: die Gebirgsketten, die Tibet vom Rest der Welt abschnitten. Der Jesuit António de Andrade, der mit seinem Ordensbruder Manoel Marques im Königreich Guge eine Mission eröffnete, schildert in seinem Bericht die Gefahren der Berge mit folgenden Worten:

„Wir mußten die höchsten Pässe erklimmen, und die Pfade waren dabei oft so schmal, daß man die Füße nicht nebeneinander, sondern nur gerade hintereinander setzen konnte. Zudem mußte man mit den Händen noch Halt finden, um nicht auszurutschen; ein Fehltritt bedeutete den Absturz in die Tiefe. Der größte Teil dieses Gebirges ist auf der einen Seite so schroff und fällt so jäh ab, als ob es nach einem Bleilot senkrecht behauen wäre. Tief unten in einer Schlucht fließt der Ganges. Er ist

---

<sup>1</sup> Vgl. Vannini 1976: 43-44.

gewaltig und rauscht über riesige Felsen mit solch mächtigem Getöse und Widerhall, daß er die Angst, den Schrecken und die Sorge, die den Wanderer ohnehin schon der schmalen Pfade wegen befallen haben, noch um vieles steigert. Noch schwieriger und gefährlicher sind aber die Felsüberhänge, da man nicht weiß, wo man sich mit den Händen festhalten soll, wie es sonst beim Bergsteigen meistens möglich ist. An vielen Stellen bleibt dann nichts anderes übrig, als rücklings wie auf einer Leiter abzusteigen.“<sup>2</sup>

Da zu der Zeit als der erste Missionar nach Westt Tibet reiste, kaum Informationen über das Klima im Himālaya verfügbar waren, schätzten sowohl Andrade als auch Desideri die Gefahren falsch ein und wollten das Gebirge im Winter überqueren. Der starke Schneefall sowie die eisige Kälte zwangen die Missionare, die Reise abubrechen und die Schneeschmelze abzuwarten, bevor sie einen weiteren Versuch unternehmen konnten. António de Andrade berichtet von seinen Blessuren, die von den Strapazen zurückgeblieben waren.

„An Händen, Füßen und im Gesicht verloren wir durch die grimmige Kälte jegliches Gefühl. Mir passierte es, daß ich mich an irgendetwas stieß und daraufhin ein großes Stück meines Fingers abfiel. Ich empfand keinerlei Schmerz und nahm es überhaupt nur wahr, weil die Wunde stark blutete. Unsere Füße waren derart erfroren, geschwollen und gefühllos, daß wir später brennende Glut oder ein heißes Eisen nicht mehr wahrnahmen.“<sup>3</sup>

Sowohl António de Andrade als auch sein Ordensbruder Ippolito Desideri schilderten in ihren Aufzeichnungen, dass sie unter der gefährlichen Schneeblindheit litten. Im Verlauf der Krankheit kommt es zuerst zu Verbrennungen an der Horn- und Bindehaut des Auges. In schweren Fällen wird die äußerste Schicht zerstört und löst sich ab. Dadurch liegen die Nervenenden frei, wobei es zu starken Schmerzen, extremer Lichtempfindlichkeit, Tränenfluss, geröteten Augen und einem Fremdkörpergefühl im Auge kommt. In leichteren Fällen verheilt die Schneeblindheit innerhalb weniger Tage, bei schweren Fällen können wegen der Vernarbung der Hornhaut und den Schäden auf der Netzhaut irreparable Sehschäden zurückbleiben. Im Falle der Missionare kam es zwar zu starken Schmerzen und kurzzeitigem Erblinden, jedoch lassen sich in den Aufzeichnungen keinerlei Hinweise finden, dass sie unter länger andauernden Sehstörungen zu leiden hatten. Ippolito Desideris Reisegefährte Manoel Freyre schildert in seinem Bericht die Gefahr der Schneeblindheit mit folgenden Worten:

„[...] Rev. Ippolito and one of our Christian servants were not able to see the rapidly brightening dawn. I noticed there was a papillary liquid flowing from their eyes which

---

<sup>2</sup> Aschoff 1997: 20-21.

<sup>3</sup> Aschoff 1997: 30.

was caused by the glare of the snow. Immediately the Muslim porters, who were lying a little apart, came up to us and humbly entreated us to return to Kashmir [...]"<sup>4</sup>

Nicht alle Missionare, deren Ziel die Tibetmission war, konnten die Berge lebend überqueren. Als Nuño Coresma im Jahr 1635 nach Tsaparang reiste, konnte nur einer seiner fünf Begleiter die westtibetische Stadt erreichen.<sup>5</sup> Nicht nur die tausende Meter hohen Berge stellten ein Hindernis für die Missionare dar, sondern auch das Problem der Nahrungsmittelversorgung.

„To begin with, for three whole months the traveler finds no village, nor any living creature; he must therefore take with him all provisions, such as tea, butter, flour or parched barley and meat, which becomes so frozen that, like our ham, it will keep for a long time. Not only must one carry provisions for the men, but barely and flour for the horses, the ground being generally so covered with snow that they can find no food. Water is frozen so hard and for cooking you have to thaw snow or ice over a fire. Now wood is not to be found in the desert, save here and there a few prickly bushes, and to make a fire one has to search for the dry dung of horse and cattle.“<sup>6</sup>

Da sich die Missionare bei ihrer Wanderung nach Tibet für längere Zeit auf einer Höhe über 2.000 Metern aufhielten waren sie auch der Höhenkrankheit ausgeliefert, zu deren Symptomen Kopfschmerzen, Appetitlosigkeit, Übelkeit, Erbrechen und andere körperliche Beschwerden zählen. Der Jesuit António de Andrade schildert in seinen Aufzeichnungen von einem Ekel vor dem Essen, den er entwickelte.<sup>7</sup> Doch die Probleme mit der Nahrungsmittelversorgung verschwanden bei einigen Missionaren auch dann nicht, als sie ihren Bestimmungsort erreicht hatten. Da Andrade die Gunst des westtibetischen Herrschers besaß, konnte er ein angenehmes Leben führen:

„Täglich schickte uns der König und die Königin die Köstlichkeiten des Landes, nämlich Hammelfleisch, Reis, Mehl, Butter, Honig, Rosinen und Wein, und das in solchem Überfluß, daß nicht nur wir reichlich satt wurden, sondern daß wir auch noch Almosen austeilten und damit anderen gute Werke tun konnten.“<sup>8</sup>

Auch Andrades Ordensbruder Ippolito Desideri konnte sich auf die Freundlichkeit der Tibeter stützen. Die Witwe, in deren Karawane Desideri und Freyre von Westt Tibet nach Zentraltibet reisten, unterstützte die beiden Missionare, indem sie ihnen ab und zu Fleisch, Reis und andere Dinge sandte.<sup>9</sup> Die erste Mission der Kapuziner hatte nicht solch ein Glück, die Missionare mussten Anfang des 18. Jahrhunderts sogar ihre Mission aufgrund von Nahrungsmittelknappheit und finanzieller Probleme aufgeben.<sup>10</sup>

---

<sup>4</sup> Sweet 2006: 16.

<sup>5</sup> Wessels 1992: 83.

<sup>6</sup> De Filippi 1932: 85-86.

<sup>7</sup> Vgl. Aschoff 1997: 31.

<sup>8</sup> Aschoff 1997: 36.

<sup>9</sup> Vgl. De Filippi 1932: 88.

<sup>10</sup> Vgl. Vannini 1976: 61.

Das dritte Kapitel der Arbeit beschäftigt sich damit, wie die Missionare und die Tibeter lernten einander zu akzeptieren. António de Andrade nahm mehrmals an Debatten mit buddhistischen Gelehrten teil, in denen über die buddhistische Religion diskutiert wurde und der Missionar versuchte, das Christentum als die einzig wahre Religion zu präsentieren. Auf ihrer Reise von Ladakh nach Lhasa begegneten Desideri und Freyre einem mongolischen Lama, mit dem sie ebenfalls einen kleinen Disput über die Religion führten. Nachdem Freyre aus Lhasa abgereist war, wurde ein Termin über eine Diskussion mit tibetischen Gelehrten und Ippolito Desideri angesetzt. Diese Debatte konnte aber wegen der beginnenden Dzungareninvasion im Jahr 1717 nicht stattfinden. Weiters wird auf die unter den Missionaren weit verbreitete Meinung eingegangen werden, dass der Buddhismus eine degenerierte Form des Christentums sei. Johannes Grueber hatte zwei Theorien mit denen er versuchte, die bestehenden Ähnlichkeiten zwischen Buddhismus und Christentum zu erklären.

„Entweder war diese asiatische Religion ein Versuch des Teufels, das Christentum nachzuäffen, indem sie dessen Rituale verwendete – oder es lebten in vielen Ritualen (wie Rosenkranz, Segnungen, Weihe) noch Relikte eines Vorstoßes des Christentums weit nach Innerasien hinein durch den Apostel Thomas, allerdings überwuchert vom Geister- und Dämonenglauben!“<sup>11</sup>

Nicht nur Grueber befasste sich mit dieser These, sondern auch Andrade und die beiden Jesuiten Estevão Cacella und João Cabral bemerkten Ähnlichkeiten zwischen den beiden Religionen. Da sich Ippolito Desideri sehr für den Buddhismus begeisterte und auch bei verschiedenen Gelehrten Tibets studierte, verfasste er einige Bücher, in denen er die buddhistische Lehre darlegte. Die Werke, die er in tibetischer als auch in lateinischer und italienischer Sprache verfasste, sollen in diesem dritten Kapitel kurz angesprochen werden. Obwohl sich Andrade mit einer weniger wissenschaftlichen Art als sein Ordensbruder Desideri für die fremde Religion interessierte, machte er doch einige Erfahrungen mit der alten Bon-Religion. In seinen Berichten, die er an die Oberen seines Ordens schickte, stellte er kurz einige Bräuche und Rituale vor. Besonderes Augenmerk soll auch auf den Konflikt zwischen den Tibetern und Missionaren gelegt werden. Im Mai 1742 kam es zu einem Aufstand der Tibeter gegen die Missionare aus dem Kapuzinerorden. In einem eigenen Unterkapitel werden sowohl die Hintergründe als auch die Auswirkungen der Ausschreitungen beleuchtet. Im Jahr 1745 mussten auch die letzten in Lhasa verbliebenen Missionare Tibet verlassen. Nach deren Abreise zerstörten die Tibeter die Kirche, nur die Glocke des Kirchturmes überstand den Abriss und wird seitdem im Potala aufbewahrt.

---

<sup>11</sup> Braumann 1985: 64.

Im vierten Kapitel der Diplomarbeit wird besprochen, wie die Missionare Tibet in ihren Reiseaufzeichnungen beschrieben haben. Dabei wird auch auf die Studie des amerikanischen Literaturwissenschaftlers Edward Said eingegangen. In der Studie „Orientalismus“ erklärt Said, wie die dominantere Kultur die andere Kultur dargestellt und somit formt. Da zu der damaligen Zeit nur die Missionare in Tibet anwesend waren, waren sie die einzigen, die Informationen über die tibetische Kultur und Religion nach Europa brachten. In Europa wurden ihre Reiseberichte innerhalb kürzester Zeit in mehreren Sprachen veröffentlicht. Da die Berichte der Missionare sehr umfangreich sind, werden in der Arbeit nur die zwei Themenbereiche „Dalai Lama“ und „Bestattungsriten“ behandelt.

## **1.1 Forschungsstand**

Einer der wichtigsten Wissenschaftler, der sich mit den Missionaren in Tibet beschäftigt hat, war der Italiener Luciano Petech, der in den Jahren 1952-1955 sein siebenbändiges Werk „I missionari italiani nel Tibet e nel Nepal“ veröffentlichte. In diesen Büchern behandelt er die Missionierungsversuche der Kapuzinermönche und des Jesuitenmissionars Ippolito Desideri. Außerdem veröffentlichte er in diesem Werk viele Briefe, die die Missionare verschickten und Dokumente, die die tibetischen Herrscher für die Missionare ausgestellt hatten. Bei diesen Dokumenten handelt es sich zum Beispiel um Dekrete der Religionsfreiheit, in denen sowohl der König von Tibet als auch der Dalai Lama den Missionaren erlaubten, den katholischen Glauben zu predigen. Der Italiener Enzo Bargiacchi, der in der gleichen italienischen Stadt wie Desideri geboren wurde, verfasste 2008 eine umfangreiche Biografie über den italienischen Missionar und stellte im gleichen Jahr sein gesamtes Wissen über Ippolito Desideri online. Der Italiener Elio Marini beschäftigt sich intensiv mit dem aus Penna stammenden Kapuzinermönch Francesco Orazio della Penna und sammelt alle Informationen über ihn. Auch er schuf eine Homepage, auf die er unter anderem Pläne der Kapuzinerkirche in Lhasa und Fotos der Glocke stellte.

John MacGregors Buch „A Chronicle of Exploration“, das im Jahr 1970 erschien, gibt einen kurzen Überblick über alle Missionare, die sich jemals auf den Weg nach Tibet machten. Außerdem beschreibt es kurz den historischen Hintergrund. Ausführlicher ist das erstmals im Jahr 1924 erschienene Buch von Cornelius Wessels über reisende Jesuiten. Jedoch beschränkte sich der Jesuit Wessels nur auf jene Missionare, die zwischen den Jahren 1603 und 1721 in Zentralasien unterwegs waren. Die Aufzeichnungen, die die Missionare während ihrer Reisen und Aufenthalte verfasst haben, bieten einen detaillierten Eindruck in ihr Leben und Schaffen. António de Andrade

verfasste zwei ausführliche Briefe, die in Jürgen C. Aschoffs Werk „António de Andrade: Tsaparang – Königsstadt in Westtibet“ im Jahr 1997 veröffentlicht wurden. Er übersetzte die Briefe aus dem Lateinischen und versah sie mit einigen Anmerkungen. Der Franzose Hugues Didier gab im Jahr 1996 ein Buch heraus, das sich nur mit der Jesuitenmission in Tibet in den Jahren 1624 bis 1635 beschäftigt. Die Übersetzerin Luiza Baillie veröffentlichte im Jahr 1999 im „Journal of Bhutan Studies“ einen Artikel über den Reisebericht von Estevão Cacella, den er 1627 verfasste. Leider beinhaltet dieser Bericht nur die Aufzeichnungen über seine Reise durch das Königreich Bhutan. Im Jahr 1985 erschien das Buch „Johannes Grueber. Als Kundschafter des Papstes nach China (1656-1664)“, das sich auf die Aufzeichnungen des Jesuitenmissionars und die Berichte von Athanasius Kircher und Melchisédech Thévenot bezieht. 1932 veröffentlichte Filippo de Filippi die Reisetagebücher des Jesuitenmissionars Ippolito Desideri in „An Account of Tibet, The Travels of Ippolito Desideri of Pistoia S.J., 1712-1727“. In diesem Buch werden nicht nur Desideris Jahre in der tibetischen Stadt Lhasa und der näheren Umgebung, sondern auch seine Reisen, die ihn nach der Ausreise aus Tibet quer durch das Königreich Nepal und Indien führten, beschrieben. In diesem Jahr veröffentlichte Michael Sweet eine neue Übersetzung von Desideris Reisebericht, in dieser Arbeit wurde jedoch noch die alte verwendet. Im Jahr 1740 veröffentlichte der Kapuziner Philippo de Montibus sein umfangreiches Werk über die Kapuzinermissionen, beginnend mit der Mission des Francois-Marie de Tours bis zu der Mission des Francesco Orazio della Penna. Der Tibetologe Peter Lindegger verfasste eine kurze Schriftensammlung über „Dokumente zur sogenannten „Christenverfolgung“ vom Mai 1742 in Lhasa: päpstliche Sendschreiben an tibetische Herrscher, Erlasse zur Religionsfreiheit in Tibet von 1741, Berichte der Kapuziner Mission in Lhasa“, das er im Tibet-Institut in Rikon 2001 veröffentlichte. Außer den Antwortschreiben der tibetischen Regierung und des Dalai Lama auf die Briefe der Päpste oder Dokumente, die die Missionare für die freie Religionsausübung erhielten, gibt es keine weiteren tibetischen Quellen, in denen die Missionare erwähnt werden. Francke meint, dass die Tibeter der Ansicht gewesen wären, dass das Totschweigen von anderen Religionen in ihren Aufzeichnungen die beste Waffe gegen religiöse Feinde sei. Auch über die Einführung des Islams finden sich keine Nachrichten.<sup>12</sup>

Im Winter 1998 erschien eine Ausgabe der Zeitschrift Lungta, die sich gänzlich mit Missionaren in Tibet beschäftigte. In dieser Veröffentlichung wurde die Mission der Herrnhuter und ihr Einfluss auf die tibetische Sprache und Literatur behandelt, sowie die Missionen, die ab dem 20. Jahrhundert in Tibet wirkten. Außerdem wurde ein kleiner Artikel über den Jesuiten Adam Schall von Bell veröffentlicht, der 1622 als Missionar nach China kam und viele Jahre als Astronom arbeitete. Der Beitrag schildert, wie Schall von Bell seinen Einfluss am kaiserlichen Hof geltend machte und eine Zusammenkunft des Dalai Lama mit dem chinesischen Herrscher im Jahr 1652 auf tibetischem

---

<sup>12</sup> Vgl. Francke 1925a: 271-272.

Gebiet vereitelte.<sup>13</sup> Zu dem Thema Nestorianismus wurde im Jahr 2004 die Dissertation von Xu Longfei über die nestorianische Stele in Xi'an, die in den zwanziger Jahren des 17. Jahrhunderts gefunden wurde, veröffentlicht. In seiner Arbeit gibt er einen historischen Überblick über die Tang-Dynastie und bietet Informationen über die Säule. In seinem zweiten Kapitel übersetzt er die Inschrift, die in klassischem Chinesisch geschrieben wurde.<sup>14</sup> Trent Pomplun veröffentlichte im Jahr 2010 das Buch „Jesuit on the Roof of the World“, das Ippolito Desideris Zeit in Tibet behandelt. In seinem Werk behandelt Pomplun nicht nur Desideris Biographie und seine Reise bzw. seinen Aufenthalt in Tibet, sondern auch die Probleme, die er mit den Kapuzinermissionaren und auch mit den einfallenden Dzungaren hatte. Pomplun geht auch auf Desideris Forschungsergebnisse ein.

---

<sup>13</sup> Vgl. Norbu 1998: 19.

<sup>14</sup> Vgl. Longfei 2004: 22.

## 2. Einführung

### 2.1 Die Mission

Der Begriff Mission stammt vom lateinischen Verb *mittere* ab, das mit „senden“ oder „aussenden“ übersetzt werden kann. Erst zu der Zeit der Entdeckung Amerikas entstand der Ausdruck Mission für die Aussendung der Missionare durch die Kirche. Im Altertum und Mittelalter bezeichnete man die Missionierung als Glaubensverbreitung. Im Alten Testament kommt der Begriff Missionar noch nicht vor, auch hier wird von einer Glaubensverbreitung gesprochen.<sup>15</sup>

„Erzählt bei den Völkern von seiner Herrlichkeit, bei allen Nationen von seinen Wundern!“<sup>16</sup>

Auch im Neuen Testament wird der Begriff „Mission“ nicht verwendet. Trotzdem lassen sich einige Textstellen finden, die die Anhänger dazu auffordert, den katholischen Glauben unter den verschiedenen Völkern zu verbreiten.<sup>17</sup> Bei Mt 28,19-20 heißt es:

„Darum geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe. [...]“

Im ersten Brief des Johannes wird der Begriff der Mission erklärt. Laut der Bibelstelle, bedeutet Missionieren das ewige Leben bezeugen und verkünden.<sup>18</sup> Im Altertum wurden zunächst die biblischen Wendungen für den Begriff Mission verwendet. So nennt der heilige Augustinus die Missionare „Diener Gottes“, „die zur Verkündigung des Evangeliums den Erdkreis durchwandern“.<sup>19</sup> Auch im Mittelalter benützte man Umschreibungen wie die lateinischen Ausdrücke *apostolatus*, *praedication apostolica* oder *propagatio fidei*. Ein „Missionar“ wurde mit den Worten *operarius* oder *minister* bezeichnet.<sup>20</sup>

### 2.1 Die Missionsgeschichte

Am Ende des 12. Jahrhunderts war ganz Europa christianisiert, nur wenige Völker an der Ostsee praktizierten noch eine andere Religion. Einige Missionare versuchten in Nordafrika, sowie im Orient, die Menschen zum Christentum zu bekehren, stießen jedoch auf Schwierigkeiten. Der

---

<sup>15</sup> Vgl. Ohm 1962: 37-40.

<sup>16</sup> Dabei handelt es sich um den Psalm 96,3, nachgeschlagen bei der Einheitsübersetzung der Bibel.

<sup>17</sup> Vgl. dazu: Jo 17,18 und 20,21; Mt 28,19; Lk 24,47 und Apg 1,8.

<sup>18</sup> Vgl. 1 Joh 1,2. „Denn das Leben wurde offenbart; wir haben gesehen und bezeugen und verkünden euch das ewige Leben, das beim Vater war und uns offenbart wurde.“

<sup>19</sup> Ohm 1962: 42, zitiert nach Walter 1921: 2.

<sup>20</sup> Vgl. Ohm 1962: 42.

Islam und auch die orthodoxen und orientalischen Kirchen verhinderten erfolgreich die Ausbreitung der katholischen Kirche in Asien und Afrika. Bis zum Ausbruch der Kreuzzüge nahm die Begeisterung zur Missionierung bei den Europäern stark ab. Die Einfälle der Mongolen in Europa zu Beginn des 13. Jahrhunderts und die damit verbundene Erlangung von Wissen über neue, ferne Länder ließ die Begeisterung zum Missionieren wieder steigen. Im 13. und 14. Jahrhundert blühte die Mission unter einigen berühmten Missionaren wie Thomas von Aquin auf. Danach flaute das Interesse an der Mission wieder ab, bis sich das Weltbild aufgrund der Entdeckungen neuer Länder durch Columbus, Vespucci oder Vasco da Gama grundlegend änderte.<sup>21</sup> Die günstige geographische Lage Portugals war für die Seefahrt sehr bedeutend und der Hafen von Lissabon Ausgangspunkt für viele wichtige Entdeckungsfahrten, sowie Umschlagplatz für afrikanische Produkte wie Elfenbein oder Datteln. Der portugiesische Seefahrer Vasco da Gama begann seine Reise zur Malabarküste im Hafen von Lissabon. Seine Ankunft in Kalikat am 27. Mai 1498 bildete laut dem indischen Gelehrten Kavalam Madhava Panikkar den „Wendepunkt für die Geschichte Indiens und Europas“<sup>22</sup>. Die Päpste Kalixtus III, Nikolaus V und Alexander VI beauftragten die portugiesischen Könige in den päpstlichen Bullen mit der Verbreitung des christlichen Glaubens. Zu der damaligen Zeit war es üblich, dass die Entdecker Geistliche auf dem Weg über die Meere mitnahmen.<sup>23</sup> Wie auch auf Vasco da Gamas Schiffen, befanden sich auch auf den Schiffen des spanischen Entdeckers Christoph Kolumbus mehrere katholische Priester. Im Auftrag der Herrscher Portugals und auch Spaniens machten sich die Anhänger aller christlichen Religionsgemeinschaften auf spanischen oder portugiesischen Schiffen auf den Weg in die große weite Welt, wobei der Orden der Gesellschaft Jesu die meisten Missionare aussandte. Die Missionare reisten unter königlichem Schutz und erhielten finanzielle Hilfe, die jedoch häufig die anfallenden Reise- und Lebenskosten nicht deckten. Um sich ihren Lebensunterhalt finanzieren zu können mussten sich die Missionare unter anderem als Händler betätigen.<sup>24</sup>

Obwohl ein Streit zwischen dem portugiesischen und spanischen König über die Zuständigkeitsrechte von Papst Alexander VI im Jahr 1493 geschlichtet wurde, indem er Spanien die Gebiete im Westen zusprach und von ihnen den Auftrag der Missionierung bekam, wurde kein starker Missionierungseifer entwickelt. Auch 50 Jahre nach der Entdeckung Amerikas und dem Seeweg nach Indien verspürten die verschiedenen Ordensgemeinschaften keinen Wunsch, Priester in die Ferne zu senden, um die katholische Lehre unter den Andersgläubigen zu verbreiten. Erst mit der Gründung des Jesuitenordens im Jahr 1534 kam der Missionseifer langsam auf. Die Jesuiten waren die ersten, die Missionare in die Welt sandten, unter ihnen war Francisco Xavier. Die Ordensgemein-

---

<sup>21</sup> Vgl. Ohm 1962: 94-97.

<sup>22</sup> Vgl. Panikkar 1955: 9.

<sup>23</sup> Vgl. Panikkar 1955: 343.

<sup>24</sup> Vgl. Neill 1990: 122.

schaften der Franziskaner und Dominikaner stellten ebenfalls Missionare zur Verfügung und auch die Kapuziner<sup>25</sup> schickten Ordensbrüder in ferne Gebiete. Trotzdem blieben die Disziplin und der missionarische Einsatz, den die Jesuiten zeigten, unübertreffbar. Vor allem in den Ländern im Süden und Osten Asiens, als auch am afrikanischen und amerikanischen Kontinent versuchte man, die katholische Lehre zu verbreiten. Die Afrikamission, die im alten Kongo-Reich, in Angola und Guinea, sowie in der Gegend des unteren Sambesi-Flusses besonders stark vertreten war, war nicht sehr erfolgreich. Die Verbundenheit der katholischen Kirche mit der portugiesischen Politik, sowie der Sklavenhandel und die oberflächlichen Missionsmethoden verhinderten das Entstehen einer afrikanischen Glaubensgemeinde. Die Missionierung in den asiatischen Ländern wiederum verlief äußerst vielversprechend. Die indische Stadt Goa wurde 1558 Erzbistum und bot den vielen Ankömmlingen aus Europa einen guten Startplatz für ihre Missionsarbeit. Von hier aus begann Francisco Xavier ebenfalls seine Missionen nach Südindien und nach Japan, wo er im Jahr 1549 eine Missionsstation eröffnete. Obwohl das Christentum von der japanischen Bevölkerung angenommen wurde, gab es zahlreiche Schwierigkeiten, wie Japans innenpolitischen Probleme und den Mangel an katholischen Priestern. Nur 50 Jahre nach der Einführung der katholischen Lehre, die von zahllosen Verfolgungen von Christen geprägt waren, musste die Japanmission geschlossen werden. Auch die Chinamission bereitete den Missionaren Probleme. Die Fremdenfeindlichkeit der Chinesen sorgte dafür, dass keine Ausländer in das Land gelangen konnten. Erst ab den Jahren 1580 bekamen die Jesuiten eine Möglichkeit, in das verbotene Land zu reisen.<sup>26</sup>

Die Spanier erhielten die Erlaubnis, in der westlichen Hemisphäre zu missionieren. Zuerst versuchten sie auf den Antillen die katholische Lehre zu verbreiten, danach gründeten sie in Mexiko sowie in Peru Missionsstationen. Von den zahlreichen Missionaren, die nach Südamerika geschickt wurden, ist Bartolomé de Las Casas zu nennen, der unter anderem versuchte, die Gewalttätigkeit der

---

<sup>25</sup> Der Kapuzinerorden, der offizielle Name lautet eigentlich Orden der Minderen Brüder Kapuziner, entstand aus der Gemeinschaft der Franziskaner im 16. Jahrhundert. Über den wahren Gründer des neuen Ordens wurde im 16. Jahrhundert häufig diskutiert, für die einen war es Bernardino Ochino, während die anderen der Meinung waren, dass Lodovico von Fossombrone den neuen Orden gegründet habe. Graf gibt in seiner Dissertation an, dass selbst der Kapuzinerorden nicht weiß, auf welchen Gründer die Gemeinschaft zurückgeht. Häufig wird jedoch der Name des Franziskaners Matteo von Bascio genannt, der eines Nachts im Jahr 1525 sein Kloster verließ, um als bettelarmer Mönch, nach dem Vorbild des Heiligen Franziskus, durch Italien zu reisen. Vor seiner Flucht nähte er sich aus einem groben Stoff eine Tunika mit einer spitzen Kapuze. Matteo von Bascio verließ sein Kloster und begab sich auf den Weg nach Rom. In dieser Stadt suchte er Papst Clemens VII auf und bat ihn, mit seiner ärmlichen Bekleidung als Wanderprediger herumziehen zu dürfen. Der Papst gewährte Matteo von Bascio den Wunsch unter der Bedingung, „dass er sich zum Zeichen der Unterwerfung unter seine Oberen alljährlich einmal, zur Zeit des Kapitels, dem Minister jener Provinz vorstelle, wo er sich gerade aufhalte“. Zu Beginn seines Pontifikates zeigte Papst Clemens VII großes Interesse für die neue Bewegung der Ordensmitglieder, erließ aber 1525 ein weiteres Dekret, das befahl, Mönche, die aus ihren Klöstern geflohen waren, wieder gewaltsam in ihre Gemeinschaft zurückzuführen. Erst am 3. Juli 1528 erlaubte der Papst einigen Anhängern des Lebensstils von Matteo von Bascio, eine Eremitenkongregation zu gründen. Vgl. Graf 1939: 65, 89-93. (Zitat: 92.)

<sup>26</sup> Vgl. Gensichen 1969: 2-3.

Eroberer wiedergutzumachen und sich für die Rechte der Einheimischen einsetzte. Schon kurz darauf konnte mit Hilfe von Massenbekehrungen eine Kirche gebildet werden, die vorerst noch in personeller und auch in materieller Hinsicht von Spanien abhängig war. Zu Beginn des 17. Jahrhunderts war die Bevölkerung der Gebiete vom heutigen Kalifornien bis hin zum Kap Horn zum Christentum bekehrt worden, bei den Bewohnern Brasiliens waren portugiesische Missionare anwesend. Trotz der intensiven Versuche, die Bevölkerung zu missionieren, blieb der traditionelle Glauben weiterhin – auch unter den Bekehrten – gefestigt.<sup>27</sup>

## 2.2 Die Propaganda Fide

Am 6. Jänner 1622 rief Papst Gregor XV 13 Kardinäle sowie zwei Prälaten zu sich, um ihnen seine Absicht über die Gründung einer Kongregation mitzuteilen, die für die Verbreitung des Glaubens zuständig sein sollte.<sup>28</sup> Vor der Gründung der Kongregation, deren vollständiger Name *Congregatio de Propaganda Fide* lautet, lag die Verantwortung der Mission bei den aussendenden Staaten, die auch alle Entscheidungen betreffend der Mission fällen konnten. Somit hatte Rom keine Befugnisse und konnte auch keine Wünsche äußern.<sup>29</sup> Das erste Treffen der obengenannten Geistlichen fand bereits eine Woche nach der Ankündigung des Papstes statt. Nur sechs Monate später, am 22. Juni 1622, wurde die neue Kongregation mit der päpstlichen Urkunde *Inscrutabili Divinae Providentiae Arcano* gegründet. Die Urkunde kann in mehrere Teile gegliedert werden. Die Einleitung schilderte den Grund des Papstes für die Schaffung einer neuen Kongregation, während der Hauptteil die organisatorischen Dinge regelte. So wurden die monatlichen Versammlungen der Mitglieder der Kongregation und die Befugnisse der Missionare vereinbart.<sup>30</sup> Die Propaganda Fide schuf einheitliche Richtlinien für außereuropäische Missionsstationen. Eine einfache Missionsstation verlangte nach einem Priester, der die Rolle des apostolischen Präfekten übernehmen sollte und dem die Leitung der Mission aufgetragen wurde. Nach ihm kommt der apostolische Vikar, der die Aufgaben eines Bischofs übernimmt, obwohl er nicht zum Bischof geweiht wurde. Wenn die Glaubensgemeinschaft groß genug ist, kann eine Diözese gebildet werden, die von einem Bischof betreut wird. Schließlich wird ein apostolischer Nuntius, ein päpstlicher Botschafter, eingesetzt, der den Papst vertritt und somit das kirchliche Oberhaupt in dem Land, in dem missioniert wurde, darstellt.<sup>31</sup>

Da die Propaganda Fide den Auftrag gab, in allen Teilen der Welt die Heiden von ihrem Irrglauben abzubringen, musste sich die Kongregation einigen Problemen stellen. Da die Missionare oft in

---

<sup>27</sup> Vgl. Gensichen 1969: 3.

<sup>28</sup> Vgl. Griffin 1997: 76.

<sup>29</sup> Vgl. Ohm 1962: 779.

<sup>30</sup> Vgl. Griffin 1997: 76-78.

<sup>31</sup> Vgl. Griffin 1997: 87.

weniger besiedelte und erforschte Gegenden kamen, konnten sie sich nicht auf ihre Reise vorbereiten, da keine Landkarten oder sonstige Informationen zugänglich waren.<sup>32</sup> Als der Jesuitenpater António de Andrade im Jahr 1624 nach Westt Tibet reiste, existierten noch keine Karten über die zentraltibetischen Länder. Als António de Andrade sich auf den Weg nach Westt Tibet machte, existierte nur die Weltkarte von Jodocus Hondius aus dem Jahr 1611, die in lateinischer Sprache veröffentlicht wurde.<sup>33</sup> Erst nachdem Andrades Reisebericht in verschiedenen Sprachen erschienen war arbeiteten Kartographen seine Informationen in die Atlanten ein. 1667 erschien Athanasius Kirchers *China Illustrata*, das eher ein umfangreiches Werk über die Kultur der Chinesen und der angrenzenden Völker ist, aber eine detaillierte Karte des chinesischen Reiches beinhaltet und auch eine Landkarte mit einem größeren Maßstab, in der die angrenzenden Königreiche eingetragen wurden.<sup>34</sup> Zwanzig Jahre nach der Entstehung von Kirchers *China Illustrata* veröffentlichte der Niederländer Nikolaes Witsen im Jahr 1687 seine Karte von Teilen Asiens in niederländischer Sprache. Dargestellt wurden die Länder die im Nord-Westen von Tibet liegen wie Kirgisistan und Turkestan, außerdem wurden Teile Russlands und Chinas mit in die Karte aufgenommen.<sup>35</sup>

Um eine Mission erfolgreich zu führen ist es notwendig, dass die Missionare regelmäßig mit ihren Ordensgemeinschaften und der römisch-katholischen Kirche in Rom in Verbindung stehen. Wie bereits erwähnt wurde, arbeiteten die Missionare in wenig erschlossenen Gebieten, sodass ein Brief aus Tibet nach Europa mehrere Monate unterwegs sein konnte. Trotzdem wartete man sehnsüchtig auf die ersten Nachrichten aus der fremden Welt. Nicht selten waren darunter auch nicht wahrheitsgetreue Berichterstattungen, da viele Männer in ihren Briefen Geschichten und Legenden,

---

<sup>32</sup> Vgl. Griffin 1997: 89.

<sup>33</sup> Laut dem Kartografen Hondius befand sich ein Gebiet mit dem Namen Thebet um die Stadt Turphan. In unmittelbarer Nähe zeichnete der Kartograph das Imaos Gebirge ein, das sich vom Norden des Landes in Richtung Süden erstreckt. Außerdem waren ihm der Verlauf der beiden wichtigsten Flüsse der Region, des Indus und des Ganges bekannt. Vgl. Hondius 1907.

<sup>34</sup> Bei der Erstellung der lateinischen Karte waren Athanasius Kircher die westtibetischen Städte Tsaparang und Rudok, in denen der Jesuitenmissionar António de Andrade Missionen eröffnete, bereits bekannt. Er zeichnete sogar die Reiseroute des Missionars ein und vermerkte in seiner Karte auch die Flüsse Indus und Ganges sowie deren Quellen, die er nördlich der Stadt Tsaparang vermutete. Da die Missionare Grueber und d'Orville mit der Aufgabe betraut waren, einen genau dokumentierten Landweg von China nach Indien zu finden, erhielt Kircher viele Informationen über die west- und zentraltibetischen Gebiete. Außerdem trug er auch den Reiseweg der beiden Jesuiten in seine Karte ein, der sie von der Stadt Peking über Siganfu und Sinifu nach Lhasa und weiter über das Königreich Nepal nach Agra brachte. Kircher vermerkte in seiner Karte auch die Stadt Lhasa, die er sowohl Lassa als auch Barantola nannte. Vgl. Kircher 1987.

<sup>35</sup> Der Kartograf verzierte seine Karte mit vielen keinen Details. So stellte er die chinesische Mauer mit den Türmen und dem Tor dar, durch das man nach Tibet gelangen konnte und durch welches die beiden Jesuitenpatres Johannes Grueber und Albert d'Orville im Jahr 1661 schritten. Außerdem markierte er die Gebiete, in denen sich die Horden von Prinzen aufhielten, die verschiedenen Stämmen angehörten. Witsen gestaltete seine Karte sehr kunstvoll, zwar malte er keine Seeungeheuer und Schiffe in die Meeresflächen wie es Hondius auf seiner Karte tat, doch zeichnete er Berge, Flüsse, Städte, Seen, Handelsstraßen und Wälder ein. Auch Athanasius Kircher zeichnete in seiner Karte kleine Schiffe auf den Weltmeeren ein und verzierte die ländlichen Gebiete mit winzigen Bäumen. Vgl. Witsen 1687.

die sie selbst nur gehört hatten, weitergaben. Die Propaganda Fide versuchte nachdrücklich die falschen Erzählungen zu entlarven.<sup>36</sup> Sie musste sich vielen Problemen und Schwierigkeiten stellen, ist aber eine wichtige Einrichtung, die den Missionaren eine einheitliche Leitung und eine Strategie zur Missionierung gewährt. Den Missionaren wurden Richtlinien zur Missionierung auferlegt<sup>37</sup>, doch war die Art der Glaubensverbreitung durch die Eroberer menschenverachtend. Für sie war es wichtig, die heidnische Religion in den entdeckten Ländern auszurotten und den Menschen das Christentum aufzuzwingen. Diese gewaltsame Vorgehensweise der Missionare war nur teilweise erfolgreich. Die neue Religion konnte sich ausschließlich in jenen eroberten Ländern etablieren, in denen die Kolonialherrschaft der Spanier und Portugiesen gefestigt war. Die Einwohner der fremden Länder sahen die christliche Religion als eine Religion der Ausbeuter und Unterdrücker an, da sich die portugiesischen und spanischen Missionare bei der Verbreitung des Glaubens der alten Missionsmethoden des Mittelalters bedienten.<sup>38 39</sup>

### **2.3 Das Christentum in Indien**

Als der Seefahrer Vasco da Gama den Seeweg nach Indien fand und in Kalikat landete, gab es dort bereits kleine, christliche Glaubensgemeinschaften. Er reiste nach Indien, um direkten Zugang und komplette Kontrolle über den Handel mit Gewürzen zu erhalten. Außerdem suchte da Gama Kontakt zu den dort lebenden Christen, deren Existenz in Europa bekannt war. Klaus Koschorke schreibt in seinem Aufsatz über den indischen Subkontinent, dass die Anfänge des Christentums in Indien nicht eindeutig seien. Die indischen Christen sehen jedoch den Apostel Thomas als die Person an, die die christliche Lehre nach Indien brachte. Der Legende nach soll Apostel Thomas kurz nach der Auferstehung Jesu nach Indien gekommen sein und in Malayapuram den Märtyrertod erlitten haben, wo er auch begraben worden sein soll. Koschorke findet diese Geschichte nicht sehr überzeugend, obwohl die altkirchlichen Autoren bereits im dritten und vierten Jahrhundert von der Missionierung des Apostel Thomas berichten. Wahrscheinlicher ist, dass die christliche Religion über die Handelswege, die bereits ab dem ersten Jahrhundert zwischen Indien und Europa bestanden, nach Indien gelangt ist. Im vierten Jahrhundert reiste der indische Gesandte Theophilus im Auftrag des römischen Kaisers Konstantius II nach Südindien, um die Christen zu reformieren. Der nestorianische Kaufmann Kosmas Indikopleustes, der im sechsten Jahrhundert lebte, berichtet in seinem Werk „Christliche Topographie“, dass das Chris-

---

<sup>36</sup> Vgl. Griffin 1997: 90

<sup>37</sup> Vgl. Ohm 1962: 782-783.

<sup>38</sup> Vgl. Franzen 1991: 321-322.

<sup>39</sup> Weitere Informationen zu der Propaganda Fide können auf der offiziellen Homepage des Vatikans unter [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cevang/index\\_ge.htm](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cevang/index_ge.htm) abgerufen werden. (letzter Zugriff am 6. 11. 2010 um 07:57)

tentum an der südindischen Malabarküste und auch auf der Insel Sri Lanka erfolgreich ist und sowohl die Priester als auch die Bischöfe aus dem benachbarten Persien, wo die nestorianische Lehre verbreitet war, nach Indien kamen. In dieser Zeit setzte sich auch die syrische Sprache als die Kirchensprache durch, die noch immer unter den Thomaschristen verwendet wird. Um 800 existierten weiterhin kleine christliche Gemeinden. Ab dem 13. Jahrhundert waren die Christen gelegentlich dem Druck der lokalen Machthaber ausgesetzt, jedoch hatten sie Kontakt zu muslimischen Händlern und europäischen Reisenden wie Marco Polo. Ende des 15. Jahrhunderts bildeten die Christen in Indien eine akzeptierte Minderheit, die einen festen Platz im hinduistischen Kastensystem einnahm.<sup>40</sup>

Seit der Portugiese Vasco da Gama im Jahr 1498 indischen Boden betrat, reisten immer mehr Anhänger diverser Ordensgemeinschaften nach Indien. In den ersten Jahrzehnten kamen vorwiegend Franziskaner und Dominikaner nach Asien, ab dem Jahr 1542 waren immer mehr Jesuiten unter den Missionaren. Portugal hatte kein Interesse, sich die Herrschaft über Indien anzueignen, sondern wollte nur die Kontrolle über den maritimen Gewürzhandel erlangen. Aus diesem Grund siedelten sich die Portugiesen entlang der West- und Südküsten Indiens an. Im Jahr 1510 wurde die Stadt Goa als Zentrum auserkoren und nur 24 Jahre später von hier aus die katholische Hierarchie Indiens begründet. Die Missionare unterstanden der portugiesischen Krone, die sich verpflichtet hatte, für die Lebenskosten der Priester aufzukommen. Im Gegenzug erhielten die Portugiesen mehr Rechte gegenüber der Kirche. In den Gebieten unter portugiesischer Herrschaft war es ab 1540 verboten, hinduistische Riten und Zeremonien auszuführen. Zwar wurden die Inder die nicht dem christlichen Glauben angehörten, nicht gezwungen, zum Christentum zu konvertieren, jedoch drängte man sie zur Annahme des katholischen Glaubens. Nur ein Jahr nach dem Verbot der öffentlichen Ausübung des Hinduismus führten die Portugiesen die Inquisition ein. Gegenüber den Thomaschristen waren die Portugiesen vorerst freundlich gestimmt. Diese anfängliche Sympathie verschwand jedoch, als den Portugiesen klar wurde, dass die kirchlichen Traditionen zwischen den beiden Religionen sehr unterschiedlich waren. Da die Portugiesen die Anerkennung des Papstes sowie die Einführung des Zölibats für Priester und der sieben Sakramente von den Thomaschristen forderten, entwickelten sich zahlreiche Konflikte. Den Höhepunkt dieser Konflikte bildete das Konzil von Diamper, das im Jahr 1599 vom Bischof Goas, dem Jesuiten Aleyis de Menezes, einberufen wurde. Während dieser Versammlung wurde die Glaubensgemeinschaft der Thomaschristen gezwungen, Mitglied der römisch-katholischen Kirche zu werden. Gleichzeitig wurden die Lehre und die Liturgie der Thomaschristen von den nestorianischen Elementen „befreit“. Erst im Jahr 1653 lehnten sich einige Gemeinden der Thomaschristen auf und erwirkten eine Trennung von der katholischen Kirche. Seitdem existieren

---

<sup>40</sup> Vgl. Koschorke 1995: 104-105.

zwei verschiedene Gruppen der Thomaschristen. Eine Gruppe untersteht als jakobitische Kirche der Obödienz der antiochenischen Patriarchen, während die zweite Gruppe noch immer in Verbindung mit Rom steht.<sup>41</sup>

## **2.4 Die Akkommodationsmethode**

Erst der Jesuitenmissionar Francisco Xavier versuchte auch in den Gebieten, in denen die Portugiesen keine Macht und keinen Einfluss hatten, die katholische Lehre zu verbreiten. Xavier erreichte am 6. November 1542 die indische Stadt Goa. Nachdem er erfolglos versucht hatte, den Sittenverfall der portugiesischen Bewohner zu unterbinden, reiste er an die Koromandel-Küste im Südosten Indiens. Dort war er für das Fischervolk der Paraver (Baretha) verantwortlich, die bereits 1538 zum christlichen Glauben übergetreten waren, aber keine geistliche Unterstützung erhielten. Da Franciscus Xavier nur zwei Jahre in Indien blieb, war es ihm nicht möglich, den Gläubigen langfristige Hilfe anzubieten. Trotzdem konnte der Missionar mit Hilfe eines Dolmetschers wichtige Gebete und Texte wie das Vater Unser oder die Zehn Gebote in die tamilische Sprache übersetzen. Außerdem gelang es ihm, ganze Dörfer zum Christentum zu bekehren und er erwirkte eine soziale Aufwertung für die Angehörigen der Fischerkaste.<sup>42</sup>

An der Verbreitung des Christentums in Indien war der Jesuit Roberto de Nobili, der ab dem Jahr 1605 in Südindien lebte, wesentlich beteiligt. Mit der Akkommodation begründete er eine neue und äußerst erfolgreiche Missionsmethode. Diese Methode kennzeichnete sich dadurch, dass die christliche Religion mit dem traditionellen Glauben verknüpft wurde. Auf diese Weise passte sich de Nobili der Lebensart der indischen Bevölkerung an und vermied den Kontakt mit Europäern und seinen Ordensbrüdern. De Nobili lernte Sanskrit und ergänzte den Veda um die katholische Lehre, die den fünften Veda bildete. Außerdem durften die indischen Konvertiten ihre hinduistischen Traditionen und Riten, wie das Tragen der Brähmaṇenschnur, den Gebrauch von Sandelholz und die vielfachen Waschungen weiterhin ausführen. Da de Nobilis Missionierungsversuch erfolgreich war, wurde bereits im Jahr 1609 eine Kirche für die neugetauften Brähmaṇen gebaut. Auch andere Jesuitenmissionare übernahmen diese Missionsmethode und wandten sie auch bei Indern aus den niedrigeren Kasten an. Im Jahr 1623 gestattete Papst Gregor XV die Akkommodation mit dem Ergebnis, dass um 1650 in Madura bereits 40.000 Christen lebten. Die Akkommodationsmethode war

---

<sup>41</sup> Vgl. Koschorke 1995: 105-106.

<sup>42</sup> Vgl. Koschorke 1995: 106-107.

nicht nur in Indien erfolgreich, sondern wurde von Matteo Ricci ebenfalls in China eingesetzt, wo sie nicht weniger erfolgreich war.<sup>43</sup>

Im 17. Jahrhundert führten starke Meinungsverschiedenheiten zwischen den Missionaren aus den verschiedenen Orden zum Verbot der Akkommodation und zur Auflösung der Gesellschaft Jesu. Im November 1703 erreichte Charles Maillard de Tournon – ein Sonderbotschafter des Papstes – Indien und verfasste ein Edikt mit 17 Punkten, das im Widerspruch zu der Missionierungsmethode der Jesuiten stand. So wurde in den Verordnungen festgelegt, dass die Zeremonien, die aus Respekt vor den Traditionen der Inder unausgeführt blieben, durchgeführt werden mussten. Alle Praktiken, die an hinduistischen Aberglauben erinnerten, sollten unterdrückt werden. Nachdem er die Art der Glaubensverbreitung der Indienmission mit strengen Richtlinien versehen hatte, reiste Tournon nach Peking, wo er sich um die Mission des Matteo Ricci kümmerte und ebenfalls eine Reihe von Vorschriften verfasste. Daraufhin verbot der chinesische Herrscher sämtliche Gebräuche der Jesuiten und vertrieb alle Missionare, die sich nicht an die Missionsmethode des Matteo Ricci hielten.<sup>44</sup> Am 21. Juli 1773 beschloss Papst Clemens XIV, den Jesuitenorden wegen ihrer eigenen, besonderen Vorgehensweise bei der Missionierung, der Einmischung in die Politik und wegen ihrer angeblichen Überheblichkeit aufzulösen.<sup>45</sup> Wegen des Verbotes der Akkommodation reagierten die Herrscher Indiens und Chinas mit Ablehnung gegen den christlichen Glauben, der chinesische Herrscher ließ die Christen in seinem Land verfolgen und auch in Indien konnte sich die fremde Religion nicht mehr behaupten.<sup>46</sup>

## **2.5 Hinweise auf ein frühes Christentum im tibetischen Kulturraum**

### 2.5.1 Der Nestorianismus in Zentralasien

Der ungarische Tibetologe Géza Uray schrieb in seinem Artikel über den Kontakt Tibets mit der nestorianischen Religion und dem Manichäismus zwischen dem achten und zehnten Jahrhundert, dass die Tibeter spätestens ab dem Jahr 790 Kontakt mit dem Christentum hatten. Damals verfügte Tibet über die größte Ausdehnung und kontrollierte viele Handelsstraßen, auf denen auch Anhänger des nestorianischen Glaubens unterwegs waren.<sup>47</sup>

---

<sup>43</sup> Vgl. Franzen 1991: 322-323.

<sup>44</sup> Vgl. Neill 1990: 130-132.

<sup>45</sup> Vgl. Arens 1979: 9.

<sup>46</sup> Vgl. Franzen 1991: 323.

<sup>47</sup> Vgl. Uray 1983: 421.

Nestorius<sup>48</sup>, der Begründer des Nestorianismus, war zwischen den Jahren 428 und 431 byzantinischer Patriarch, der wegen seiner andersartigen Lehren – er bestritt die Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus – schließlich an das Tote Meer verbannt wurde, wo er im Jahre 451 starb. Seine Anhänger verbreiteten die Lehre als Händler und Mönche an den Handelsstraßen bis nach Mittelasien.<sup>49</sup> Ausgangspunkte für die Verbreitung des neuen Glaubens waren die christlichen Zentren in Kashgar und Samarkand.<sup>50</sup> 635 gelangte der erste nestorianische Missionar namens Aluoben (Alopen) nach Xi'an, der chinesischen Hauptstadt in der Zeit der Tang-Dynastie und begründete dort die erste christliche Mission.<sup>51</sup> Der Nestorianismus und auch der Manichäismus gelangten auf den verschiedenen Handelswegen auch bis nach Dunhuang. Uray ist der Ansicht, dass dort ein manichäisches Kloster oder ein nestorianischer Tempel existiert haben könnte.<sup>52</sup> Yule beschreibt in seinem vierbändigen Werk „Cathay and the Way thither“, dass im Jahr 1625<sup>53</sup> in der Stadt Xi'an während einer Ausgrabung am Stadtrand der ehemaligen Hauptstadt, Überreste eines nestorianischen Monuments aufgetaucht waren. Man fand eine Steinplatte, die ungefähr 2,3 m hoch, 1 m lang und mehrere Zentimeter dick war.<sup>54</sup> Die Stele soll laut Longfei im Jahr 781 errichtet worden sein.<sup>55</sup> Auf dieser Steinplatte waren ein Kreuz und zwei Inschriften eingraviert. Eine Inschrift berichtet über den Missionar Olopun, der 635 nach Xi'an kam und mit Erlaubnis des Herrschers Taizong eine Kirche bauen durfte. Weiters heißt es auf dieser Platte, dass unter Dezong eine weitere Kirche erbaut wurde, die man ca. 845 vergrub, um der Zerstörungswut des Herrschers Wuzong zu entgehen, der über die Zunahme der buddhistischen Mönche, Nonnen und

---

<sup>48</sup> Nestorius wurde im letzten Quartal des vierten Jahrhunderts in Germanicia, dem heutigen Marash, in Syria Euphratensis geboren. Er ist in Antiochia aufgewachsen und ausgebildet worden, später wurde Nestorius in der Nähe der Stadt im Kloster von Eurepius Mönch. Vgl. Tang 2002: 36.

<sup>49</sup> Vgl. Braumann 1985: 162.

<sup>50</sup> Vgl. Klimkeit 1986: 11.

<sup>51</sup> Vgl. Hage 1976: 114.

<sup>52</sup> Vgl. Uray 1983: 412.

<sup>53</sup> Xu Longfei schreibt in seiner Dissertation über die nestorianische Steintafel in Xi'an, dass auch das Jahr 1623 als Fundjahr benannt werden kann, da der Jesuit Emmanuel Diaz (1574-1659) über die Stele einen Bericht verfasste. Darin steht, dass im dritten Jahr des Kaisers Tianqi aus der Ming-Dynastie, das das Jahr 1623 ist, Erde umgegraben wurde um ein neues Gebäude zu errichten und man bei dieser Grabung die Steinstele entdeckte. Diaz Ordensbruder, Pater Semedo (1586-1658) erwähnte in seinem Buch „Histoire de la Chine“ das Jahr 1625 als Fundzeit der Stele. Seine Angaben zur Ausgrabung sind glaubhafter, da Semedo, im Gegensatz zu Diaz, die Steinstele selbst gesehen und erforscht hatte. Vgl. Longfei 2004: 23-24.

<sup>54</sup> Longfei berichtet, dass die Maße der Steinplatte 270 cm Höhe, 105 cm Breite und 30 cm Tiefe sind. Außerdem ist die Stele aus schwarzem Oolith und wiegt 2 Tonnen. Die Tafel steht auf einem Steinpodest, das die Form eines Drachen hat. Den Kopf der Stele umkreisen zwei eingravierte hörnerlose Drachen, die Symbole für Glückseligkeit und Reichtum darstellen. Unter den Drachen findet man ein Kreuz, unter diesem wurden wiederum blühende Lotusblumen dargestellt, die von schwebenden Wolken umgeben sind. Die Darstellung vom Kreuz als christliches, Lotus als buddhistisches und der Wolke als daoistisches Element symbolisiert das Zusammenkommen der drei Religionen Nestorianismus, Buddhismus und Daoismus. Longfei erwähnt die Möglichkeit, dass die Nestorianer bewusst die Symbole der zwei wichtigen Religionen, die damals in China vertreten waren, auf ihrer Tafel dargestellt haben, um die Sympathie des chinesischen Volkes zu erlangen. Vgl. Longfei 2004: 21.

<sup>55</sup> Vgl. Longfei 2004: 21.

Gläubigen erzürnt war und den Abriss der 4.600 größeren und der 40.000 kleineren Klöster befahl.<sup>56</sup>

Auch unter den Mongolen sollen die Anhänger des nestorianischen Glaubens hohes Ansehen genossen haben, worauf ihnen eine feststehende Kirche gebaut wurde. Dazu gehörte auch ein kleines Backhaus, in dem frisches Brot für die Eucharistie gebacken wurde. Das berichtet jedenfalls der Missionar Wilhelm von Rubruck in seinen Reisedarstellungen, auf die später noch näher eingegangen wird.<sup>57</sup>

Schließlich fand man auch in den Höhlen von Dunhuang Manuskripte mit christlichen Symbolen oder christlichem Inhalt. In den Manuskripten Pelliot Tibétain 1182 und 1676 findet man Zeichnungen beziehungsweise die abgebildeten Silhouetten von christlichen Kreuzen. Im Manuskript Pelliot Tibétain 351 kommt die tibetische Übersetzung *i sí myi sí ha* von „Jesus, der Messias“ vor. Laut Professor Stein entspricht die tibetische Variante der chinesischen Transkription des Namens.<sup>58</sup> In einer der Höhlen fanden sich auch die Fragmente einer Malerei auf Seide, die vermutlich während der Tang-Dynastie im neunten Jahrhundert entstanden ist. Abgebildet ist ein stehender Mann mit einem Holzstock. Auf seinem Kopf, der von einem Halo umgeben ist, trägt er eine Krone, auf der sich in der Mitte ein Kreuz befindet. Bei dieser Darstellung könnte es sich um die Abbildung eines Christen halten. Momentan wird diese Malerei im British Museum in London aufbewahrt.<sup>59</sup>

Im Juni 1906 entdeckte der Missionsarzt der Herrnhuter Brüdergemeine<sup>60</sup> (sic!) in Leh, Dr. F. E. Shawe, in der Nähe des Dorfes Drangtse auf einem Felsen tausende Felszeichnungen und –inschriften, die er teilweise abzeichnete und die Kopien an seinen Ordensbruder Prof. A. H. Francke sandte. Unter den Zeichnungen und Inschriften befinden sich unter anderem auch Kreuze, die Prof. Grünwedel als nestorianisch einordnete. Außerdem entdeckte man, dass zu den Kreuzen eine Inschrift gehört und fotografierte die entsprechenden Stellen.<sup>61</sup> Christliche Symbole lassen sich

---

<sup>56</sup> Vgl. Yule 1915: 105-111.

<sup>57</sup> Vgl. von den Brincken 1971: 3.

<sup>58</sup> Vgl. Uray 1983: 412-420. Uray zitiert eine Stelle, die R.A. Steins unter anderem in seinem Artikel „Recherches relatives aux débuts du lamaïsme (Tibet)“, der im Jahr 1979 in „Résumé de cours et travaux“ veröffentlicht hat. Die betreffende Passage befindet sich auf Seite 551. In seinem Artikel „Une mention du manichéisme dans le choix du bouddhisme comme religion d'état par le roi tibétain Khri-sroñ lde-bcan“, das 1980 erschienen ist, geht Stein auf Seite 337 auf die chinesische Transkription des Namens Jesu ein.

<sup>59</sup> Vgl. Tang 2002: 87. Die Darstellung wurde auch online gestellt und kann unter folgender Adresse abgerufen werden:

[http://www.britishmuseum.org/explore/highlights/highlight\\_objects/asia/a/a\\_christian\\_figure\\_ink\\_and\\_co.aspx](http://www.britishmuseum.org/explore/highlights/highlight_objects/asia/a/a_christian_figure_ink_and_co.aspx), (letzter Zugriff: 25. 10. 2010, 10:18)

<sup>60</sup> Die Herrnhuter Brüdergemeine wurde von Nikolaus Ludwig Zinzendorf, der am 26. Mai 1700 in Dresden geboren wurde, gegründet. Vgl. Meyer 2009: 5.

<sup>61</sup> Vgl. Francke 1925b: 366-367.

auch in der Darstellung der fünf Tathāgatas in Alchi finden. Im ersten Stock des gsum brtsegs befindet sich an der linken Seite des nördlichen Ausganges eine Abbildung der fünf Buddhas. Der linke obere Bildabschnitt zeigt Akṣobhya, der von Bäumen und 14 Anhängern umgeben ist. Über seiner rechten Schulter befindet sich ein weißes Kreuz mit einer hellgelben Umrandung, das laut Klimkeit als Lichtkreuz gesehen werden kann und den sonst üblichen Donnerkeil ersetzt. Ein weiteres Kreuz findet man bei der Abbildung des Amitābha am unteren rechten Bildrand. An der gegenüberliegenden Seite wurde die Sonne dargestellt, das Kreuz soll, laut Klimkeit, den Mond symbolisieren.<sup>62</sup>

### 2.5.2 Der erste Missionar in Tibet

1227 starb der große Mongolenherrscher Dschingis Khan, als Nachfolger wurde sein dritter Sohn Ögödei gewählt und zwei Jahre später (1229) zum König gekrönt. Der neue Großkhan Ögödei führte das Bestreben seines Vaters, das Reich zu vergrößern, fort. Die Mongolen fielen ohne Vorwarnung in Europa ein, genauso wie sie sich 1242 plötzlich wieder aus Europa zurückzogen. Ein Grund für den plötzlichen Sinneswandel könnte der Tod des Ögödei am 11. Dezember 1241 sein.<sup>63</sup> Nach der Invasion der Mongolen in Europa und der darauffolgenden Schlacht bei Liegnitz im Herzogtum Schlesien im Jahr 1241 wuchs unter den europäischen Völkern die Angst vor den Mongolen. Der damals amtierende Papst Gregor IX und der französische König Ludwig IX sandten Boten zum mongolischen Khan Ögödei.<sup>64</sup> 1245 schickte Papst Innozenz IV den Franziskanermissionar Giovanni di Pian di Carpine an den mongolischen Hof mit dem Ziel, neue Kampfhandlungen der Tartaren zu verhindern. Der Missionar brach ohne jegliches Wissen von orientalischen Sprachen und der Geographie der zu bereisenden Länder auf. Auch Giovanni di Pian di Carpines Reisegefährte hatte keinerlei Kenntnisse über die fremden Gebiete. Nach monatelanger Wanderschaft durch wüstenartige Länder erreichten die beiden Missionare am 22. Juli 1246 den Hof des Khans. Der neue mongolische Herrscher war über die Ankunft der Missionare hochofret und bemühte sich um eine gute Beziehung zum Papst. Giovanni di Pian di Carpine befürchtete jedoch, dass diese Verbindung nur ein Täuschungsmanöver des Khans sei, der im Geheimen eine neue Attacke auf die westlichen Länder plane. Bereits im November begaben sich die Missionare wieder auf den Rückweg, mit dabei hatten sie einen Brief des Khans an den Papst.<sup>65</sup> Giovanni di Pian di Carpine war nicht mit der Aufgabe betraut, die Mongolen von der christlichen Religion zu überzeugen, son-

---

<sup>62</sup> Vgl. Klimkeit 1979: 108-109.

<sup>63</sup> Vgl. Jackson 2009: 13-17.

<sup>64</sup> Vgl. Mascolo de Filippis 2003: 2-3.

<sup>65</sup> Vgl. Dawson 1955: XV-XVII.

dern die mongolische Kampfesstärke und deren Hilfsquellen auszuspienieren.<sup>66</sup> Der Missionar brachte die ersten Informationen über Tibet, das er Burithabet nannte und zu dieser Zeit unter der Herrschaft der Mongolen stand, nach Europa.<sup>67</sup> In der kurzen Zeit, die der Missionar am mongolischen Hof verbrachte, konnte er viele Informationen über die Lebensweise der Tartaren sammeln, sodass er nach seiner Rückkehr ein Buch über deren Kultur und Kampfesstärke schreiben konnte.<sup>68</sup> Sechs Jahre später reiste der Franziskanermissionar Wilhelm von Rubruck<sup>69</sup> aus Flandern im Auftrag des französischen Königs Ludwig IX durch Zentralasien an den Hof des Mongolenherrschers, bei dem er sich ab dem 28. Dezember 1253 aufhielt. Seine Aufgabe war es, einen möglichst detaillierten Reisebericht zu schreiben. Der Missionar wurde vom Großkhan gut aufgenommen und dazu aufgefordert, an einem Religionsgespräch zwischen Christen, Moslems und Buddhisten teilzunehmen. Vorab mussten die Diskussionsteilnehmer ihre Argumente schriftlich festhalten, damit der Khan eine Entscheidung über die Wahrheit der Religionen fällen konnte. Der Mongolenherrscher gab Wilhelm von Rubruck jedoch keine Genehmigung für einen längeren Aufenthalt in der Mongolei.<sup>70</sup> In seinem Reisebericht erwähnt der Missionar den tibetischen Rosenkranz, bei dem das tibetische Mantra „om mani battam“, wie er es nennt, rezitiert wird.

„Wherever they go, they also have constantly in their hands a string of a hundred or two hundred beads, like the rosaries we carry, and keep repeating the words Om mani battam, which mean 'God, you know'. This was the translation one of them gave me, and he anticipates being rewarded by God as many times as he remembers God by reciting this.“<sup>71</sup>

Wilhelm von Rubruck berichtete auch von einem Land namens Tebet, das von Dschingis Khan erobert wurde. Die Tibeter, so erklärt er, seien Kannibalen und würden aus Schädelschalen trinken.

„...a race whose practice was to eat their dead relatives, from the pious motive of providing them with no other grave than their own bellies. Nowadays, however, they have abandoned this custom, since every [other] people found them abhorrent. Yet they still make fine goblets out of their relative's skulls, so that as they drink from these they may not forget them in their enjoyment: this I was told by an eyewitness.“<sup>72</sup>

---

<sup>66</sup> Vgl. Panikkar 1955: 40.

<sup>67</sup> Vgl. Braumann 1985: 23.

<sup>68</sup> Siehe dazu „History of the Mongols“ by John of Piano Carpini, veröffentlicht in „The Mongol Mission“ von Christopher Dawson im Jahr 1955.

<sup>69</sup> Wilhelm von Rubruck wurde zwischen 1215 und 1230 geboren. Es heißt, dass er ein Mann von beachtlicher Größe gewesen sei. Der Missionar stammte aus Rubruck, das in der Nähe der Stadt Cassel in Flandern lag. Vgl. Jackson 2009: 40.

<sup>70</sup> Vgl. von den Brincken 1971: 1-3.

<sup>71</sup> Jackson 2009: 153-154.

<sup>72</sup> Jackson 2009: 158

Der erste Europäer, der wirklich tibetisches Gebiet betreten haben soll, war der italienische Franziskanermissionar Odorico da Pordenone. Das genaue Geburtsjahr des Missionars ist nicht bekannt, A. C. Moule gibt Odoricos Geburt mit 1285 oder 1286 an und schreibt in seinem Aufsatz, dass der Historiker Yule die Geburt im Jahr 1274 und Jerome Golubovich im Jahr 1265 festlegten.<sup>73</sup> Odorico wurde in dem kleinen Dorf Villanova in der Nähe der Stadt Pordenone im Friaul geboren. Schon in frühen Jahren trat Odorico da Pordenone dem Franziskanerkonvent in Udine bei und führte anscheinend ein streng asketisches Leben, das er auch einige Zeit als Einsiedler im Wald verbrachte. Der Franziskanermönch soll Gewänder aus groben Stoff oder Kettenhemden getragen und sich nur von Wasser und schlechtem Brot ernährt haben.<sup>74</sup> Wie sein genaues Geburtsjahr ist auch das Jahr, in dem Odorico da Pordenone Udine verließ, um seine Reise in den Osten anzutreten, nicht genau überliefert. Yule gibt an, dass die Reise zwischen 1316 und 1318 begonnen haben und er kurz vor dem Frühling des Jahres 1330 wieder in Europa eingetroffen sein müsste. Golubovich unterstützt Yules Annahme, dass Odorico da Pordenone im Jahr 1330 wieder nach Europa zurückkehrte, jedoch ist er mit dessen Einschätzung, was das Jahr seiner Abreise betrifft nicht einverstanden. Golubovich bestätigt, dass in den zwei verschiedenen Manuskripten, die Odoricos Reise dokumentieren, die Reisedauer mit 14 oder 14 ½ Jahren angegeben wurde. Daraus ergäbe sich eine Abreise Odoricos zwischen den Jahren 1315 und 1316.<sup>75</sup>

Odorico da Pordenone benötigte mehrere Jahre um auf dem Seeweg nach Indien zu gelangen. Im Jahr 1321 erreichte er Bombay und reiste schließlich weiter bis nach China, wo er sich mehrere Jahre lang aufhielt und sich einer Franziskanergemeinschaft in Khanbaliq (Peking) anschloss.<sup>76</sup> Im Jahr 1326 gründete Odorico da Pordenone in Linqing in Shantung eine Kirche.<sup>77</sup> Um 1329 verließ der Franziskaner Khanbaliq und machte sich wieder auf den Weg zurück nach Europa. Die genaue Reiseroute ist nicht bekannt, wahrscheinlich wanderte er durch das Gebiet der Öngüt am Gelben Fluss, durch die Taklamakan-Wüste und gelangte auf den verschiedenen Handelswegen wieder zurück nach Padua, wo er im Mai 1330 ankam.<sup>78</sup> Zum Ende des gleichen Jahres reiste Odorico da Pordenone nach Avignon, um sich von Papst Johannes XXII die Erlaubnis und Unterstützung für eine erneute Reise nach China zu holen. Unterwegs erkrankte der Missionar schwer und verstarb am 14. Jänner 1331<sup>79</sup> in Udine.<sup>80</sup>

---

<sup>73</sup> Vgl. Moule 1920/21: 275.

<sup>74</sup> Vgl. Reichert 1987: 8.

<sup>75</sup> Vgl. Moule 1920/21: 275-276.

<sup>76</sup> Vgl. Reichert 1987: 9-10.

<sup>77</sup> Vgl. Moule 1920/21: 290.

<sup>78</sup> Vgl. Reichert 1987: 10-11.

<sup>79</sup> Moule gibt in seinem Aufsatz über das Leben des Odorico da Pordenone den 13. Jänner 1331 an. Vgl. Moule 1920/21: 277.

<sup>80</sup> Vgl. Reichert 1987: 11-12.

Die Frage, ob Odorico da Pordenone wirklich durch tibetisches Gebiet gewandert ist und Lhasa erreicht hat, ist ungeklärt. Wahrscheinlicher ist, dass er Lhasa niemals besuchte, unterwegs aber viele Menschen getroffen hatte, mit denen er sich austauschte. Aus diesen Gesprächen verfasste er später seinen Bericht über Tibet.<sup>81</sup> Über Lhasa schrieb er:

„[...] But the chief and royal city is all built with walls of black and white, and all its streets are very well paved. In this city no one shall dare to shed the blood of any, whether man or beast, for the reverence they bear a certain idol which is there worshipped. In that city dwelleth the Abassi, i.e. in their tongue the pope, who is the head of all the idolaters, and who has the disposal of all their benefices such as they are after their manner.“<sup>82</sup>

Außerdem bestätigt Odorico da Pordenone Rubrucks Information über die Bestattungsriten der Tibeter. Odorico da Pordenone berichtet zwar, dass die Leiche zerstückelt und den Adlern und Geiern zum Fraß vorgeworfen wird, jedoch nimmt der Sohn den abgetrennten Kopf, kocht ihn und isst ihn auf. Aus dem Schädel wird ein Kelch gemacht, aus dem die Familie trinkt und dabei immer an den verstorbenen Vater denkt.<sup>83</sup>

---

<sup>81</sup> Vgl. MacGregor 1970: 18-21.

<sup>82</sup> Yule 1913: 248-250.

<sup>83</sup> Vgl. Yule 1913: 252-254.

### 3. Missionare in Tibet im 17. und 18. Jahrhundert

Im folgenden Kapitel „Missionare in Tibet im 17. und 18. Jahrhundert“ werden die Missionare, die sich für längere Zeit in West- oder Zentraltibet aufgehalten haben, behandelt. Bevor auf die Geschichte Tibets während der Zeit, als die Missionare im Land weilten, eingegangen wird, soll kurz der historische Hintergrund vor dem Eintreffen der Europäer besprochen werden.

Das tibetische Großreich bestand zwischen dem siebten und dem neunten Jahrhundert. Einer der bedeutendsten Herrscher war Srong brtsan sgam po, der in der ersten Hälfte des siebten Jahrhunderts lebte. Durch ihn stieg Tibet zur führenden Macht in Zentralasien auf und Lhasa wurde zum Zentrum des Reiches ernannt. Nachdem Srong brtsan sgam po militärischen Druck auf den chinesischen Herrscher ausgeübt hatte, wurde ihm die chinesische Prinzessin Wencheng zur Frau gegeben. Nach tibetischen Überlieferungen nahm sich der tibetische König auch eine nepalesische Prinzessin als Gattin. Es heißt, dass beide fromme Buddhistinnen gewesen sein sollen, die buddhistische Statuen nach Tibet brachten, für die die bedeutenden Tempel in Lhasa, der Jo khang und der Ra mo che errichtet wurden.<sup>84</sup> In der späteren buddhistischen Tradition wird Srong brtsan gam po als einer der drei Religionskönige angesehen, da er die Verbreitung des buddhistischen Glaubens förderte. Die zweiten und dritten Könige waren Khri song Ide brtsan, der in der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts regierte und Ral pa can, der Tibet zwischen den Jahren 815 und 836 leitete.<sup>85</sup> Khri song Ide brtsan baute die Macht Tibets weiter aus, indem er seine Herrschaft über Nordosttibet und im nordwestlichen China durchsetzte. Der König führte viele Feldzüge, die ihn mehrmals mit den Uiguren, Chinesen und anderen Völkern zusammenbrachte. Trotz dieser kriegerischen Auseinandersetzungen förderte Khri song Ide brtsan intensiv den Buddhismus.<sup>86</sup> Im Jahr 779 gründete er das erste tibetische Kloster, bSam yas. Weiters lud er indische Gelehrte nach Tibet ein, darunter waren Śāntarakṣita und Padmasambhava. Beide brachten zwei unterschiedliche Formen des Buddhismus nach Tibet, Śāntarakṣita den akademisch, klösterlichen und Padmasambhava den mystischen und rituellen Buddhismus. Angeregt von den buddhistischen Gelehrten bemühte man sich um Übersetzungen von indischen und chinesischen Texten in die tibetische Sprache. Um 792 wurde bSam yas Schauplatz der „großen Debatte“, in der zwei Vertreter aus dem tibetischen und chinesischen Buddhismus miteinander diskutierten.<sup>87</sup> Als der dritte Religionskönig wird Ral pa can genannt, der in den Jahren 821 und 822 die langandauernde Feindschaft zwischen Tibet und China beendete und ein Friedensabkommen erstellen ließ, das in tibetischer und chinesischer Sprache auf

---

<sup>84</sup> Vgl. Kollmar-Paulenz 2006: 30-33.

<sup>85</sup> Vgl. Snellgrove 1980: 73.

<sup>86</sup> Vgl. Kollmar-Paulenz 2006: 38-41.

<sup>87</sup> Vgl. Snellgrove 1980: 78-79.

drei Steinsäulen gemeißelt wurde. Eine dieser drei Steinsäulen wurde in Lhasa vor dem Jo khang aufgestellt. Auch mit den Uiguren wurde Frieden geschlossen, aus diesem Grund wurde es der tibetischen Streitmacht unmöglich, sich weiter auszubreiten. Unter Ral pa cans Regierung wurden immer mehr Mönche mit der Ausführung von politischen Ämtern betraut. Da es zwischen den Adelsfamilien und den Unterstützern der buddhistischen Religion zu politischen Spannungen kam, wurde um das Jahr 836<sup>88</sup> ein Attentat auf den tibetischen König ausgeübt. Nach der Ermordung Ral pa cans wurde sein Bruder gLang dar ma neuer Herrscher über Tibet. Die Ermordung des Königs gLang dar ma im Jahr 842 bedeutete schließlich das Ende des Großreiches. Da er keinen Nachfolger hinterließ, entbrannten erbitterte Machtkämpfe zwischen den verschiedenen Adelsfamilien.<sup>89</sup>

Der Tod des gLang dar ma bedeutete das Ende der tibetischen Vormachtstellung über Zentralasien. Von nun an herrschten viele verschiedene Adelsfamilien über Teile Tibets. Diese Adelsfamilien mussten sich alleine gegen die zahlreichen Feinde, die aus Uiguren und kleinen Stadtstaaten, wie Dunhuang, bestanden bestehen. Zum Beispiel verwüstete ein General der dBa Familie chinesische Grenzgebiete zwischen Dunhuang und Xining bis zum Gelben Fluss. Erst viele Jahre später konnte er von den Uiguren getötet werden. Mit dem Ende des tibetischen Großreiches kam auch das Ende des Aufstrebens des Buddhismus in Tibet. Zwar wurde der Buddhismus weiterhin in privaten Häusern in Zentraltibet ausgeübt und die buddhistischen Tempel wurden vor der Zerstörung bewahrt, jedoch wurde wieder der traditionelle Bon-Glauben zur Staatsreligion ernannt und die buddhistischen Tempel dem Verfall überlassen. Nur in den entlegenen Regionen und in den Gebieten, die an Indien grenzten, wurden die Zeremonien des Buddhismus weiterhin praktiziert. Erst im Jahr 978 kehrten buddhistische Gelehrte von ihrem Zufluchtsort aus Osttibet nach Lhasa zurück. Sie setzten die Tempel und Klosteranlagen erneut instand und mit der Zeit begannen die verschiedenen Adelsfamilien wieder als Schutzherren über die Religion zu fungieren. Zum wiederholten Mal kamen indische Gelehrte nach Tibet, im Gegenzug dazu reisten tibetische Gelehrte nach Indien. Darüber hinaus wurden einige buddhistische Texte in die tibetische Sprache übersetzt. Unter der Führung des großen tibetischen Übersetzers Rin chen bzang po wurde eine Vielzahl an Sūtra- und Tantratexten aus dem Sanskrit übersetzt. Tibeter aus Zentraltibet besuchten die wichtigsten buddhistischen Zentren wie in Nālandā, Bodhgayā etc. So reiste der Schüler 'Brog mi (992-1072) nach Nepal, um dort ein Jahr lang Sanskrit zu lernen, danach ging er nach Vikramaśīla, um dort acht Jahre lang unter Śāntipa zu studieren. Finanzielle Unterstützung erhielt er während seiner Aufenthalte in Indien und Nepal von lokalen Herrschern in Tsang.<sup>90</sup> Das elfte Jahrhundert brachte viele bedeutende Gelehrte hervor, darunter war der Inder Atiśa, der 1042 in Guge weilte und nach Zentraltibet wanderte, wo

---

<sup>88</sup> Snellgrove nennt das Jahr 838 als Todesjahr von Ral pa can. Vgl. Snellgrove 1980: 94.

<sup>89</sup> Vgl. Kollmar-Paulenz 2006: 51-52.

<sup>90</sup> Vgl. Snellgrove 1980: 111-115.

er schließlich 1056 das Kloster in Reting gründete. Seine Lehrtradition bildet die Basis der bKa' gdams pa-Schule.<sup>91</sup>

Kollmar-Paulenz schreibt in ihrem Buch, dass sich im Laufe des zehnten und elften Jahrhunderts die Machtbalance in Tibet verschob. In der Zeit der Könige oblag die Kontrolle der Klöster und Tempel den verschiedenen Adelsfamilien. Ab dem zehnten Jahrhundert fungierten die Adelsfamilien immer mehr als Schutzherrn der Kloster- und Tempelanlagen. Aus diesem Grund entstand zwischen den unterschiedlichen Lehrtraditionen und den Adligen eine enge Beziehung, die auch in der Politik Tibets eine wichtige Rolle spielte.<sup>92</sup> Im elften Jahrhundert entwickelten sich mehrere Lehrtraditionen, wie zum Beispiel die Schule der bKa' brgyu pa, die ihre Entstehung auf den Übersetzer Marpa (1012-1097) zurückführen kann. Darüber hinaus wurde im Jahr 1073 das Kloster Sa skya in Westtibet gegründet. Auch das zwölfte Jahrhundert wurde von der Gründung neuer Lehrtraditionen und Klosteranlagen geprägt. Dus gsum mkhyen pa (1110-1193) erschuf die Schule der Kar ma pa und gründete 1189 das Kloster mTshur phu nordwestlich von Lhasa, das noch immer Sitz der Kar ma pa ist.<sup>93</sup> Zu Beginn des 13. Jahrhunderts schenkte die Mongolei seinem Nachbarn Tibet große Aufmerksamkeit. 1240 entsandte ein Sohn des Ögödei Khan, Göden, zwei Truppen nach Tibet mit dem Ziel, das Land zu erobern. Die Mongolen sollen schlimm wütend durch das Land gezogen sein und hunderte Buddhisten getötet haben. Zentraltibet war zu dieser Zeit von inneren Unruhen erschüttert, da einzelne Fürsten und Klöster um die politische Vormachtstellung kämpften. Um die Kampfhandlungen zu beenden und Frieden zu gewährleisten, wurde ein Gelehrter aus dem Sa skya-Kloster als Vermittler und Repräsentant der tibetischen Fürsten zu den Mongolen geschickt. Sa skya Paṇḍita reiste mit seinen beiden Neffen an den Hof des Göden, den er im ersten Monat des Jahres 1247 traf. Als Folge dieses Treffens wurde Tibet Teil des mongolischen Weltreiches. Da Tibet über keine politische Zentralgewalt verfügte, setzten die Mongolen einen religiösen Führer ein, der die tibetischen Fürsten repräsentieren und die Unterwerfung der unterschiedlichen tibetischen Lokalfürsten garantieren sollte. Als Repräsentanten der mongolischen Herrschaft wurden die Sa skya pa eingesetzt. Der mongolische Herrscher Kubilai Khan zeigte auch ein starkes Interesse am Buddhismus und pflegte einen engen Kontakt mit der Schule der Sa skya. Ab der Mitte des 13. Jahrhunderts wurde Phag pa Khubilai Khans bevorzugter tibetische Geistliche, den er schließlich auch nach seiner Ernennung zum Großkhan im Jahr 1264 zum Oberhaupt des buddhistischen Priesterstandes im mongolischen Reich bestimmte.<sup>94</sup>

Der Zustand der Herrschaft der Sa skya aber erzürnte die alteingesessenen Adelsfamilien, die mit den buddhistischen Institutionen eng verbunden waren. Die 'Bri khung pa, eine Lehrtradition, die zu den bKa' brgyu pa gehört, führte 1267 erstmals zu einem Aufstand in Zentraltibet, der jedoch

---

<sup>91</sup> Vgl. Snellgrove 1980: 129-131.

<sup>92</sup> Vgl. Kollmar-Paulenz 2006: 63.

<sup>93</sup> Vgl. Kollmar-Paulenz 2006: 65-67.

<sup>94</sup> Vgl. Kollmar-Paulenz 2006: 78-84.

von der mongolischen Armee unterdrückt wurde. Trotz dieser Niederlage behielten die Tibeter ihren Willen zum Widerstand. Ungeachtet der militärischen Präsenz der Mongolen lösten die 'Bri khung pa im Jahr 1290 eine Revolte aus.<sup>95</sup> Das 13. und 14. Jahrhundert war von den kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen den Adelsfamilien und den einfallenden Heerscharen überschattet. Die Folge dieser Kämpfe war die Verwüstung des Landes und die Verarmung der Bevölkerung, da die Adeligen das Steuer- und Tributsystem einführten. Ab der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts kam es erneut zu starken Kämpfen zwischen den Adelsfamilien, da die Mongolenherrscher zu dieser Zeit ebenfalls schwere innenpolitische Probleme zu bewältigen hatten, konnten sie die Vorgänge in Tibet nicht mehr kontrollieren. Diesen Umstand konnten die Gegner der Sa skya-Herrschaft zu ihren Gunsten nutzen und setzten die Sa skya pa ab. Die neue Regierung der Adelsfamilie Phag mo gru pa wurde vom mongolischen Herrscher im Jahr 1365 bestätigt.<sup>96</sup> Bis zum Ende des 14. Jahrhunderts war der Buddhismus in ganz Tibet verbreitet worden und bestimmte das Leben bei nahe jedes Tibeters. Die Klosteranlagen wuchsen und bildeten ihre Mönche in den eigenen Lehrtraditionen aus. Sie waren Bildungsstätte für viele bekannte Gelehrte wie der große Sa skya Paṇḍita, der Sammlungen mit Versen schrieb, die Moral und Ethik behandelten. Einer der bedeutendsten Gelehrten aus dieser Zeit war Tsong kha pa, der 1357 in der Gegend des Kokonor-Sees geboren wurde und 52 Jahre später sein eigenes Kloster in dGa' ldan gründete. Sein Ruf erreichte auch den chinesischen Herrscher Yung Lo aus der Ming-Dynastie, der sich bemühte, mit allen einflussreichen Lamas in Kontakt zu treten und aus diesem Grund Tsong kha pa im Jahr 1408 eine Einladung schickte, die er jedoch nicht persönlich annahm. Tsong kha pas Lehrtradition erfreute sich großer Beliebtheit, sodass seine Anhänger die beiden Klosteranlagen 'Bras spungs und Se ra gründeten. Nach Tsong kha pas Tod im Jahr 1419 sorgten seine Nachfolger für die beständige Etablierung der neuen Lehrtradition, indem neue Klöster gegründet wurden, die sich eigentlich im Einflussbereich der Kar ma pa befanden. 1578 nahm bSod nams rgya mtsho, der Abt des 'Bras spungs-Klosters, eine Einladung des mongolischen Herrschers Altan Khan an. Es hieß, die vor mehr als 200 Jahren zwischen Tibet und der Mongolei geschlossene Verbindung zu erneuern. Kublai Khan wurde Schutzherr über Tibet, überließ den Tibetern jedoch die Regierung ihres Landes. Der Mongole sandte wertvolle Geschenke an den dGe lugs-Orden und erlaubte bSod nams rgya mtsho, in der Mongolei die buddhistische Lehre zu verbreiten. Daraufhin reiste er bis zu seinem Lebensende in der Mongolei und in Teilen Tibets herum, wo er schließlich in der Gegend des Kokonorsees ein neues Kloster, sKu `bum gründete.<sup>97</sup> Altan Khan verlieh bSod nams rgya mtsho den Ehrentitel Dalai Lama und bSod nams rgya mtsho ernannte seine beiden Vorgänger posthum zum ersten bzw. zweiten Dalai Lama, was ihn bereits zum dritten Dalai Lama machte. Kollmar-Paulenz schreibt, dass Ende des 16. Jahrhunderts der Titel noch von keiner Machtposition begleitet war.

---

<sup>95</sup> Vgl. Kollmar-Paulenz 2006: 89.

<sup>96</sup> Vgl. Kollmar-Paulenz 2006: 93-97.

<sup>97</sup> Vgl. Snellgrove 1980: 177-184.

Erst im Laufe des 17. Jahrhunderts entwickelte sich die Institution der Dalai Lamas.<sup>98</sup> Zu Beginn des 17. Jahrhunderts fasste ein Fürst von Tsang den Plan, Zentraltibet unter seiner Herrschaft zu vereinen. Aus diesem Grund ließ er seine Truppen formieren und ritt Richtung Lhasa. Da der Fürst ein Feind des dGe lugs Ordens war und seine eroberten Gebiete sich von Ü bis nach Tsang erstreckten, riefen die dGe lugs pa ihre mongolischen Freunde zu Hilfe, die bereits wenige Jahre später, im Jahr 1621 eine Armee sandten und das Heer des Fürsten besiegten. Die Stadt Lhasa wurde belagert, aber bevor es zu einem Sturm auf den Palast und zu einem Massaker kam, schritten die dGe lugs pa ein und setzten sich für den Fürsten ein. Im Gegenzug dazu erhielten sie die zuvor eroberten Gebiete wieder zurück. Im Jahr 1617 wurde der 5. Dalai Lama Ngag dbang blo bzang rgya mtsho geboren, der nicht nur ein bedeutender Gelehrter, sondern auch ein besonderer Staatsmann war.<sup>99</sup>

Als der erste Missionar, António de Andrade, nach Westtibet kam, war der große 5. Dalai Lama Ngag dbang blo bzang rgya mtsho, der das tibetische Königreich nachhaltig prägen sollte, gerade einmal sieben Jahre alt. Die damalige Zeit war von Machtkämpfen der verschiedenen religiösen Schulen überschattet, unter anderem kam es auch zu Gefechten zwischen den dGe lugs pa, die von den Mongolen unterstützt wurden, und den alten Schulen.<sup>100</sup> Der Tod des 5. Dalai Lama im Jahr 1682 stürzte das Land in eine schwere religiöse und politische Krise. Der Regent Sangs rgyas rgya mtsho verheimlichte 13 Jahre lang den Tod des religiösen Oberhauptes, ließ inzwischen aber heimlich nach dessen Nachfolger suchen, den er schließlich nach Bekanntwerden des Todes schnell inthronisierte. 1697 wurde Lha bzang König von Tibet, Sangs rgyas rgya mtsho blieb weiterhin der Regent, der dem Stamm der Dzungaren freundlich gesinnt war. Daraus entwickelte sich mit der Zeit eine Anspannung, die 1706 dazu führte, dass Lha bzang mit Hilfe des chinesischen Herrschers Kangxi eine kleine Armee aufbaute, nach Lhasa marschierte und den Regenten tötete. Lha bzang wurde Gouverneur von Tibet, das zu einem Vasallenstaat von China wurde.<sup>101</sup> Elf Jahre später, als sich auch Ippolito Desideri in Lhasa aufhielt, führte der Herrscher der Dzungaren seine Armeen Richtung China und Tibet und besetzte Lhasa zehn Jahre lang.

---

<sup>98</sup> Vgl. Kollmar-Paulenz 2006: 106.

<sup>99</sup> Vgl. Kollmar-Paulenz 2006: 107-109.

<sup>100</sup> Vgl. Mascolo de Filippis 2003: 37.

<sup>101</sup> Vgl. Snellgrove 1980: 204-208.

### **3.1 António de Andrade und die Tsaparang Mission**

#### 3.1.1 Das Königreich Guge

Das Königreich Guge wurde im Jahr 902 gegründet und konnte sich bis 1630 gegen seine Feinde behaupten. Im 10. und 11. Jahrhundert war das Kloster mTho lding in Guge, das nur wenige Kilometer von Tsaparang entfernt liegt, das geistige Zentrum Tibets, aus dem der tibetische Übersetzer Rin chen bzang po auszog, um den Buddhismus in ganz Tibet zu verbreiten.<sup>102</sup> Der letzte Herrscher des westtibetischen Königreiches war Khri bkra shis grags pa, der sich viele Jahre in einem Konflikt mit dem ladakhischen Machthaber Seng ge rnam rgyal befand, was schließlich zum Untergang des westtibetischen Reiches führte. Nur aus den Briefen des Jesuitenmissionars António de Andrade erhält man Informationen zu den Umständen, die zum Ende des westtibetischen Königreiches geführt haben.<sup>103</sup> Ein Anlass für den Beginn des Konflikts war die Geburt des zukünftigen Thronerben des Königs von Guge. Bei der Geburt verlor die Königin den Verstand und konnte auch in den folgenden zwei Jahren nicht geheilt werden. Daraufhin beschloss der Herrscher Khri bkra shis grags pa, eine neue Ehefrau zu suchen. Von einem Stellvertreter des westtibetischen Königs wurde ein Heiratsvertrag mit der Schwester<sup>104</sup> des Herrschers von Ladakh und Maryul ausgehandelt. Als die neue Königin zu ihrem zukünftigen Ehemann reiste und nur mehr zwei Tagesreisen von Tsaparang entfernt war, wurde ihr verboten weiterzureisen und man befahl ihr, nach Ladakh zurückzukehren. Ein weiterer Grund für den Konflikt zwischen den beiden Herrschaftshäusern war der Einfluss, den der Jesuitenmissionar António de Andrade, der im August 1624 erstmals westtibetisches Land betrat, auf den westtibetischen König ausübte. Die Unterstützung, die der König den Missionaren bot, führte zu großem Missfallen der zahlreichen Lamas, deren Hauptlama der Bruder des Königs war. Im Jahr 1626 befürchtete König Khri bkra shis grags pa einen Schwund an Soldaten, da 130 neue Novizen im Kloster seines Bruders aufgenommen wurden. Aus diesem Grund eignete sich der König alle Einnahmen seines Bruders an. Die Ablehnung des Herrschers gegenüber den buddhistischen Mönchen steigerte sich im Jahre 1627 und führte dazu, dass sich der König immer mehr dem katholischen Glauben zuwandte. Als Guge von den Jesuitenmissionaren besucht wurde, lebten in der Hauptstadt Tsaparang etwa 5.000 Menschen.<sup>105</sup>

---

<sup>102</sup> Vgl. Aschoff 1997: 107.

<sup>103</sup> Vgl. Petech 1977: 41.

<sup>104</sup> Laut Petech könnte der Name der Braut Nor `dzin dbang mo gewesen sein, die ältere Schwester des Königs Seng ge rnam rgyal. Petech 1977: 42.

<sup>105</sup> Vgl. Aschoff 1997: 107-111, sowie Petech 1977: 41-42.

### 3.1.2 Biografie

António de Andrade wurde im Jahr 1580 in Oleiros in der Provinz Beira Baixa in Portugal geboren. Im Alter von 16 Jahren trat er in die Schule des Jesuitenordens in Coimbra ein und ging später nach Lissabon, um dort seine Studien zu vervollständigen. Am 22. April 1600 begann die lange Reise des zwanzigjährigen António de Andrade, von der er nicht mehr zurückkehren sollte. Mit anderen Jesuitenmissionaren segelte er auf der São Valentim nach Indien. Am 22. Oktober 1600 ging er in Cochín an der Südwestküste Indiens an Land und reiste sofort weiter nach Goa. Am Jesuitencollege Saint Paul in Goa setzte er sein Studium in Philosophie und Theologie fort. Nach Beendigung seiner Studien widmete sich Andrade der Missionsarbeit in Salsette und wurde später Rektor der Jesuitencolleges Rachol und Saint Paul, die sich beide in Goa befanden. Zwölf Jahre nach seiner Ankunft in Indien beschloss der Jesuitenorden, António de Andrade in die Missionsstation nach Agra zum Mogulherrscher Jahangir zu schicken. Während sich der Missionar am Mogulhof aufhielt, lernte er die persische Sprache, die auf allen wichtigen Handelsstraßen in Indien und China gesprochen wurde. Darüber hinaus bekam Andrade die Möglichkeit, die verschiedenen asiatischen Kulturen und Religionen kennenzulernen und sich mit Händlern aus verschiedenen Ländern zu unterhalten. Einige Jahre später wurde Andrade zum Vorgesetzten der Missionsstation in Agra ernannt und leitete auch alle Missionsstationen nördlich der Stadt Agra. Sein Zuständigkeitsbereich schloss ebenfalls das bis dahin noch unbeachtete Tibet ein. Bereits drei Jahre später begann er sich mit den Vorbereitungen für eine Exkursion nach Tibet zu beschäftigen.<sup>106</sup> António de Andrade wollte dem Gerücht nachgehen, dass Christen in Tibet leben würden.<sup>107</sup>

Andrades Reisegefährte wurde Bruder Manoel Marques, von dem leider nur wenige Informationen überliefert sind. Manoel Marques wurde im Jahr 1596 geboren und trat dem Jesuitenorden im Jahr 1618 bei.<sup>108</sup>

### 3.1.3 Abreise und erster Aufenthalt in Guge

Am 30. März 1624 begann die abenteuerliche Reise von António de Andrade und seinem Reisegefährten Manoel Marques in das unbekannte Land Tibet. Bevor sich die beiden mit ihren zwei Dienern einer Gruppe Hindūs, deren Ziel die Pagode von Badrinath war, in Delhi anschlossen, reisten

---

<sup>106</sup> Vgl. Abdo 2010. Übersetzung des Artikels über die Biografie von António de Andrade, in italienischer Sprache verfasst von Bargiacchi. <http://www.ippolito-desideri.net/Andrade-en.html> (letzter Zugriff: 6. 11. 2010, 08:14)

<sup>107</sup> Vgl. Wessels 1992: 46.

<sup>108</sup> Vgl. Bargiacchi 2009a. Die kurze Biografie über Manoel Marques wurde auf seiner Homepage veröffentlicht. <http://www.ippolito-desideri.net/Marques.html> (letzter Zugriff: 7. 12. 2010, 18:54)

sie mit dem Moghulherrscher Jahangir von Agra nach Delhi. Um in der Pilgergruppe nicht aufzufallen verkleideten sich die Missionare als Hindū. Die Reise mit den Pilgern hatte für die Missionare zwei Vorteile. Erstens bot die Gruppe Schutz vor Banditen und andererseits wurde den Missionaren der Weg in die Stadt gezeigt, die an der indisch-tibetischen Grenze lag. Der kürzeste Weg in die heilige Stadt führte durch das Gangestal nach Haridwar. Innerhalb von nur 15 Tagen erreichte die Gruppe die Grenze zwischen Indien und dem Territorium des Rāja von Śrīnagar<sup>109</sup>, dem heutigen Kumaon. Hier wurde man auch auf die Mitreisenden aufmerksam, die weder Hindūs noch Händler zu sein schienen. Nach einer kurzen Gefangennahme der Missionare, die für Spione gehalten wurden, konnte die Reise mit den Pilgern weitergehen. Schließlich erreichten sie Śrīnagar, den Hauptsitz des Herrschers, von dem die beiden Missionare keinen freundlichen Empfang erhielten. In der Stadt wurden sie wiederum mehrmals über den Grund ihrer Reise befragt. Ein weiteres Mal landeten die beiden im Gefängnis, doch hier wurden sie erst nach fünf oder sechs Tagen freigelassen. Sie konnten mit ihrem Gepäck, das in der Zwischenzeit geplündert worden war, weiterziehen und erreichten schließlich Badrinath.<sup>110</sup>

Nun trennten sich Andrade und Marques von der Pilgergruppe und zogen alleine weiter. Ihre erste Station war die im Norden gelegene Stadt Mana, die gleichzeitig die letzte Siedlung vor der Überquerung des Passes war. Unterwegs hörten die Missionare das Gerücht, dass der Rāja von Śrīnagar befohlen hatte, Andrade und Marques nicht weiterziehen zu lassen, sondern sie für eine weitere Befragung aufzuhalten. Daraufhin beschloss António de Andrade das Gebirge heimlich mit zwei Dienern und einem ortskundigen Führer zu überqueren und ließ seinen Reisegefährten alleine in Mana zurück, der sich mit den beiden Beamten des Königs auseinandersetzen sollte. Andrade musste auf seiner Passüberquerung einige Probleme bewältigen:<sup>111</sup>

„Immediately beyond this place there rise lofty mountains, behind which lie an awful desert, which is passable only during two months of the year. The journey requires twenty days. As there is an entire absence of trees and plants here, there are no human habitations, and the snowfall is almost uninterrupted; there being no fuel, travelers live on roasted barley meal, which they mix with water and drink, taking with them nothing that requires fuel to cook. According to the natives, many people die on account of the noxious vapours that arise, for it is a fact that people in good health are suddenly taken ill and die within a quarter of an hour; but I think it is ra-

---

<sup>109</sup> Dabei handelte es sich nicht um die Hauptstadt Kaschmirs, sondern um eine Stadt in Garhwal. Vgl. Wessels 1992: 48.

<sup>110</sup> Vgl. Wessels 1992: 47-54.

<sup>111</sup> Vgl. MacGregor 1970: 35.

ther owing to the intense cold and the want of meat, which reduce the heat of the body."<sup>112</sup>

Andrade musste mit seinen beiden Dienern den tiefverschneiten über 5500 Meter hohen Mana-Pass überqueren. Wegen der starken Schneestürme und der klirrenden Kälte verloren die drei Abenteurer jegliches Gefühl in ihren Händen und Gesichtern. Auch ihre Füße mussten unter den Strapazen leiden, sie erfroren, schwellen an und wurden gefühllos. Mit der Zeit entwickelten der Missionar und auch seine Diener Ekel vor dem Essen. Da sie kein Wasser finden konnten, mussten sie Schnee essen. António de Andrade verlor sein Augenlicht, er sah nur mehr weiße Flecken und konnte nichts mehr unterscheiden. Seinen Reisegefährten erging es nicht anders, sodass die Gruppe auf der Passhöhe entschied, die Reise abzubrechen und auf demselben Weg wieder nach Mana zurückzukehren.<sup>113</sup>

Nach der Schneeschmelze machte Andrade einen weiteren Versuch, den Pass zu überqueren, was ihm schließlich mit Hilfe des tibetischen Königs gelang.<sup>114</sup> Am 1. August 1624 betraten António de Andrade und sein Reisegefährte Manoel Marques als erste Europäer westtibetisches Gebiet. Bei der Ankunft der Missionare in der Stadt Tsaparang wurden sie von dem tibetischen Volk neugierig empfangen und beobachtet. Zuerst zeigte sich der tibetische König über die Ankunft der Missionare skeptisch, gewährte ihnen aber trotzdem eine Stunde Audienz. Nach anfänglichen Schwierigkeiten mit einem kaschmirischen Dolmetscher wurden die Fremden freundlich aufgenommen und man hegte den Wunsch, Näheres über die christliche Religion zu erfahren. Den Missionaren blieben nur wenige Wochen, um den König und seine Gemahlin über die Lehren des Christentums zu informieren, da sie noch vor Wintereinbruch zurückkehren mussten. Täglich bekamen die Missionare frische Speisen, im Gegenzug erhielt der König Religionsstunden. Zum Abschied schenkte man dem König ein Bild von der Jungfrau Maria und dem Jesuskind, das vom Herrscher mit Freuden entgegengenommen wurde. Der Herrscher Khri bkra shis grags pa glaubte, dass „ihm Gott durch diese Gegenstände viel Gnade erweise und die Dinge ihm als Abwehr gegen seine Feinde sehr hilfreich seien.“<sup>115</sup> Weiters erhielt die Königsfamilie sieben Kreuze und eine kleine Reliquie, die von den Missionaren in kleine Säckchen genäht wurden, um deren Wert noch zu steigern und von den Beschenkten mit viel Andacht und Ehrerbietung behandelt wurden.<sup>116</sup>

Bei der Abreise erhielten die beiden Missionare einen Schutzbrief und mussten versprechen, im folgenden Jahr zurückzukehren. Leider kam es bei der Überquerung des Passes zu politischen Problemen. Drei Fürsten, die Lehensleute des westtibetischen Königs waren, verbündeten sich zu

---

<sup>112</sup> MacGregor 1970: 35-36.

<sup>113</sup> Vgl. Aschoff 1997: 30-31.

<sup>114</sup> Vgl. Aschoff 1997: 33.

<sup>115</sup> Aschoff 1997: 39.

<sup>116</sup> Vgl. Aschoff 1997: 33-39.

einem Aufstand gegen den König. Auch der König von Śrīnagar, von dem der König Khri bkra shis grags pa nichts zu befürchten glaubte, nutzte die Gelegenheit und mobilisierte seine Armeen gegen den Herrscher. Die Heerschaaren der Feinde waren größer als die Armee des Königs von Guge, jedoch hatte Khri bkra shis grags pa das Glück auf seiner Seite. Ein starker Schneesturm tötete viele Soldaten des Rāja von Śrīnagar und machte alle Gebirgspässe unpassierbar. Die Truppen mussten sich bald wieder zurückziehen, da sie keine Vorräte mehr hatten und auch der Nachschub nicht mehr über die Gebirgspässe gelangen konnte. Andrade und Marques gelang es, unbeschadet wieder nach Mana zurückzukehren. Anfang November 1624 kamen die zwei Missionare wieder nach Agra, wo Andrade seinen berühmten ersten Bericht über Tibet niederschrieb. Darin schilderte er, dass er keine Spuren des nestorianischen Glaubens finden konnte, Guge aber ein guter Ort wäre, um das Christentum zu verbreiten. Zwei Jahre später wurde sein Bericht in Portugal als Buch veröffentlicht.<sup>117</sup>

#### 3.1.4 Der zweite Aufenthalt in Guge

Am 17. Juni 1625 machte sich António de Andrade ein weiteres Mal von Agra aus auf den Weg nach Tibet. Mit dabei war nicht nur sein früherer Reisegefährte Manoel Marques, sondern auch Pater Gonzales de Sousa. Zehn Wochen später, am 28. August, kamen die beiden Missionare in Tsaparang an. Trotz der anstrengenden Reise machte sich Gonzales de Sousa noch im gleichen Jahr auf den Rückweg nach Indien.<sup>118</sup> Damit sich Andrade ohne Übersetzer mit dem König unterhalten und ihm die christliche Religion nahebringen konnte, beschäftigte er sich intensiv mit der tibetischen Sprache.<sup>119</sup> König Khri bkra shis grags pa besuchte den Missionar ziemlich häufig in seiner Unterkunft. Andrade schrieb in seinem Bericht an den Generaloberen des Jesuitenordens in Rom, dass der König zuerst immer in die kleine Hauskapelle gehen würde. In dieser kleinen Kapelle betete er und warf sich dreimal vor den heiligen christlichen Bildern nieder. Der König zeigte sich am christlichen Glauben interessiert und hatte die Absicht, sich und seine Familie von dem Missionar taufen zu lassen.<sup>120</sup> Doch zu den Taufen kam es nie, wie MacGregor in seinem Buch schreibt:

„As it turned out, the Jesuits were unwilling to baptize him because he would never agree to giving up fornication. But this in no way strained the relationship and the King remained their obliging patron“.<sup>121</sup>

---

<sup>117</sup> Vgl. Aschoff 1997: 41-42.

<sup>118</sup> Vgl. Aschoff 1997: 13.

<sup>119</sup> Vgl. Aschoff 1997: 48.

<sup>120</sup> Vgl. Aschoff 1997: 60-61.

<sup>121</sup> MacGregor 1970: 43.

Das Interesse am Christentum wuchs, sodass Andrade in Indien um die Entsendung weiterer Missionare bitten konnte, die 1626 nach Tsaparang kamen. Außerdem konnte Andrade mit der Erlaubnis des Königs eine Kirche und ein Haus für die Missionare bauen. Um den Missionaren eine angemessene und würdige Behausung zu bieten, wurden Häuser niedergerissen und Straßen verlegt. Der König opferte zwei seiner eigenen Häuser, die zerstört wurden, um den freien Platz der Kirche als Garten zur Verfügung zu stellen. Die Kirche befand sich in der Nähe des Königspalastes, war vor Wind und Kälte geschützt und ab den frühen Morgenstunden strömte Sonnenlicht durch die Fenster. Am Ostersonntag, dem 12. April 1626<sup>122</sup>, wurde der Grundstein für das Gotteshaus gelegt. Bei diesem wichtigen Ereignis war die ganze Königsfamilie anwesend: der König Khri bkra shis grags pa, seine Mutter, der vierzehnjährige Sohn des Königs, fünf Neffen und Nichten des Königs, sowie der gesamte Hofstaat und einige hohe Lamas der Klöster von Tsaparang.

Andrade schilderte in seinem Bericht die Grundsteinlegung der Kirche mit folgenden Worten:

„Am 11. April wurde feierlich und mit großer Frömmigkeit der Grundstein gelegt. Am Tage vorher wurde bei Hörner- und Trommelklang an der sichtbarsten Stelle des für die Kirche vorgesehenen Platzes ein mit Damast verhülltes Kreuz errichtet; am Tage danach – es war der Tag des Osterfestes – verließen wir in feierlichem Zug das Haus des Königs, wobei er allein den Grundstein trug, in dessen Mitte ein schönes vergoldetes und mit verschiedenen Edelsteinen übersätes Kreuz funkelte, wobei die Edelsteine wertvoll aussahen, wenngleich sie nicht sehr viel gekostet haben dürften. Das, was zwischen diesen Steinen noch frei blieb, war ganz mit silbernen Blumen bedeckt. An der Stelle angekommen, wo ein Altar errichtet worden war, legten wir den Grundstein darauf, um ihn zu weihen. Als das geschehen war, legten wir ihn an seinem endgültigen Platze nieder, nachdem der König eine gewisse Menge Gold in das Fundament gesteckt hatte.“<sup>123</sup>

Die genaue Ankunftszeit der neuen Missionare Joao de Oliveira<sup>124</sup>, Alano dos Anjos<sup>125</sup> und Francis Godinho<sup>126</sup> ist nicht überliefert, sicher ist jedoch, dass sie noch vor der Fertigstellung der Kirche am

---

<sup>122</sup> Aschoff gibt den 11. April 1626 an. Vgl. Aschoff 1997: 13.

<sup>123</sup> Aschoff 1997: 83.

<sup>124</sup> Joao de Oliviera wurde 1595 in Daman, im Süden Surats, geboren und trat mit 17 Jahren dem Jesuitenorden bei. 1626 wurde er zur Indienmission geschickt, wo er sofort weiter nach Tsaparang reiste. Er blieb bis zum Oktober 1631 in der westtibetischen Provinz Guge, von dort wurde er nach Leh gerufen. 1632 kehrte er nach Agra zurück, ab 1641 finden sich keine Aufzeichnungen mehr von ihm, sein Todeszeitpunkt ist nicht bekannt. Vgl. Wessels 1992: 71-72.

<sup>125</sup> Alano dos Anjos hieß mit richtigem Namen Alain de la Beauchère. Er wurde 1592 in Lorrain geboren und trat 1607 dem Jesuitenorden bei. 1622 wurde er nach Indien gesandt, wo er sich den portugiesischen Namen Alano dos Anjos zulegte. Dos Anjos bewarb sich für die Mission in China oder Japan, als er nach Tibet geschickt wurde. Es wurde nicht überliefert, wann dos Anjos Tibet wieder verließ. 1636 reiste er von Agra nach Śrīnagar in Garhwal, wo er kurz nach seiner Ankunft verstarb. Vgl. Wessels 1992: 72.

<sup>126</sup> Francis Godinho wurde 1596 in Evora, in Portugal, geboren. 1615 trat er der Gesellschaft Jesu bei und verließ vier Jahre später seine Heimat, um in Indien als Missionar zu arbeiten. Er blieb ein Jahr in

15. August 1626 in Tsaparang eintrafen. Die Kirche war laut Francis Godinho eher eine kleine, reich geschmückte Kapelle. Das gesamte Innere der Kapelle wurde vorwiegend mit Szenen aus dem Neuen Testament ausgemalt. Es ist überliefert, dass die Wände von acht Gemälden geschmückt wurden, auf denen das Leben Jesu und der Jungfrau Maria dargestellt wurde. Außerdem gab es ein Kreuz und eine Skulptur von Maria und ihrem Kind.<sup>127</sup>

Da die Mission in Tsaparang erfolgreich war, beschloss Andrade, eine zweite Station im 200 km entfernten Rudok zu errichten. Aus diesem Grund kontaktierte er die Mission in Agra, die ihm weitere Missionare schicken sollte. 1627 kam der portugiesische Missionar Antonio de Pereira<sup>128</sup> aus Indien nach Tsaparang. Im gleichen Jahr bekam Andrade Einladungen von den Königen von Ladakh und Utsang. Ob die Einladungen angenommen wurden ist nicht bekannt.<sup>129</sup> Andrade war fasziniert von der Idee, eine vergleichende Analyse zwischen den beiden Religionen zu verfassen und arbeitete die Ähnlichkeiten zwischen Lamaismus und Christentum heraus.<sup>130</sup> Außerdem führte er theologische Streitgespräche mit den tibetischen Mönchen. Sowohl auf die Debatten als auch auf António de Andrades Forschungen wird später näher eingegangen.

### 3.1.5 Das Ende der Tsaparang Mission

António de Andrade war die treibende Kraft in der Tsaparang-Mission. Als er 1630 aus Westtibet abreiste, um die Stelle des Missionsleiters der ganzen Provinz Goa anzunehmen, brach kurze Zeit nach Andrades Abreise ein Aufstand in Guge aus. Die Mönche waren über den König erzürnt, der sich immer mehr dem christlichen Glauben zuwandte. Einige kriegerische Mönche riefen mit Hilfe des ladakhischen Königs eine Revolution aus und boten diesem gleich die westtibetische Krone an. König Seng ge rnam rgyal sah die Zeit gekommen, um sich für die Schande seiner Schwester zu rächen. Er befahl seiner Armee, die Hauptstadt Tsaparang zu belagern. Nach einem Monat der Belagerung wurde der König Khri bkra shis grags pa mitsamt seiner Familie entführt und in die Hauptstadt Ladakhs gebracht.<sup>131</sup> Das ganze Land wurde von der ladakhischen Armee besetzt. Die

---

Westtibet, verbrachte zwei Jahre in Agra und kehrte in den Missionsdistrikt Goa zurück. Godinho starb am 30. Jänner 1662 in Goa. Vgl. Wessels 1992: 72.

<sup>127</sup> Vgl. Aschoff 1997: 13 und Wessels 1992: 71-72.

<sup>128</sup> Antonio de Pereira wurde 1596 in der portugiesischen Stadt Lixa geboren und wurde im Jahr 1612 im Jesuitenorden aufgenommen. Zwölf Jahre später begann seine Reise nach Indien. 1630 verließ er die westtibetische Hauptstadt Tsaparang um nach Goa zu gehen. Seine zweite Reise nach Guge im Jahr 1631 musste er in Agra abbrechen. Im Juni 1636 machte er sich auf den Weg von Agra nach Srinagar, wo er bis zum Oktober 1637 blieb. Über seinen weiteren Lebensweg ist nichts mehr bekannt. Vgl. Wessels 1992: 72.

<sup>129</sup> Vgl. Wessels 1992: 73.

<sup>130</sup> Vgl. MacGregor 1970: 43.

<sup>131</sup> Es ist möglich, dass der westtibetische König nach einigen Jahren wieder nach Tsaparang zurückkehren durfte. Der Herrscher Ladakhs wollte nicht die Vasallenfürsten vernichten, da er meinte, dass man aus unterworfenen Ländern höhere Steuern erhalten würde, wenn der alteingesessene König

konvertierten Tibeter, es sollen etwa 400 Menschen gewesen sein, litten unter der schrecklichen Herrschaft der rachsüchtigen Lamas. Teilweise wurden sie zur Sklavenarbeit gezwungen oder sie teilten das Schicksal des Königs und gingen ins Exil. Während die Missionsstation in Rudok zerstört wurde, blieb die Station in Tsaparang bestehen. Damals befanden sich fünf Missionare in der westtibetischen Hauptstadt, die kleine Kapelle und das Haus der Missionare wurden zwar konfisziert, aber die Missionare blieben am Leben.<sup>132</sup>

Im Jahr 1631 reiste Francis de Azevedo<sup>133</sup> nach Tsaparang und ging mit Pater Oliveira<sup>134</sup> nach Leh, um König Seng ge rnam rgyal um eine Audienz zu bitten. In dieser wurde beschlossen, dass die Missionare ihre Arbeit in Tsaparang und in Rudok wieder aufnehmen durften. Außerdem sollte in Leh eine weitere Missionsstation entstehen. Von Leh gingen die beiden Missionare wieder nach Agra, wo sie die weiteren Schritte für die Mission planen wollten. Informationen über die damalige Situation in Westt Tibet erlangt man nur aus den Briefen der Missionare, die sich in Indien aufhielten. So wird in einem Brief vom 28. August 1632 berichtet, dass sich fünf Patres in Tibet aufhielten und zwei weitere sich in Agra befanden und ebenfalls nach Tsaparang geschickt werden sollten. In einem Brief vom 6. Februar 1633 wurde geschrieben, dass die in Tibet verbliebenen Missionare Gefangene in ihrem eigenen Haus gewesen seien und unter strenger Beobachtung gestanden hatten. Dieser Zustand währte noch bis Oktober 1633, wie ein weiterer Brief bekannt gibt. Inzwischen wurde auch der einstige Gründer der Mission, António de Andrade, über den Zustand in Westt Tibet informiert und plante eine Reise mit sechs weiteren Missionaren nach Tsaparang. Während der Vorbereitungen für seine Mission starb Andrade mit Symptomen einer Vergiftung am 19. März 1634. Daraufhin wurde die Abreise um ein Jahr verschoben.<sup>135</sup>

---

weiter regieren durfte. Der Missionar Coresma berichtete in einem Brief vom 30. August 1630, dass sowohl ein Gouverneur als auch ein König in Guge leben. Sein Ordensbruder de Castro schreibt in einem Brief am 29. Oktober 1637, dass er Neuigkeiten aus Tibet erhalten habe, in denen berichtet wird, dass der König den Wunsch hege, die Missionare erneut zu treffen, man diesen Informationen jedoch nicht trauen sollte. Die Missionare hatten von dem wiedereingesetzten König keine hohe Meinung. Der westtibetische König musste sich wieder öffentlich zum Buddhismus bekennen und die weitere Ausbreitung der christlichen Lehre verhindern. Vgl. Francke: 273-274.

<sup>132</sup> Vgl. Wessels 1992: 75-77.

<sup>133</sup> Francis de Azevedo wurde 1578 in Lissabon geboren und verbrachte beinahe sein ganzes Leben in Missionsstationen in Südafrika und Indien. 1627 bekam er den Auftrag, in der Missionsstation in Tsaparang zu arbeiten. Vgl. Wessels 1992: 94.

<sup>134</sup> John de Oliveira wurde 1595 in der Stadt Damán im Süden des Surat geboren. Im Alter von 17 Jahren trat er dem Jesuitenorden bei und wurde im Jahr 1626 in die Missionsstation nach Indien berufen. Kurz nach seiner Ankunft in Indien reiste er weiter nach Tsaparang, wo er bis zum Jahr 1631 beschäftigt war. Nach seiner Reise nach Ladakh mit Pater de Azevedo kehrte er im Jänner 1632 nach Agra zurück und war dort bis zum Jahr 1641 beschäftigt. Sein weiterer Lebensweg ist, wie auch der Zeitpunkt seines Todes, nicht bekannt. Vgl. Wessels 1992: 71-72.

<sup>135</sup> Vgl. Wessels 1992: 81-82.

Zu Beginn des Jahres 1635 reisten sieben Missionare unter der Führung von Pater Nuño Coresma<sup>136</sup> aus Goa ab. Unterwegs mussten viele Probleme, wie zum Beispiel eine schreckliche Hungersnot, von der kleinen Gruppe bewältigt werden. Von den sechs Gefährten Coresmas erreichte nur einer Tsaparang, zwei starben auf dem Weg und drei erkrankten so schwer, dass sie aufgeben mussten. Coresma und sein Gefährte waren von der Armut der tibetischen Bevölkerung entsetzt. Die wenigen konvertierten Tibeter waren in alle Gegenden zerstreut. Coresmas Gefährte reiste unverzüglich mit einem Bericht ab, in dem zu lesen war, dass Tibet es nicht wert wäre, Geld und Zeit für eine weitere Mission zu opfern. Nun war Coresma mit Manoel Marques allein. Über den Verbleib der anderen Missionare, die 1633 noch dort gelebt haben, ist nichts bekannt. Im Jahr 1635 verschlechterte sich die Situation für die Missionare, der tibetische Gouverneur war ihnen nicht wohlgesonnen und Marques und Coresma wurden in ihrem eigenen Haus wie Gefangene gehalten und durften keinen Kontakt zur Außenwelt haben. Schließlich wurden sie verbannt.<sup>137</sup>

Im Jahr 1640 widersetzte sich Manoel Marques der Entscheidung, die Mission in Guge aufzulösen und versuchte mit seinem Ordensbruder Stanislaus Malpichi nach Tsaparang zu reisen. Von dieser letzten Reise sollte aber nur mehr Stanislaus Malpichi lebend zurückkehren. Bei der Überquerung des Passes in der Nähe der Stadt Mana wurden die beiden Missionare von der Grenzwahe ergriffen und gefangengenommen. Es ergab sich eine Möglichkeit zur Flucht, doch nur Malpichi konnte fliehen. Marques wurde nach Tsaparang gebracht, wo er sowohl von der Bevölkerung als auch vom König freundlich willkommen geheißen wurde. Es wurden Versuche unternommen, um Manoel Marques aus der Gefangenschaft zu befreien, Marques konnte sogar Briefe aus Westtibet schicken. Jedoch blieben die Anstrengungen seines Ordens ohne Ergebnis und man hörte nie wieder etwas von ihm.<sup>138</sup>

Von der Kirche in Tsaparang ist nichts mehr übriggeblieben. Wessels verweist an dieser Stelle an die Reiseaufzeichnungen des Captain Young, der zu Beginn des 20. Jahrhunderts die westtibetische Provinz Guge bereiste.<sup>139</sup> Captain Young, der seine Reiseerlebnisse unter dem Titel „A Journey to Toling and Tsaparang in Western Tibet“ veröffentlichte, meint, dass sich die Kirche in der

---

<sup>136</sup> Nuño Coresma wurde im Jahr 1600 in einem spanischen Dorf geboren. Im Alter von 16 Jahren trat er dem Jesuitenorden bei und reiste 1625 nach Indien. Nach seiner Rückkehr aus Westtibet nahm er eine Stelle als Leiter der Universität von Tanna (oder Thana) auf der Insel Salsette an. Es kann sein, dass Coresma im Jahr 1641 wieder nach Europa zurückkehrte um zwölf Jahre später wieder nach Indien zu reisen. Sein Todesdatum ist nicht bekannt. Vgl. Wessels 1992: 82.

<sup>137</sup> Vgl. Wessels 1992: 82-85.

<sup>138</sup> Vgl. Wessels 1992: 86-87.

<sup>139</sup> Vgl. Wessels 1992: 88.

Nähe des Hauses des *rdzong dpon*<sup>140</sup> befunden haben müsste. Nach einer weiteren genauen Untersuchung des Gebietes in der ehemaligen Hauptstadt Guges schreibt er:<sup>141</sup>

„A row of whitewashed chortens stands near the Dzungpon's house. One of them some forty feet high towers above the rest; and on its summit there lies horizontally a weather-beaten cross of wood. It may be that that chorten was being built while the lamas were demolishing the church close by; and that some one, carelessly, or perhaps thinking to lay up treasure for himself in two heavens, planted the rejected emblem on the Buddhist tomb. In all else the work of destruction was complete, and nothing is left to remind men that a Christian once reigned in Tibet“<sup>142</sup>

Als Giuseppe Tucci auf seinen Forschungsreisen nach Westtibet kam, untersuchte er die Gerüchte über das christliche Holzkreuz.

„[...] at first we take to be one of them a cross planted above a gigantic chortèn at the foot of the village. But we find this to be a delusion; that cross is none other than the central axis of the chortèn (called in technical language *srog šin*) on which is fixed transversely a stick which serves as a framework for that symbolic ornament with which every chortèn must be finished off at the top: that is to say the half-moon and the solar disk, made usually of stucco which therefore must have a support. Every chortèn in a ruinous condition might give this illusory impression of being surmounted by a cross; [...]“<sup>143</sup>

## 3.2 Estevão Cacella und João Cabral

### 3.2.1 Tibet und Bhutan

Als die beiden Missionare Estevão Cacella und João Cabral nach Bhutan kamen, regierte Ngag dbang rnam rgyal aus der Zhabs drung-Familie das kleine Königreich im Himālaya. Ngag dbang rnam rgyal wurde 1594 in einem tibetischen Kloster geboren und galt als die Wiedergeburt des hohen Gelehrten Padma dkar po von der 'Brug pa-Schule. Bereits im Alter von acht Jahren wurde Ngag dbang rnam rgyal mit den einfacheren Gelübden der buddhistischen Lehre vertraut gemacht. Gleichzeitig wurde er vom bisherigen Regenten Bhutans, seinem Großvater Ngag dbang rnam gyal, als neuer Herrscher über das ganze Land eingesetzt. Nach seiner Krönung erhielt der junge König eine breitgefächerte Ausbildung in buddhistischer Lehre, die unter anderem buddhistische Logik,

---

<sup>140</sup> Ein *rdzong dpon* ist ein lokaler Verwalter.

<sup>141</sup> Vgl. Young 1919: 196.

<sup>142</sup> Young 1919: 198.

<sup>143</sup> Tucci / Ghersi 1996: 179.

Medizin, Kunst, Tantra und Poesie beinhaltete. Außerdem wurde er in Meditation unterrichtet. Mit zwölf Jahren begleitete Ngag dbang rnam rgyal seinen Vater auf eine Pilgerreise zu heiligen Plätzen in Zentral- und Südtibet. Ein Jahr später, 1606, starb der Großvater des jungen Prinzen. Nach dem Tod des alten Königs wurde Ngag dbang rnam rgyal in das Kloster Rwa lung in der westtibetischen Provinz Tsang gebracht. Die ersten Jahre seiner Regentschaft verbrachte der junge Herrscher mit seiner religiösen Ausbildung, in der er Kontakt mit verschiedenen Gelehrten hatte. Als Ngag dbang rnam rgyal neunzehn Jahre alt war, verschlechterte sich die Beziehung zwischen dem bhutanesischen Herrscher und dem Regenten von Tsang. Der Streit über die Anerkennung der Wiedergeburt Ngag dbang rnam rgyals als Padma dkar po eskalierte, bei dem sogar einige Menschen starben. In der westtibetischen Provinz ereigneten sich Dinge, die als schlechte Vorzeichen galten. Der Herrscher von Tsang befahl, die Zhabs drung-Familie zu töten, da eine Versöhnung zwischen den beiden verfeindeten Parteien unmöglich schien. Bevor der Befehl zur Ausführung gelangen konnte, hatte der junge Herrscher Ngag dbang rnam rgyal eine Vision von einem schwarzen Raben, der die Hauptschutzgottheit Bhutans war. Die Vision wurde als Rechtfertigung für Ngag dbang rnam rgyals Herrschaft über Bhutan angesehen und sofort nach der Erscheinung packte der junge Herrscher die wichtigsten Heiligtümer seines Ordens ein und floh mit seiner Familie im Jahr 1616 nach Bhutan. Nach seiner Ankunft in Bhutan reiste Ngag dbang rnam rgyal durch sein Land. Als er sich in der Stadt Paro aufhielt, unternahm der Herrscher von Tsang erstmals den Versuch, Bhutan einzunehmen.<sup>144</sup>

In Tibet versuchten die Herrscher der Provinz Tsang zu Beginn des 17. Jahrhunderts ihre Macht auszubauen und die Nachbarprovinz Ü einzunehmen. Außerdem wurde der wachsende Einfluss der dGe lugs-Sekte, die von den Mongolen unterstützt wurde, als Bedrohung angesehen.<sup>145</sup> Im Jahr 1618 attackierte Kar ma phun tshogs rnam rgyal nach beleidigenden Handlungen der Begleiter des 4. Dalai Lama die Stadt Lhasa, die von den dGe lugs pa-Mönchen aus den Klöstern 'Bras spungs und Se ra, sowie von deren Schutzpatronen verteidigt wurde. Der Tsang-Fürst Kar ma phun tshogs rnam rgyal siegte über die Mönche, die nach ihrer Niederlage Zuflucht in nordtibetischen Klöstern suchen mussten. Kar ma phun tshogs rnam rgyal ließ einige kleine dGe lugs pa-Klöster in Ü gewaltsam in Klöster der Kar ma pa-Gemeinschaft umwandeln. Trotz dieser Aneignung neuer Klöster gab Kar ma phun tshogs rnam rgyal den Befehl, ein eigenes Kar ma pa-Kloster in Shigatse zu bauen. Dieses Kloster sollte den Namen bKra shis zil gnon tragen und wurde an einem Platz errichtet, an dem es das berühmte dGe lugs pa Kloster bKra shis lhun po überblicken konnte. Die Verachtung, die die Kar ma pa-Anhänger gegenüber den dGe lugs pa verspürten, kam auch beim Bau des Klosters zum Vorschein. Die Steine für die Klostermauern von bKra shis zil gnon wurden auf einem

---

<sup>144</sup> Vgl. Aris 1979: 205-212.

<sup>145</sup> Vgl. Kollmar-Paulenz 2006: 108.

Hügel über dem Kloster bKra shis lhun po gesammelt, indem die Arbeiter die schweren Steine einfach den Hügel in Richtung der Mönchsquartiere hinunterrollen ließen, dabei wurden einige dGe lugs pa-Mönche getötet. Die Mönche von bKra shis lhun po waren Beschimpfungen ausgesetzt wann immer sie auf dem Weg nach Shigatse an dem Kar ma pa-Kloster vorbeingingen.<sup>146</sup>

Da die dGe lugs pa von den Kar ma pa sehr traktiert wurden, baten sie die Mongolen, die den dGe lugs pa-Orden beschützten und seine Verbreitung förderten, um Unterstützung und Hilfe. Daraufhin zog eine mongolische Armee im Jahr 1621 nach Ü, wo sie auf die Streitmacht des Fürsten Kar ma phun tshogs rnam rgyal traf. Kar ma phun tshogs rnam rgyal wurde besiegt und floh mit seinen Soldaten in eine Festung in Lhasa. Die Mongolen begannen, die Festung zu belagern. Bevor es aber zu einem gewaltsamen Einmarsch der Mongolen in die Festung kam, schalteten sich die hohen Lamas des dGe lugs-Ordens in die Angelegenheit ein und überzeugten beide Herrscher, die kriegerischen Handlungen aufzugeben. Die Mongolen wurden unter der Voraussetzung zur Abreise bewegt, dass die Gebiete, die von den Fürsten von Tsang annektiert worden waren und ursprünglich den dGe lugs pa gehörten, wieder den dGe lugs pa zugesprochen würden. Außerdem sollten die Klöster, die gewaltsam in Kar ma pa-Klöster umgewandelt worden waren, wieder dGe lugs pa-Klöster werden.<sup>147</sup> Der Fürst Kar ma phun tshogs rnam rgyal herrschte elf Jahre über die tibetische Provinz Tsang. Nach seinem Tod führte sein Sohn Kar ma bstan skyong dbang po die Regierungsgeschäfte weiter.<sup>148</sup>

In den Wirren dieser kriegerischen Jahre wurde der große 5. Dalai Lama Ngag dbang blo bzang rgya mtsho geboren, dessen Existenz im Jahr 1622 öffentlich bekannt wurde. Da einige mongolische Mönche und Unterstützer des dGe lugs pa-Ordens die Sicherheit des jungen Dalai Lama in Gefahr sahen, forderten sie seinen Aufenthalt in der Mongolei, der aber von den persönlichen Begleitern des Dalai Lama abgelehnt wurde. Ngag dbang blo bzang rgya mtsho musste mehrere Jahre lang im Verborgenen leben und konnte 1625 vom damaligen Panchen Lama in die monastische Lehre eingeführt werden.<sup>149</sup>

### 3.2.2 Biografie

Estevão Cacella wurde 1585 in Aviz, in Portugal geboren. Mit neunzehn Jahren trat er dem Jesuitenorden bei. Im Jahr 1614 reiste er nach Indien, wo er einige Jahre in Kerala arbeitete. Sein jün-

---

<sup>146</sup> Vgl. Shakabpa 1984: 100.

<sup>147</sup> Vgl. Kollmar-Paulenz 2006: 108-109.

<sup>148</sup> Vgl. Shakabpa 1984: 102.

<sup>149</sup> Vgl. Shakabpa 1984: 102.

gerer Ordensbruder João Cabral stammte aus der portugiesischen Kleinstadt Celorico und trat im Jahr 1615 der Gesellschaft Jesu bei. Neun Jahre später brach er ebenfalls nach Indien auf. 1626 reisten Cacella und Cabral gemeinsam von Cochin nach Bengalen, wo sie sich sechs Monate lang auf die bevorstehende Reise nach Tibet vorbereiteten.<sup>150</sup> Der Jesuit António de Andrade gab den Anstoß, eine Mission in den zentraltibetischen Provinzen Ü und Tsang zu errichten. Als sich Andrade 1625 zum ersten Mal in Tsaparang aufhielt, versuchte er so viele Informationen wie möglich über Tibet zu bekommen. Er erfuhr von chinesischen Händlern über ein Gebiet im Osten, das über eine Monatsreise von Tsaparang entfernt sei. Andrades Meinung nach könnte man in diesem Königreich versuchen, die christliche Lehre zu verbreiten. Der Missionar schrieb seinen Glaubensbrüdern in Indien, die den Vorschlag in die Tat umsetzen ließen und die Patres Cacella und Cabral mit der Aufgabe betrauten.<sup>151</sup>

Am 30. April 1626 verließen die beiden Missionare gemeinsam mit dem Laienbruder Bartolomeu Fonteboa<sup>152</sup> Cochin und reisten in die portugiesische Handelsniederlassung Hugli. Von dort ging es weiter nach Dhaka und Hajo. Die drei Missionare verkleideten sich als portugiesische Soldaten, damit sie beim Verlassen der Stadt Dhaka von den Muslimen, die zu der damaligen Zeit die Kontrolle über den Ort hatten, nicht aufgehalten werden konnten. In Bihar mussten sie vier Monate auf die Schneeschmelze warten, um das Gebirge überqueren zu können. Am 2. Februar 1627 setzten sie die Reise nach Rangamati (Jaigon) fort. Cacella und Cabral konnten am 21. Februar 1627 als erste Europäer das Königreich Bhutan betreten, wo sie am 10. April den König Zhabs drung ngag dbang rnam rgyal trafen.<sup>153</sup>

### 3.2.3 Aufenthalt in Bhutan

Am 26. Februar 1627 kamen die beiden Missionare in der ersten Stadt in Bhutan an, in der sie kurz nach ihrer Ankunft mit mehreren Problemen konfrontiert wurden. Es stellte sich heraus, dass der Führer, der sie sicher über die Berge nach Bhutan bringen sollte, die Aufgabe hatte, die beiden Missionare in dieser Stadt sechs Monate lang festzuhalten. Den Missionaren blieb keine andere Wahl, als sich den Anordnungen zu fügen. Trotzdem versuchte sich Cacella in einer heimlichen Flucht aus der Stadt und ließ Cabral zurück, der zu einem späteren Zeitpunkt nachkommen sollte. Auf dem Weg schloss sich Cacella zwei bhutanesischen Soldaten an, die ihn anstatt zu helfen ausraubten. Ohne Nahrungsmittel und ohne den Weg zu kennen war es Cacella unmöglich, den richti-

---

<sup>150</sup> Vgl. Baillie 1999: 2.

<sup>151</sup> Vgl. Wessels 1992: 119.

<sup>152</sup> Bartholomeu Fonteboa starb während der Reise, er erreichte Bhutan nicht. Vgl. Baillie 1999: 11.

<sup>153</sup> Vgl. Baillie 1999: 4-5.

gen Weg zu finden und beschloss umzukehren. Unterwegs traf er auf Cabral, der ebenfalls auf die Soldaten getroffen war, die Cacella ausgeraubt hatten. Gemeinsam konnten sie ihre Reise am 16. März fortführen.<sup>154</sup>

Am 25. März 1627 erreichten die zwei Missionare die Stadt Paro, die damals – laut Cacellas Schätzung, die jedoch völlig übertrieben ist – 500.000 Menschen beherbergt haben soll, auch hier verloren sie wieder einen Teil ihrer Ausrüstung und Verpflegung, da sie ein weiteres Mal Opfer von Räubern wurden. Ein freundlicher Lama half den beiden Missionaren in ihrer misslichen Lage und gewährte ihnen in seinem Haus Unterschlupf. Am 5. April verließen sie mit einem Lama Paro, um nach drei Tagen in einem kleinen Dorf von einem weiteren Lama empfangen zu werden. Dieser war wiederum ein Verwandter des Königs, der mit Männern und Pferden vorgeschickt wurde, um die Missionare sicher und gut versorgt zum König zu begleiten.<sup>155</sup>

Bei ihrer ersten Audienz mussten die Missionare enttäuscht feststellen, dass im Hofstaat des Königs kein Übersetzer für die Missionare zur Verfügung stand, da ihr eigener Übersetzer die Sprache Bhutans nicht verstand. Nach einer kurzen Zeit fand sich aber ein Lama aus Tsaparang, der den bhutanesischen Dialekt ein wenig beherrschte und als Übersetzer fungieren konnte. Cacella beschrieb in seinem Reisebericht den König als einen dreiunddreißigjährigen Mann, der sich nur von Milch und Früchten ernährt. Sein Name war Zhabs drung ngag dbang rnam rgyal, er war jedoch auch unter seinem Titel Dharma-Rāja bekannt. Bei der Audienz erklärten Estevão Cacella und João Cabral, dass sie in Bhutan die christliche Lehre verbreiten wollten. Aufgrund der Ähnlichkeiten zwischen Buddhismus und Christentum waren die Missionare der Ansicht, dass vor langer Zeit das Christentum in Bhutan verbreitet war, mit der Zeit aber die christlichen Lehren in Vergessenheit gerieten und nur mehr wenige Elemente davon existierten. Der König war über den Besuch der beiden Missionare erfreut und forderte sie auf, die tibetische Sprache zu lernen, damit sie gemeinsam miteinander sprechen konnten. Daraufhin wurde der westtibetische Lama von seinen Aufgaben entbunden und als Sprachlehrer für die beiden Fremden verpflichtet. Nun reisten die Missionare zwei Monate lang mit dem König durch Bhutan, bis sie zu seinem Haus kamen, in dem den Missionaren eigene Zimmer zugewiesen wurden. In ihren Gemächern fand sich auch Platz für eine kleine Kapelle, die reich geschmückt wurde und mit religiösen Bildern und einer Bibel, die die Missionare aus der fernen Heimat mitgebracht hatten, ausgestattet war. Obwohl sie Opfer zahlreicher Raubüberfälle wurden und auch die religiösen Gegenstände davon nicht verschont blieben, kamen ihnen die Gegenstände auf wundersame Weise wieder zu.<sup>156</sup>

---

<sup>154</sup> Vgl. Baillie 1999: 13-14.

<sup>155</sup> Vgl. Baillie 1999: 14-17.

<sup>156</sup> Vgl. Baillie 1999: 18-21.

Nachdem die Missionare die tibetische Sprache erlernt hatten, schrieben sie Gebete und kurze Abhandlungen über die christliche Lehre in tibetischer Sprache, damit die Menschen sie besser verstehen konnten. Cacella und Cabral sprachen auch häufig mit dem bhutanesischen König über die christliche Lehre, dem die gemeinsamen Stunden anscheinend große Freude bereiteten. Während der Diskussionen über die Religionen, fiel den Missionaren immer wieder auf, dass der König eine Abneigung gegen die ihm fremde Lehre und gegen die Missionare entwickelte. Nachdem die Missionare begriffen hatten, dass der König das Christentum nicht unterstützen und verbreiten würde, baten sie um Erlaubnis weiterzuziehen, die ihnen jedoch verwehrt wurde. Der König versuchte sogar, die Missionare von ihrer Abreise abzuhalten, da er Angst hatte, dass die Mission in Shigatse die Beziehung zwischen Zentraltibet und Bhutan gefährden könnte.<sup>157</sup> Nach einem klärenden Gespräch zwischen dem König und den Missionaren, in dem der König wiederholt erklärte, nicht zum Christentum zu konvertieren, erlaubte er den Missionaren schließlich, der Bevölkerung die Lehre kundzutun. Außerdem versprach der König, in der Stadt ein Haus sowie eine Kirche für die Missionare zu bauen und gab ihnen die Namen einiger Lamas, die zum Christentum konvertieren wollten.<sup>158</sup>

Die Missionare waren von dieser Vereinbarung enttäuscht und entschieden sich, Bhutan zu verlassen, um in Shigatse eine Mission zu eröffnen. Mit der Hilfe eines Lamas, der in Verbindung mit dem tibetischen König stand, gelang Cacella die vorerst unbemerkte Abreise aus Bhutan, während sich der Herrscher auf der Jagd befand. Der zurückgebliebene Cabral sollte den heimkehrenden König beruhigen. In 20 Tagen reiste Cacella nach Shigatse, wo er vom tibetischen König herzlich empfangen wurde. Dieser schickte Briefe an den bhutanesischen König, der den zweiten Missionar schließlich im Winter 1627 ziehen ließ. Am 20. Jänner 1628 erreichte endlich auch Cabral die Stadt Shigatse.<sup>159</sup>

#### 3.2.4 Die Mission in Shigatse

In Shigatse wurden die beiden Missionare Estevão Cacella und João Cabral vom Sohn des Tsang-Fürsten Kar ma phun tshogs rnam rgyal freundlich aufgenommen. Ihr Ziel war es, die katholische Lehre in Tsang zu verbreiten. Obwohl der Regent Kar ma bstan skyong dbang po den Missionaren wohlgesonnen war, schafften sie es nicht, die Kar ma pa-Mönche von ihrem Glauben zu überzeugen.<sup>160</sup> Als sich die beiden Missionare Cacella und Cabral im Jänner 1628 in Shigatse aufhielten,

---

<sup>157</sup> Vgl. MacGregor 1970: 39-40.

<sup>158</sup> Vgl. Baillie 1999: 21-23.

<sup>159</sup> Vgl. Wessels 1992: 153.

<sup>160</sup> Vgl. Shakabpa 1984: 102.

gab es noch immer Konflikte zwischen den buddhistischen Schulen. Zwischen den Herrschern Bhutans und Tibets entstand wegen der Jesuitenmission in Shigatse eine gespannte Beziehung. Der bhutanesische König sah in der Errichtung einer Mission eine Bedrohung für den Lamaismus und eine Gefahr für Bhutan. Aus diesem Grund intrigierte der Herrscher Bhutans gegen Cacella und Cabral. Zwei bhutanesische Lamas, die sich in Shigatse aufhielten, sollten einen Keil zwischen den beiden Missionaren und dem König Kar ma bstan skyong dbang po treiben. Die beiden bhutanesischen Mönche schafften es auch, die Mönche vom mächtigen Kloster bKra shis lhun po gegen Cacella und Cabral aufzuhetzen.<sup>161</sup>

Aufgrund dieser politischen Probleme beschlossen die beiden Jesuitenpatres, dass Cabral wieder nach Indien gehen sollte, um ihren Vorgesetzten die Schwierigkeiten, die sie bei der Errichtung der Missionsstation hatten, zu schildern. Estevão Cacella blieb alleine in Shigatse zurück. Doch auch bei der Abreise Cabrals versuchte der Herrscher Bhutans die Missionare zu beeinflussen. Er überzeugte Cabral, nicht auf dem gleichen Weg über Bhutan nach Indien zurückzukehren, sondern den Weg über das nepalesische Königreich zu nehmen. Er verschwieg den Missionaren jedoch, dass die Überquerung der hohen Pässe im Sommer schwierig und im Winter äußerst gefährlich war. Cabral hörte auf den König und verließ mit Briefen des tibetischen Königs noch im Jänner 1628 Shigatse. Wie durch ein Wunder überlebte der Missionar die gefährliche Überquerung des Gebirges und gelangte sicher nach Nepal, wo ihm der dortige König Gastfreundschaft gewährte und ihn bis nach Patna, einer Stadt in der Nähe der indisch-nepalesischen Grenze führte.<sup>162</sup> Von dort konnte der Missionar dem Ganges bis nach Hugli folgen, wo Cabral auf Pater Manoel Diaz traf, der erst kürzlich zu der Missionsstation in Shigatse gerufen worden war. Gemeinsam machten sich die beiden auf den Weg. Sie beschlossen Bhutan zu umgehen und über das Chumbi-Tal nach Shigatse zu reisen. Da die Route als sehr gefährlich galt, schrieb Cabral seinem Ordensbruder einen Brief, in dem er um Begleitung und Hilfe bat. Da keine Antwort von Cacella eintraf, warteten die beiden Missionare Cabral und Diaz in der Grenzstadt Cocho, da sie die Weiterreise nicht alleine wagen wollten. In der Zwischenzeit machte sich Cacella Sorgen um seinen Ordensbruder Cabral, da er keine Nachrichten erhalten hatte. Aus diesem Grund machte er sich auf den Weg nach Tsaparang zu António de Andrades Mission, um von dort über Gahrwal und nicht über die Himālayapässe nach Indien zu gelangen. Wegen der heftigen Schneefälle musste Cacella umkehren und ging stattdessen nach Hugli. Dort erreichte ihn endlich die Nachricht, dass Cabral in Cocho auf seine Hilfe wartete.<sup>163</sup>

---

<sup>161</sup> Vgl. MacGregor 1970: 40.

<sup>162</sup> João Cabral gilt als der erste Europäer, der auf der schwierigen Route über hohe Himālaya-Pässe nach Nepal reiste. Vgl. MacGregor 1970: 41.

<sup>163</sup> Vgl. MacGregor 1970: 40-42.

Nachdem die drei Missionare wieder vereint waren, entschieden sie, dass Cacella und Diaz die Weiterreise alleine wagen und Cabral zurückbleiben sollte, um die Vorräte zu bewachen. Dieser Entschluss endete in einer Katastrophe. Diaz kam noch während der Reise um und Cacella starb nur eine Woche nach seiner Ankunft in Shigatse an Erschöpfung. Der tibetische König schickte eine Eskorte nach Cocho, die Cabral im Jahr 1631 sicher nach Shigatse brachte. Nach seiner Ankunft versuchte Cabral ein letztes Mal eine Missionsstation in Shigatse zu eröffnen, die unter der Führung von Andrades Mission in Westtibet stehen sollte. Der Leiter der Jesuitenmission in Cochin war von der Idee, eine Mission in Shigatse zu erhalten, nicht überzeugt. Aus diesem Grund wurde Cabral im darauffolgenden Jahr in die Station in Malabar gerufen, drei Jahre später wurde die Mission in Shigatse endgültig aufgegeben. Man war der Meinung, dass die Risiken zu groß und die Aussichten auf Erfolg zu gering seien. Außerdem soll der König nur darauf erpicht gewesen sein, Geschenke von den Missionaren zu erhalten.<sup>164</sup>

### **3.3 Johannes Grueber und Albert d'Orville**

#### 3.3.1 Die Chinamission

Jahrhundertlang waren die Grenzen Chinas für Ausländer geschlossen, nur wenigen war es erlaubt, sich im chinesischen Reich aufzuhalten. „Mitgliedern untertäniger Völker, die kamen, um Tribut zu zahlen, moslemischen Kaufleuten, die Handel trieben unter dem Vorwand, Tribut zu zahlen, und Ausländern, die sich im Reiche niederlassen wollten, weil sie von dem großen Ruhm der chinesischen Tugend angezogen waren“<sup>165</sup> erhielten die Erlaubnis, sich in China anzusiedeln. 1557 gelang es den Portugiesen, in Macao eine kleine Kolonie zu gründen, die vielen verschiedenen Einflüssen ausgesetzt war.<sup>166</sup>

Der bedeutendste Missionar in China war der italienische Jesuit Matteo Ricci (1552-1610). Seine erste Aufgabe war es, in Macao die chinesische Sprache und die lokalen Sitten und Traditionen kennenzulernen. Im Jahr 1583 bekam der Missionar gemeinsam mit einem Gefährten des Vizekönigs der Provinz die Erlaubnis, sich dauerhaft in der Hauptstadt der Provinz, in Zhaoqing, niederzulassen. Siebzehn Jahre später durfte er schließlich die chinesische Hauptstadt Peking betreten. Ricci erwarb sich die Anerkennung und den Respekt der Herrscherfamilie indem er für sie Uhren reparierte und Landkarten anfertigte. Wegen seiner hochgeachteten Fähigkeiten konnte Ricci zehn

---

<sup>164</sup> Vgl. MacGregor 1970: 42-43.

<sup>165</sup> Neill 1990: 113.

<sup>166</sup> Vgl. Neill 1990: 113.

Jahre lang in der Hauptstadt wohnen und in dieser Zeit seinen Glauben unter dem chinesischen Volk verbreiten. Wie auch seine Ordensbrüder in Indien, Xavier oder de Nobili, versuchte der Missionar, das Christentum in die chinesischen Traditionen zu integrieren und hatte mit dieser Akkommodationsmethode<sup>167</sup> großen Erfolg. Viele Menschen aus angesehenen Familien oder Gelehrte von hohem Rang ließen sich von Ricci taufen. Im Jahr 1610 soll die Kirche rund 2.000 Mitglieder gehabt haben. Der Erfolg einer Mission war stark von dem Wohlwollen des amtierenden Herrschers abhängig. Von einigen Kaisern wurden sie gefördert, bei anderen wiederum wurden die Christen verfolgt, da es hieß, die Missionare seien Aufrührer. Nichtsdestotrotz ließen sich die Missionare von den Problemen nicht aufhalten und verfolgten weiterhin ihr Ziel, das Christentum in China zu verbreiten.<sup>168</sup>

Nach Riccis Tod übernahm Pater Adam Schall von Bell (1591-1666) seine Stellung. Er kam im Jahr 1622 nach Peking und arbeitete dort als Astronom. Er verschaffte sich enormes Ansehen unter den Chinesen als er in den Jahren 1623 und 1624 Sonnenfinsternisse voraussagte, die die chinesischen Astronomen nicht prophezeit hatten. Sechs Jahre später wurde er dem Ausschuss zugeteilt, der den traditionellen Kalender zu regulieren hatte. In dieser Zeit wuchs die Anzahl der Taufen. 1645 wurde Schall von Bell zum Präsidenten des Kalenderamtes ernannt.<sup>169</sup> Durch das hohe Ansehen, das die Missionare unter den Chinesen genossen, wuchs auch der Einfluss der Mission, der sogar durch einen Machtwechsel im Jahr 1644 nicht zerstört wurde. Damals verlor die Ming-Dynastie einen 30 Jahre dauernden Krieg gegen die Mandschu. Die neuen Herrscher würdigten die Taten

---

<sup>167</sup> Johannes Bettray unterscheidet in seinem Buch über die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci S.I. in China unterschiedliche Arten. Bei der äußeren Akkommodationsmethode versucht man, seinen Kleidungsstil an den der Bevölkerung anzupassen. Außerdem gibt man sich einen landestypischen Namen, da der europäische Name von der Bevölkerung nicht verstanden und als etwas Barbarisches angesehen werden würde. Ricci gab sich den chinesischen Namen Li Ma-tou, der an seinen europäischen Namen angelehnt war. Da China als ein sehr höfliches Land galt, musste sich Ricci natürlich auch mit den Regeln der Höflichkeit vertraut machen. Je höher der Rang des Mannes war, desto vornehmer musste man sich verhalten. Um sich die Gunst der einzelnen Menschen zu erhalten, war es üblich, einander Geschenke zu machen, doch auch dabei mussten gewisse Vorschriften beachtet werden. Als Nächstes unterscheidet Bettray die sprachliche Akkommodation, das bedeutet das Erlernen der fremden Sprachen und wie man sie einsetzt. Ricci konnte die chinesische Sprache zwar rasch sprechen, doch stellte er für seine schriftlichen Abhandlungen immer Literaten an, die die klassische Sprache besser beherrschten. Die ästhetische Akkommodation bedeutet, dass chinesische und europäische Architekturelemente zum Bau und zur Gestaltung von christlichen Stätten verwendet wurden. Die sozialrechtliche Akkommodation bestand darin, sich mit den richtigen Beamten des chinesischen Reiches gut zu stellen, die den Erfolg der Missionare in ihren Händen hielten. Sie konnten entscheiden, ob sie den Missionaren die erforderlichen Dokumente ausstellten oder nicht. Die wahrscheinlich wichtigste Akkommodation war die intellektuelle Akkommodation, dabei versuchte man, Teile europäischen Denkens in die traditionelle Gedankenwelt vorsichtig einzuweben, sodass die Veränderung von den Einheimischen nicht wahrgenommen wurde. Die religiöse Akkommodation betrifft die verschiedenen Religionen, die in dem fremden Land verbreitet sind. Vgl. Bettray 1955: 10, 13, 17, 25, 33, 43, 67, 79, 161, 235.

<sup>168</sup> Vgl. Neill 1990: 113-115.

<sup>169</sup> Vgl. Neill 1990: 128-129.

der Missionare, indem sie ihnen gestatteten, die Leitung der kaiserlichen astronomischen Kommission zu übernehmen. Mit dieser neuen Tätigkeit wurde ihnen die Ehre zuteil, den Almanach herauszugeben, der für die chinesische Landbevölkerung wie eine Bibel war. Zusätzlich erließ einer der bedeutendsten Mandschu-Kaiser Kangxi im Jahr 1692 ein Toleranzedikt für die Anhänger des Christentums. Es heißt, dass es im Jahr 1700 300.000 Christen im chinesischen Reich gegeben haben soll. Bald darauf verschlechterte sich mit der Ankunft des Charles Maillard de Tournon, der die Missionsmethoden der Jesuiten auf das Schärfste verurteilte, die Situation der Missionare in China.<sup>170</sup> Bereits 1664 war die Lage der Missionare in China gefährdet, als man den Missionaren vorwarf, die Portugiesen bei der angeblichen Besitzergreifung zu unterstützen. Schall wurde damals mit seinen fünf Gehilfen zum Tode verurteilt. Wegen seines hohen Alters von 74 Jahren wurde er jedoch begnadigt. Nur ein Jahr später starb er. 1667 übernahm Kangxi im Alter von 14 Jahren die Regierungsgeschäfte und freundete sich mit Schalls Kollegen und Nachfolger Ferdinand Verbiest (1617-1688) an, da die beiden das Interesse an Astronomie und Wissenschaft teilten. Die strengen Maßnahmen gegen die Christen wurden wieder aufgehoben.<sup>171</sup>

Mit dem Edikt des Sonderbotschafters des Papstes Charles Maillard de Tournons, in dem er die Missionspraktiken der Jesuiten verbot, begann das Ende der erfolgreichen Missionierungen der Chinesen. Da die konvertierten Chinesen ihre Jahrhunderte alten Traditionen und Sitten aufgeben sollten, begannen die Herrscher ihrerseits die christliche Religion und die Missionare zu verurteilen. Nur diejenigen Missionare, die einen Eid auf die Regeln des Pater Ricci schwuren, erhielten die Erlaubnis, in China zu bleiben. Diese Missionare bekamen ein kaiserliches Dokument, ein piao, alle anderen sollten aus dem Land vertrieben werden. Von den Missionaren beantragten nur vier dieses Dokument, alle anderen wurden des Landes verwiesen.<sup>172</sup> Das Edikt des Papstes und die darauf folgende Aufforderung an die Missionare, China zu verlassen, stürzte das Christentum in China in eine Krise. Da die Konvertiten die alten Traditionen aufgeben hätten müssten, wenn sie weiterhin dem katholischen Glauben angehören hätten wollten, beschlossen sie, dem Christentum abzuschwören.<sup>173</sup>

### 3.3.2 Die politische Situation Chinas und Tibets

Im Jahr 1644 übernahmen die Mandschu die Herrschaft über China. Doch erst unter Kaiser Kangxi, 1633-1722, entfaltete das Reich seine Blüte. Kangxi führte mehrere Kriege gegen die letzten An-

---

<sup>170</sup> Vgl. Westman / von Sicard 1962: 253.

<sup>171</sup> Vgl. Neill 1990: 129.

<sup>172</sup> Vgl. Neill 1990: 131-132.

<sup>173</sup> Vgl. Westman / von Sicard 1962: 253.

hänger der Ming-Dynastie, die vor den Mandschu das chinesische Reich regiert hatten. Einer dieser Kriegszüge hatte zur Folge, dass die Mandschuren Tibet besetzte und einen neuen Dalai Lama bestimmte. Kaiser Kangxi zeigte großes Interesse an der chinesischen Kultur und gab den Auftrag, zahlreiche Enzyklopädien, mit denen man sich schnell ein umfangreiches Wissen über verschiedenste Themen aneignen konnte, und andere Werke zu verfassen. Da sich die Mandschu-Kaiser mit Vorliebe Theater-Vorführungen anschauten, entstanden während der Mandschu-Dynastie hunderte neuer Dramen von unterschiedlicher Länge. Die schönsten Dramen aus dieser Zeit sollen von dem ersten chinesischen Theaterkritiker Li Yü, welcher im Jahr 1611 geboren wurde, stammen. Am Hof der Mandschu-Kaiser lebten sehr häufig Missionare mit guten Kenntnissen der europäischen Wissenschaft, die von den Mandschu hoch geschätzt waren.<sup>174</sup>

Als Grueber und d'Orville durch Tibet reisten, herrschte der große 5. Dalai Lama über das Land. Ngag dbang blo bzang rgya mtsho wurde im Jahr 1617 in eine aristokratische Familie geboren. Als er als Fünfjähriger nach 'Bras spungs übersiedelte, begannen mongolische Gläubige nach Lhasa und in die nähere Umgebung zu pilgern. Auch der Herrscher der Qōśot Guśri Khan war ein Anhänger der dGe lugs pa-Schule und ein Bewunderer des 5. Dalai Lama. Er wurde zum wichtigsten Verbündeten des dGe lugs-Ordens. Die Eroberung Ost- und Zentraltibets in den Jahren 1641 und 42 durch den Qōśot-Herrscher war der Beginn der uneingeschränkten Vormachtstellung der dGe lugs pas in Zentraltibet. Guśri Khan setzte Ngag dbang blo bzang rgya mtsho als weltliches und religiöses Oberhaupt ein und stellte ihm einen Regenten zur Seite, der für die politische Administration zuständig war. Guśri Khan wiederum nahm den Titel „König von Tibet“ an. Mitte des 17. Jahrhunderts erstreckte sich das Herrschaftsgebiet des Dalai Lama über Zentraltibet und fast ganz Kham. Mithilfe der Qōśot versuchte man mehrmals ohne Erfolg, das Königreich Bhutan einzunehmen.<sup>175</sup>

Während seiner langjährigen Herrschaft schuf Ngag dbang blo bzang rgya mtsho nach dem Tod seines hochgeschätzten Lehrers Blo bzang chos kyi rgyal mtshan im Jahr 1662 eine neue Inkarnationlinie, fünf Jahre später wurde der nächste Panchen Lama gefunden. Außerdem machte der Dalai Lama die Gottheit dPe har, die von Padmasambhava als Schutzgottheit Tibets eingesetzt und besonders von rNying ma pas verehrt wurde, zur Schutzgottheit der Zentralregierung in Lhasa. Der Einfluss des 5. Dalai Lama auf die Politik sorgte dafür, dass Lhasa zu einem der wichtigsten Zentren in Asien wurde. Auf seine Befehle hin kamen ausländische Händler nach Lhasa, um mit Wolle, Seide, Perlen und anderem zu handeln. Darüber hinaus kamen auch Sanskrit-Gelehrte aus Indien, die sich in Lhasa einen Wohnplatz suchten und den Tibetern Sprachunterricht gaben sowie un-

---

<sup>174</sup> Vgl. Eberhard 1948: 311-317.

<sup>175</sup> Vgl. Kollmar-Paulenz 2006: 109-111.

übersetzte Sanskrit-Werke in die tibetische Sprache übertrugen. Im Jahr 1645 begann Ngag dbang blo bzang rgya mtsho mit der Errichtung des Potala-Palastes, dessen Bau mehrere Jahrzehnte dauerte.<sup>176</sup>

### 3.3.3 Johannes Grueber

Johannes Grueber wurde am 28. Oktober 1623 in Linz an der Donau geboren. Mit zehn Jahren besuchte er das Gymnasium des Jesuitenordens in der Nähe der Stadt Linz, wo er sich hauptsächlich mit Sprachen, der künstlerischen Erziehung und Logik beschäftigte. Einen Großteil seiner Ausbildung bildete auch die Religion. Nach seinem Abschluss trat er als Novize in den Jesuitenorden ein. Im Jahr 1641 reiste er mit einem Schiff auf der Donau nach Wien, wo er im Noviziatshaus Sankt Anna in die Ordensgesellschaft aufgenommen wurde. Nach seinem Noviziat verbrachte Johannes Grueber zwei Jahre an der Universität Wien und ein weiteres Jahr unter Ordensprobanden in der Steiermark. 1644 studierte der einundzwanzigjährige Jesuit in Graz Logik, Physik und Metaphysik, drei Jahre später begann er dort auch das Studium der Mathematik. An den Ordensgymnasien Leoben, Ödenburg und Graz unterrichtete er drei Jahre als „Magister artium“. Im Jahr 1651 beendete Grueber seine Lehrtätigkeit, um ein vierjähriges Studium der theologischen Wissenschaften in Graz zu beginnen. Während dieser Zeit lernte er dort auch den Ordensbruder Bernhard Diestel<sup>177</sup> kennen, mit dem er schließlich nach China reisen sollte. Im Jahr 1655 konnte Johannes Grueber endlich seine Studien vervollständigen und wurde am 27. Mai des gleichen Jahres in der bischöflichen Hauskapelle in Graz zum Priester geweiht.<sup>178</sup>

Da es wegen der andauernden Kämpfe zwischen Portugiesen, Holländern und chinesischen Seeräubern zu Problemen am Seeweg kam, wurde beschlossen, dass man einen Landweg suchen sollte. Am 16. Februar 1656 bekamen die beiden Missionare Grueber und Diestel die Erlaubnis, nach China zu reisen. Neben der Erlaubnis erhielten die beiden eine Liste mit genauen Aufgaben, die sie während ihrer Reise zu erledigen hatten. Als erste Station ihrer Reise wurde die persische Stadt Isfahan bestimmt, wo sie in der jesuitischen Missionsstation die persische, tatarische und arabische

---

<sup>176</sup> Vgl. Kollmar-Paulenz 2006: 111-117.

<sup>177</sup> Bernhard Diestel wurde am 13. Juli 1623 in der heute zu Slowenien gehörenden Stadt Wippach in Krain geboren. Er besuchte das Jesuitengymnasium in Laibach. Nach langer Krankheit beschloss Bernhard Diestel, sich um eine Aufnahme in die Gesellschaft Jesu zu bemühen. Am 19. Oktober 1639 wurde er im Noviziatshaus zu St. Anna in Wien als Novize aufgenommen, wo er auch zwei Jahre an der Universität studierte. Diestels besonderes Interesse galt der japanischen Mission. In den Jahren 1641/42 kehrte Diestel nach Laibach zurück, wo er Elementarunterricht abhielt. Im Herbst des gleichen Jahres begann der Jesuit ein philosophisches Studium an der Universität in Graz, das drei Jahre dauerte und Logik, Physik und Metaphysik enthielt. Diestel verbrachte zwei Jahre in Leoben, bevor er im Herbst 1647 sein vierjähriges Studium der Theologie in Graz begann. Vgl. Zimmer 1940: 881-882.

<sup>178</sup> Vgl. Braumann 1985: 26-27.

Sprache lernen und Informationen über den weiteren Reiseverlauf nach Samarkand in Turkestan sammeln sollten. Bei ihren Aufzeichnungen für die Karte mussten sie die geographischen Längen und Breiten der Städte und Dörfer im Detail festhalten. Eine weitere Aufgabe war, die Reisewege und Wanderzeiten der Handelskarawanen zu vermerken und die Sitten und Religionen fremder Völker zu studieren.<sup>179</sup>

Das genaue Abreisedatum der Missionare Johannes Grueber und Bernhard Diestel ist nicht bekannt. Sicher ist, dass sie ihre Reiseroute über Graz, Venedig und Smyrna nach Isfahan, wo sie zu Weihnachten 1656 ankamen, wählten. Danach reisten sie in die am Persischen Golf gelegene Stadt Ormuz und wanderten über Surat und Macao weiter nach Peking. Kurz nach der Ankunft in der Kaiserstadt am 2. August 1659 brach Bernhard Diestel auf, um in Jinan als Missionar zu arbeiten. Dort verstarb Diestel am 13. September 1660 an einer unbekanntem Krankheit. Neuer Reisegefährte Gruebers für die Suche eines Landweges von China nach Indien wurde der Belgier Albert d'Orville.<sup>180</sup>

### 3.3.4 Albert d'Orville

Albert d'Orville wurde am 12. oder 20. August 1621 in Brüssel geboren. Er verließ sein Heimatland in jungen Jahren, um sich sechs Jahre lang mit einem humanitären Studium zu beschäftigen. Im Anschluss daran arbeitete d'Orville bis zu seinem Eintritt in den Orden am Hof des Herzogs von Neuburg. Am 30. Oktober oder am 2. November 1646 begann sein Leben als Novize im Jesuitenorden in Landsberg in Lorrain. Danach studierte er drei Jahre in Ingolstadt und von 1651 bis 1654 in Louvain Theologie. Am Ende seines Studiums traf Albert d'Orville im Jahr 1654 den Jesuiten Martin Martini, der 1651 aus China abreiste um in Rom einen Bericht abzugeben. Außerdem hielt Martin Martini in Louvain eine Vorlesung über China, in der er Freiwillige für seine nächste Missionsreise suchte. Da Albert d'Orville von dieser Aufgabe fasziniert war, meldete er sich und machte sich sofort auf den Weg über Wien nach Rom. Der Ordensgeneral Goswin Nickel lehnte seine Bewerbung als Freiwilliger vorerst ab. Während der junge Jesuit in Rom auf eine spätere Erlaubnis nach China zureisen wartete, beendete er seine Studien. Zwei Jahre nach ihrem Kennenlernen erhielt Albert d'Orville die langersehnte Bewilligung, Martin Martini auf seiner Reise zu begleiten. Die beiden Missionare wählten den Seeweg über Lissabon und dem Kap der Guten Hoffnung nach Goa, wo sie schließlich im Jahr 1657 ankamen. Da sich Martinis Reisegruppe mit 18 Missionaren in einem schlechten Gesundheitszustand befand, blieben sie bis zum 30. Jänner 1658 in der Stadt

---

<sup>179</sup> Vgl. Braumann 1985: 30-31.

<sup>180</sup> Vgl. Braumann 1985: 33-37.

und setzten dann ihre Reise nach Macao fort. Fünfeinhalb Monate später, am 17. Juli 1658, erreichten sie Macao, wo erneut einige Missionare zurückbleiben mussten.<sup>181</sup>

Albert d'Orville kam kurze Zeit vor seinem Ordensbruder Grueber in China an und verbrachte über ein Jahr in Shanxi, um die chinesische Sprache zu lernen. Im Jahr 1660 trafen die beiden Missionare Grueber und d'Orville im Observatorium in Peking zusammen, da Pater Adam Schall von Bell d'Orville zeigte, wie man eine Vermessung geographisch richtig vornehmen sollte und wie er Johannes Grueber bei seiner Aufgabe am besten unterstützen könnte.<sup>182</sup>

### 3.3.5 Der erste Teil der Reise: von Peking nach Lhasa

Grueber bekam von seinem Orden den Auftrag, einen Landweg von China nach Indien zu finden, damit man den Konflikten der Seemächte und der Piraten entkommen könnte. Da Gruebers erster Reisegefährte unerwartet starb, wurde der Belgier Albert d'Orville als neuer Kompagnon ausgewählt. Am 13. April 1661 konnten die beiden Missionare in Begleitung ihres chinesischen Dieners Matthäus endlich die Hauptstadt Peking verlassen und die Stadt Xi'an in der Shaanxi Provinz nach dreißigtägiger Wanderschaft erreichen. Von dort zogen sie in abermals dreißig Tagen nach Xining, der heutigen Hauptstadt der chinesischen Provinz Qinghai, weiter, indem sie zweimal den Fluss Huang He überquerten. Die Stadt war wegen ihrer hervorragenden Lage in der Nähe der großen Mauer ein geeigneter Platz für Händler. Hier verzögerte sich die Weiterreise der beiden Missionare für längere Zeit, da sie die Erlaubnis des Gouverneurs einholen und genügend Reiseproviant besorgen mussten. Um das Tor nach Tibet zu erreichen, waren Grueber und d'Orville gezwungen, in die 18 Tage entfernte chinesische Stadt Sucien durch wüstenartiges Land zu wandern.

„Dahinter gelangten sie sogleich zu jener riesigen Wüste mit dem Namen ›Kalmak‹.

Sie lag vor ihnen mit unfruchtbaren Ebenen und steilen Bergen, schrecklich anzuschauen furchtbar, öde und endlos.“<sup>183</sup>

Ganz genau lässt sich die Reise der Missionare durch tibetisches Land nicht rekonstruieren, da Grueber und d'Orville keine näheren Angaben dazu gemacht haben. Es gab zwei Wege die nach Lhasa führten, die ältere Strecke verlief von Xining in südwestlicher Richtung, bei der man an den beiden Ursprungsseen des Huang He vorbeikam und den zweiten Weg im Süden des Tangla-Gebirges wieder kreuzte. Bei dem zweiten Weg gelangte man zum Südufer des Kokonor-Sees und durchquerte den östlichen Teil des Tsaidam Talbeckens. Gewiss ist, dass sie am 13. Juli 1661 die

---

<sup>181</sup> Vgl. Wessels 1992: 176-178.

<sup>182</sup> Vgl. Wessels 1992: 178.

<sup>183</sup> Braumann 1985: 124.

Grenze des chinesischen Reiches überquerten und Richtung Südwesten marschierten.<sup>184</sup> Der Autor Melchisedech Thevenot, der unter anderem die Reiseberichte Gruebers veröffentlichte, schrieb, dass die beiden Missionare die Wüste in drei Tagen durchquerten und den Kokonor-See erreichten. Danach sollen die beiden durch die Toktokai, einem wüstenhaften Land gewandert sein.<sup>185</sup> Aus diesen Schilderungen kann man schließen, dass die Reisenden die zweite Route gewählt haben. Die Wanderung der beiden Missionare muss äußerst gefährlich gewesen sein, da die beiden auf ihrem Weg nach Lhasa mehrere Gebirge zu überqueren hatten. Da Grueber auf die Gefahren der Expedition kaum eingegangen ist, muss man sich, um einen Eindruck der Bedingungen zu erhalten, mit der Literatur späterer Forscher und Abenteurer beschäftigen. Grueber und sein Reisegefährte sollen vom Südufer des Kokonorsees durch das Tsaidam Becken gewandert sein und das Burkhan Buddha Gebirge überquert haben. Dieser Abschnitt der Reiseroute gilt als sehr schwierig, da die Überquerung des Tangla-Gebirges acht Tage gedauert und auf 4.990 m hinaufgeführt haben soll. In Nagchu mussten Grueber und d'Orville ihre Lasttiere austauschen, da die Gegebenheiten der Natur und des Klimas nur mehr für Yaks zu bewältigen waren. Nach der Durchquerung der Toktokai gelangten die beiden Europäer in die Stadt Reting in einer Provinz, die vom Königreich Barantola nur etwa achtzig Kilometer entfernt war. Nach monatelangen Strapazen und Wandschaft kamen Johannes Grueber und Albert d'Orville am 8. Oktober 1661 in Lhasa an.<sup>186</sup>

### 3.3.6 Der zweite Teil der Reise: von Lhasa nach Europa

Man weiß nicht, ob Grueber und d'Orville die ersten Europäer waren, die Lhasa betreten haben, gewiss ist aber, dass die beiden die ersten waren, die die Stadt beschrieben haben.<sup>187</sup> Die kurze Zeit in der sich die beiden Missionare in der tibetischen Stadt aufhielten, nützten sie, um Informationen über die fremde Kultur zu sammeln und die Menschen in ihren Kleidern und bei der Ausübung ihrer alltäglichen Tätigkeiten zu beobachten. Da Grueber zeichnerisches Talent besaß, fertigte er viele Skizzen an. Er erstellte einen Kupferstich des damals noch im Bau befindlichen Potala, der 1667 in Kirchers China Illustrata veröffentlicht wurde und 200 Jahre lang die einzige in Europa bekannte Darstellung des Königspalastes war. Die Fremden wurden von den tibetischen Bewohnern freundlich aufgenommen und erhielten eine Audienz beim Vizekönig, bei der Grueber erlaubt wurde, eine Skizze von ihm zu anfertigen. Ein Treffen mit dem Dalai Lama schlugen die beiden katholischen Priester jedoch aus, da sie als gläubige Katholiken die vorgeschriebenen Anbetungszeremonien nicht ausführen wollten. Trotzdem fand sich eine Gelegenheit, das Bild des zweiten

---

<sup>184</sup> Vgl. Wessels 1992: 182-184.

<sup>185</sup> Vgl. Braumann 1985: 122-127.

<sup>186</sup> Vgl. Wessels 1992: 186-189.

<sup>187</sup> Vgl. Lach / Van Kley 1993: 1774.

Herrschers über Tibet in den Westen zu bringen. In der Vorhalle des Thronsaals war eine Büste des Königs aufgestellt, die von Grueber abgezeichnet wurde. Eine weitere Skizze des Missionars zeigt eine Darstellung des neunköpfigen Avalokitesvara. Auch religiöse Details über den tibetischen Buddhismus gelangten durch Grueber und d'Orville nach Europa. Zu Gruebers Vergleich zwischen Christentum und Buddhismus wird in einem späteren Kapitel der Arbeit näher eingegangen. Weiters war Grueber der erste Europäer, der Beschreibungen einer Gebetsmühle und der mit Gebetsfahnen geschmückten Steinmale sammelte. Außerdem nahm er an einer Zeremonie des berühmten Orakels von gNas chung teil, die er sogar bildlich festhielt.<sup>188</sup>

Die Missionare verbrachten einige Wochen in der tibetischen Hauptstadt, wahrscheinlich mussten sie sich von der anstrengenden Reise erholen. Es könnte auch sein, dass sie die Abreise einer Karawane, die sie sicher über die hohen Pässe des Himālaya führen sollte, abwarten mussten. Möglicherweise wurden sie auch von den tibetischen Behörden aufgehalten, die ihnen zahlreiche Fragen stellten.<sup>189</sup> Bruno Zimmel gibt die Dauer des Aufenthalts mit einem Monat an.<sup>190</sup> Der Jesuit Cornelius Wessels war der Ansicht, dass die Missionare bis Ende November in Lhasa weilten.<sup>191</sup>

Im November 1661 verließen die Missionare mit einer Karawane Lhasa, überquerten in den Wintermonaten den Himālaya und gelangten in das Königreich Nepal. Von dort wanderten sie weiter bis nach Agra, wo sie am 31. März 1662 ankamen. Von den Strapazen, die die beiden Missionare auf sich nehmen mussten, konnte sich Albert d'Orville nicht mehr erholen und starb nur wenige Tage nach seiner Ankunft am 8. April 1662. Grueber erhielt einen neuen Reisegefährten namens Joseph Roth. Gemeinsam segelten sie auf einem Schiff von Lahore nach Tata, über Persien und das Mittelmeer gelangten sie nach Messina und reisten von dort nach Rom.<sup>192</sup> Später erhielten Grueber und Roth wieder die Erlaubnis, in ihre Missionsstationen zurückzukehren. Grueber erkrankte während der Reise schwer und war gezwungen, die Reise abubrechen und wieder nach Hause zurückzukehren. Nach Gruebers Genesung wurde er für eine Missionsstation in Ungarn ausgewählt, wo er schließlich am 30. September 1680 starb.<sup>193</sup>

---

<sup>188</sup> Vgl. Zimmel 1957: 13.

<sup>189</sup> Vgl. Zimmel 1953: 8-9.

<sup>190</sup> Vgl. Zimmel 1953: 20.

<sup>191</sup> Vgl. Wessels 1992: 192.

<sup>192</sup> Vgl. Braumann 1985: 164-178.

<sup>193</sup> Vgl. Zimmel 1957: 13.

## 3.4 Ippolito Desideri

### 3.4.1 Tibet unter mongolischer Herrschaft

Der 5. Dalai Lama Ngag dbang blo bzang rgya mtsho, 1617-1682, konnte während seiner Herrschaft auf die Hilfe des Stammesfürsten der Qōśot, Guśri Khan, zählen. Nachdem der letzte Herrscher von Tsang besiegt wurde, entwickelte sich in Tibet eine besondere Herrschaftsform. Der 5. Dalai Lama war zwar der religiöse Herrscher über Tibet, beschäftigte sich jedoch nicht mit der Administration des Landes. Die politische Macht über das Schneeland hatten Guśri Khan und seine Nachfolger. Da der Stamm der Qōśot aus Nomaden bestand, die im Sommer in der Provinz 'Dam Weideplätze für ihre Tiere suchten und nur im Winter nach Lhasa kamen, setzte man einen Regenten, *sde srid*, ein. Am Anfang befand sich dieser *sde srid* noch unter der Kontrolle der Qōśot, da aber die Nachfolger des Guśri Khan an Einfluss und Macht verloren, gelang es dem Dalai Lama, sich in die Regierung einzumischen. 1679 wurde A bar sangs rgyas rgya mtsho als neuer Regent ernannt, der Tibet mit einer starken Hand regierte und den Tod des 5. Dalai Lamas, er starb im Jahr 1682, jahrelang geheim hielt. In der Zwischenzeit ließ er nach der Inkarnation des großen 5. Dalai Lama suchen und fand ihn schließlich in Tshangs dbyangs rgya mtsho, den er erst 1697 der Öffentlichkeit als 6. Dalai Lama präsentierte. Im Jahr 1703 trat Sangs rgyas rgya mtsho zurück und übergab die Macht an seinen ältesten Sohn Ngag dbang rin chen. Mittlerweile erwachte bei den Qōśot wieder das Interesse für Tibet. Von Beginn an herrschte zwischen dem Erben Guśri Khans, Lha bzang, und Sangs rgyas rgya mtsho eine Feindschaft, wobei vom ehemaligen *sde srid* von Tibet ein Versuch unternommen wurde, Lha bzang und seinen Minister zu vergiften. Höhepunkt der Feindschaft war der Mordanschlag auf den Qōśot während einer öffentlichen Neujahrsfeier 1705. Daraufhin zog sich Lha bzang auf Anraten der Mönche in die Gegend um den Kokonor-See zurück. Lha bzang kehrte bald zurück und begann im sechsten Monat des Jahres 1705 seinen Angriff auf Lhasa. Er konnte den Regenten zur Kapitulation bringen. Sangs rgyas rgya mtsho wurde hingerichtet, die Intervention durch die Mönche von 'Bras spungs kam zu spät. Lha bzang verbündete sich mit den Lamas der großen Klostersgemeinschaften und fand im Mandschu-Kaiser Kangxi einen Unterstützer, der einen Feldzug gegen die Dzungaren führte. Für den Kaiser war dies ein guter Schachzug, da die früheren Regenten von Tibet stets in Freundschaft mit den Dzungaren standen. Um eine erneute Annäherung zwischen den Tibetern und den Dzungaren zu verhindern, musste Kangxi bei den Tibetern einen positiven Eindruck hinterlassen.<sup>194</sup>

---

<sup>194</sup> Vgl. Petech 1972: 8-14.

Kangxi und Lha bzang waren beide der Ansicht, dass der 6. Dalai Lama zu beseitigen sei. Am 11. Juni 1706 musste Tshangs dbyangs rgya mtsho den Potala verlassen und wurde von Lha bzangs Männern gefangen gehalten. 16 Tage später wurde der 6. Dalai Lama abgesetzt und unter Militärschutz, dem auch einige Mönche aus 'Bras-sprungs angehörten, nach Peking geschickt. Während der Reise kam es zu einem Aufstand der unbewaffneten Mönche gegen die Armee, die Mönche konnten ihren Dalai Lama befreien und in seine Sommerresidenz dGa' ldan in 'Bras sprungs bringen. Dort befragte man das Orakel, das bestätigte, dass es sich bei Tshangs dbyangs rgya mtsho wirklich um die Wiedergeburt des 5. Dalai Lama handelte. Bereits am nächsten Tag, dem 29. Juni 1706, versammelten sich die Truppen des Lha bzang vor den Toren des Klosters. Um einen Kampf zu vermeiden, stellte sich der 6. Dalai Lama dem Khan und machte sich erneut auf den Weg nach Peking. Der 6. Dalai Lama Tshangs dbyangs rgya mtsho traf jedoch nie in Peking ein. Er starb am 14. November. Italienische Missionare verbreiteten das Gerücht, er sei vergiftet worden. Tibetische und chinesische Quellen schreiben jedoch, der 6. Dalai Lama sei einer Krankheit erlegen. Da Lha bzang und auch der Mandschu-Kaiser der Ansicht waren, dass Tshangs dbyangs rgya mtsho der falsche Dalai Lama gewesen war, musste erneut eine Inkarnation des sechsten Dalai Lama gesucht werden. Aus diesem Grund präsentierte Lha bzang einen Mönch aus Lhasa, der 1686 in Kham geboren worden war. Gerüchte besagten, dass dieser Mönch Lha bzangs Sohn war. Nachdem es wegen der Wahl des neuen Dalai Lama zu Aufständen gekommen war, beschloss der Kaiser Kangxi im Jahr 1709, dass die Ernennung des Dalai Lama verschoben werden sollte und schickte einen Minister, dessen Aufgabe es war, Lha bzang zu überwachen. Während seiner Reise nach Lhasa machte sich der Minister Notizen über die Geographie Tibets. Der Mandschu-Kaiser wollte in Tibet ein Protektorat errichten. Am 10. April 1710 gab er die Anweisung, den Mönch als den neuen Dalai Lama einzusetzen und setzte gleichzeitig ein Dokument auf, das besagte, alle Tibeter müssten sowohl dem Dalai Lama als auch dem Lha bzang gehorsam sein. Im Ausgleich dazu erhielt der Mandschu-Kaiser jährlich Tributzahlungen. Nach einiger Zeit kamen Gerüchte auf, dass die Inkarnation des wahren 6. Dalai Lama in Osttibet am 3. September 1708 geboren worden war. Die Mönche aus dem lokalen Kloster identifizierten ihn als die Wiedergeburt des 6. Dalai Lama und verbreiteten die Information in der Gegend um den Kokonor-See, wo die Nachfahren des Qōśot Guśri Khan lebten und neidisch auf die Macht des Lha bzangs blickten. 1712 erkannten zwei Nachfahren des Guśri Khans den osttibetischen Jungen öffentlich als die Inkarnation des 6. Dalai Lamas an. Um sich die Gunst seiner Verwandten zu sichern, schickte Lha bzang einige Beamten, um mit den Qōśot Verhandlungen über den Jungen zu führen. Obwohl das tibetische Staatsorakel in Lhasa diesen Jungen bereits als den neuen Dalai Lama bestätigt hatte, zweifelten die Beamten an der Entscheidung. Die Qōśot unterstützten aber weiterhin den osttibetischen Jungen. Nachdem man die wahre Inkarnation des 6. Dalai Lama zwei Jahre später nach Derge ins Kloster brachte, wo er weiterhin unter dem Schutz der Qōśot stand, schickte man den osttibetischen Jungen in die Ge-

gend des Kokonor-Sees, wo er von den dort ansässigen Mongolen begeistert empfangen wurde. Daraufhin sandte der Mandschu-Kaiser Kangxi seine Truppen, die den Wiedergeborenen ergreifen und in ein chinesisches Kloster bringen sollten. Der Kaiser beschloss, es sei besser, die Wiedergeburt des Dalai Lama unter seiner Kontrolle zu haben, obwohl er ihn nicht als die Inkarnation anerkannte. Der Konflikt zwischen Lha bzang, der die Inkarnation des 7. Dalai Lama ablehnte, und den Qōśot, die die Wiedergeburt unterstützten, führte nicht zu einem Kampf zwischen den beiden Parteien. Im April 1715 schickte der Mandschu-Kaiser den osttibetischen Jungen nach sKu´bum, wo er mit seinem Vater im August ankam. Sein Vater begann sofort Kontakt mit den mongolischen Offizieren der chinesischen Armee, die ihre Grenzen vor den Dzungaren beschützten, zu pflegen und freundete sich auch mit dem Hochadel aus verschiedenen Teilen Tibets an.<sup>195</sup>

### 3.4.2 Biografie

Ippolito Desideri wurde am 20. Dezember 1684 in der italienischen Stadt Pistoia geboren. Im Frühling des Jahres 1700 verließ er seine Heimatstadt, um in Rom dem Jesuitenorden beizutreten. Hier traf er seinen späteren Reisegefährten Ildebrando Grassi aus Bologna. Nach seiner Zeit als Novize im Jesuitenorden legte Desideri zwei Jahre später, am 28. April 1702, sein Treuebekenntnis ab. Nachdem Ippolito Desideri seine philosophische Ausbildung beendet hatte, arbeitete er vier Jahre als „Maestro“ und unterrichtete Literatur an einigen Universitäten. Im Herbst 1710 begann Desideri sein Theologiestudium, das er nach dem zweiten Studienjahr aufgab, um Missionar zu werden. Nachdem der Jesuitenorden an der Aufgabe scheiterte, eine Mission in Tibet zu errichten, wurde die Gemeinschaft der Kapuziner von der Propaganda Fide beauftragt, eine Missionsstation in Lhasa zu errichten, doch auch die Bemühungen der Kapuzinermissionare schlugen fehl. Als die Jesuiten vom Scheitern der Kapuziner hörten, beschlossen sie, einen erneuten Versuch zu unternehmen. Ippolito Desideri schien der geeignete Mann für dieses Unternehmen zu sein. Er war körperlich und geistig gesund und zeigte Begeisterung, eine gewisse Reife und Entschlossenheit. Seine Bewerbung als Missionar für Tibet wurde von dem Superior der Jesuiten Michelangelo Tamburini sofort akzeptiert. Kurz darauf wurde Ippolito Desideri am 21. August zum Subdiakon geweiht und nur vier Tage später wurde er Diakon um bereits am 28. August zum Priester geweiht zu werden. Seine erste Messe durfte Ippolito Desideri am 31. August feiern. Unmittelbar nach seiner Beförderung beschäftigte sich Desideri mit den Vorbereitungen für seine Reise nach Indien und Tibet und bekam die Gelegenheit zu einer Audienz bei Papst Clemens XI. Am 27. September 1712 reiste Desideri mit seinem Reisegefährten Ildebrando Grassi aus Rom ab und gemeinsam reisten sie am 22. Oktober auf einem kleinen Segelschiff nach Genua. Bereits auf der Seefahrt nach Lissabon zeigten

---

<sup>195</sup> Vgl. Petech 1972: 15-24.

sich die Gefahren einer Schiffsreise, da sie von türkischen Piraten angegriffen wurden. Aber beide erreichten den Hafen Lissabons Mitte März 1713 und bestiegen dort mit anderen Jesuitenmissionaren Anfang April ein Schiff, das sie sicher nach Indien brachte.<sup>196</sup>

Wegen starker Stürme und Flauten musste das Schiff bis zur südamerikanischen Ostküste segeln, um von dort wieder an die afrikanische Küste zu kommen. Erst Ende Juni, zwei Monate nach ihrer Abreise, umsegelte das Schiff der Missionare das Kap der Guten Hoffnung und erreichte den südostafrikanischen Staat Mosambik am 25. Juli 1713. Hier wurde Desideri Zeuge des grausamen Sklavenhandels. Wenige Wochen später, am 17. August 1713 segelten Desideri und Grassi weiter. Am 20. September 1713 erreichten die beiden Missionare endlich ihr langersehntes Ziel, die Stadt Goa. Am 28. Oktober legte Desideri die Prüfung für seine höchsten Gelübde ab, nach der seine dritte und letzte Phase der Probezeit begann. Am 13. November wurde Ippolito Desideri zu Antonio de Azevedo gerufen, der ihn mit der Aufgabe betraute, eine Missionsstation in Tibet zu errichten. In Delhi traf Ippolito Desideri auf Manoel Freyre, der sein Reisebegleiter werden sollte.<sup>197</sup>

Manoel Freyre wurde im Jahr 1679 in Ancião, einer kleinen Stadt in Portugal geboren. Im Alter von 15 Jahren trat Freyre in der indischen Stadt Goa dem Jesuitenorden bei. Ab dem Jahr 1710 hielt sich Manoel Freyre in der Mission auf. Vier Jahre später, im Jahr 1714, wurde der portugiesische Missionar Pfarrer einer römisch-katholischen Gemeinschaft in Delhi. Nach seiner Rückkehr aus Lhasa schrieb Freyre in Agra einen Bericht über seine Reise mit Desideri nach Lhasa. Ab dem Jahr 1719 verschwand Freyres Name aus den Akten des Jesuitenordens, man nimmt an, dass er die Gemeinschaft verlassen hatte. Die Gründe für seinen Austritt sind nicht bekannt, fünf Jahre später beantragte Freyre jedoch, wieder in den Orden aufgenommen zu werden. Die Fragen, ob Freyre wieder aufgenommen wurde und wann er gestorben ist, können nicht beantwortet werden.<sup>198</sup>

### 3.4.3 Die Reise nach Lhasa

Ippolito Desideri traf am 11. Mai 1714 in Delhi ein, während sein zukünftiger Reisegefährte bereits in der Stadt weilte und als Pfarrer in der römisch-katholischen Gemeinschaft arbeitete. Manoel Freyre war über den Plan, eine Mission in Tibet zu eröffnen, hoch erfreut und bot sich freiwillig an, Desideri zu begleiten. Kurz danach erhielten die beiden Missionare die offizielle Bestätigung, dass Freyre Desideris Vorgesetzter sein sollte. Obwohl Freyre für die Mission eine große Begeisterung zeigte, war Desideri nicht von seiner Aufrichtigkeit überzeugt. Desideri war der Meinung, dass

---

<sup>196</sup> Vgl. Bargiacchi 2008: 7-12.

<sup>197</sup> Vgl. Bargiacchi 2008: 12-15.

<sup>198</sup> Vgl. Sweet 2006: 5.

Freyres Teilnahme an der Mission von langer Hand geplant worden sei und Freyre seinen Enthusiasmus sowie seinen Eifer nur vortäuschte. Die beiden Missionare Ippolito Desideri und Manoel Freyre verließen am 24. September 1714 die indische Stadt Delhi mit unterschiedlichen Zielen. Desideri glaubte, dass ihr gemeinsames Bestreben die Wiedereröffnung einer Mission sei, die vor beinahe hundert Jahren vom Jesuiten António de Andrade errichtet worden war, während Freyre von seinem Ordensvorgesetzten damit beauftragt worden war, Informationen über die Aktivitäten der Kapuzinermissionare zu sammeln, die Anfang des 18. Jahrhunderts eine Mission in Lhasa eröffnet hatten<sup>199</sup>. Über diese Pläne wurde Freyres Reisegefährte nicht informiert. Die Wiedereröffnung der Missionsstation in Tibet sollte sich schwieriger gestalten als erwartet. Den beiden Missionaren war der einstige Aufenthaltsort Andrades nicht bekannt, da im 18. Jahrhundert seine Berichte als verschollen galten. Ausschließlich das Werk *China Illustrata* aus dem Jahr 1667, das von Athanasius Kircher verfasst wurde und in das Kircher die Reiseberichte Andrades einarbeitete, erinnerte noch an den ersten Kontakt der Europäer mit den Tibetern. Dass die beiden Missionare Desideri und Freyre über keine Informationen über Tibet verfügt hatten, zeigt ihr sechs Monate dauernder Aufenthalt in Śrīnagar, wo sie sich für ihre Weiterreise nach Tibet vorbereiteten und die persische Sprache erlernten. Am 17. Mai 1715 setzten die beiden Missionare gemeinsam mit ihren Trägern und Dienern die Reise fort und erreichten einige Wochen später, am 25. Juni 1715 die Hauptstadt Ladakhs, in dem Glauben, sie wären bereits in Tibet. Zuerst waren die beiden Missionare von dem Ziel ihrer Reise enttäuscht, da sie keine Spuren von den Kapuzinern fanden, bis sie die Bekanntschaft eines Kaschmiris machten, der aus Rudok kam. Dieser Mann berichtete die Annahmen der Reisenden, indem er ihnen sagte, dass es ein Tibet gab, das größer war und drei Monatsreisen entfernt lag.<sup>200</sup>

Kurz nach der Ankunft versuchte Freyre vom ladakhischen König die Erlaubnis zu bekommen, aus Ladakh auszureisen. Sein Reisegefährte Desideri wollte in Ladakh bleiben, um seine Tibetisch-Kenntnisse zu verbessern und um eine Mission zu eröffnen. Freyre wollte dies aber nicht zulassen und stellte ihm einige Bedingungen, die für Desideri schwer zu erfüllen gewesen wären. Noch nicht einmal im „wahren“ Tibet angekommen, sprach Freyre bereits in Ladakh von einer Rückkehr nach Indien. Nach langen Diskussionen über das Ziel der Expedition setzte sich Freyre durch und die beiden begannen ihre sieben Monate dauernden Reise in das 1.300 km entfernte Lhasa.<sup>201</sup>

Manoel Freyre erzählt in seinem Reisebericht, dass sich die beiden Missionare in Leh mit drei Pferden ausstatteten, die ihren Proviant und ihr Gepäck durch die Wüste transportieren sollten. Außerdem engagierten sie drei Männer, deren Aufgabe es war, den Missionaren auf der Reise unterstüt-

---

<sup>199</sup> Vgl. Sweet 2006: 9.

<sup>200</sup> Vgl. Sweet 2006: 5-8.

<sup>201</sup> Vgl. Sweet 2006: 9-10.

zend zur Seite zu stehen. Vor ihrer Abreise aus der ladakhischen Hauptstadt bekamen Desideri und Freyre ein Empfehlungsschreiben an einen tibetischen Lama, den sie auf ihrer Wanderung durch fremdes Land in Tashigang treffen sollten. Gemeinsam mit den Helfern verließen die beiden Missionare am 16. August die Stadt Leh. Die Wanderung nach Tashigang dauerte zwanzig Tage, bei denen die Pferde Hunger leiden mussten und die gesamte Reisegruppe der extremen Kälte ausgesetzt war. Nachdem die Missionare dem Lama den Brief des ladakhischen Königs, sowie die mitgebrachten Geschenke überreicht hatten, erzählte er ihnen von der mongolischen Witwe des verstorbenen Gouverneurs, die zum König nach Lhasa reiste und die Missionare in ihre Reisegruppe aufnehmen könnte. Da die Missionare längere Zeit auf die Witwe warten mussten, freundeten sie sich mit dem mongolischen Lama an, der sie häufig in seine warme Küche einlud und ihnen Speisen und Geschenke anbot. Bei diesen Treffen unterhielten sie sich über die ferne Heimat und eines Tages auch über die katholische Religion. Daraus entstand eine lebhafte Diskussion, die von Freyre in seinem Bericht geschildert wird und auf die in der Arbeit später eingegangen wird. Am 8. Oktober 1715<sup>202</sup> konnten die beiden Missionare endlich, nach langem Aufenthalt bei dem mongolischen Mönch, ihre Reise nach Lhasa fortsetzen. Die Mongolin warnte ihre neuen Reisegefährten vor den Gefahren des tibetischen Hochlandes und schärfte ihnen ein, die Gruppe nicht zu verlassen. Eines Tages fiel Freyre zurück, da sein Pferd aufgrund von Nahrungsmangel innere Entzündungen hatte und aus den Nüstern blutete. Sein Pferd war unfähig, sich weiterzubewegen und fiel tot in den Schnee. Daraufhin versuchte sich Freyre so gut es ging, im Schutz des toten Tieres am Leben zu erhalten. Glücklicherweise bemerkte Desideri, der sich in einem anderen Teil der Karawane aufhielt, die Abwesenheit seines Mitbruders und informierte die Witwe, die daraufhin sofort Pferde und Diener aussandte, die Freyre retteten. Mitte Februar, am 15. Februar 1716, erreichte die Karawane nach monatelanger Wanderschaft eine kleine tibetische Stadt, in der sich auch die Kapuzinermissionare auf ihrem Weg von Indien durch das Königreich Nepal für kurze Zeit aufhielten. In dieser Stadt verließen die beiden Missionare die mongolische Reisegruppe und zogen am 29. Februar alleine weiter. Über Shigatse erreichten Desideri und Freyre die tibetische Hauptstadt Lhasa.<sup>203</sup>

Desideris Bericht über die Reise und den Aufenthalt in Tibet ist viel ausführlicher als der Bericht Freyres. Es heißt, dass die beiden Missionare die ersten Europäer waren, die den heiligen Berg Tibets gesehen haben.

„[...] and arrived at the highest point reached during the whole journey in this desert called Ngnari-Giongar on the ninth of November. It is held in much veneration by all

---

<sup>202</sup> Ippolito Desideri datiert die Abreise aus Tashigang in seinem Reisebericht auf den 9. Oktober. Vgl. De Filippi 1932: 83.

<sup>203</sup> Vgl. Sweet 2006: 18-25.

this people, because of a certain Urghien<sup>204</sup>, founder of the present Thibetan religion, of whom I shall speak later. Close by is a mountain of excessive height and great circumference, always enveloped in cloud, covered with snow and ice, and most horrible, barren, steep, and bitterly cold. In a cave hollowed out of the live rock the above named Urghien is said to have lived for some time in absolute solitude, self-mortification, and continual religious meditation. The cave now is a temple consecrated to him, with a rude, miserable monastery attached, where dwells a Lamá with a few monks who serve the temple."<sup>205</sup>

Später erreichte die Reisegruppe auch den Manasarovar See, der ebenfalls von Desideri in seinem Reisebericht erwähnt wird:

„[...] where there is a lake so large that it takes people several days to walk round. It is believed to be the source of the Ganges. But from my own observation and from what I heard from various people who knew this country and the whole of Mogol, it seems that the above mentioned Ngnari Giongar must be regarded as the fountain head not only of the river Ganges, but also of the Indus. Mount Ngnari Giongar being the highest point of this region the water drains off on two sides. To the west it flows through Second Thibet to Lesser Thibet until it reaches the Mountains of Cascimir, and finally, near Lesser Guzarat forms the wide, navigable river Indus. On the eastern side, another large body of water flows into lake Retoa and eventually forms the river Ganges."<sup>206</sup>

Obwohl Desideri und Freyre monatelang durch einsame und fremde Gegenden reisten, wurde aus ihrer Beziehung keine Freundschaft. Ihre Abneigung führte sogar dazu, dass die beiden in der Karawane der mongolischen Frau möglichst weit entfernt voneinander reisten. Da Desideri sich um Kontakt mit den Einheimischen bemühte und versuchte, von seinem Übersetzer ein wenig Tibetisch zu lernen, wurde er oft von der Mongolin in ihr Zelt eingeladen.

„As I learnt a little of the language from our interpreter, she would call me to her side along the road, and when we arrived at the camping place she would order my horse to be cared for and invite me to her tent, which had been already prepared, until the other Father and our people came up; give me some refreshment and ask me about our country, Europe, our customs, our Holy Law, the images of the Saints in my Breviary, my manner of praying and the meaning of my prayers, my journeys in other countries and the customs I had noticed there."<sup>207</sup>

---

<sup>204</sup> Mit „Urghien“ meint Desideri Padmasambhava.

<sup>205</sup> De Filippi 1932: 83.

<sup>206</sup> De Filippi 1932: 84.

<sup>207</sup> De Filippi 1932: 88.

Der Italiener Desideri erwähnte seinen Reisegefährten in seinen Berichten einfach nur mit den Worten „der andere Pater“, wie man auch in dem vorangegangenen Zitat lesen kann, während Freyre in seinen Aufzeichnungen stets höflich blieb und ihn Pater Ippolito nannte.

Desideri berichtet in seinen Reiseaufzeichnungen, dass die beiden Missionare Lhasa am 18. März 1716, eineinhalb Jahre nach ihrer Abreise aus Delhi, erreichten. Freyre, der durch seine jahrelangen Aufenthalte in Indien an warme Temperaturen gewohnt war, verließ wegen der Kälte und der dünnen Luft am 16. April Lhasa, um über das Königreich Nepal wieder nach Indien zu gelangen.<sup>208</sup> Freyre erklärte in seinem Reisebericht, dass man als Europäer wegen der extremen Kälte und dem Mangel an Nahrungsmitteln in Tibet nicht leben könne.

„Having put Rev. Fr. Ippolito in charge at Lhasa on the 16th of April in the year of Our Lord 1716, I arrived at Nepal after a 42 days journey.“<sup>209</sup>

#### 3.4.4 Der Aufenthalt in Tibet

Als Ippolito Desideri und Manoel Freyre in Lhasa ankamen, lebten keine Kapuzinermissionare in der zentraltibetischen Stadt, da sie ihre Station aufgrund finanzieller Probleme aufgegeben und nach Indien zurückgekehrt waren. Nachdem Manoel Freyre Lhasa am 16. April wieder verlassen hatte, blieb Desideri bis zu der Ankunft der neuen Kapuzinermissionare am 1. Oktober 1716 der einzige Europäer in Lhasa.<sup>210</sup> Es verging nur eine kurze Zeit bis Desideri zum Königspalast gerufen und von einem tartarischen Beamten empfangen wurde. Der Beamte behandelte Desideri sehr freundlich und interessierte sich für den Grund der Reise. Außerdem stellte er dem Missionar Fragen über Europa, seine Anreise und über das Christentum. Bereits bei der ersten Befragung gab der Missionar den wahren Grund für die weite Reise bekannt:

„As to my rank I was a priest, and by profession a Lamá, bound by my religion and office to guide others into the straight path to rescue them from error and to teach them our Holy Faith, by which alone they could attain Heaven and eternal salvation. This, I said, was my only business, for I saw they were all immersed in error, and had no one to show them the fetters by which they were bound, or the precipices into which they would fall headlong and go to eternal perdition.“<sup>211</sup>

Der Beamte war mit Desideris Auskünften zufrieden und gestattete ihm, vorerst mit seinen Tätigkeiten fortzufahren. Er meinte aber, dass auch der König mit Freuden seine Neuigkeiten hören

---

<sup>208</sup> Vgl. De Filippi 1932: 90-91.

<sup>209</sup> Sweet 2006: 26.

<sup>210</sup> Vgl. De Filippi 1932: 30.

<sup>211</sup> De Filippi 1932: 91.

würde. Die Privataudienz beim tibetischen König sollte am 28. April<sup>212</sup> stattfinden. Da Desideri jedoch nicht mit leeren Händen vor den König treten wollte, ließ er das Treffen um zwei Tage verschieben, um genügend Zeit zu haben, bei den ausländischen Händlern angemessene Geschenke kaufen zu können. Am ersten Mai brachte ihn der Premierminister, der laut Desideri ein Tatar war und von allen nur *sde srid* genannt wurde, den Missionar in die Audienzhalle. Desideri übergab dem König und seinem Premierminister die Geschenke, unter denen zwei besondere Steine, ein Gefäß mit brasilianischem Balsam, sowie eine kleine Vase mit Balsam gegen Apoplexie waren. An all diese Gegenstände heftete Desideri kleine Zettel, die er mit der Wirkung des jeweiligen Mittels in tibetischer Sprache beschriftete. Desideri musste erneut Fragen zum Grund seiner langen Reise, über seine Person und über die katholische Religion beantworten. Der König war von Ippolito Desideri beeindruckt und gewährte ihm am Ende der Audienz den Wunsch, öffentlich und privat über die Lehre des Christentums zu sprechen. Außerdem erklärte der König dem Missionar, für ihn zu sorgen und ihn zu beschützen, so wie ein Vater seinen Sohn beschützt. Um mit dem König und dem tibetischen Volk über die fremde Religion sprechen zu können, äußerte Desideri das Verlangen, seine Kenntnisse der tibetischen Sprache zu perfektionieren. Sein Ansehen bei den Tibetern wuchs, als er den König und seinen Stellvertreter von einer Vergiftung heilte.<sup>213</sup>

Ippolito Desideri beschäftigte sich intensiv mit dem Erlernen der tibetischen Sprache, nebenbei fand der Missionar auch noch Zeit, ein Buch über die katholische Religion in der Landessprache zu schreiben. In diesem Buch beschreibt er die christliche Lehre und versucht, die buddhistische Religion zu widerlegen. Nachdem bekannt wurde, dass Desideri ein Buch schreiben wollte, warteten der König und seine Minister ungeduldig auf die Fertigstellung, die Ende Dezember 1716 schließlich stattfand. Der König forderte den Missionar auf, sein Werk in einer öffentlichen Audienz vorzustellen. Am 6. Jänner 1717 präsentierte Ippolito Desideri seine Ansichten über den Buddhismus einem ausgewählten Publikum, unter dem sich der König, Geistliche, Gouverneure und weitere Würdenträger befanden.

„When the ceremony of offering presents was finished, I produced my book enveloped in white flowered Chinese silk, and wrapped up in a larger piece of similar stuff. The King ordered it to be brought to him, took off the wrapper, undid the buckle; and untied the strings by which every book is fastened in Thibet; then commanding all present to sit down, signed to me to sit opposite the throne. In a clear voice he began to read the laudatory dedication, but paused and modestly declined

---

<sup>212</sup> Bargiacchi schreibt, dass Desideri am 1. Mai vom tibetischen König empfangen werden sollte und die Audienz beim Beamten am 28. April stattgefunden hat. Vgl. Bargiacchi 2008: 30.

<sup>213</sup> Vgl. De Filippi 1932: 91-96.

to accept such praise, at the same time commending me for the progress I had made in their language in so short a time."<sup>214</sup>

Der König war sehr an dem Inhalt des Buches interessiert, allerdings waren ihm zwei Dinge unklar, die er auch sofort dem Missionar schilderte.

„[...] as far as he understood we believed in a supreme Being, single, spiritual, incorporeal, and we absolutely denied metempsychosis, or the transmigration of souls."<sup>215</sup>

Aus den Unklarheiten entstand eine rege Diskussion, die bis in die Mittagsstunden dauerte. Der König ordnete an, dass das Buch auch von hohen Lamas gelesen und diskutiert werden sollte. Zwei Monate später wurde Desideri zum König gerufen, der ihm mitteilte, dass sein Werk über die katholische Religion sowohl von ihm als auch von einigen Lamas gelesen und durchdacht wurde. Da sich die Lehren des Christentums stark von denen des Buddhismus unterschieden, beschloss der König, einen öffentlichen Disput zwischen Desideri und einigen hohen Lamas zu organisieren, damit der König sich für eine Religion entscheiden könne. Für eine erfolgreiche Diskussion legte der tibetische König dem Missionar nahe, sich in das Ra mo che-Kloster zu begeben, das sich in der Nähe des Königspalastes befand, um dort die buddhistischen Schriften zu studieren und an den Debatten zwischen den Mönchen beizuwohnen.<sup>216</sup> Zwischen dem 25. März und Ende Juli ging Ippolito Desideri täglich in das Kloster und las die wichtigsten Bücher des bKa' `gyur. Er verglich die Bücher, machte sich Notizen und kopierte ganze Absätze, um einen Einblick in die „falsche Religion“, wie er den Buddhismus nannte, zu bekommen. Im Ra mo che-Kloster veranstaltete der Missionar auch einige Dispute und arbeitete an einem Wörterbuch für tibetische Fachausdrücke, die nicht sehr häufig gebraucht wurden. Im August übersiedelte Ippolito Desideri in die zwei Meilen außerhalb Lhasa gelegene Klosteruniversität Se ra, wo er ein eigenes Haus zur Verfügung gestellt und die Erlaubnis zum Bau einer kleinen Kapelle, in der er auch heilige Messen abhalten durfte, bekam. In Se ra setzte Desideri seine Forschungen über die buddhistische Lehre fort und studierte außerdem die Dialektik. Er diskutierte häufig mit den Mönchen, vor allem mit den Lamas und Geshes, über die Religion und besuchte gelegentlich öffentliche Dispute.<sup>217</sup>

„[...] above all I applied myself to study and really attempt to understand those most abstruse, subtle and intricate treatises they call Tongba-gni, or Vacuum, which are not to be taken in a material or philosophic, but in a mystical and intellectual sense; their real aim being to exclude and absolutely deny the existence of any uncreated and independent Being and thus effectually to do away with any conception of God".<sup>218</sup>

---

<sup>214</sup> De Filippi 1932: 100.

<sup>215</sup> De Filippi 1932: 101.

<sup>216</sup> Vgl. De Filippi 1932: 99-102.

<sup>217</sup> Vgl. De Filippi 1932: 104.

<sup>218</sup> De Filippi 1932: 104-105.

Nachdem sich Desideri intensiv mit dem Studium der buddhistischen Religion befasst hatte, beschloss er Ende November, dass die Zeit nun gekommen war, sich der Diskussion mit den Mönchen zu stellen. Leider kam es nicht mehr zu dem langersehnten Ereignis. Am 13. Dezember 1717 wurde der tibetische König mitsamt seiner Familie getötet.<sup>219</sup> Damit begann die drei Jahre dauernde Herrschaft der Dzungaren über Tibet.

#### 3.4.5 Die Dzungaren-Invasion

Der Dzungarenherrscher Tshe dbang rab brtan (1697-1727) wollte sich bei Lha bzang für den Tod des *sde srid* Sangs rgyas rgya mtsho, der den Dzungaren freundlich gesinnt war, rächen. Außerdem war ihm der wachsende Einfluss Chinas über Tibet ein Dorn im Auge. Aus diesen Gründen begann Tshe dbang rab brtan frühzeitig mit den Vorbereitungen für einen Sturm auf Lhasa. Zuerst sollte Lha bzang mit einer Heiratsallianz zwischen seinem ältesten Sohn und der Tochter Tshe dbang rab brtans in Sicherheit gewogen werden. Die Mitgift für die Tochter betrug 100.000 Taler, der Brautvater bekam ebenfalls eine größere Summe Geld und 800 Soldaten für seine Kriege. Außerdem bestand der Dzungare darauf, die Hochzeit in seinem Herrschaftsgebiet abzuhalten. Im Jahr 1714 wurde die Hochzeit abgehalten, Lha bzangs Sohn blieb nach der Zeremonie mit seiner neuen Frau bei den Dzungaren, wo er auch während des Krieges verweilte. Des Weiteren standen die Dzungaren in engem Kontakt mit den Lamas aus Se ra, 'Bras spungs und dGa' ldan. Tshe dbang rab brtan berichtete ihnen von dem geplanten Angriff auf Lha bzang und erklärte ihnen, dass er den wahren Dalai Lama, der in sKu 'bum festgehalten wurde, einsetzen wolle. Daraufhin bekamen die Dzungaren vollste Unterstützung von den drei mächtigen Klosteranlagen, ihnen wurden auch junge und kriegsbegeisterte Mönche geschickt. Schlussendlich umfasste das Dzungarenheer 6.000 Männer, die vom Cousin Tshe dbang rab brtans, Tse ring don dup, angeführt wurden. Dieser war in Khotan stationiert, um von dort seinen Feldzug durch Nord-West-Tibet in die Gegend von Nagchu zu führen. Dort hoffte der Anführer der Dzungaren, Lha bzang in seiner Sommerresidenz zu überraschen. Eine kleinere Armee, die aus 300 Kriegern bestand, sollte durch Ostturkestan nach sKu 'bum marschieren, das Kloster überrumpeln und den wahren Dalai Lama aus der chinesischen Gefangenschaft befreien. Geplant war, dass sich die beiden Heere in Nagchu treffen würden, um gemeinsam den Dalai Lama nach Lhasa zu begleiten. Da zwei mächtige Heerscharen Aufsehen erregen würden, verbreiteten die Dzungaren das Gerücht, dass die Armee in Khotan Lha bzang bei seinem Feldzug gegen Bhutan unterstützen wolle.<sup>220</sup>

---

<sup>219</sup> Vgl. De Filippi 1932: 104-106.

<sup>220</sup> Vgl. Petech 1972: 32-35.

Der genaue Zeitpunkt des Aufbruchs der 6.000 Mann starken Armee der Dzungaren ist nicht bekannt, sie soll zwischen Dezember 1716 und Jänner 1717 von Khotan abgereist sein. Nach der Abreise des Sohnes von Lha bzang begab sich der Regent zu einem Kuraufenthalt außerhalb Lhasas. Auf Anraten seiner Berater kehrte Lha bzang aber nach kurzer Zeit wieder nach Lhasa zurück, wo ihm bald die ersten Nachrichten über das Dzungaren-Heer zu Ohren kamen. Um Schreckensmeldungen vorzubeugen, ließ der Anführer Tse ring don dup erneut ein Gerücht verbreiten. Diesmal erklärten sie, den Sohn des Lha bzang, der sich eigentlich noch immer im Herrschaftsgebiet der Dzungaren aufhielt, nach Lhasa zu begleiten. Mit diesem Täuschungsmanöver gelang der Überraschungsangriff auf Tibet. Lha bzang informierte auch den chinesischen Kaiser, dass am 10. August 1717 die Dzungaren in Tibet einmarschiert waren. Der Brief an Kangxi war lange Zeit unterwegs und erreichte seinen Empfänger erst am 2. März 1718, zu diesem Zeitpunkt war Lha bzang schon etwa drei Monate tot. In der Zwischenzeit versuchte Lha bzang von den buddhistischen Schulen Unterstützung zu bekommen. Allerdings waren die Dzungaren von ihrem monatelangen Marsch völlig ermüdet und schlugen ein Lager auf, um zu neuen Kräften zu kommen. Immer wieder schickte Lha bzang seinen Heeresanführer Pho lha nas in kleine Kämpfe gegen die Dzungaren, die teilweise ohne Ergebnisse ausgingen oder in denen den Dzungaren Verluste zuzuschreiben waren. In der Zwischenzeit zog sich Lha bzang nach Lhasa zurück und ließ die Stadt auf den Krieg vorbereiten, indem er starke Mauern und einen tiefen Graben anlegen ließ.<sup>221</sup>

Nachdem die große Dzungarenarmee Tse ring don dups relativ unbeschadet durch Tibet reisen hatte können, war die kleinere Armee, deren Auftrag es war, den Dalai Lama aus dem Kloster sKu 'bum zu befreien und nach Lhasa zu bringen, weniger erfolgreich. Die zweite Armee wurde von den Chinesen vernichtend geschlagen. Da sich der Dalai Lama noch immer unter chinesischem Schutz befand, mussten die Dzungaren befürchten, die Unterstützung der Mönche zu verlieren. Der Anführer der ersten Armee verschwieg daraufhin den Misserfolg des kleineren Heeres und führte seine Soldaten weiter auf Lhasa zu, das sie Ende November 1717 erreichten. Mit Hilfe der Mönche aus den drei großen Klöstern, die die Dzungaren mit Nahrungsmitteln versorgten, umzingelten die Dzungaren die Stadt Lhasa und errichteten eine Blockade. Nach Mitternacht des 30. November 1717 begann der Angriff Lhasas von allen vier Seiten. Unterstützung bekamen die Dzungaren von Tibetern, die sich in der abgeriegelten Stadt aufhielten und die Angreifer mit Informationen versorgten. Bei der Morgendämmerung fielen die Dzungaren in Lhasa ein und begannen mit ihren Plünderungen, dabei verschonten sie weder heilige Tempel noch Klöster. Den Kapuzinermissionaren wurde alles genommen, Ippolito Desideri floh nach Se ra, seine zurückgelassenen Besitztümer wurden ebenfalls von den Dzungaren konfisziert. Lha bzang verbarrikadierte sich im Potala-Palast, entschied sich aber zu kämpfen, damit seine Familie und seine Gefolgsleute fliehen

---

<sup>221</sup> Vgl. Petech 1972: 36-42.

konnten. Am 3. Dezember kam Lha bzang aus dem Palast und versuchte mit einigen seiner Gefolgsleute die Dzungaren abzulenken. Die kleine Gruppe wurde von den Dzungaren attackiert, wobei der alte Regent Tibets starb. Lha bzangs Familie wurde gefangengenommen.<sup>222</sup>

Nachdem Tse ring don dup die Herrschaft über Lhasa übernommen hatte, lagen nur Lhasa und Teile Zentraltibets in seinem Machtbereich. Westtibet gehörte niemanden, die osttibetische Provinz Kham war von Lhasa unabhängig und wurde von Lamas geführt. Amdo und die Gegend um den Kokonor-See wurden zwar von den Mongolen regiert, diese standen jedoch unter der Oberherrschaft der Chinesen. Der Dalai Lama stand gänzlich unter der Kontrolle der Dzungaren, das Volk musste bald erkennen, dass sich die politische Lage kaum verändert hatte. Zwar ließ der Dzungaren-Herrscher eine Regierung bilden, die jedoch seinen Wünschen ausgeliefert war. Der Dalai Lama, der von Lha bzang eingesetzt wurde, wurde abgesetzt und der wahre Dalai Lama wurde zum rechtmäßigen Kopf der lamaistischen Religion ernannt. Obwohl die Dzungaren das Versprechen, den wahren Dalai Lama nach Tibet zu bringen, noch nicht eingelöst hatten, verbreiteten die fremden Herrscher Furcht und Schrecken unter den Tibetern. Sie begannen, die Anhänger der rNying ma pa-Schule zu verfolgen und zerstörten Bilder, Statuen und Bücher von Padmasambhava. Auch die Klöster der rNying ma pas wurden angegriffen.<sup>223 224</sup>

Ippolito Desideri versteckte sich in der Zwischenzeit im Kloster Se ra, suchte sich jedoch nach nur kurzer Zeit in der Provinz Dvags po khyer einen sicheren Unterschlupf. Hier studierte er den Buddhismus und arbeitete weiterhin an einer Abhandlung über die Charakterzüge der Tibeter und über die Beschreibung des Christentums. Ippolito Desideri verbrachte die restliche Zeit bis zu seiner Abreise aus Tibet im Jahr 1721 in der Dvags po khyer. Im Jänner 1721 erhielt der Missionar einen Brief aus Rom, mit dem Auftrag, die Mission unverzüglich an die Kapuzinerpatres zu übergeben und aus Tibet abzureisen. Da die Wintermonate für eine Überquerung des Himālaya nicht geeignet

---

<sup>222</sup> Vgl. Petech 1972: 43-49.

<sup>223</sup> Vgl. Petech 1972: 51-54.

<sup>224</sup> Wegen den ständigen Verfolgungen und der Schreckensherrschaft Tse ring don dups begannen die Tibeter sich mit Waffen zu versorgen und sich gegen die Dzungaren zu wehren. Eine wichtige Rolle bei der aufkommenden Bekämpfung der Dzungaren spielte der ehemalige Heerführer Lha bzang-Khans, Pho lha nas. Als Tse ring don dup von seinem König Tse ring rab rtan keine Nachrichten und Weisungen mehr bekam, glaubte er, die Gunst seines Herrschers verloren zu haben und schickte Geld und andere Schätze Tibets mit einem großen Heer Richtung Dzungarien. Unterwegs traf das Heer nach monatelangem Marsch auf einen Tibeter, der das Heer mit vergiftetem Bier versorgte. Als das Heer von dem Bier völlig betrunken war und sich nicht mehr wehren konnte, kam eine Truppe bewaffneter Tibeter und tötete die Dzungaren. Die Reichtümer, die an den Dzungaren-König gehen sollten, wurden später, nach der Vertreibung der Dzungaren wieder nach Lhasa geschickt. Petech meint, dass die Tibeter im Frühjahr 1720 begannen, sich gegen die Dzungaren zu wehren. Der chinesische Kaiser Kangxi sandte ein Heer, das den Dalai Lama nach Lhasa begleitete. Am 16. Oktober 1720 konnte der Dalai Lama mit seinem Gefolge, das aus Mongolen, Chinesen und Tibetern bestand, die Stadt Lhasa betreten. Mit der Vertreibung der Dzungaren begann die Zeit, in der die Chinesen die Oberherrschaft über Tibet hatten. Vgl. Petech 1972: 62-65, 73-74.

waren, wartete Desideri bis April, um dann nach Lhasa zu reisen. In Lhasa lebte zu dieser Zeit der Kapuzinerpater Domenico da Fano, der als Präfekt der Kapuzinermission ernannt wurde. Am 25. April verließ Desideri Lhasa und kam Ende Mai in der Grenzstadt Kuti an. Dort blieb er bis Dezember, um der großen Hitze Nepals zu entkommen. In diesen Monaten konnte Ippolito Desideri endlich seine Berichte über die tibetische Religion fertigstellen.<sup>225</sup>

### **3.5 Orazio della Penna und seine Missionierungserfolge**

#### 3.5.1 Die ersten Kapuziner in Lhasa

Im Jahr 1701 reiste der französische Kapuzinermissionar Francois-Marie de Tours nach Rom um vom Papst ein Schreiben zu erhalten, das die Kapuzinermission im Surat bestätigen sollte. Erst am 14. März 1703 wurde de Tours von der Propaganda Fide zu einem Gespräch über dieses Vorhaben eingeladen. Bei diesem Anlass kam die Sprache ebenfalls auf Tibet, von dem noch immer Gerüchte über christliche Völker, die dort leben sollten, existierten. Francois-Marie de Tours bot sich als Missionar an und noch am gleichen Tag beschloss die Propaganda Fide, den Kapuzinern die Erlaubnis zu geben, die christliche Lehre in Tibet zu verbreiten. Im Jänner 1704 wählte der Prokurator des Kapuzinerordens fünf Missionare aus der Provinz Marche und einen Laienbruder aus Frankreich aus, die sich auf den Weg nach Lhasa machen sollten.<sup>226</sup> Da Francois-Marie de Tours über Sprach- und Ortskenntnisse verfügte, wurde er zum Leiter der Expedition ernannt. Giovanni Francesco da Camerino wurde der erste apostolische Präfekt. Die Missionare waren mit 300 Skudi je Missionar ausgestattet und erhielten weitere 50 Skudi, die sofort ausbezahlt wurden. Bereits im April 1704 reisten die vier Kapuzinermissionare mit dem französischen Laienbruder ab.<sup>227</sup> Nach kurzer Reise-

---

<sup>225</sup> Vgl. De Filippi 1932: 106-108.

<sup>226</sup> Bei den fünf Missionaren handelt es sich um Francois-Marie de Tours, Giovanni Francesco da Camerino, Giuseppe da Fossombrone, Giuseppe d'Ascoli und Felice da Montecchio. Der Missionsleiter Francois-Marie de Tours lebte ab dem Jahr 1680 in Indien, vor allem in Pondichery und Surat, 1701 verließ er Indien und kehrte im Juli 1702 nach Frankreich zurück. Die darauffolgenden zwei Jahre verbrachte de Tours in Rom, wo er sich mit den Vorbereitungen für die erste Tibetmission beschäftigte. Giuseppe d'Ascoli wurde 1673 geboren und trat mit 15 Jahren dem Kapuzinerorden bei. Am 13. Juli 1705 wurde er zum Präfekten der Tibetmission ernannt. Er starb am 20. Dezember 1710 in Patna, nur wenige Wochen nach seiner Abreise aus Lhasa. Felice da Montecchio wurde 1671 geboren und trat mit 16 Jahren dem Kapuzinerorden bei. Im Jahr 1724 kehrte er wieder nach Europa zurück und starb am 1. Juni 1732 in Rom. Vgl. Petech 1952: CXV-CXVI.

<sup>227</sup> Vannini erwähnt in seinem Buch über die Kapuzinermission in Lhasa fünf Kapuzinerpatres und einen französischen Laienbruder, die gemeinsam aufgebrochen waren. Pater Giuseppe da Fossombrone wurde schwer krank und musste wieder nach Italien zurückkehren. Der Laienbruder Fiacre von Paris erkrankte an Malaria und kehrte über die Türkei zurück. Am 10. November 1704 starb der apostolische Präfekt Francesco da Camerino und Felice da Montecchio musste wegen einer Malariaerkrankung drei Monate in einer Stadt im Irak verweilen. In der Zwischenzeit reisten die beiden übriggebliebenen Missionare Giuseppe d'Ascoli und Francois-Marie de Tours alleine weiter. Am 19. April 1705 erreichte

dauer musste der Kapuziner Giuseppe da Fossombrone seine Reise in Zypern wegen einer Krankheit abbrechen. Auch zwei weitere Missionare konnten ihre Reise nicht beenden, sondern starben noch auf dem Weg nach Indien. Da sich die Anzahl der Gruppenmitglieder deutlich dezimiert hatte, wurden in Europa vier weitere Kapuziner für die Tibetmission bestimmt und nach Tibet entsandt. In der Zwischenzeit wurde Giuseppe d'Ascoli zum neuen Präfekten ernannt und als sein Stellvertreter und Nachfolger fungierte Felice da Montecchio. Auf dem Weg von Chandergore nach Patna wurde Felice da Montecchio schwer krank, sodass er die Reise nicht mehr fortsetzen konnte und nach Chandergore zurückkehren musste. Seinen Platz nahm der Kapuzinerpater Francois-Marie de Tours, der einstige Leiter der Expedition, ein. Am 12. Juni 1707 erreichten die beiden nach über dreijähriger Wanderschaft über die indische Stadt Patna und das Königreich Nepal die tibetische Hauptstadt Lhasa, über die zu der damaligen Zeit der Regent Lha bzang herrschte. Als die beiden Missionare Lhasa erreichten, hielten sich armenische Händler, die der christlichen Lehre angehörten, in der Stadt auf. Die Händler unterstützten die Kapuziner bei ihrer Suche nach einer angemessenen Unterkunft. Schon kurze Zeit nach ihrer Ankunft trafen die beiden Missionare auf den König, der sie freundlich empfing. Die Kapuziner wurden außerdem zu einer Audienz beim Dalai Lama eingeladen.<sup>228</sup>

Trotz der Hilfe der Armenier gestaltete sich der Anfang für die Missionare schwierig. Um sich mit den Tibetern verständigen und ihre christliche Lehre verbreiten zu können, mussten d'Ascoli und de Tours zuerst die tibetische Sprache erlernen. Dies wurde zu einer großen Herausforderung für die Missionare, da sie sich aufgrund von finanziellen Schwierigkeiten keinen Übersetzer leisten konnten. Zu dieser Zeit gab es noch keine Grammatiken oder anderen Hilfsquellen, mit denen man sich die Sprache selbst beibringen hätte können. Da die beiden Missionare über kein Geld verfügten, konnten sie sich nur von *rtsam pa* ernähren, das sie mit Buttermilch vermengten. Reis, Hammelfleisch, getrocknete Früchte und dergleichen waren Luxusware und außer Rettich und Paprika war frisches Gemüse rar. Trotz dieser Probleme, mit denen die beiden zu kämpfen hatten, verloren sie nie ihr Ziel aus den Augen, die christliche Lehre in Tibet zu verbreiten. Anfangs wurden die beiden Patres, die sich mit ihren braunen Mönchskutten auf den Straßen bewegten, als Händler aus Kaschmir gehalten. Da sich die zwei nie mit dem Kauf und Verkauf von Waren beschäftigten, zogen sie bald das Interesse der Tibeter auf sich. In einem Raum neben ihrer Unterkunft richteten die Missionare eine kleine Kapelle ein, die schon nach kurzer Zeit von den Tibetern interessiert in Augenschein genommen wurde. Sogar buddhistische Mönche besuchten die Kapelle und verehrten

---

Felice da Montecchio Bander Abbas, wo er seinen Reisegefährten Giuseppe d'Ascoli traf. Francois-Marie de Tours hat in der Zwischenzeit seine alte Mission verlassen und begab sich nach Surat. D'Ascoli und da Montecchio schifften sich nach Madras ein und machten sich allein auf den Weg nach Tibet, in Pondicherry trafen die beiden wieder auf ihren alten Reisegefährten de Tours und reisten gemeinsam nach Madras, wo sich die drei Missionare wieder trennten. Vgl. Vannini 1976: 43-46.

<sup>228</sup> Vgl. Henkel 1973: 963-964.

die religiösen Objekte, indem sie sich auf den Boden warfen und einige Gegenstände küssten. Diese Handlungen überzeugten die Missionare in ihrem Auftrag, das Christentum zu verbreiten und motivierten sie, die tibetische Sprache zu erlernen. Der französische Missionar Francois-Marie de Tours begann in Lhasa seine Erfahrungen als Mediziner einzusetzen und versuchte die Tibeter mit Heilkräutern, die er in Lhasa und in der Umgebung sammelte, und der aus Europa mitgebrachten Medizin zu behandeln. Auch nachdem die europäischen Medikamente aufgebraucht waren, versuchte er die Menschen mit den traditionellen Kräutern kostenlos zu helfen. Giuseppe d'Ascoli kümmerte sich indessen um die Hausarbeit. Wann auch immer die beiden Missionare Zeit erübrigen konnten, widmeten sie sich ihren Kenntnissen der tibetischen Sprache. Die Heilung von Bürgern unterschiedlicher Schichten und von hohen Geistlichen ließ das Ansehen der beiden Missionare steigen. Neben dem Wissen über Heilkräuter verfügte Francois-Marie de Tours auch Kenntnisse der Mechanik, Mathematik und Astronomie. Ein Geschenk des Regenten als Dank für die Reperatur einer Uhr, bestehend aus Reis, Butter und Seidentüchern für die Kapelle, bewahrte die beiden Missionare vor dem bevorstehenden Hungertod.<sup>229</sup>

Im Jänner 1709 ernannte Francois-Marie de Tours seinen Kollegen Pater Giuseppe d'Ascoli zum Präfekten und verließ Lhasa, um in Indien bei seinem Orden um Hilfe für die Tibetmission zu bitten. In Kathmandu wurde der Missionar aufgehalten, da er eine große Summe Geld für die Weiterreise bezahlen hätte sollen, das er aber nicht aufbringen konnte.<sup>230</sup> Währenddessen erreichte schließlich die zweite Gruppe von Kapuzinermissionaren die indische Stadt Chandergore. Die Gruppe bestand aus den Patres Domenico und Giovanni da Fano, außerdem wurden sie von dem Laienbruder Michelangelo di Borgogna begleitet.<sup>231</sup> Giovanni da Fano wurde in Chandergore zurückgelassen, Pater Domenico da Fano und Michelangelo di Borgogna erreichten Lhasa am 19. Mai 1709, wo sie Giuseppe d'Ascoli antrafen. Da auch Domenico da Fano Erfahrungen als Arzt hatte, übernahm er Francois-Marie de Tours' Aufgabe als Mediziner. Unter seinen geheilten Patienten fand sich auch die Frau des Königs Lha bzang. Da sich die Situation der Tibetmission noch immer

---

<sup>229</sup> Vgl. Vannini 1976: 60-65.

<sup>230</sup> Francois-Marie de Tours bekam die Möglichkeit mit dem nepalesischen König zu sprechen. Zwei durchreisende Mönche bezahlten die Gebühr, die de Tours zu begleichen hatte und ermöglichten ihm so die Weiterreise. Der Klimawechsel, von der Kühle Tibets in das heiße Indien, konnte Francois-Marie de Tours nicht verkraften, er starb kurz nach seiner Ankunft in der indischen Stadt Patna im Mai 1709. Vgl. Petech 1952: XLVI.

<sup>231</sup> Domenico da Fano wurde 1674 geboren und trat mit 18 Jahren dem Kapuzinerorden bei. Er war an der zweiten und dritten Mission in Tibet beteiligt. Mit Unterbrechungen blieb Domenico da Fano bis zum Jahr 1722 in Tibet und entschied sich dann, nach Bengalen zu gehen. Am 16. November 1728 starb er in Chandernagore. Giovanni da Fano wurde ebenfalls im Jahr 1674 geboren und wurde schon mit 16 Jahren Mitglied des Kapuzinerordens. Er kam am 7. September 1708 in Chandernagore an, wo er zuerst einige Jahre stationiert war und ein Heim gründete. Bis zu seiner Rückkehr nach Italien im Jahr 1726 lebte er in den Missionen in Lhasa und Chandernagore. Am 5. September 1734 starb Gioavanni da Fano in Pesaro. Von dem Laienbruder Michelangelo da Borgogna ist nicht viel bekannt, er erreichte die tibetische Hauptstadt am 19. Mai 1709, verließ sie jedoch im Herbst 1710 wieder und kehrte daraufhin im Frühjahr 1712 nach Europa zurück. Vgl. Petech 1952: CXIII, CXV, CXVIII.

nicht verbessert hatte und auch keine Verstärkung gekommen war, verließen Giuseppe d'Ascoli und der Laienbruder Lhasa, um nach Indien zurückzukehren, wo sie im Dezember 1710 ankamen. In der Zwischenzeit blieb da Fano alleine in der tibetischen Stadt zurück. In Chandergore erhielt Giovanni da Fano von dem Präfekten Giuseppe d'Ascoli den Befehl, nach Lhasa zu gehen um ihn dort zu ersetzen. Kurze Zeit später verstarb Giuseppe d'Ascoli in Indien. Giovanni da Fano machte sich alleine auf den Weg über Sikkim in die tibetische Stadt und erreichte Lhasa im Frühjahr 1711. Doch die finanziellen Probleme blieben, sodass die beiden Missionare am 25. Dezember 1711 Lhasa verlassen mussten und über Sikkim wieder zurück nach Indien kehrten.<sup>232</sup>

### 3.5.2 Der zweite Versuch einer Mission in Tibet

Da der Präfekt Giuseppe d'Ascoli und auch Francois-Marie de Tours verstarben, musste der Stellvertreter d'Ascolis, Felice da Montecchio die Propaganda Fide in Rom verständigen. Aus diesem Grund kehrten Domenico da Fano und der Laienbruder Michelangelo di Borgogna nach Rom zurück, wo sie der Propaganda Fide die Situation der Tibetmission schilderten. Am 15. Februar 1712 beschloss die Propaganda Fide in Rom, fünf Patres und einen Laienbruder als Verstärkung für die Tibetmission zu schicken. Domenico da Fano und sein Reisegefährte Michelangelo di Borgogna kamen im Herbst 1713 in Rom an und bereits am 9. Jänner 1714 wurde mit den Bevollmächtigten der Propaganda Fide ein Plan für die Tibetmission ausgearbeitet. Zukünftig sollten in den vier Städten Chandergore, Patna, Kathmandu und Lhasa, sowie in der Provinz Dvags po khyer Kapuzinermissionen gegründet werden. In diesen neuen Missionsstationen sollten mindestens 12 Priester und einige Laienbrüder stationiert sein. Außerdem sollten die Missionare jährlich 1.000 Skudi für Nahrungsmittel und andere nötige Ausgaben zur Verfügung bekommen. Domenico da Fano sollte der Präfekt von Tibet werden. Im Herbst des gleichen Jahres reiste Domenico da Fano mit sechs Brüdern ab, bereits Ende August 1715 erreichte die Gruppe die indische Stadt Chandergore und zog nach einem kurzen Aufenthalt nach Patna weiter. In der Zwischenzeit reisten am 27. Dezember 1714 die drei Kapuzinerpatres Francesco Orazio della Penna, Giuseppe Felice da Morro und Giovanni Francesco da Fossombrone, die von der Propaganda Fide 1712 für die Tibetmission auserkoren worden waren, nach Kathmandu um dort eine Mission zu eröffnen.<sup>233</sup> Nach da Fanos An-

---

<sup>232</sup> Vgl. Petech 1952: XLVI-XLVIII.

<sup>233</sup> Francesco Orazio della Penna wurde 1680 geboren und trat am 8. November 1700 dem Kapuzinerorden bei. Giuseppe Felice da Morro wurde 1681 geboren und erreichte im März 1714 Chandernagore. Im Jahr 1719 war er in der tibetischen Stadt Takpo stationiert, im Frühjahr 1721 kehrte er mit dem Jesuitenmissionar Desideri nach Kathmandu zurück, wo er am 4. April 1722 starb. Giovanni Francesco Fossombrone wurde im Jahr 1677 geboren und trat dreißig Jahre später dem Kapuzinerorden bei. Am 1. Oktober 1716 erreichte er mit Domenico da Fano Lhasa, 1717 wurde er nach Takpo gesandt, um dort eine Mission zu eröffnen. Es ist nicht bekannt, wann er Tibet wieder verlassen hat. Im Jahr 1724 oder 1725 starb er in Surat. Vgl. Petech 1952: CXIV-CXVI.

kunft in Patna begab er sich mit Pater Gregorio da Lapedona nach Kathmandu, wo er im März 1716 ankam. Dort verbrachte er einige Monate um die Mission zu organisieren. Der Präfekt Domenico da Fano ließ zwei Missionare in Kathmandu zurück und reiste mit Francesco Orazio della Penna und Giovanni Francesco da Fossombrone nach Lhasa. Die drei Missionare erreichten die tibetische Stadt Lhasa am 1. Oktober 1716 und fanden den seit 18. März desselben Jahres anwesenden Jesuiten Ippolito Desideri vor. Gemeinsam überreichte man Lha bzang eine kurze Darstellung der christlichen Lehre, die von Desideri verfasst worden war. Der König war der neuen Religion zugetan und forderte die Missionare auf, die tibetische Sprache zu erlernen. Aus diesem Grund begaben sich der Jesuit und der Kapuziner della Penna in die Klosteruniversität Se ra, wo sie von den Geistlichen Unterricht erhielten. Unterdessen eröffneten die Missionare eine Station in Dvags po khyer, wo sie aus den wenigen Trauben, die dort wuchsen, Wein für die Mission in Lhasa fertigten. Aus diesem Grund wurde Giovanni Francesco da Fossombrone im Jahr 1717 nach Dvags po khyer geschickt. Der zweite Missionar, der für die Mission in Dvags po khyer bestimmt war, war Pater Angelico da Brescia, der kurz vor der Dzungareninvasion in Tibet eintraf.<sup>234</sup>

Während der Dzungareninvasion in Tibet, die im Jahr 1717 begann, wurde die Mission in Lhasa von den Eindringlingen vollständig eingenommen und aller Gegenstände beraubt. Francesco Orazio della Penna und Ippolito Desideri versteckten sich in Se ra, wobei der Jesuitenmissionar in die Missionsstation in Dvags po khyer floh. Auch der Präfekt Domenico da Fano floh gleich zu Beginn der Invasion an einen unbekanntem Ort, der acht Tagesreisen von Lhasa entfernt war. Vannini schreibt in seinem umfangreichen Buch über die Kapuzinermission in Tibet, dass Giovanni Francesco da Fossombrone und Angelico da Brescia Tibet aufgrund von körperlichen Beschwerden verlassen mussten. An deren Stelle kam Giuseppe Felice da Morro, der seine Station in Kathmandu verließ, um die Missionare in Tibet zu unterstützen und Fossombrones Mission in Dvags po khyer zu übernehmen.<sup>235</sup> Kurz vor dem Ende der Herrschaft des Dzungaren Tse ring don dup kehrte da Fano mit della Penna nach Lhasa zurück, wo sie die Ankunft der chinesischen Truppen miterleben konnten. Da der Jesuit Ippolito Desideri von seinen Ordensvorgesetzten aus Tibet zurückbeordert wurde, musste er am 28. April 1721 Lhasa verlassen. Mit ihm reiste der Kapuziner Giuseppe Felice da Morro, der in seine Mission in Kathmandu zurückkehrte. Aufgrund ihrer medizinischen Kenntnisse genossen die Kapuziner unter den Tibetern weiterhin hohes Ansehen, trotzdem gab es noch immer einige Schwierigkeiten. Nur vier Jahre nach der Eröffnung im Jahr 1717 wurde die Missionsstation Dvags po khyer erneut geschlossen. Im Jahr 1721 waren nur mehr zwei Missionare in Tibet stationiert, es handelte sich um den Präfekten Domenico da Fano und Francesco Orazio della Penna. Vannini berichtet, dass am 1. Mai ein neuer Missionar in Tibet eingetroffen war. Giocchino da S.

---

<sup>234</sup> Vgl. Petech 1952: XLVIII-LII.

<sup>235</sup> Vgl. Vannini 1976: 200.

Anatolia versuchte, die beiden Missionare, die aufgrund der Schwierigkeiten niedergeschlagen waren, neuen Mut zu machen.<sup>236</sup> Domenico da Fano teilte mit Gioacchino da S. Anatolia sein Wissen über die Medizin, damit er da Fanos Arbeit als Arzt übernehmen konnte.<sup>237</sup>

Da Domenico da Fano vom tibetischen Klima starke körperliche Beschwerden bekam, musste er Tibet im Jahr 1722 verlassen und nach Indien zurückkehren, wo er sechs Jahre später starb. Sein Nachfolger als Präfekt von Tibet wurde Francesco Orazio della Penna. Sofort nach der Ernennung als Präfekt bemühte sich della Penna um ein freundschaftliches Verhältnis mit dem Regenten Tibets, Khangs chen nas, und dem Dalai Lama und erhielt ein Dokument, das den Missionaren und den konvertierten Tibetern freie Religionsausübung gewährte. Im Jahr 1725 wurde den beiden Missionaren der Bau einer Kirche gestattet. In den Jahren 1727 und 1728 herrschte ein Bürgerkrieg im Land, bei dem Pho lha nas, der bereits gegen die Dzungaren kämpfte, als neuer Regent über Tibet hervorging. Dieser Herrschaftswechsel beeinflusste die Arbeit der Missionare jedoch nicht. Pater Gioacchino da S. Anatolia war weiterhin als Arzt tätig. In der Zwischenzeit kämpfte Ippolito Desideri darum, als Missionar nach Tibet zurückkehren zu dürfen. Die Propaganda Fide entschied jedoch am 29. November 1732, dass die Kapuziner für die Tibetmission verantwortlich seien. Gleichzeitig räumte die Propaganda Fide finanzielle Schwierigkeiten ein und reduzierte die Anzahl der Missionare auf fünf und kürzte die jährlichen Zuschüsse auf 500 Skudi statt 1.000. Am 25. August 1732<sup>238</sup> verließ Francesco Orazio di Penna Lhasa und ging nach Kathmandu. Sein langjähriger Partner Gioacchino da S. Anatolia blieb bis ins Jahr 1733 der einzige Missionar in Lhasa, im August 1733 reiste auch er aus Tibet ab.<sup>239</sup>

### 3.5.3 Der Streit zwischen den Kapuzinern und Ippolito Desideri

Da sich der Jesuit Ippolito Desideri bereits mehrere Monate in der tibetischen Hauptstadt aufhielt, informierte der Kapuziner Domenico da Fano Desideri in einem Brief über sein Kommen. Gemeinsam mit den beiden Ordensbrüdern Francesco Orazio della Penna und Giovanni Francesco da Fossombrone erreichte er am 1. Oktober 1716 die Stadt Lhasa, wo die kleine Gruppe von Desideri empfangen wurde und er ihnen half, sich in der fremden Stadt zurecht zu finden. Desideri führte

---

<sup>236</sup> Gioacchino da S. Anatolia wurde 1684 geboren, 1701 trat er dem Kapuzinerorden bei. Der Missionar erreichte am 1. Mai 1721 die tibetische Hauptstadt Lhasa, wo er für 12 Jahre als Mediziner arbeitete. Die Jahre bis zu seiner Rückkehr nach Europa im Jahr 1745 verbrachte er in Tibet, Indien und Nepal. Am 3. August 1764 verstarb der Kapuziner. Vgl. Petech 1952: CXV.

<sup>237</sup> Vgl. Vannini 1976: 202, 205.

<sup>238</sup> MacGregor gibt in seinem Kapitel über die Kapuziner della Pennas Abreisedatum aus Lhasa mit April 1933 an, er soll wegen einer Krankheit Tibet verlassen haben. Della Pennas Ordensbruder Gioacchino da S. Anatolia soll ein paar Monate später ausgereist sein. Vgl. MacGregor 1970: 104.

<sup>239</sup> Vgl. Petech 1952: LII-LVI.

die Missionare am Hof des Königs ein, half ihnen die tibetische Sprache zu erlernen und übersetzte für sie das Schreiben, das der Papst den Kapuzinern für das religiöse Oberhaupt Tibets mitgegeben hatte. Obwohl sich die Missionare nichts anmerken ließen, entwickelte sich zwischen den Kapuzinern und dem Jesuiten ein Konflikt. Die Kapuzinermissionare störte die Anwesenheit Desideris, dessen Art der Glaubensverbreitung sich gänzlich von der Methode der Kapuziner unterschied.<sup>240</sup> Desideris Probleme mit den Kapuzinern und der Propaganda Fide entwickelten sich erst im Laufe der Monate. Neben Ippolito Desideri war einzig und allein Francesco Orazio della Penna darauf bedacht, die tibetische Sprache zu erlernen. Die anderen Missionare waren nur damit beschäftigt, ihre medizinischen Kenntnisse zum Wohl der Tibeter einzusetzen und die Sterbenden zu taufen, damit diese nach dem Tod in den Himmel kommen könnten. Die Kapuziner sollen sich außerdem keine Mühe gemacht haben, die tibetische Kultur und ihre komplexe Religion zu verstehen und missachteten die tibetischen Bücher, die ihrer Ansicht nach Werke des Teufels waren. Dieses Verhalten der Kapuziner stand im großen Gegensatz zu dem des Jesuiten, der die tibetische Kultur schätzte und detailliert in seinen Aufzeichnungen beschrieb.<sup>241</sup>

Am 12. Dezember 1718 wurde von der Propaganda Fide aufgrund der Beschwerden des Kapuzinerordens eine einstweilige Verfügung gegen die Jesuiten ausgestellt. Daraufhin war der Jesuitenorden gezwungen, ihren Missionar aus Tibet zurückzurufen. Die Briefe, in denen Desideri befohlen wurde, aus Tibet auszureisen, erreichten ihren Empfänger erst nach langer Zeit. Ippolito Desideri versuchte, seine Abreise zu vermeiden bzw. aufzuschieben. Aus diesem Grund verfasste er mehrere Schreiben, in denen er sein Recht auf einen Aufenthalt bekräftigte und beschäftigte sich weiterhin mit seinen Schriften über die tibetische Kultur und Religion. Doch all sein Bitten half Desideri nicht. Am 10. Jänner 1721 überreichten ihm die Kapuzinermissionare höchstpersönlich in der Station in Takpo einen Brief des Generals des Jesuitenordens. In diesem Brief wurde ihm bereits am 16. Jänner 1719 befohlen, sich für eine baldige Abreise bereit zu halten. Trotz seiner Enttäuschung über den Befehl bestätigte Desideri einige Tage später in einem Brief die baldmöglichste Ausreise aus Tibet. Nichtsdestotrotz unterstützte Desideri weiterhin den Kapuziner Giuseppe Felice da Morro beim Erlernen der tibetischen Sprache. Aus Respekt vor ihm widmete Desideri da Morro sogar seine Übersetzung des *Lam rim*. Erst Mitte April 1721 kehrten Desideri und da Morro nach Lhasa zurück, wo sie von Domenico da Fano und den beiden anderen Missionaren empfangen wurden. Mit triumphierendem Stolz zeigte Domenico da Fano dem Jesuiten die Dokumente, die Desideri befahlen, aus Tibet auszureisen. Nur wenige Tage später reiste Ippolito Desideri in Begleitung von Giuseppe Felice da Morro am 28. April 1721 aus Lhasa ab.<sup>242</sup>

---

<sup>240</sup> Vgl. Bargiacchi: 33.

<sup>241</sup> Vgl. Bargiacchi: 40.

<sup>242</sup> Vgl. Bargiacchi 2008: 40-41.

### 3.5.4 Der dritte Versuch einer Tibetmission

In Patna erhielt der Missionar Francesco Orazio della Penna die Entscheidung der Propaganda Fide über die finanzielle Unterstützung der Tibetmission, die im Jahr 1732 in Rom gefällt wurde. Um die Patres von der Wichtigkeit einer Mission in Tibet zu überzeugen, reiste della Penna nach Rom. Vor seiner Abreise ernannte er seinen langjährigen Partner Gioacchino da S. Anatolia zum Vizepräfekten von Tibet. Della Penna erreichte Rom im Jahr 1736 und fand in Kardinal Belluga einen wichtigen Fürsprecher. Gemeinsam konnten sie die Propaganda Fide von der Bedeutsamkeit der Tibetmission überzeugen. Die Vereinbarung, die man im Jahr 1714 getroffen hatte, wurde erneut bestätigt. Es wurde bekräftigt, dass zwölf Priester und einige Laienbrüder zur Verfügung gestellt werden sollten. Außerdem sollte den Kapuzinermissionaren jährlich ein Zuschuss von 1.000 Skudi zukommen, der auch die anfallenden Reisekosten decken sollte. Da sich die Propaganda Fide in großen finanziellen Engpässen befand, sollten 300 Skudi von Papst Clemens XII stammen. Für die restlichen Skudi sollte die Propaganda Fide Geld aus der spanischen Staatskasse leihen. Kardinal Belluga setzte außerdem seinen großen Einfluss in Spanien für die Tibetmission ein und schrieb König Philipp V am 20. Juni 1739 einen Brief, in dem er um finanzielle Unterstützung bat. Die finanzielle Absicherung für die Mission war noch nicht gegeben, als della Penna im Oktober 1738 Italien wieder verließ um erneut nach Tibet zu gehen. Mit dabei hatte der Missionar wertvolle Geschenke und zwei Briefe an den Dalai Lama und an den Regenten Tibets, in dem den Herrschern Tibets für ihre Offenheit gedankt wurde. Della Penna wurde von neun weiteren Patres, von denen einer während der Reise starb und zwei Laienbrüdern begleitet. Im September 1739 erreichte die Gruppe Chandergore. In der Zwischenzeit blieb der Vizepräfekt Tibets, Gioacchino da S. Anatolia in Patna. Dort erhielt er eine Einladung des Königs von Bhatgaon, in der die Kapuziner aufgefordert wurden, wieder in seine Stadt zu kommen. Da S. Anatolia folgte der Einladung und erreichte mit Pater Vito da Recanati am 18. März 1737 die Stadt Bhatgaon. Als della Penna mit seinen acht Priestern und den beiden Laienbrüdern in Chandergore ankam, erwartete ihn ein Brief von zwei Ministern Tibets, die dem Missionar da S. Anatolia schrieben, und um die Rückkehr der beiden alten und vertrauten Missionare baten. Della Penna ließ einen Missionar in Chandergore zurück und kehrte nach neun Jahren Abwesenheit mit sieben Missionaren und zwei Laienbrüdern über das Königreich Nepal wieder nach Tibet zurück, worauf er am 6. Jänner 1741 in Lhasa ankam. Bei einer Audienz beim Dalai Lama und dem König von Tibet Pho lha nas überreichten sie die Botschaften<sup>243</sup> des Papstes sowie die mitgebrachten Geschenke.<sup>244</sup> Beide Herrscher versicherten den Missi-

---

<sup>243</sup> Lindegger veröffentlichte in seinem Büchlein über die Christenverfolgung in Lhasa eine Übersetzung des lateinischen Briefes von Papst Clemens XII an den tibetischen Regenten Pho lha nas, außerdem verfasste Clemens XII ein weiteres Schreiben an den Stellvertreter des Dalai Lama, rGyal sras rin po che. Einer der Briefe ist mit dem 14. September 1738 datiert, während der zweite zehn Tage spä-

onaren in schriftlicher Form die Erlaubnis zur Verbreitung der christlichen Religion. Der Kapuziner Gioacchino da S. Anatalia wurde für die Überbringung des Antwortschreibens des Dalai Lama an den Papst nach Rom ausgewählt, da er aufgrund seines schlechten Gesundheitszustandes einen längeren Aufenthalt in Tibet nicht überlebt hätte.<sup>245</sup> Nur 15 Monate später zeigte sich der Unterschied zwischen Christentum und Buddhismus mit aller Macht, der die Missionare dazu zwang, Tibet für immer zu verlassen. Der Konflikt zwischen den Tibetern und Missionaren wird in einem eigenen Kapitel behandelt.

---

ter verfasst wurde. In seinem Brief an den Regenten bedankt sich der Papst für die Gastfreundschaft, die die Tibeter den Kapuzinermissionaren gewährt haben. Außerdem spricht er das Wohlwollen der Tibeter gegenüber der katholischen Religion an, und erklärt, dass die Missionare sich um das Seelenheil des tibetischen Volkes kümmern würden. Am Ende des Briefes bittet der Papst den Regenten, den Missionaren eine Erlaubnis zur Missionierung auch außerhalb Lhasas zu erteilen und fordert ihn auf, den christlichen Glauben anzunehmen. Auch bei dem Stellvertreter des Dalai Lama bedankt sich Clemens XII für die Hilfsbereitschaft. Weiters lobt der Papst rGyal sras rin po ches Scharfsinn und Gelehrigkeit, da auch er sich für die fremde Religion interessierte und sie schätzte. Auch in diesem Schreiben forderte der Papst den Stellvertreter des Dalai Lama auf, den Missionaren zu erlauben, die christliche Religion in der ganzen Bevölkerung zu verbreiten. Vgl. Lindegger 2001: 4-6.

<sup>244</sup> MacGregor gibt in seinem Buch an, dass Pho lha nas die Missionare am 11. Jänner 1741 mit Wohlwollen empfangen habe. Vgl. MacGregor 1970: 105.

<sup>245</sup> Vgl. Petech 1952: LVIII-LXII.

## 4. Tibet und die Mission

### 4.1 Die religiösen Debatten

#### 4.1.1 António de Andrades Debatte mit den Lamas von Guge

Laut António de Andrades Briefen zeigte der westtibetische Herrscher Khri bkra shis grags pa großes Interesse an der christlichen Lehre. Der Missionar wurde nicht müde, die tibetischen Gelehrten vor ihrem Herrscher zu demütigen und ihre Lehre schlecht zu reden.

„Ich rüstete mich, nicht nur einen Besuch beim König zu machen, sondern auch in seiner Gegenwart bei den Lamas einige Zweifel zu erwecken, damit er sich angesichts ihrer Unwissenheit nicht beirren ließe, wie die Lamas es beabsichtigten; sie sollten in die Grube fallen, die sie sich selbst gegraben hatten. Ich bin also hingegangen, und bei allen Streitgesprächen zogen sie den kürzeren und wurden verwirrt, und wenn sie keine Antwort mehr wußten, zogen sie alles ins Scherzhafte. Vor allem aber bemühte ich mich, dem König meine Erklärungen und Begründungen begreiflich zu machen; denn ich nahm jede Gelegenheit wahr, die Lamas in seiner Gegenwart zu überzeugen. Anfänglich versuchten sie, wenn ich mich anschickte zu diskutieren, alles ihnen Mögliche, dem Gespräch eine andere Richtung zu geben; dann bemühten sie sich, mit Wörtern abzulenken, die ich nicht verstehen konnte, und schließlich fügten sie hinzu, daß ich zunächst einmal die Sprache Tibets lernen solle, und darin waren sie und ich durchaus einer Meinung.“<sup>246</sup>

In Andrades Brief an den Generaloberen des Ordens vom 15. August 1626 berichtet der Missionar von zahlreichen Streitgesprächen, die zwischen dem Katholiken und den Buddhisten stattgefunden haben sollen, jedoch beschreibt Andrade nur den Inhalt von drei Debatten. Zuerst wurde über den Begriff „Gott“ diskutiert. Andrade erklärt, dass die Buddhisten – ähnlich wie die Christen – an einen Gott glauben, der drei Gestalten annehmen kann. Die erste Gestalt ist „Lama conjoe“, die Person Gottes. Die zweite Erscheinungsform ist „Chó conjoe“, das „Große Buch“, das die Buddhisten lesen, die letzte Gestalt ist „Sanguya conjoe“, was Andrade mit „in der Glorie stehen und lieben“ angibt. Dazu schreibt Aschoff in einer Fußnote, dass mit den drei Erscheinungsformen Gottes die drei Juwelen gemeint sind. „Lama conjoe“ ist *sangs rgyas dkon mchog* und bedeutet Buddha. „Chó conjoe“ ist gleichzusetzen mit *chos dkon mchog*, die Lehre, und „sanguya conjoe“ entspricht *dge 'dun dkon mchog*, die Gemeinschaft.

---

<sup>246</sup> Aschoff 1997: 63-64.

„Wenn also“, so sagte ich ihnen, „dieses in Tuch eingeschlagene Buch 'Gott' ist, so kann er nicht lebendig sein. Denn das Buch gleicht dem Stein oder dem Holz. Wenn ihr es in Feuer oder ins Wasser werft, wird es rasch zerstört werden. Da indessen Gott unwandelbar ist und ewig lebt, wie ist es dann möglich, daß es Gott sei, da Gott selbst das höchste Wesen ist, und von Ihm alles Sein ausgeht? Wenn es weiterhin mir weder Gutes noch Böses antun kann, weder Regung noch Macht hat, wie könnte es mir dann helfen? Denn wenn es zuunterst in eine Truhe getan wird, und niemand nimmt es heraus, kann es nirgendwo anders sein. Und mithin wäre der Gott, der an allen Orten anwesend ist, der alles vernimmt und alles regiert, der unwandelbar ist und ohne dessen Gebot nichts geschieht, etwa nichts anderes als dieses Buch?“ Bei dieser Rede verharrten alle in Erstaunen; sie sahen einander an und antworteten nicht mehr.“<sup>247</sup>

Nachdem Andrade seine Ansichten über das „falsche“ Gottesverständnis im Lamaismus den Gelehrten erörterte, erläuterte er ihnen die christliche Ansicht über die Dreifaltigkeit. Die zweite Erscheinungsform „Chó conjoe“ ist der Sohn Gottes, der Buch und Wort ist. António Andrade erklärte den Tibetern, dass das ewige Wort, der Sohn Gottes, Mensch wurde und für die Erlösung der Menschen starb. Die dritte Gestalt Gottes ist – laut Andrade – der Heilige Geist, der von Gott und seinem Sohn kommt. Trotz seiner mangelhaften Sprachkenntnisse war Andrade bei seiner Erläuterung recht erfolgreich. Seine Kontrahenten bei der Debatte stimmten dem Missionar zu.<sup>248</sup>

Die zweite Debatte, die Andrade in seinem Bericht erläutert, beschäftigte sich mit dem buddhistischen Glauben der Wiedergeburt. Zuerst versuchten die westtibetischen Gelehrten dem Missionar die Vorstellung der Seelenwanderung zu erläutern. Sie erklärten ihm:

„[...] daß es Menschen gebe, die sehr gut und ohne Sünde seien und deshalb, wenn sie sterben direkt in den Himmel kommen. Andere wiederum seien in höchstem Grade lasterhaft, böse und mit Sünden beladen und müßten deshalb in die Hölle, während es wieder andere gebe, die sündigten, aber auch gute Taten und Werke begingen, und deren Seelen bei ihrem Tode in die Körper von Tieren wanderten.“<sup>249</sup>

Als Grund für die Wiedergeburt gaben die buddhistischen Gelehrten an, dass Gläubige, wenn sie erneut Sünden begehen, nach weiteren Wiedergeburten „doch ins Verderben gestürzt und verdammt werden“<sup>250</sup>. Außerdem stellte er die Frage, was mit den Verdammten passierte, die viele hundert Jahre in der Hölle verbrachten. Andrade wollte von den Geistlichen wissen, ob alle Anwesenden vor dem jetzigen Leben bereits gelebt hätten. Dazu antworteten die Gelehrten:

---

<sup>247</sup> Aschoff 1997: 64.

<sup>248</sup> Vgl. Aschoff 1997: 64-65.

<sup>249</sup> Aschoff 1997: 66.

<sup>250</sup> Aschoff 1997: 67

„So müsse es ja wohl sein, da nach ihren Worten Gott nichts Neues erschaffe, sondern sich nur die Schöpfung erneuere, die er am Anfang erschaffen hat, wobei die Seelen, wie schon gesagt wurde von einem Körper in einen anderen wanderten.“<sup>251</sup>

Um die Buddhisten von der Falschheit ihres Glaubens zu überzeugen, bezeichnete Andrade Gott als den Urheber und Ursprung der Sünden. Außerdem übte er Kritik gegenüber der Seelenwanderung bei Tieren.

„Wenn übrigens unsere Seelen bei unserem Tode in Tiere wandern, um weitere Sünden zu begehen, so ergibt sich daraus, daß die Tiere soviel Urteilskraft haben müssen, um einwandfrei das Gute vom Bösen unterscheiden zu können, wenn sie etwas tun; denn es kann keine Sünde geben, wenn die Warnung vor dem Bösen, das man tut, oder das Wissen darum fehlen.“<sup>252</sup>

An dieser Diskussion nahm sogar ein hoher geistlicher Gelehrter aus Lhasa teil. Dieser erklärte, dass auch Tiere Verstand haben und schlechte Taten vollbringen können. Als Beispiel führte er den Tiger an, der Lämmer tötet und er nannte auch das Pferd, das dem Hafer nachläuft. Der Missionar war mit der Theorie des Buddhisten nicht einverstanden:

„[...] wenn die Tiere einen Verstand hätten und zwischen kostbaren Dingen und solchen, die keinen Wert haben, unterscheiden könnten, warum stürzen sie sich dann beim Anblick von Gold, Edelsteinen oder Wertsachen nicht darauf und übersehen das Gras und die Kräuter, auch wenn sie hungrig sind? Wer weiß nicht, daß Gold besser und wertvoller ist als Gras und Kräuter? Und wer weiß nicht, daß die Tiere unsinnige Dinge tun, ohne sich ihrer zu schämen? Dennoch wundern wir uns nicht darüber, weil wir wissen, daß sie dumm sind und das Notwendige und Vernünftige nicht erkennen können. Würde ein mit Vernunft begabter Mensch die gleichen Dinge tun, würde er für verrückt und gehirnlos gehalten.“<sup>253</sup>

Andrade zweifelte am Glauben an die Wiedergeburt. Ihm leuchtete nicht ein, warum sich kein Lebewesen an seine früheren Existenzen erinnern kann, obwohl „das Gedächtnis eine der Seele innewohnende Kraft ist, die einen immer und überall hin begleitet“<sup>254</sup>. Außerdem störte dem Missionar der Gedanke, dass der mitfühlende Gott „die Seelen auch in Tiere wandern lässt, um sie zu Hölle zu verdammen, wenn sie mit noch mehr Sünden beladen sind“<sup>255</sup>. Auch diesmal stimmten die Buddhisten den Ausführungen des Missionars zu, der die Geistlichen rügte, andere Gläubige zum Töten von Tieren anzustiften, das im buddhistischen Glauben eine sehr große Sünde sei. Außerdem sei das Führen von Kriegen, bei dem man sich vor den Feinden schützen will, ebenfalls eine

---

<sup>251</sup> Aschoff 1997: 67.

<sup>252</sup> Aschoff 1997: 67.

<sup>253</sup> Aschoff 1997: 68.

<sup>254</sup> Aschoff 1997: 68.

<sup>255</sup> Aschoff 1997: 69.

große Sünde. Wenn man an dem buddhistischen Glauben festhalten würde, würde der König in seinem nächsten Leben wegen des Tötens von Soldaten als Tier wiedergeboren werden.<sup>256</sup>

„Es gab mehrere Reden und Gegenreden über dieses Thema und andere ähnliche Probleme, wonach der König sich in sein Haus zurückzog und den Dingen unseres heiligen Glaubens genauso zugetan war wie vorher. In der Tat macht er sich lustig und zeigt öffentlich, daß er wenig von den Gebräuchen und Zeremonien dieser Lamas hält, was seinen eigenen Worten zu entnehmen war.“<sup>257</sup>

In der dritten Debatte wurde über das Mantra „om maṇi padme hūṃ“ diskutiert, das von António de Andrade „om mani patmeonri“ genannt wurde. Die heiligen Worte sollen die Gläubigen von ihren Sünden befreien und ihnen Gottes Gnaden sichern. Um den Irrglauben der Buddhisten aufzuzeigen sprach der Missionar folgendes:

„Wenn das so ist, dann nehmt einen Dolch und stoßt ihn dem ersten besten unverzüglich in die Brust, stiehlt dem König die Perlen, die er trägt, und sprecht dann die Wörter ‘Om mani patmeonri’, und augenblicklich seid Ihr erlöst. Scheint es Euch wirklich, daß die Menschen selig werden können, ohne gute Werke zu verrichten? Wenn jemand keine guten Werke tut, wird er nicht in den Himmel kommen, und das Aufsagen von Worten kann ihm nicht helfen.“<sup>258</sup>

In seinem Bericht an den Generaloberen des Ordens schilderte Andrade erneut, wie sich der König Khri bkra shis grags pa über den buddhistischen Glauben lustig machte. An diesem Tag, an dem der Disput stattfand, konnte Andrade keinen finden, der ihm die Bedeutung der Worte „om maṇi padme hūṃ“ erklären konnte. Auch bei einer anderen Gelegenheit, bei der unter anderem auch der Bruder des Königs anwesend war, fand sich keiner, der ihm eine Übersetzung des Mantras geben konnte. Aus diesem Grund versuchte der Missionar eine passende Bedeutung für das Mantra zu finden. Seiner Meinung nach stand „om maṇi padme hūṃ“ für „Herr, vergib mir meine Sünden.“<sup>259</sup> Der Bruder der Königs, der ein gelehrter Mönch war, bestätigte die Richtigkeit der Übersetzung.<sup>260</sup>

---

<sup>256</sup> Vgl. Aschoff 1997: 66-69.

<sup>257</sup> Aschoff 1997: 70.

<sup>258</sup> Aschoff 1997: 71.

<sup>259</sup> Der Jesuitenmissionar Johannes Grueber hörte während seines Aufenthaltes in Tibet ebenfalls die geheimnisvollen Worte. Er gab sie mit „O manipe mi hum“ wieder. Seiner Ansicht nach kann man dieses Mantra mit den Worten „Manipe, rette uns!“ übersetzen. Er berichtet in seinen Aufzeichnungen von einer Gottheit Manipe, die ein neunteiliges kegelförmiges Haupt hat, der dieses Mantra gewidmet wurde. Bei der Gottheit Manipe handelt es sich um Avalokiteśvara, den Boddhisattva des Mitgefühls. Vgl. Braumann 1985: 145.

<sup>260</sup> Vgl. Aschoff 1997: 71-72.

#### 4.1.2 Manoel Freyres Diskussion mit einem mongolischen Lama

Während die beiden Jesuitenmissionare Desideri und Freyre auf die Ankunft der mongolischen Witwe warteten, in deren Schutz sie nach Zentraltibet reisen konnten, schlugen die Missionare in der Nähe eines buddhistischen Lama ihr Lager auf. Leider berichtet nur Freyre in seinen Reiseaufzeichnungen über Gespräche, die dort stattgefunden haben. Aus seinem Bericht ist jedoch ersichtlich, dass sowohl Freyre als auch sein Ordensbruder Desideri bei den Zusammenkünften anwesend waren. In den ersten Gesprächen interessierte sich der buddhistische Gelehrte für die Gewohnheiten der in Europa lebenden Menschen. Außerdem wollte er den bisherigen Reiseverlauf der Missionare genau wissen. Bei einem weiteren Treffen kamen die Missionare zunächst auf die christliche Religion zu sprechen, dabei erklärten die Missionare dem Buddhisten, dass es im Christentum nur einen Gott gibt, der alles erschafft und nach dem Tod der Menschen deren Sünden bestraft und die guten Taten belohnt. Im Laufe dieses Gesprächs begannen die drei Gläubigen über die Seelen in den beiden Religionen Christentum und Buddhismus zu reden. Die Missionare waren der Meinung, dass die Seele von Gott aus dem Nichts geschaffen wurde und nach dem Tod Vergeltung für die guten als auch die schlechten Taten bekommt. Der Buddhist, vor dem zumindest Freyre keinen Respekt zeigt, wie in dem folgenden Zitat deutlich gezeigt wird, war anderer Ansicht:<sup>261</sup>

„The soul is not like that,” said the barbarian, “for it goes out of one body and migrates to another and little by little cleanses that which it has committed, and at the point that it is [completely] cleansed it returns to a human body. [This is true] since even human judgement sanctions the punishment of wrongdoing.”<sup>262</sup>

Daraufhin erwiderten die katholischen Missionare:

„O Sir,” we said, “if you allege that there is a transmigration of souls for the expiation of sins committed, you will damn yourself by your own judgment, for the body will also need to be scourged. For we men do not damage only our souls through the commission of sin, but also our bodies. Since the body enjoys the fruits of its sins, how is it that you do not say that the body transmigrates and thus suffers its punishments? [Since the body does not in fact transmigrate] therefore neither does the soul, and if it were the case [that the soul transmigrates] we would never be without sin, because we kill, cook and eat living beings in whom you claim our transmigrating souls are lodged.”<sup>263</sup>

---

<sup>261</sup> Vgl. Sweet 2006: 19-20.

<sup>262</sup> Sweet 2006: 20.

<sup>263</sup> Sweet 2006: 20.

Freyre schilderte in seinen Aufzeichnungen die Reaktion des Buddhisten auf die Aussage des Katholiken. Der mongolische Lama soll den Ausführungen der Missionare zugestimmt und schweigend darüber nachgedacht haben.<sup>264</sup>

#### **4.2 Der Buddhismus – eine degenerierte Form des Christentums?**

Der Jesuit António de Andrade war von den Ähnlichkeiten zwischen Christentum und Buddhismus fasziniert. Seiner Meinung nach war der Lamaismus eine degenerierte Form des Christentums, verdorben durch die jahrelange Isolation Tibets.<sup>265</sup> Sein Ordensbruder Johannes Grueber hingegen war von den vielen Ähnlichkeiten schockiert. Grueber versuchte die Gemeinsamkeiten der beiden Religionen zu erklären. Er war der Ansicht, dass der Lamaismus ein Versuch des Teufels sei, das Christentum nachzuäffen indem er dessen Rituale verwendete. Weiters sollte man in vielen Ritualen noch Einflüsse aus der Zeit des Apostel Thomas, der das Christentum weit nach Innerasien gebracht haben soll, erkennen können. Im Laufe der Zeit seien die katholischen Rituale vom Geister- und Dämonenglauben der Buddhisten überdeckt worden.<sup>266</sup> In einem Brief an Pater Johannes Gramans in Aschaffenburg schrieb der Missionar:

„Ich sage nur soviel, daß dort der Teufel so sehr der Katholischen Kirche nacheifert, daß sie, auch wenn noch kein Europäer oder Christ jemals dort war, dennoch so sehr in allen wichtigen Dingen die Römische Kirche nachahmen.“<sup>267</sup>

Außerdem fügte er dem Bericht an den Pater eine Auflistung der Ähnlichkeiten, die ihm aufgefallen sind, bei:

„[...] die heilige Messe mit Brot und Wein feiern, die letzte Ölung geben, die Ehe weihen, für die Kranken beten, Prozessionen veranstalten, die Reliquien verehren, Klöster für Mönche ebenso wie für Nonnen haben, im Chor nach der Sitte unserer Gläubigen singen, im Jahr öfters fasten, Bischöfe wählen, sehr große Opferbereitschaft und Disziplin besitzen und barfüßige Missionare in größter Armut durch jene Tatarische Wüste bis nach China schicken.“<sup>268</sup>

Auch den Jesuiten Cacella und Cabral fielen die vielen Gemeinsamkeiten der beiden Religionen auf, leider führte Cacella die Ähnlichkeiten nicht näher aus.

---

<sup>264</sup> Vgl. Sweet 2006: 20.

<sup>265</sup> Vgl. MacGregor 1970: 43.

<sup>266</sup> Vgl. Braumann 1985: 64.

<sup>267</sup> Braumann 1985: 159.

<sup>268</sup> Braumann 1985: 160.

„It is quite clear to us that somehow the light of the Holy Gospel reached this place, and from other ceremonies and blessing they perform, there are many similarities with Christianity, but they also have other very far fetched beliefs [...]“<sup>269</sup>

Da der Jesuit António de Andrade viele Jahre in Tibet lebte, hatte er die Möglichkeit, im Gegensatz zu Johannes Grueber, die Ähnlichkeiten zwischen den beiden Religionen auszuarbeiten. António de Andrade sah in einem Tempel in Tsaparang ein Bild einer Frau mit erhobenen Händen. Auf die Frage hin, wer diese Frau sei, antworteten die Tibeter, dass es sich bei dieser Gestalt um die Mutter Gottes handelt. Andrade zog daraus die Schlussfolgerung, dass die Buddhisten von „dem Geheimnis der Menschwerdung wissen und bekennen, dass Gottes Sohn Mensch geworden ist.“<sup>270</sup> Aschoff nimmt an, dass Andrade die Göttin Uṣṇīṣavijayā gesehen haben könnte, die auf der Eingangswand des Roten Tempels abgebildet wurde.<sup>271</sup> Die achtarmige Göttin Uṣṇīṣavijayā ist eine Emanation des Buddha Vairocana. Auf der Eingangswand des Roten Tempels in Tsaparang wurde sie mit drei Köpfen und einer weißen Hautfarbe dargestellt. In ihren Händen hält sie unter anderem einen Pfeil, eine kleine Buddhastatue und ein Doppelvajra.<sup>272</sup>

Außerdem war Andrade der Meinung, dass die drei Juwelen des Buddhismus gleichbedeutend mit der christlichen Dreifaltigkeit seien. Als Argument für seine Behauptung führte Andrade die Worte der Buddhisten an: „[...] denn sie sagen, Gott sei dreifaltig und zugleich einer.“<sup>273</sup> Humanisten waren damals von heiligen Triaden fasziniert und erhofften sich dadurch ein besseres Verständnis der christlichen Rätsel.<sup>274</sup> Auch die Jesuiten Estevão Cabral und João Cacella entdeckten Spuren der Dreifaltigkeit im Buddhismus. Ihrer Meinung nach bildete der Gelehrte Tsong kha pa mit seinen beiden Hauptschülern die heilige Trias.<sup>275</sup> Einen weiteren Bestandteil des Lamaismus, der mit der katholischen Religion vergleichbar ist, stellt die Beichte dar. Andrade berichtet, dass die Gläubigen in bestimmten Fällen ihre Sünden dem obersten Lama-Priester erzählen. Aschoff erklärt in einer Fußnote, dass es sich bei diesem Ereignis nicht um die Beichte, die ein Laie ablegt, handelt, sondern um die Beichte der Mönche, der tibetische Begriff lautet *gso sbyong* bzw. *upavasatha* in Sanskrit. Bei Neu- und Vollmond versammeln sich die Mönche um Gebete zu rezitieren, diese beinhalten eine Aufzählung von über 220 Verfehlungen. Bei jeder schlechten Tat, die genannt wird, werden die anwesenden Mönche gefragt, ob sie eine solche begangen haben. Da bei dieser Beichte nur Mönche ohne Verfehlungen teilnehmen dürfen, müssen sie vor dem Beginn der Rezitation bestimmte geringere Verstöße ihren Ordensbrüdern beichten.<sup>276</sup>

---

<sup>269</sup> Baillie 1999: 24.

<sup>270</sup> Aschoff 1997: 44.

<sup>271</sup> Vgl. Aschoff 1997: 44.

<sup>272</sup> Vgl. Weyer / Aschoff 1992: 54.

<sup>273</sup> Vgl. Aschoff 1997: 44.

<sup>274</sup> Vgl. Pomplun 2009b: 119.

<sup>275</sup> Vgl. Snellgrove 1980: 203.

<sup>276</sup> Vgl. Aschoff 1997: 44.

Weiters fand Andrade Elemente der christlichen Taufe im Lamaismus. In seinen Aufzeichnungen berichtet er, dass es in der Kirche reines Weihwasser gibt, das die Gläubigen mit nach Hause nehmen. Das Weihwasser wird ebenfalls für eine Waschung verwendet, das Andrade in gewisser Art und Weise an eine Taufe erinnert. Günther Schulemann erklärt in seinem Buch über die Geschichte der Dalai Lamas, dass regelmäßig wöchentlich oder je nach Bedarf die Zeremonie *bkrus gsol*, die „Abwaschung“ oder „Wasserweihe“ abgehalten wird. Dabei wird das Weihwasser, das in kleinen Flaschen oder teekannenartigen Gefäßen aufbewahrt wird, mit Pfauenfederwedeln versprengt oder mit der hohlen Hand aufgefangen.<sup>277</sup>

„bTsong-kha-pa selbst empfiehlt im „Stufenweg der Erkenntnis“ nachdrücklich die Wasserweihe, „wenn die Hindernisse bei der Ausführung guter Werke wachsen und der Eifer dazu bei den Lebewesen erlahmt“; denn durch das Wasser „empfangen diese Wesen Kraft der Weihe der Spiegelung der Kräfte aller heiligen Buddhas und Lamas an Leib und Seele und werden sie reingewaschen von allen Sünden der Vergangenheit, Krankheiten und Hemmungen, und erleuchtet und gestärkt zu verdienstlichen Werken.“<sup>278</sup>

Wie auch Johannes Grueber entdeckte António Andrade im Lamaismus Elemente der Kommunikation.<sup>279</sup> Andrade berichtet außerdem von einem Ereignis, das an jedem ersten Tag im Monat stattfand. Der Jesuit stellt dieses Geschehen folgendermaßen dar:

„[...] nachdem sie fast den ganzen Tag mit Gesang zu ihren Instrumenten zugebracht haben, ziehen sie in einer Prozession mit Fahnen, Pauken und Trompeten und in einer besonderen Ordnung zur Stadt hinaus. Inmitten dieser Prozession werden drei abscheuliche Teufelsfiguren mitgeführt. Sie sagen, daß sie mit dieser Prozession den Teufel und die bösen Geister vertreiben (wie man es ähnlich ja von der Teufelsaustreibung kennt), damit diese während des kommenden Monats in der Stadt keinen Schaden anrichten können. Zu diesem Zweck tragen sie die oben erwähnten Teufelsfiguren.“<sup>280</sup>

Nachdem die Lamas einige Zeremonien ausgeführt haben, sind sich die Tibeter sicher, dass ihnen im kommenden Monat kein Unglück widerfahren wird.<sup>281</sup>

Neben den inhaltlichen Ähnlichkeiten von Christentum und Lamaismus, stieß der Missionar António de Andrade ebenfalls auf eine äußerliche Gemeinsamkeit. Die Tücher, mit denen sich die Geistli-

---

<sup>277</sup> Vgl. Schulemann 1984: 169.

<sup>278</sup> Schulemann 1984: 169.

<sup>279</sup> Vgl. MacGregor 1970: 43 und Braumann 1985: 160.

<sup>280</sup> Vgl. Aschoff 1997: 45.

<sup>281</sup> Vgl. Aschoff 1997: 45.

chen kleiden, und die Hüte, die die höhergestellten Lamas tragen, ähneln den Kleidern, die die katholischen Priester tragen.<sup>282</sup>

„[...] die andere sieht aus wie eine oben geschlossene Mitra, die nur Lamas in hoher Stellung tragen.“<sup>283</sup>

Andrade fand weiters heraus, dass die Tibeter das Kreuzsymbol in ihren Schriften abgebildet haben. Zu diesem Thema befragte Andrade einige Goldschmiede, die zwar aus einem anderen Land kamen, jedoch ebenfalls dem lamaistischen Glauben angehörten. Die Goldschmiede bestätigten, dass es in ihrem Land üblich sei, Kreuze aus Holz oder verschiedenen Metallen anzufertigen. Normalerweise werden die Kreuze in den Tempeln aufgestellt, jedoch

„[...] an fünf Tagen im Jahr würden sie an öffentlichen Straßen und Wegen aufgestellt, wo das ganze Volk herbeiströme, um vor ihnen zu beten, Blumen zu streuen sowie Lampen und andere Leuchtkörper in großer Menge anzuzünden. Diese Kreuze nenne man in ihrer Sprache „I amdar“.“<sup>284</sup>

Aschoff ist der Ansicht, dass Andrade mit dem Begriff „I amdar“ die religiösen Diagramme, die yantra genannt werden, meint. Außerdem könnte Andrade das Doppel-Vajra oder das Svastika als Kreuze angesehen haben.<sup>285</sup> Caccella berichtet zwar in seinen Aufzeichnungen, dass er keine Kreuzsymbole finden konnte, jedoch stellte er eine Ähnlichkeit in der Aussprache des Wortes *cruca* (*skuru khā*) bei den Bhutesen fest. Die Bedeutung des Kreuzes war den Bhutesen nicht bekannt.<sup>286</sup>

Ein weiterer Aspekt den Buddhismus und Christentum – laut António de Andrade – gemeinsam haben sollen, sind die Lhas, die der Missionar mit den Engeln gleichsetzt.

„[...] die einen schön und anmutig und die anderen häßlich, bereit zum Kampfe gegen die Dämonen. Man sagt, daß sie als Ungestalt dargestellt würden, nicht weil sie Ungestalten sind, sondern um auszudrücken, was sie zum Wohle der Menschheit gegen die bösen Geister tun, und man glaubt, daß sie ohne Zahl sind. Sie werden in neun Gruppen eingeteilt, alle körperlosen Geister, die einen mächtiger, die anderen weniger mächtig.“<sup>287</sup>

Aschoff ist der Ansicht, dass Andrade den Erzengel Michael mit dem Bodhisattva Mañjuśrī, der an der Eingangswand des Roten Tempels dargestellt ist, gleichgesetzt hat.<sup>288</sup>

„Zwischen den Abbildungen ihrer La sah ich einen jungen Krieger im Brustharnisch, das Schwert in der rechten Hand, womit er den Teufel bedrohte, der unter seinen

---

<sup>282</sup> Vgl. Aschoff 1997: 49.

<sup>283</sup> Aschoff 1997: 49.

<sup>284</sup> Aschoff 1997: 67.

<sup>285</sup> Vgl. Aschoff 1997: 65-66.

<sup>286</sup> Vgl. Baillie 1999: 25.

<sup>287</sup> Aschoff 1997: 52.

<sup>288</sup> Vgl. Aschoff 1997: 52.

Füßen lag. Dieser La gilt als der wichtigste von allen und als Mittler zwischen Gott und den Menschen. Wer wird daran zweifeln, daß dies der Erzengel Michael sein könnte, auch wenn Waage und Flügel fehlen? Und wer kann sich nicht vorstellen, daß diese neun Gruppen den neun Engelchören der Heiligen Schrift entsprechen?“<sup>289</sup>

### **4.3 Forschungsarbeiten der Missionare**

#### 4.3.1 António de Andrades Beobachtungen zur Bon-Religion

António de Andrade zeigte kein besonderes Interesse daran, die tibetische Kultur und Religion so genau zu studieren, wie sein Ordensbruder Ippolito Desideri. Trotzdem beschrieb er in einem Brief vom 15. August 1626 einige Rituale der Bon-Religion, allerdings nannte de Andrade niemals den Namen des vorbuddhistischen Glaubens. Dieser Brief erreichte Europa im Jahr 1627 und wurde bereits im darauffolgenden Jahr in spanischer Sprache in Segovia veröffentlicht. Ein Ritual, das Andrade beschrieb, ist das der Wahrsagung. Laut António de Andrade wurden die Rituale von den Lamas ausgeführt. Toscano erklärt, dass damals die Geistlichen die Funktion eines okkulten Meisters, der schwarze und weiße Magie benützt, übernommen haben.<sup>290</sup>

„Bevor etwas Schwieriges unternommen wird oder um einen Blick in die Zukunft zu werfen, wendet sich jeder an die Lamas, sogar der König, obgleich er ihren Worten und Sprüchen kaum Glauben schenkt (wohingegen er viel von den unseren hält) und sehr wohl weiß, wie gering die Macht im Zusammenspiel der Planeten und die Beziehung zwischen Symbolen und Buchstaben ist, deren sich die Lamas beim Erforschen der Zukunft bedienen.“<sup>291</sup>

Als Beispiel gibt Andrade die Weissagung des Königs an, bei der es hieß, dass sein Heer siegreich von einem Feldzug zurückkommen solle. Jedoch passierte genau das Gegenteil, da die westtibetische Armee aus Angst vor dem Kampf dem Feind aus dem Weg ging. Daraufhin wurde König Khri bkra shis grags pa wütend, dass er über die Mönche schimpfte und ihnen vorwarf, die Gläubigen zu täuschen, um großzügige Spenden und Almosen zu erhalten.<sup>292</sup>

Während seines Aufenthaltes in Westtibet war António de Andrade Zeuge einer Zeremonie zur Besänftigung von Gottheiten und Geistern, die die unterschiedlichsten Formen annehmen können.

---

<sup>289</sup> Aschoff 1997: 52.

<sup>290</sup> Vgl. Toscano 1981a: 67-68.

<sup>291</sup> Aschoff 1997: 56.

<sup>292</sup> Vgl. Aschoff 1997: 56-57.

Die bekanntesten Gottheiten sind die *sa bdag*, die Herrscher über die Erde. Da sie als bösartig gelten und den Menschen verschiedene Leiden und Krankheiten anhängen können, versuchen die Tibeter die *sa bdag* mit der Errichtung von Steinhäufen an Wegkreuzen und auf Berghöhen zu besänftigen.<sup>293</sup> Neben diesen Erdgottheiten gibt es auch unterschiedliche Arten der Geister wie die *srin po*<sup>294</sup>, die *btsan*<sup>295</sup> oder die *dmu*<sup>296</sup>. Andrade nahm an einem Ritual teil, bei dem die Gottheit eines Gebirgspasses geehrt wurde.<sup>297</sup>

„Als mich die Nachricht von den Patres erreichte, die dieses Jahr kommen würden, eilte ich ihnen einige Tagesreisen weit entgegen, um sie zu empfangen. Ehe wir auf sie trafen, kamen meine Begleiter und ich an einen Berg, auf dessen Spitze wir über einem Steinhaufen mehrere Wimpel wehen sahen, umgeben von Pfeilen, wie sie hier an manchen Orten gebräuchlich sind. Da sagten uns unsere Reisegefährten, daß man an dieser Stelle dem La dieses Berges Gold und anderes anbieten müsse, damit es an dem betreffenden Tage nicht regne, auch wenn es danach aussehe.“<sup>298</sup>

Üblicherweise werden diesen Geistern Steine auf kleine Steinhäufen gelegt, oft werden noch ein Stoffstreifen, eine Locke von der Wolle eines Schafes, ein Pfeil oder das Horn einer Gämse geopfert. Die besonders eifrigen Gläubigen ziehen sich einen Zahn und stecken ihn dann in eine Felspalte.<sup>299</sup>

Die Tibeter glaubten, dass die Ursache von Krankheiten auf die bösen Geister zurückzuführen sind, da die Gruppe der *nad bdag*, die Herrscher über Krankheiten, dafür bekannt ist, Krankheiten auszulösen. Die *gnan* verbreiten Seuchen, während die *dre* für die ernstesten Krankheiten verantwortlich sind. António de Andrade schildert in seinem Brief zwei Zeremonien zur Vertreibung von Krankheiten. Bei der einen handelt es sich um die Austreibung, bei der anderen werden die Krankheitsgeis-

---

<sup>293</sup> Vgl. Nicolazzi 2003: 55.

<sup>294</sup> Die Gruppe der *srin* sind schreckliche Menschenfresser, die in der Unterwelt hausen. Der Mantel des Anführers der männlichen *srin* besteht aus Blitzen, in seinen Händen hält er Hagelkörner. Während das Oberhaupt der weiblichen *srin* ein Kleid aus Blut trägt und einen Zeremonialdolch, sowie einen Menschenschädel in ihren Händen hält. Vgl. Nicolazzi 2003: 58.

<sup>295</sup> Die *btsan* sind mächtige Gottheiten, die sogar im Buddhismus vertreten sind. Dort gelten sie als Beschützer der Lehre. Im Glauben der Bon-Religion sind die *btsan* wilde rote Jäger, die auf hellroten Pferden reiten und an vielen Orten wie Gletscher, Schluchten, Felsen, Wäldern angetroffen werden können. Begegnet man einem *btsan* und wird von einem ihrer Pfeile getroffen, kann man an einer tödlichen Krankheit sterben. Die *btsan* sind für Herzinfarkte und tödliche Unfälle verantwortlich. Als ein König dem Bon-Glauben abschwor und zum Buddhismus wechselte, beschworen die Himmelsgeister Seuchen und Naturkatastrophen herauf, die die Menschheit bedrohten. Nur Padmasambhava konnte die Geister bekämpfen und ihnen die Macht nehmen. Mit einem Eid zwang er die *btsan*, die buddhistische Lehre zu beschützen. Vgl. Nicolazzi 2003: 52-53.

<sup>296</sup> Die *dmu* sind boshafte Himmelsgeister, die es lieben, die Menschen zu erschrecken und sie mit Durst oder Wassersucht zu quälen. Vgl. Nicolazzi 2003: 51.

<sup>297</sup> Vgl. Toscano 1981a: 69.

<sup>298</sup> Aschoff 1997: 55.

<sup>299</sup> Vgl. Toscano 1981a: 69.

ter mit Opfergaben beschwichtigt. Bei der ersten Methode versucht der Geistliche mithilfe von Anhauchen die bösen Geister zu vertreiben.<sup>300</sup>

„Sie pflegen auch Kranke dadurch zu heilen, daß sie sie mehrmals anhauchen und Gebete sprechen.“<sup>301</sup>

Toscano schildert, dass die Geistlichen auch an den verletzten Stellen des Körpers saugen, da sie glauben, dass durch das Saugen die Krankheit verschwindet. In der zweiten Zeremonie versucht man, die Geister zum Rückzug zu bewegen, indem man ihnen kleine Figuren, die aus Mehl und Butter geformt werden, als Opfergaben anbietet.<sup>302</sup>

„Zur Heilung der Kranken pflegen die Ärzte, die zum größten Teil Lamas sind, eine Mischung aus Mehl und etwas Butter zu verwenden, die sie dem Teufel anbieten, um ihn zu besänftigen, damit er die Kranken nicht zu sehr plage. Sie glauben, daß in den nahe gelegenen Bergen eine Vielzahl von Dämonen hause, die dann in die Häuser eindringen, woraufhin die Bewohner verschiedenen Krankheiten zum Opfer fallen.“<sup>303</sup>

Andrade berichtet auch von einem Brauch der Tibeter, bei dem Eltern ihren Kindern abscheuliche Namen geben. Ihrem Glauben zufolge gibt es eine Gruppe von Geistern, deren besonderes Vergnügen es ist, Kinder zu töten. Um die Neugeborenen vor den Angriffen zu schützen, werden ihnen unattraktive Namen gegeben.<sup>304</sup>

„Aus Angst vor dem Teufel geben sie ihren Kindern bei der Geburt als Namen die Bezeichnung von Dingen oder Tieren von geringem Wert, denn wenn ein Vater seinen ersten Sohn oder zweiten Sohn verliert, so sagen die Lamas, der Teufel habe ihn getötet; der Vater wird dadurch so in Schrecken versetzt, daß er seinen anderen Söhnen solche Namen wie „Hund“, „Maus“, „Schmied“ (weil diese dort zu den niederen Ständen gehören), „Kälte“ oder ähnliche gibt, damit, wie sie sagen, der Dämon sie als ein Nichts verschmähe und die durch die von den Eltern gegebenen erniedrigenden und verächtlichen Namen herabgewürdigten kleinen Wesen nicht töte. Dies ist unter ihnen so allgemein verbreitet, daß viele der Kinder sehr abstoßende Namen tragen.“<sup>305</sup>

Der Missionar berichtete auch von einem Brauch, bei dem die Bauern einmal im Jahr ihre schwarzen Nutztiere wie Kühe, Schafe und Pferde zu den Geistlichen bringen. Die Lamas führen Zeremonien aus, bei denen sie Gebete sprechen und die Tiere mehrmals mit Weihrauch einräuchern. Dadurch sollen die Geister davon abgehalten werden, sich in den schwarzen Tieren einzunisten, sie

---

<sup>300</sup> Vgl. Toscano 1981a: 70.

<sup>301</sup> Aschoff 1997: 56.

<sup>302</sup> Vgl. Toscano 1981a: 70.

<sup>303</sup> Aschoff 1997: 58.

<sup>304</sup> Vgl. Toscano 1981a: 71.

<sup>305</sup> Aschoff 1997: 59.

zu quälen oder ihnen Schaden zuzufügen.<sup>306</sup> Bei seiner ersten Abreise aus Westtibet wurde Andrade Zeuge einer Zeremonie, bei der einer lokalen Gottheit ein Tieropfer dargebracht wurde. António de Andrade schilderte dieses Ritual in seinem ersten Bericht vom 8. November 1624.<sup>307</sup>

„Als wir über das Gebirge zurückreisten, kamen wir an einen Platz mit einem Heiligtum, dem die Heiden, sooft sie dort vorbeikommen, mit viel fremdartigen Zeremonien einige Hammel opfern; so taten sie auch damals. Immerzu fährt in einen von ihnen während der Opferhandlung der Teufel und heißt ihn, ganz ungewöhnliche Dinge zu tun. So geschah es auch damals: einer, in den der Teufel gefahren war, nahm einen Stock in die Hand und schlug sich selbst damit wie ein Verrückter. Andere bedrohte er damit, und dann bewarf er sich unentwegt mit Steinen. Dabei sagte er, der Teufel befehle ihm das zu tun. Er schrie fürchterlich und hatte Schaum vor dem Mund.“<sup>308</sup>

Der Jesuitenmissionar António de Andrade konnte mehrere Jahre in einer Gegend leben, in der zu der damaligen Zeit die Bon-Religion gefestigt war und ihre Riten und Zeremonien ausgeführt wurden. Nur wenige Jahre später musste sich die Religion dem Buddhismus unterwerfen, als Lhasa in den Jahren 1682 bis 1684 die westtibetische Provinz einnahm und die Bon-Religion verfolgte und verdrängte. Das frühe Wissen des Westens über die Bon-Religion ist einzig allein António de Andrade zu verdanken.<sup>309</sup>

#### 4.3.2 Ippolito Desideris wissenschaftliche Betrachtungen

Bargiacchi schreibt in seiner Biografie über Ippolito Desideri, dass der Jesuitenmissionar der erste gewesen sei, der sich intensiv mit der tibetischen Sprache auseinandersetzte. Da in Europa damals das Wissen über die tibetische Sprache kaum verbreitet war, musste Ippolito Desideri ein eigenes Wörterbuch und eine Grammatik über die Regeln der Sprache erstellen. Wenige Wochen nach Desideris Ankunft in Lhasa begann er im Juni 1716, die tibetische Sprache zu studieren. Bereits drei Monate später konnte er seine Studien beenden und begann schon am 8. September an seinem ersten Buch in tibetischer Sprache zu arbeiten.<sup>310</sup> Der tibetische Titel seines Werkes lautet

---

<sup>306</sup> Vgl. Aschoff 1997: 55.

<sup>307</sup> Vgl. Toscano 1981a: 72.

<sup>308</sup> Aschoff 1997: 44-45.

<sup>309</sup> Vgl. Toscano 1981a: 72.

<sup>310</sup> Vgl. Bargiacchi 2008: 32-33.

*Tho rangs mun sel nyi ma shar ba'i brda*<sup>311</sup>. Dieses Buch überreichte Desideri bei seiner Audienz dem König am 6. Jänner 1717, auf die bereits früher eingegangen wurde.<sup>312</sup>

„The substance of the book was first to show how utterly false was the doctrine among unbelievers that any man could be saved through his religion, and that it was absolutely necessary for them to acknowledge the great important Truth that there is but one Faith leading to Heaven and eternal salvation. Secondly, I demonstrated the virtues to be found in the true Faith, which any man anxious for his own welfare and eternal salvation should zealously try to ascertain. Thirdly, I pointed out and explained the various signs and distinctions by which a man can easily, among the divers and opposite religions there are in the world distinguish the true from the false.“<sup>313</sup>

Pomplun schreibt, dass Desideris Übersetzungen nicht immer exakt sind, aber „they are instructive, especially to the extent that they show us the issues that must be considered when anyone wishes to translate the basic terms of his own religion.“<sup>314</sup> Neben seiner wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der tibetischen Sprache kann Ippolito Desideri auch wegen seiner Erläuterung zum tibetischen Mantra „om maṇi padme hūṃ“ als Begründer der westlichen Tibetologie angesehen werden.<sup>315</sup>

„The word Om is not a definitive term, but an ornamental one. The second word, Mani, means a jewel, such as a pearl, diamond or any other precious stone. The third word Pemè is the name of a flower which grows in a pond or a lake, and in Hindustani is called Camel pul [Kanwal Phul]. The letter E, like our O, is a vocative particle. The last word Hum is not a definite term, but is also purely ornamental and is used by magicians. [...] These words are, therefore, only an invocation to Cen-ree-zij, the idol and principal advocate of the Thibettans. It runs thus: O Thou who holdest a jewel in Thy right hand, and art seated on the flower Pemà.“<sup>316</sup>

Während seines Aufenthaltes in Tibet verfasste der Jesuitenmissionar mehrere Bücher, in denen er die buddhistische Religion und auch gewöhnlichere Themen wie Kleidung oder Bräuche besprach. Die Schriften wurden in italienischer, lateinischer oder tibetischer Sprache verfasst. Sein wichtigstes Werk ist das in Italienisch geschriebene „Relazione“. Filippo de Filippi übersetzte diesen Bericht in die englische Sprache und veröffentlichte ihn im Jahr 1932 unter dem Namen „An account of

---

<sup>311</sup> In der englischen Sprache kann der Titel mit „The Allegory of the Dawn that Dispels Darkness“ wiedergegeben werden. Vgl. Pomplun 2009b: 121.

<sup>312</sup> Vgl. Pomplun 2009b: 121.

<sup>313</sup> De Filippi 1932: 99.

<sup>314</sup> Pomplun 2009b: 118.

<sup>315</sup> Vgl. Kaschewsky 1997: 21, sowie Pomplun 2009a: 97.

<sup>316</sup> De Filippi 1932: 296.

Tibet; the travels of Ippolito Desideri of Pistoia, S.J. 1712-1727". In diesem Buch beschreibt Ippolito Desideri die Geographie, Geschichte, Kleidung und Gebräuche der Tibeter. An diesen Bericht war außerdem eine Darstellung über seine weiteren Reisen durch Nepal und Indien sowie seine Rückkehr nach Europa angehängt.<sup>317</sup> Desideris Erläuterungen basieren gänzlich auf seinen persönlichen Beobachtungen die er vor Ort gemacht hatte und auf seinen Forschungen beim Studieren von tibetischen Texten. Dabei wurde Ippolito Desideri ständig von tibetischen Gelehrten begleitet und unterstützt.<sup>318</sup> Weiters hinterließ Ippolito Desideri sehr viele Briefe und Dokumente, die unter anderem von Henri Hosten in seinem Buch „A Missionary to Tibet: letters and other papers of Fr. Ippolito Desideri, S.J. (1713-1721)“ im Jahr 1998 veröffentlicht wurden. Außerdem fand man unter den Dokumenten ein neunseitiges Spesenbuch, in denen Desideri seine Kosten, die er zwischen den Jahren 1717 und 1721 getätigt hatte, vermerkte. Gewissenhaft führte er auf diesen Seiten den Kostenaufwand für die Kapelle, die Küche sowie seine persönlichen Ausgaben wie Tabak, Stoffe und Zucker auf.<sup>319</sup>

In einem Brief vom 13. Februar 1717 an den Papst berichtete Desideri, an zwei Büchern zu arbeiten. Im ersten Werk versucht Desideri die Irrtümer der tibetischen Lehre aufzuzeigen. Er schreibt, man sei im buddhistischen Glauben der Ansicht, jeder könne gerettet werden und nur ein Weg führe zum Glück, alle anderen in die ewige Verdammnis. Im zweiten Buch zeigt Desideri die, seiner Meinung nach, teuflischen Fehler der Transmigration auf. Hierbei erläutert er den Irrtum der tibetischen Religion auf zwei Arten. Der erste Teil behandelt die Transmigration der bösen Menschen und der zweite Teil der Arbeit beschäftigt sich mit der Transmigration der guten Menschen. Bei seinem ersten, in tibetischer Sprache geschriebenen, Werk handelt es sich um das tibetische Werk *Tho rangs*, das Toscano übersetzt hatte. Sein vollständiger Name lautet „*Tho rangs mun sel nyi shar ba'i brda*“.<sup>320</sup> Sein zweites Werk in tibetischer Sprache ist eine Abhandlung über die Wiedergeburt, deren tibetischer Titel „*mgo skar gyi bla ma yi po li do zhes bya ba yis phul ba'i bod kyi mkhas pa rnam la skye ba snga ma dang stong pa nyid kyi lta ba'i sgo nas zhu ba bzhugs*“<sup>321</sup> lautet. Aus einem Brief weiß man, dass Desideri seine Abhandlung über die Seelenwanderung in zwei Teile gliedern wollte, in die Transmigration der Bösen und in die Transmigration von Guten. Er muss seine Absicht geändert haben, da er zwei Jahre später an die Kardinäle der Propaganda Fide schrieb, dass er ein Buch in tibetischer Sprache geschrieben hat, welches in zwei Bände gegliedert wird. Dieses zweite Werk ist, nach der Ansicht von Toscano, sicher das „L'origine degli esseri

---

<sup>317</sup> Vgl. Toscano 1981b: 32.

<sup>318</sup> Vgl. De Filippi 1932: 37.

<sup>319</sup> Vgl. Toscano 1981b: 37.

<sup>320</sup> Vgl. Toscano 1981b: 39-44.

<sup>321</sup> Der tibetische Titel kann mit "Questions Concerning Reincarnation and the View of Emptiness Offered to the Scholars of Tibet by the Christian Lama Ippolito" übersetzt werden. Vgl. Pomplun 2010: 119-120.

viventi e di tutte le cose“, mit dem Desideri am 28. November 1717 begonnen und das er am 21. Juni 1718 beendete. Der erste Band zeigt die Fehler vom Wesen der Geburt, die Früchte der eigenen Taten und die Seelenwanderung auf, der zweite Band behandelt die Notwendigkeit einer Ursache, auf der alle Dinge basieren. An dieses Werk fügte der Jesuit Desideri später noch einen weiteren Band hinzu, in dem der Inhalt der christlichen Religion besprochen wurde.<sup>322</sup> Der Titel dieses Bandes lautet „*Ke ri se sti an kyi chos lugs kyi snying po bzhugs so*“.<sup>323 324</sup>

Neben diesen drei fertig geschriebenen Werken hinterließ Ippolito Desideri eine Abhandlung, bei der jedoch der Beginn sowie das Ende fehlen. Der erste Teil der Schrift behandelt das Absolute, wo Desideri aufzeigt, dass der Begriff *nges legs* nicht als Endzweck verstanden werden kann, da es nichts Höheres als das Absolute gibt. Das Absolute ist unabhängig, so wie die Mitte vom Umfang. Außerdem gibt Desideri an, dass das Absolute körperlos ist und zitiert an dieser Stelle aus dem *Drin lan bsab pa'i mdo* um zu zeigen, dass das Absolute unendlich sein muss. Da der *nges legs* eine Ursache hat und von etwas abhängt, kann *nges legs* nicht der Endzeitpunkt sein. Der zweite Teil der Abhandlung beschäftigt sich mit der Existenz des Absoluten, wo er verschiedene Argumente für die Existenz dessen angibt, aus verschiedenen buddhistischen Werken zitiert und zum Schluss kommt, dass die Lehre von dem Absoluten als wahr angesehen werden kann. Das dritte Kapitel seiner Abhandlung beschäftigt sich mit der Ähnlichkeit von der Lehre des Absoluten mit der Lehre der Leerheit, wie man sie im Mādhyamaka finden kann.<sup>325</sup>

Der Missionar Ippolito Desideri hinterließ viele Schriften, die in tibetischer Sprache verfasst wurden und unterschiedliche Themen wie die buddhistische Logik oder christliche Gebete behandelte.<sup>326</sup> Trent Pomplun schrieb in seinem 2009 erschienenen Artikel „Buddhist-Christian Dialogue in Ippolito Desideri“, dass noch keines seiner tibetischen Werke übersetzt wurde. Auch sein großes Werk über die Wiedergeburt und Leerheit im Buddhismus wurden weder gedruckt noch übersetzt. Desideris italienische Texte lagerten für beinahe zwei Jahrhunderte unbeachtet in diversen Archiven.<sup>327</sup> Mit dem Kapuzinermissionar Giuseppe Felice da Morro arbeitete Ippolito Desideri an einer Übersetzung des *Lam rim*, in dem die Dogmen der tibetischen Religion dargelegt sind.<sup>328</sup> In dieser Arbeit soll jedoch nur auf einen Aspekt der Forschungen Desideris näher eingegangen werden.

---

<sup>322</sup> Vgl. Toscano 1981b: 41-43.

<sup>323</sup> Der tibetische Titel kann mit „The Essence of Christian Doctrine“ übersetzt werden. Vgl. Pomplun 2009b: 118.

<sup>324</sup> Vgl. Toscano 1981b: 46.

<sup>325</sup> Vgl. Toscano 1981b: 47-48.

<sup>326</sup> Vgl. Toscano 1981b: 53.

<sup>327</sup> Vgl. Pomplun 2009a: 97.

<sup>328</sup> Vgl. De Filippi 1932: 107.

Obwohl Desideri bereits in seinem früheren Buch *Tho rangs mun sel nyi ma shar ba'i brda* die Lehre der Dreifaltigkeit angesprochen hatte, erklärte er in seinem weiteren Werk *Ke ri se ste an kyi chos lugs kyi snying po*, die komplexe christliche Thematik. Das Schwierige dabei war jedoch, tibetische Ausdrücke zu finden, die der christlichen Bedeutung nahe kamen. Dabei zeigte der Jesuitenmissionar keine Scheu, tibetische Ausdrücke aus der buddhistischen Philosophie zu verwenden. Das tibetische Wort *rang bzhin* benützte er für den christlichen Begriff der Natur, *snying po* wurde zur Essenz. Die Erklärung der Dreifaltigkeit nimmt etwa zwölf Seiten seines Buches ein und wurde im Jahr 1721 verfasst, nur wenige Monate bevor Ippolito Desideri Tibet verlassen musste. Zuerst beschreibt Desideri Gott (*rang grub dkon mchog*) als ein Mysterium (*ya mtshan*) das als drei unübertreffliche Personen (*bla med bdag nyid*) erscheinen kann. Pomplun schreibt, dass die tibetischen Termini *yab* und *sras*, die Desideri für Vater und Sohn benützte, häufig in der tibetischen christlichen Literatur verwendet werden. Der heilige Geist wird mit dem Terminus *bla med bdag nyid* ausgedrückt. Desideri beschreibt Vater, Sohn und den heiligen Geist als ein undifferenziertes Wesen (*ngo bo tha dad med par gcig tu grub*) bzw. als eine ungeteilte Natur oder Wesen (*rgyid dbyer med*).<sup>329</sup>

„Since God knows Himself, Desideri argues, He produces an image that is equal to Himself in every respect. This image is no mere mirror image, but such that the Father who knows Himself and the image generated by that knowledge are established as “one undivided essence and undifferentiated continuum.” The Father and the Son, then are two different *bdag nyid* with a single *ngo bo*. Although the Son is generated or “begotten” (*bskrun*) by the Father, the two *bdag nyid* are not two *rang grub dkon mchog*, but rather one *rang grub dkon mchog* established as two unsurpassable *bdag nyid*. Desideri stresses, however, that the Father’s generation of the Son is eternal, from the very beginning, free of the three confines of past, present, and future, and that this eternal generation happens without the slightest loss to the Father, who together with His Son, delights infinitely in the Spirit they share in their single, undifferentiated essence. This spirit is another *bdag nyid*, different from Father and Son [...]”<sup>330</sup>

Wie bereits zuvor erklärt wurde, beschäftigte sich Ippolito Desideri nicht ausschließlich mit der Erläuterung des christlichen Glaubens, sondern widmete seine Zeit auch den Studien des Buddhismus. Unter anderem schrieb er eine Abhandlung über die buddhistische Vorstellung von Leerheit. Enzo Bargiacchi veröffentlichte dazu einen Artikel, der im Jahr 2009 in der Zeitschrift *Buddhist-Christian Studies* erschienen ist. Laut Bargiacchi verstand Ippolito Desideri ganz genau, dass alles

<sup>329</sup> Vgl. Pomplun 2009b: 121-122.

<sup>330</sup> Pomplun 2009b: 122-123.

ohne eine Essenz und nur eine Verdichtung von verschiedenen Komponenten ist, wobei jede von einer gleichzeitigen Reihe von Gründen entstanden ist.<sup>331</sup> Der Jesuit scheint von dem buddhistischen Gedanken der *śūnyatā* fasziniert gewesen zu sein. In seinem Bericht über die Tibetmission hielt er seine Gedanken zum Buddhismus fest:

„[...] and above all I applied myself to study and really attempt to understand those most abstruse, subtle and intricate treatises they call Tongba-gni, or Vacuum, which are not to be taken in a material or philosophic, but in a mystical and intellectual sense; their real aim being to exclude and absolutely deny the existence of any uncreated and independent Being and thus effectually to do away with any conception of God.“<sup>332</sup>

Weiters erklärte er in seinen Schriften das Wesen der Religion:

„[...] that Buddhism deals with reality and existence according to the two standpoints of “relative reality” and “absolute reality” and tells us that the “two realities” express the fact that all things “can be considered in two ways that is in the material sense or in a higher, mystical elevated sense.” In the first sense one stops at the apparently stable exterior existence, in the “second sense things are taken to be non-existent, as if empty of all being. [...]” Desideri’s work therefore clearly shows his understanding of the fact that the spiritual path, for the soul, passes from the initial “material and straightforward sense”, that of “the ignorance that is common to and innate in all living things, according to which they believe that each one has that being which appears in it and which is represented to the exterior senses,” to, instead, “knowing oneself and all things [...] in the second higher sense”, through “the last level of consummate and sublime elevation“.<sup>333</sup>

Desideri berichtet außerdem, dass nur der Glaube an die Leerheit zur Erlösung führt und nichts ohne Ursache und Wirkung existiert. Aus den Schriften des Jesuitenmissionars kann man erkennen, dass er die Philosophie des Mādhyamaka studiert hat. Obwohl Ippolito Desideri wichtige Aspekte der Mādhyamaka-Lehre, wie die Verleugnung von Existenz und Nichtexistenz oder die Logik, verstanden und auch geschätzt hat, konnte er die Konsequenzen, die man aus dieser Lehre zieht, nicht annehmen. Er akzeptierte die Ansicht, dass alle Dinge zufällig sind und aus Ursachen entstehen und daher ohne eine eigene Natur sind. Jedoch bemühte sich der Missionar zu zeigen, dass diese philosophische Auslegung eine Kohärenz benötigt, da ohne einen anfänglichen Grund die Kette nicht in Gang gesetzt werden kann.<sup>334</sup>

---

<sup>331</sup> Vgl. Bargiacchi 2009b: 104.

<sup>332</sup> De Filippi 1932: 104-105.

<sup>333</sup> Bargiacchi 2009b: 105, zitiert nach Petech 1955: 203, 205.

<sup>334</sup> Vgl. Bargiacchi 2009b: 105-107.

Obwohl sich Ippolito Desideri intensiv mit dem buddhistischen Glauben beschäftigt hat und den philosophischen Lehren teilweise zustimmte, fand er es schwierig, seine Ansicht des Buddhismus als eine falsche Religion zu negieren.

„The primary error of the Tibetan sect and the source of all the other false dogmas they believe in is the positive, direct and express denial of the existence of any Being of itself, uncreated and independent, and of any primary and universal use for all things. The wickedness of our infernal enemy has invented such fine and subtle artifice that he has not only covered the extreme monstrosity and irrationality the error contains with lovely gilding, but beyond that he has been able to give this varnish and image, which appears to these people as the subtlety of the most elevated and pure understanding, as the supreme level of a sanctity and perfection in no other way consummated, and lastly as the only gateway immediately leading to true happiness and eternal beatitude, an error that more than any other is extremely opposed to all this.“<sup>335</sup>

## **4.4 Die Christenverfolgung im Mai 1742**

### 4.4.1 Die Vorfälle

Im Jahr 1741 versuchten die Kapuzinermissionare mit ihrem Präfekten Francesco Orazio della Penna zum dritten Mal, in Tibet erfolgreich eine Missionsstation zu eröffnen. Während della Pennas sieben Missionare die tibetische Sprache erlernten, widmete sich der Präfekt der Übersetzung der Briefe, die der Papst an den Dalai Lama und an den Regenten Tibets, Pho lha nas, sandte. Am 9. September 1741 konnten die Kapuziner die Botschaft an den König überbringen. Acht Tage später wurde ihnen erlaubt, auch den zweiten Brief dem Dalai Lama auszuhändigen. In beiden Audienzen wurde den Missionaren Religions- und Gewissensfreiheit gewährt. Mit diesen guten Neuigkeiten im Gepäck machte sich der Kapuziner Gioacchino da S. Anatolia auf den Weg nach Rom, um die Propaganda Fide von dem erfolgreichen Beginn der dritten Tibetmission zu berichten. Währenddessen beschäftigten sich die sieben neuen Missionare weiterhin mit dem Erlernen der Sprache, damit sie die Lehre des Christentums unter den Tibetern verbreiten konnten. Der Bericht der Kapuzinermissionare schildert die Zeit der Verbreitung mit folgenden Worten:

„Manche wollten die Patres nicht anhören, gar viele verlachten sie, viele mißbilligten auch deren Worte. Viele wiederum hörten ihnen zwar zu und lobten die Heilige Lehre

---

<sup>335</sup> Bargiacchi 2009b: 108, zitiert nach Petech 1955: 194.

Jesu Christi, erwiesen sich aber als widerspenstig, wenn es darum ging, die Fesseln des Irrglaubens abzulegen, insbesondere die Geistlichen, welche gewissermaßen alle Ehrenbezeugungen, die einzig unserem Gott gebühren, gerade auf ihre schlimmen Irrlehren beziehen. Ferner verharret die ganze breite Masse der fehlgeleiteten Laien, die lange Gebete herunterleiern, hartnäckig in ihrem Irrglauben.“<sup>336</sup>

Trotz der Standhaftigkeit der Tibeter in ihrem Glauben konnten die Missionare einige wenige Tibeter finden, die zum Christentum konvertieren. Im Jahr 1742 ließ sich erstmals eine 49jährige Bäuerin auf den Namen Felizitas taufen. Die Tibeterin wurde drei Wochen lang auf die Taufe vorbereitet und starb nur 18 Stunden nach der Zeremonie, da sie schon seit geraumer Zeit an einer Krankheit litt. Neben Felizitas wurde eine weitere 70jährige Frau, die dem Tod ebenfalls sehr nahe war, getauft. Zu Ostern konnten die Missionare einen jungen Mann in ihre Gemeinde aufnehmen. Er war ebenfalls Bauer und wurde auf den Namen Andreas getauft. Zu Pfingsten wurden drei Familien getauft, zwei der Familien übten den Beruf der Kunsthandwerker aus, die dritte war eine Bauernfamilie, die alle christliche Namen wie Agatha, Thomas, Agnes, Ludwig oder Elisabeth erhielten. Insgesamt konnte man in dieser Zeit acht tibetische Familien von der christlichen Lehre überzeugen und zur Taufe vorbereiten. Mit Entsetzen schildern die Missionare in ihrem Bericht den Beginn des Konflikts.<sup>337</sup>

„Um es kurz zu sagen – an jedem Kirchenfest war man voll Hoffnung, mit Gottes Gnade irgendwen taufen zu können. Da jedoch der Teufel uns sogar diese mühsam errungenen Erfolge und die Fortschritte, die sich absehen ließen, neidete, schürte er eine gar wilde Hetzjagd gegen uns & die [tibetischen] Christen, indem er sich gerade jener mehr als heldenhaften Haltung der neubekehrten Christen bediente, um den König, den Großlama und die Lamagelehrten der Klosteruniversitäten, sowohl der Mönche als auch Laien allesamt, gegen uns & die [tibetischen] Christen aufzubringen.“<sup>338</sup>

In der damaligen Zeit war es üblich, dass jeder Haushalt Handwerker oder Lastenträger zur Verfügung stellen musste, die gebraucht wurden, um Güter zu fertigen oder Waren von einem Ort zum anderen zu befördern. Eine andere Aufgabe, für die „Freiwillige“ gesucht wurden, war das Reinigen von Tempeln oder die Bereitstellung der notwendigen Utensilien für die Opferzeremonien. Außerdem wurden auch Bewohner dazu verpflichtet, abends mit anderen Tibetern Gebetstexte zu rezitieren. Dieser staatliche Frondienst existierte in Tibet bis zum Jahr 1950 und wurde *‘u lag* genannt. Eines Tages wurde der tibetische Christ Thomas auserwählt, um Baumaterial, das ein Statthalter dem Dalai Lama geschenkt hatte, zum Potala-Palast zu tragen. Zu diesem Zeitpunkt wurde auch

---

<sup>336</sup> Lindegger 2001: 14.

<sup>337</sup> Vgl. Lindegger 2001: 13-15.

<sup>338</sup> Lindegger 2001: 15.

vom Dalai Lama eine öffentliche Audienz gehalten, in der die Inkarnation des Bodhisattvas Avalokiteśvara seinen Segen verteilte. Der Dalai Lama befand sich auf seinem Thron, auch der Regent Tibets saß auf seinem, ihm zugedachte Thron, während beide von Hofbeamten, hohen Gelehrten der Klosteruniversitäten und vielen anderen Tibetern umgeben waren. Der Weg, den die Tibeter, die an diesem Tag zum Frondienst eingeteilt wurden, gehen mussten, um ihre Lasten an ihren Bestimmungsort zu bringen, führte direkt am Thron des Dalai Lama vorbei, der seine Hände oder eine Seidenquaste auf die Köpfe der Gläubigen legte, um sie zu segnen. Als der Christ Thomas an die Reihe kam, spielte sich folgendes in dem Audienzraum ab:

„Eben wollte der Großlama dem noch in Unterweisung stehenden Thomas auf dessen Gang zur anderen Tür mit der Seidenquaste das Haupt berühren, als der Katechismusschüler mit den Worten zurückwich: „Da ich dabei bin, die Lehre des Wahren Gottes anzunehmen, in welcher die Weißhäuptigen Lamas, [Anm.: die europäischen Patres] mich unterweisen, kann ich keine andere Segnung empfangen als jene des Wahren Gottes.“ Der Großlama, der sich schon vorneigte, um ihm den Scheitel segnend zu berühren, zog sich angesichts eines derartigen Ansinnens wortlos zurück, und der König, der weder bemerkt noch gehört hatte, was der Katechismusschüler gesagt hatte, wurde von einem Hofbeamten davon in Kenntnis gesetzt. Diese Brückierung, wie sie von dem unerschrockenen Katechismusschüler begangen wurde, bewegte die ganze Menge der Anwesenden tief, doch redete im Augenblick niemand darüber.“<sup>339</sup>

Dieser Affront gegenüber dem Dalai Lama schockierte die Geistlichen, sowie das einfache Volk, das sich an den König wandte mit der Aufforderung, die Christen zu vertreiben und die Taufen neuer Konvertiten zu verhindern. Bevor die Kapuzinermissionare von den Vorfällen bei der Audienz erfuhren, trafen sie sich mit den drei *mi dpon*, den Ministern, von Lhasa. Dabei besprachen sie die Dienste der Fronarbeit, zu der auch die konvertierten Christen aufgerufen wurden. Die Arbeiten, die für die Konvertiten anfielen, sollten nicht mehr mit dem buddhistischen Glauben in Verbindung stehen, außerdem wurden für die katholischen Tibeter die traditionellen Festtage in normale Werk-tage umgewandelt. Die *mi dpon* willigten ein, die Gewissens- und Glaubensfreiheit, die den Missionaren in den Dekreten vom Regenten Pho lha nas und dem Dalai Lama zugesichert wurden zu gewährleisten. Doch auch schon vor der öffentlichen Audienz des Dalai Lama kam es zu einer Verweigerung der Ausführung der Fronarbeit. Zu Pfingsten weigerte sich der Tibeter Peter, der von den *mi dpon* auserkoren wurde, gemeinsam mit anderen das Mantra „om maṇi padme hūṃ“ für das Wohlergehen des Königs zu rezitieren. Der Konvertit Peter ließ den *mi dpon* folgende Nachricht überbringen:

---

<sup>339</sup> Lindegger 2001: 16.

„[...] da er die Lehre des Wahren Gottes angenommen habe, sehe er sich außerstande, das besagte Gebet zu rezitieren, daß er jedoch für den König Gebete an den Einzig Wahren Gott sprechen & beten wolle.“<sup>340</sup>

Da die *mi dpon* von solch einem Verhalten ziemlich erzürnt waren, versuchten die Kapuzinerpatres sie zu beruhigen und erklärten ihnen, dass das Beten von tantrischen Gebeten zur Teufelsanbetung gehört und der Anbetung des katholischen Gottes widerspricht. All diese Vorkommnisse wurden dem Regenten Pho Iha nas vorgetragen, der daraufhin den katholischen Glauben verbot. An Pfingsten, dem 13. Mai 1742, wurde der Christ Peter, der sich damals geweigert hatte, das Mantra zu rezitieren, nach dem Gottesdienstbesuch von den *mi dpon* vor Gericht geladen. Dort zwang man ihn, die Namen aller Tibeter, die zum Christentum konvertiert waren, zu offenbaren. Peter verriet ihnen beinahe alle tibetischen Christen, bis auf die hochschwangere Tibeterin Luzia, die sich selbst stellen wollte, von den Patres jedoch zurückgehalten wurde. Bereits nach kurzer Zeit erfuhren die Kapuziner, dass die Christen wegen ihrer Glaubensangehörigkeit vor Gericht geladen wurden. Da in den Dekreten des Regenten und des Dalai Lama Gewissens- und Glaubensfreiheit gewährt wurde, verzichteten die *mi dpon* auf einen Prozess. Die Konvertiten wurden trotzdem von den Gerichtsdienern über ihren neuen Glauben befragt. Obwohl die Konvertiten bereitwillig Auskunft gaben, wurden sie von den Gerichtsdienern beschimpft und ihnen wurde nahe gelegt, der falschen, christlichen Religion den Rücken zu kehren und wieder dem Buddhismus anzugehören. Daraufhin antworteten die tibetischen Christen:

„[...] daß wir, und schneidet Ihr uns auch den Kopf ab, dies für gering achten und die Lehre, die wir angenommen haben, behalten wollen und sie nie & nimmer aufgeben werden.“<sup>341</sup>

Nachdem die Christen einen halben Tag im Gerichtsgebäude befragt worden war, legten die *mi dpon* eine Kautionsfestsetzung für jeden Konvertiten fest, um zu gewährleisten, dass die getauften Tibeter nicht aus der Stadt flüchten konnten. Zu dieser Zeit wussten die Kapuzinerpatres noch nicht, dass die *mi dpon* im Auftrag des Regenten Pho Iha nas handelten, daher versuchten sie, bei den *mi dpon* Protest einzulegen und drohten ihnen mit einer Beschwerde beim König, wenn die anerkannte Gewissens- und Glaubensfreiheit nicht gewährleistet würde. Um die Patres zu beruhigen ließen die *mi dpon* die tibetischen Christen frei, zuvor mussten sie versprechen, nicht aus der Stadt zu fliehen und am nächsten Tag wieder vor Gericht zu erscheinen. Am nächsten Tag begaben sich einige Missionare nach dem Gottesdienst zum Haus des königlichen Kabinett-Chefs, um ihm die Situation zu schildern und um Hilfe vom Regenten zu erhalten. Die Missionare dürften mit der Abfuhr, die sie von den Kabinett-Chefs erhielten, kaum zufrieden gewesen sein:

---

<sup>340</sup> Lindegger 2001: 17.

<sup>341</sup> Lindegger 2001: 19.

„Der Kabinetts-Chef erwiderte, diese Tibeter [Christen] müßten das Mañi rezitieren, widrigenfalls sie von den Richtern zu Knutenhieben verurteilt werden würden. Sie hätten nämlich gar schlimm getan darin, unsere Lehre zu übernehmen. Sie sollten sich verhalten, wie auch er selbst es stets gehalten habe, daß ihm nämlich zwar oft von den Missionaren eine solche Religionslehre vorgepredigt worden sei., [sic!] er aber ihren Worten nie irgend ein [Existenz-]Recht zugebilligt habe. „Kommet aber nichtsdestoweniger zum [Regierungs-]Palast, um es dem König vorzutragen.“<sup>342</sup>

Daraufhin gingen die Kapuziner zum Palast und ersuchten um eine Audienz. Im Beisein aller anderen, die auf eine Audienz warteten, teilten zwei Kabinettsminister den Missionaren mit:

„[...] der König geruhe nicht, ihnen eine Audienz zu gewähren,[...] da er tiefen Unmut gegenüber den Patres hege, weil sie erklärt hätten, weder sei der Dalai Lama eine Wiedergeburt noch stelle Er Cenresi oder einen Bodhisattva vor, und der Religionsstifter Śākya Tubpa sei weder heilig noch ein Gott oder Religionsstifter; ferner daß die Pel Lamò, die Hauptdämonin von Lhasa, ein gewöhnliches menschliches Wesen wie alle anderen sei & man weder an die Antworten glauben solle, die sie orakelte, noch an die Prophetien, die sie von sich gebe, da auch sie diesbezüglich weder mehr noch weniger wisse als die übrigen Menschen. Und damit habet Ihr, so sage der König, den obgenannten Gottheiten Unrecht angetan.“<sup>343</sup>

Obwohl die Missionare die Absage vom Regenten erhielten, blieben sie bei ihrer Meinung über die Menschlichkeit der heiligsten Personen Tibets. Die Kabinettsminister berichteten den Kapuzinern ebenfalls von der Drohung des Königs, der die Missionare enthaupten lassen wollte, wenn diese nicht Buddha verehrten und die *skor ba* beschritten. Die Kapuzinermissionare weigerten sich ein weiteres Mal, Zeremonien einer anderen Religion auszuführen und verließen den Audienzsaal ohne mit dem König gesprochen zu haben. In der Zwischenzeit warteten die tibetischen Christen im Haus der Missionare auf die Antwort des Königs. Nachdem sie von den Geschehnissen vor dem Audienzsaal gehört hatten, beteuerten die Tibeter erneut ihre Hingabe zu Jesus Christus.<sup>344</sup>

#### 4.4.2 Der Aufstand

Noch am selben Tag wurden die tibetischen Christen von ihren Häusern abgeholt und auf einen öffentlichen Platz geführt.<sup>345</sup> Dort wurden sie zu den Gerichtsdienern gebracht, die die Konvertiten erneut über den Grund ihres Religionsübertrittes befragten.

---

<sup>342</sup> Lindegger 2001: 19.

<sup>343</sup> Lindegger 2001: 20.

<sup>344</sup> Vgl. Lindegger 2001: 16-21.

<sup>345</sup> Lindegger meint, dass es sich hierbei um den Platz vor dem Ra sa 'phrul snang handelt, der bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts Schauplatz öffentlicher Auspeitschungen war. Vgl. Lindegger 2001: 22.

„Sie antworteten, weil sie gesehen hätten, daß die angenommene Lehre mit Gewißheit zum Paradies führe, die tibetische jedoch mit Gewißheit zur Hölle. Weil es ferner für einen, der die Lehre des Wahren Gottes annehme, nötig sei, daß er wirklich alle anderen Lehrsätze, Handlungen & Gebete anderer Lehren aus seinem Herzen ausrotte, vertreibe und verbanne, da sie allesamt der Lehre des Einzig Wahren Gottes geradenwegs zuwiderliefen.“<sup>346</sup>

Die Konvertiten hielten weiterhin an ihrer neuen Religion fest und begannen den Gerichtsdienern Teile der christlichen Lehre zu erklären. Während der Tibeter Thomas, der sich zuvor geweigert hatte, den Segen vom Dalai Lama anzunehmen, über das Christentum sprach, schlug ihn ein Gerichtsdieners mit einem dicken Prügel. Nur auf Bitte der Patres, die bei diesem Verhör anwesend waren, hörte der Gerichtsdieners mit den Schlägen auf. Nach dem Verhör wurden die Ergebnisse den Richtern übergeben, die die konvertierten Christen Peter und Thomas vor Gericht bringen ließen und sie aufforderten, sich von der katholischen Religion abzuwenden und das Mantra des Avalokitesvara zu rezitieren. Erneut wurde den tibetischen Christen mit Knutenhieben gedroht. Auch vor den *mi dpon* bekräftigten die beiden ihren Glauben in die christliche Lehre. Daraufhin wurden Peter und Thomas entlassen, sie mussten jedoch am nächsten Morgen wieder vor Gericht erscheinen um die Bestrafung für ihren Ungehorsam zu erhalten.

„An diesem Tag blieben die anderen, während Peter & Thomas oben vor den Richtern standen, unten in der gedeckten Vorhalle und suchten sich, da es regnete, sich unter das schützenden (sic!) Vordach zurückzuziehen, um sich vor den Regengüssen etwas zu schützen. Unter ihnen befand sich auch Katharina, die ein Kindchen unterm Herzen trug, doch üble Leute schrien dort mit Schmähungen auf sie ein, zerrten sie aus der Laube und zwangen sie, im Regen zu verweilen: eine Grausamkeit, zu der, wie ich glaube, nicht einmal wilde Tiere fähig wären.“<sup>347</sup>

Am nächsten Tag, dem 15. Mai 1742, versuchten die Missionare die Bestrafung ihrer Schützlinge zu verhindern, doch der *mi dpon* ließ sich nicht umstimmen und berichtete den Missionaren, dass selbst der König sehr erzürnt über die tibetischen Christen sei, da sie die Tradition der tibetischen Lehre nicht mehr pflegten. Den Missionaren blieb nichts anderes übrig, als wieder in ihr Haus zurückkehren und den christlichen Tibetern Mut zuzusprechen und ihnen von den Qualen des Jesus Christus zu berichten. Auch am folgenden Tag gingen die Missionare zu den Richtern, um für die Konvertiten ein gutes Wort einzulegen. Außerdem setzten sich die Missionare dafür ein, dass die tibetischen Christen statt gefoltert zu werden, nach Nepal ins Exil gehen könnten. Doch alle Interventionen der Missionare nützten nichts, die Christen waren weiterhin der Willkür der *mi dpon* und

---

<sup>346</sup> Lindegger 2001: 22.

<sup>347</sup> Lindegger 2001: 23.

den Beschimpfungen des tibetischen Volkes ausgesetzt. Am 22. Mai wurde das Urteil gegen fünf tibetische Christen verlautbart:

„Diese fünf Tibeter sind abgeurteilt & zu je zwanzig Knutenhieben verurteilt worden, weil sie die „Religion des Wahren Gottes“, die ihnen von den Weißhäuptigen Lamas gelehrt wurde, angenommen haben, und weil sie sich gegen unsere tibetische Religion auflehnt und sich geweigert haben, das „Erlösende Mani“-Gebet zu sprechen.“<sup>348</sup>

Außerdem wurde verkündet, dass die tibetischen Christen nicht von dem Frondienst befreit werden sollen, da die Minister dadurch einen Steuerausfall befürchteten. Nach der Urteilsverkündung versammelten sich die Tibeter, um die Bestrafung der Christen mitzerleben.

„Als nun die unschuldigen Christen auf der Richtstätte für Verbrecher standen, wurden sie von den Bütteln ergriffen und mit dem Gesicht nach unten zu Boden geworfen, wobei jeweils einer den Kopf festhielt und ein anderer die ausgestreckten Beine, sodaß sie längelang auf dem Schaffott ausgestreckt lagen. Nachdem der Schinder einem jeden, auch den Frauen, die Kleider hochgeschürzt hatte, peitschten sie sie auf das bloße Fleisch ein, wobei sie die Hiebe oder Schläge einzeln bis Zwanzig laut herzahlten. Zunächst wurden auf die beschriebene Weise Peter, Magdalena & Thomas von drei Schindern ausgepeitscht, sodann Agathe & Katharina. Weil die letztgenannte ein sechs Monate altes Knäblein auf dem Arm trug, wandelten ihr die Richter aus einem gewissen natürlichen Mitleid heraus die Hiebe zwar in eine Geldstrafe um, doch antwortete sie in edlem Stolz, da ihre Glaubensbrüder & -schwestern wegen des Wahren Glaubens ausgepeitscht würden, wolle sie ihnen beim Blutvergießen um des heiligen Glaubens willen Gesellschaft leisten: „Daher nehme ich“, sagte sie, „diese Umwandlung nicht an“, worauf sie das Kindchen einem der Zuschauer übergab. Gemeinsam mit Agathe wurde folglich auch sie wie die anderen mit zwanzig Hieben auf das bloße Fleisch ausgepeitscht.“<sup>349</sup>

Die Kapuzinerpatres berichteten, dass sich keiner der Konvertiten Schwäche anzeigen ließen. Nach der Bestrafung wurden die Verurteilten nach Hause begleitet, wo sie von den Missionaren Trost bekamen. Am 5. Juni gingen die Missionare zum Vorsitzenden des Ministerrates, um mit ihm über die Zukunft der Kapuzinermission zu sprechen. Dieser legte den Kapuzinern nahe, die christliche Lehre nur den Ausländern, die in Lhasa Handel betrieben, zu verkünden. Da die Missionare auch die anderen Bewohner Lhasas in der christlichen Lehre unterweisen wollten, bestanden sie darauf, diese Problematik mit dem Regenten höchstpersönlich zu besprechen. Da der König die Missionare nicht zu sich lassen wollte und ein weiteres Mal betonte, dass die Missionare ihre Religion nicht unter den Tibetern verkünden dürften, beschlossen die Kapuziner am 8. Juni über den Minister

---

<sup>348</sup> Lindegger 2001: 27.

<sup>349</sup> Lindegger 2001: 29.

eine Bittschrift an den König zu übermitteln. In dieser Botschaft baten die Missionare um eine Stellungnahme des Königs zur Auspeitschung der tibetischen Christen. Außerdem verlangten die Missionare Anweisungen, wie sie sich wegen des Missionierungsverbotes verhalten sollten. Die Antwort des Königs auf die Bittschrift der Kapuziner fiel nicht sehr positiv für die Missionare aus. Der König verurteilte die Vorgehensweise der Missionare bei der Verbreitung ihres Glaubens auf das Schärfste und stellte ihnen frei, in Lhasa zu bleiben oder die Stadt zu verlassen. Auf einen weiteren Brief von den Missionaren reagierte der Regent überhaupt nicht. Da sich alle Tibeter, mit denen die Missionare je so etwas wie Freundschaft verbunden hatten, von den Kapuzinern abwandten und es verboten war, die christliche Lehre unter den Einheimischen zu verbreiten, beschlossen die Patres einstimmig, die Tibetmission aufzugeben und Tibet zu verlassen. Sie wollten nach Nepal gehen, wo neue Missionsstationen eröffnet und weitere Missionare gebraucht wurden. Da man aber die wenigen Christen, die auch während der Verfolgung ihrem Glauben treu blieben, nicht ohne Beistand lassen wollte, sollten zwei oder drei Missionare in Lhasa zurückbleiben, einer von ihnen war der Präfekt Francesco Orazio della Penna.<sup>350</sup>

Laut Vannini verließen am 30. August 1742 die ersten Missionare Lhasa, während MacGregor das Abreisedatum mit dem 13. August angibt.<sup>351</sup> Der Präfekt Francesco Orazio della Penna blieb mit zwei Ordensbrüdern zurück. Inzwischen war Francesco Orazio della Penna 62 Jahre alt und hatte über 25 Jahre seines Lebens der Tibetmission gewidmet. Der Regent Pho lha nas versprach den Missionaren, ihre Predigten wieder aufnehmen zu dürfen, jedoch unter der Bedingung, die tibetische Religion über die eigene zu stellen. Da die Missionare diese Voraussetzung nicht erfüllen wollten, verließen die letzten Kapuziner die Mission in Lhasa am 20. April 1745.<sup>352</sup>

“The Lhasa mission had become Orazio della Penna’s life. When it was gone, nothing further remained for him. On 20 July 1745 the broken-hearted old missionary died in Patan. It was just as well that he never lived to hear the news that Pholhanas – probably motivated by political expediency – had had the Capuchin church razed.”<sup>353</sup>

Elio Marini, der sich intensiv mit Francesco Orazio della Penna beschäftigt, schreibt in seinem Aufsatz über die Kapuzinermission in Lhasa, dass nur die Glocke der Kapuzinerkirche vor der Zerstörung gerettet werden konnte und noch immer im Jo khang aufbewahrt wird.<sup>354</sup> Auf seiner Homepage<sup>355</sup> veröffentlichte er Bilder von der Glocke, die die lateinische Inschrift *Te Deum Laudamus*<sup>356</sup> trägt. Außerdem zitiert er Literatur, in der die Existenz der Glocke bestätigt wird.

---

<sup>350</sup> Vgl. Lindegger 2001: 22-35.

<sup>351</sup> Vgl. Vannini 1976: 386 und MacGregor 1970: 110.

<sup>352</sup> Vgl. MacGregor 1970: 110.

<sup>353</sup> MacGregor 1970: 110.

<sup>354</sup> Elio Marini schrieb diesen kurzen Aufsatz für die Homepage der Stadt Pennabilli. Die kurze Biographie über Francesco Orazio della Penna kann auf der folgenden Seite aufgerufen werden: <http://www.montefeltro.net/pennabilli/>, (letzter Zugriff: 07.11.2010, 11:41).

<sup>355</sup> [http://www.oraziodellapenna.com/index\\_eng.htm](http://www.oraziodellapenna.com/index_eng.htm). (letzter Zugriff: 07.11. 2010, 11:42)

Der Journalist Edmund Chandler schrieb in seinem Buch „The Unveiling of Lhasa“, das im Jahr 1905 veröffentlicht wurde:

„When in Lhasa I sought in vain for any trace of these buildings [Anm.: Damit sind die Gebäude, die die Kapuzinermissionare errichtet haben sollen, gemeint.]. The most enlightened Tibetans are ignorant, or pretend to be so, that Christians missionaries have resided in the city. In the cathedral, however, we found a bell with the inscription, `TE DEUM LAUDAMUS,´ which is probably a relic of the Capuchins.“<sup>357</sup>

Charles Bell schreibt in seinem Werk „The Religion of Tibet“:

“Neither of Jesuit, nor of Capuchin, nor of Lazarist does any house or chapel now remain. None has been able even to identify any of the sites on which they worked. One small trace, however, I found in Lhasa. During my visits to the great Temple in the heart of the city, I used invariably to go into the Holy of Holies, the chapel in which the image of the Buddha – brought to Lhasa in the seventh century – is enshrined. A little passage leads to it. Suspended from the ceiling at the entrance to this passage was a large bell, and on the bell were incised the words Te Deum Laudamus.“<sup>358</sup>

Auch der Bergsteiger Heinrich Harrer sah auf seiner Flucht durch Tibet die Glocke. In seinem Roman „Sieben Jahre in Tibet“ schreibt er:

„In einem schmalen dunklen Gang entdeckte ich eine Glocke, die von der Decke herabhing. Ich wollte meinen Augen nicht trauen, als ich die Inschrift entzifferte. Da stand fein säuberlich als Relief gegossen: ›Te Deum laudamus‹. Wahrscheinlich war diese Glocke der letzte Überrest jener Kapelle, die katholische Missionare vor vielen hundert Jahren in Lhasa errichtet hatten. Es war ihnen damals nicht gelungen, sich durchzusetzen, und sie mußten das Land verlassen. Aber die tiefe Achtung, die man in Tibet jeder Religion entgegenbringt, mochte wohl der Anlaß gewesen sein, daß diese Glocke in der Kathedrale aufbewahrt wurde.“<sup>359</sup>

Der Tibetologe Hugh Richardson veröffentlichte im Jahr 1977 einen Artikel über den Jo khang, in dem er den Tempel genau untersucht und Grundrisse von der Anlage anfertigte. Im Erdgeschoss des Tempels fand er:

---

<sup>356</sup> *Te Deum Laudamus* kann mit den Worten „Gott, wir loben dich“ übersetzt werden. Die drei Wörter sind Bestandteil einer 29 Verse beinhaltenden Hymne, die ab dem 6. Jahrhundert belegt ist. Die Hymne gliedert sich in drei Teile, in den Versen 1 bis 13 wird Gott gelobt, die Verse 14 bis 23 wurden Christus gewidmet, den Abschluss der Hymne bilden sechs Psalmverse. Ab dem zwölften Jahrhundert wurde die Hymne auch mit musikalischer Begleitung gesungen. Ab dem 18. Jahrhundert verwendeten bedeutende Komponisten wie Joseph Haydn, Giuseppe Verdi oder Anton Bruckner den lateinischen Text als Grundlage für ihre Oratorien und Messen. Kasper 2000: 1306-1307.

<sup>357</sup> Chandler 1905: 19.

<sup>358</sup> Bell 1970: 152-153.

<sup>359</sup> Harrer 1998: 336.

„Ye-shu’i cong-chen-po, “the great bell of Jesus”, is from the Capuchin chapel at Lhasa which was destroyed in 1745. It hangs at the door from the ‘Du-khang – the Gzhung-sgo <sup>360</sup>– and bears the inscription Te Deum Laudamus. [...] There is also a peng – a decorative panel inscribed in Chinese – presented by a Chinese Emperor. From the roof of the passage hang other bells of Tibetan and Chinese manufacture.”<sup>361</sup>

Im Jahr 2004 reiste Elio Marini nach Lhasa, um Fotos und einen Gipsabdruck von der Glocke anzufertigen.<sup>362</sup>

---

<sup>360</sup> Mit *'du khang* ist die Versammlungshalle und mit *gzhung sgo* das Haupttor in einem tibetischen Kloster gemeint.

<sup>361</sup> Richardson 1977: 173.

<sup>362</sup> Der Aufsatz wurde auf der Homepage der Stadt Pennabilli veröffentlicht: <http://www.montefeltro.net/pennabilli/tibeteng.htm>, letzter Zugriff am 19.08.2010 um 9:10. Die Homepage von Marini über Francesco Orazio della Penna mit Bildern der Glocke lautet: <http://www.oraziodellapenna.com/>, letzter Zugriff: 19.08.2010 um 9:11.

## 5. Die Darstellung Tibets durch die Missionare

Einleitend auf das folgende Kapitel über die Darstellung Tibets durch die Missionare soll kurz auf die Studie „Orientalism“ des amerikanischen Literaturwissenschaftlers Edward Said eingegangen werden. Die Studie wurde vom gebürtigen Palästinenser Said 1978 verfasst, aber seitdem mehrmals von ihm überarbeitet. Darin behandelt Said die Theorie, wie die dominanteren Kulturen andere Kulturen präsentieren und somit neu schaffen. Das vermeintliche Wissen über den Orient hat nicht nur der direkten Machtausübung, sondern insbesondere der Berechtigung, Gewalt anzuwenden, gedient. Um seine Studie glaubhaft zu machen, analysierte Said nicht nur wissenschaftliche Texte, sondern auch Reiseberichte, journalistische Artikel, Belletristik und religiöse Texte aus dem 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Als akademische Disziplin entstand der Orientalismus im späten 18. Jahrhundert und bot eine Fülle an Informationen, die es dem Westen erlaubten, seine kulturelle, ökonomische und militärische Dominanz zu festigen. Man versuchte, den Orient zu entdecken und zu begreifen. Um die kulturelle Überlegenheit der Europäer hervorzuheben, stellte der Westen die fremde Kultur minderwertiger als die westliche Kultur dar. Der Orientalismus stellte die Menschen im Orient als das Gegenbild der Europäer, als die Anderen dar. Wenn man das Andere verorten und festlegen möchte, ist man zugleich der Auffassung, dass das europäische Selbst besser ist, als das Selbst des Anderen. Der „Orientalist“ galt als Indienbegeisterter, der sich für die indische Kultur interessierte und indische Sprachen studierte. Europäische Wissenschaftler waren schon früh vom indischen Kontinent fasziniert und versuchten die Wurzeln der Zivilisation hier zu finden. So sahen zum Beispiel einige der Forscher Sanskrit als Ursprung der europäischen Sprachen. Aus diesem Grund befassten sich viele mit dem intensiven Studium des alten Indiens – es entwickelte sich die so genannte Indomania. Said ist skeptisch gegenüber dieser Begeisterung, da es sich dabei eher weniger um eine selbstlose Praxis handelte als um eine besondere Herrschaftsstrategie. Die Art der interkulturellen Begegnung, die die Orientalisten suchten, findet zwischen zwei ungleichen Partnern statt, da die Erkenntnisse und Erfahrungen, die aus diesen Zusammenkünften erlangt wurden, der kolonialen Administration zugute kamen. Diese Treffen erleichterte es den Besatzern, die kolonisierten Gebiete zu beherrschen. Der Orient wurde vom Westen als feminin, irrational und primitiv präsentiert, während der Westen mit positiven Eigenschaften, wie maskulin, rational und fortschrittlich, versehen wurde. Laut Said gibt es keinen „wahren Orient“, da sich die Bewohner des Westens das Leben im Orient romantisch vorstellen und sich somit ein eigenes Bild vom Orient erschaffen, das die Wirklichkeit nicht verklärt abbildet. Daraus ergibt sich das Problem der Homogenisierung. So ist heutzutage der Durchschnittseuropäer der Meinung, jeder Moslem sei ein Terrorist oder Fundamentalist. Dabei gibt es – wie im Christentum auch – viele verschiedene Gruppierungen. Aus diesem Grund

gibt es den „Moslem“ nicht! Wenn manche Menschen daher an Indien denken, meinen sie, dass man dort indisch spricht, die Männer Turbane tragen und alle Hindū seien. Edward Said hat es sich mit seiner Studie zum Ziel gemacht, die Menschen zu einer neuer Auseinandersetzung mit dem Orient zu bewegen. Erst dadurch kann der Orient-Okzident-Dualismus aufgelöst werden. Dieser Dualismus besteht schon seit der Diskussion über die Vorherrschaft des Westens über die fremde Kultur. Diese Trennung wurde über Jahrhunderte aufgebaut und besteht noch heute. Der Orient erscheint zeitlos, als bilde er eine untrennbare Einheit. Der Westen hingegen wird aufgrund seiner aktiven Geschichte als dynamisch, normal und reif angesehen.<sup>363</sup>

Said will mit seiner Studie nicht den wahren Orient darstellen, sondern aufzeigen, wie Europa mit ihrer Darstellung des Orients, den wirklich existierenden Orient entstellt hat. Als Beispiel gibt er die Problematik des Islams an, der im Westen missrepräsentiert wird. In den Medien werden Muslime und Araber in erster Linie als Öllieferanten und potentielle Terroristen präsentiert. Diese falschen Darstellungen werden – wenn sie beständig wiederholt werden und sich in den Köpfen der Menschen einpflanzen – irgendwann zu einer „natürlichen“ Wahrheit. Das Problem bei diesen natürlichen Wahrheiten ist, dass sie nicht mehr hinterfragt und kritisiert werden.<sup>364</sup> Durch die Berichte der Missionare entstand im Westen ein Bild von Tibet, das aufgrund von mangelnden Informationen nicht hinterfragt werden konnte. Als António de Andrades Berichte über seine Tibetmission nach Europa kamen, wurden sie bereits nach kurzer Zeit in mehreren Sprachen veröffentlicht. 1626 erschien Andrades Werk „Neue Entdeckung des Großen Catay oder des Königreiches Tibet“ in Portugal und nur kurze Zeit später wurde eine kastilische Übersetzung veröffentlicht. Bereits im Jahr 1627 wurde das Buch in weitere europäische Sprachen, wie Italienisch, Französisch, Deutsch oder Polnisch übersetzt. Sein zweiter Bericht wurde 1628 herausgegeben, der auch bald in weiteren Sprachen übersetzt wurde.<sup>365</sup> Auch Ippolito Desideri veröffentlichte seinen Bericht über seine Reise nach Tibet und durch die angrenzenden asiatischen Länder. 1740 erschien ein umfangreiches Buch, in dem die Reiseeindrücke der ersten beiden Kapuzinermissionen eingearbeitet wurden. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts gab die Propaganda Fide den Auftrag, Lehrwerke, in denen die asiatischen Sprachen und Schriften systematisch dargestellt wurden, zu erstellen. Als Beispiel kann das Alphabetum Tibetanum genannt werden, das von dem Augustinermönch Antonius Georgius im Jahr 1763 veröffentlicht wurde und eine Fülle an Informationen über Kultur und Sprache beinhaltet.<sup>366</sup> Die erfolgreiche Veröffentlichung der Reiseberichte in verschiedenen Sprachen zeigt, dass die Europäer bereits damals großes Interesse an fremden Ländern hatten. Saims Theorie kann, obwohl sie für den Orient entwickelt wurde, auch

---

<sup>363</sup> Vgl. Said 2005: 32-35.

<sup>364</sup> Vgl. Said 2005: 36.

<sup>365</sup> Vgl. Kaschewsky 1997: 17.

<sup>366</sup> Vgl. Kaschewsky 1997: 28-29.

für Tibet angewendet werden. In den Reiseaufzeichnungen aller Missionare lassen sich Formulierungen finden, bei denen die Tibeter oder die tibetische Religion als minderwertig beschrieben wurden, da die Europäer zu der damaligen Zeit sich nur auf die Berichte der Missionare stützen konnten, mussten sie den Darstellungen der Christen Glauben schenken. In dem folgenden Kapitel soll aufgezeigt werden, wie die Missionare die Rolle des Dalai Lama und die tibetischen Bestattungsriten erfahren und in ihren Aufzeichnungen dargestellt haben.

## 5.1 Der Dalai Lama

Da sich der Jesuitenmissionar António de Andrade vorwiegend in Westtibet aufhielt und keinerlei Kontakt mit Zentraltibet hatte, hinterließ er in seinen Berichten keine Informationen über das religiöse Oberhaupt Tibets. Von den beiden Missionaren Estevão Cacella und João Cabral gibt es ebenfalls keine Aufzeichnungen über den Dalai Lama. Der Jesuit Johannes Grueber, der im Oktober 1661 für wenige Wochen in Lhasa weilte, berichtet in seinen Aufzeichnungen, dass es zwei Könige in Tibet gab. Der erste wurde „Deva“ genannt und war mit der Verwaltung des Landes beauftragt. Der zweite König war von allen Verpflichtungen befreit und widmete seine Zeit der Meditation und der Muße.<sup>367</sup> Auch Gruebers Ordensbruder Desideri beschrieb den ersten König, der kein wirklicher König war, sondern nur ein Administrator des Landes, der die Anordnungen des Dalai Lama ausführte.<sup>368</sup> Des weiteren erklärte er:

„Head of all is the Grand Lamà of Thibet, who is like the Pontiff of this blind and superstitious people, and the chief of all other Lamàs.“<sup>369</sup>

Grueber verglich den Dalai Lama mit dem Oberhaupt der römisch-katholischen Kirche, dem Papst. Er nannte den Dalai Lama, den „Großen Priester“ oder auch den „Lama der Lamas“.<sup>370</sup> Die Kapuzinermissionare schilderten, ebenso wie Grueber, den Dalai Lama als den obersten Priester über alle Geistlichen, der die geistliche Kirchenregierung und die Oberherrschaft über die Ordensmönche in seinen Händen hält.<sup>371</sup> Außerdem beschrieben die Kapuzinermissionare den Dalai Lama als einen Menschen, der im Besitz von allen Tugenden ist und frei von Sünden sei.<sup>372</sup> Der Jesuit Johannes Grueber, sein Ordensbruder Desideri als auch die Kapuziner berichteten von dem großen Ansehen, das der höchste Lama unter den Tibetern genoss. Jedoch war es den Missionaren Grueber und d’Orville nicht erlaubt, das geistliche Oberhaupt Tibets persönlich zu treffen, da ihnen ihr katholi-

---

<sup>367</sup> Vgl. Braumann 1985: 148.

<sup>368</sup> Vgl. De Filippi 1932: 206.

<sup>369</sup> De Filippi 1932: 201.

<sup>370</sup> Vgl. Braumann 1985: 149.

<sup>371</sup> Vgl. De Montibus 1740: 24.

<sup>372</sup> Vgl. De Montibus 1740: 25.

scher Glaube verbot, die notwendigen Verehrungszeremonien des Lamaismus für den Dalai Lama auszuführen.<sup>373</sup>

„Er wird als Gottheit verehrt, nicht nur von den Einheimischen, sondern auch von allen untergebenen Königen Tartariens, die freiwillig eine Wallfahrt zu ihm unternehmen. Sie beten ihn als den wahren und lebenden Gott an, nennen ihn den ewigen und himmlischen Vater und ehren ihn durch Demutsbezeugungen und viele Geschenke, die sie ihm darbieten.“<sup>374</sup>

In ihren Aufzeichnungen schilderten sowohl die Kapuziner als auch der Jesuit Desideri die religiöse Aufgabe des Dalai Lama:

„Sie geben vor als eine ewige Wahrheit, derselbige halte sich immerdar in der Welt auf, um denen Lebenden zur Hülff und Schutz zu seyn, dahero seyen ihme auch zuständig alle die Absichten, und Freyheiten, so ansonst die Widergebohrne Lami allgemein haben.“<sup>375</sup>

Desideri jedoch führte die Erklärung weiter aus:

„[...] you must know, that one of their most sacred and worshipped idols [...] is called Cen-ree-zij. They say that for ages this Cen-ree-zij has been reincarnated as a human being uninterruptedly in Thibet or in one of the adjoining countries, not so much from a desire to receive the homage of his beloved Thibettans, as to be ready to help them when in need, to guide them in their religion so that it may never waver in the Kingdom, and to lead them in the path of virtue and thereby insure their eternal and perfect felicity. [...] In short the Thibettans believe that their Grand Lamà Cen-ree-zij voluntarily becomes a man for the good of the Kingdom and the salvation of their souls.“<sup>376</sup>

Der Wohnort des Dalai Lama findet auch in den Aufzeichnungen der Missionare Erwähnung. Johannes Grueber hörte, dass das geistliche Oberhaupt in einem dunklen Zimmer seines Palastes sitzt. Er fertigte auch eine Skizze des damals noch im Bau befindlichen Potala-Palastes an, die lange Zeit die einzige in Europa bekannte Darstellung war.

„Mit Gold und Silber geschmückt, von einer Vielzahl brennender Lampen beleuchtet, thront er auf einem erhöhten Sitz auf einem Kissen, unter dem wertvolle Teppiche liegen.“<sup>377</sup>

Die Beschreibung der Kapuzinermissionare ist ausführlicher als die des Jesuiten.

---

<sup>373</sup> Vgl. Braumann 1985: 150-151.

<sup>374</sup> Braumann 1985: 148.

<sup>375</sup> De Montibus 1740: 25.

<sup>376</sup> De Filippi 1932: 201.

<sup>377</sup> Braumann 1985: 148.

„Die Residentz deß Obristen Lama findet sich zu nächst der Stadt Lhasà, so noch heunt zu Tag von denen Tartarn Barantola genennt wird. Das Orth aber seiner Wohnung so man Putalà heisset, ist auf einem kleinem Hüglein erbauet. Er lasset sich sehen bey öffentlichen Verrichtungen mit voller Majestät sitzend in einem Thron nächst bey dem Altar erhöchet, es seye alsdann in der Kirch, oder aber in Putalà seinigen Hof, allwo ein privat-Capell zu disen End aufgerichtet ist.“<sup>378</sup>

Ippolito Desideri erfuhr während seines Aufenthaltes in Tibet Näheres über die religiöse Bedeutung des Ortes, an dem der Palast errichtet wurde:

„The vast and magnificent palace was built on the rock of Potalà because of the tradition that in olden days when Thibet was uninhabited Cen-ree-zij lived there and appeared to the woman who had lost her way in these mountains, and whose children by the monkey eventually populated this country.“<sup>379</sup>

Der Missionar Grueber äußert sich in seinen Reiseaufzeichnungen über den Dalai Lama und die Bräuche der tibetischen Religion sehr abfällig. Während die Missionare des Kapuzinerordens und der Jesuit Desideri stets höflich über die Tibeter sprechen, nennt sie Grueber in seinen Berichten immer nur Barbaren:

„Vermutlich damit der Betrug des Dämons überzeugender erscheint, wird diesem abergläubischen Kult der Barbaren in böser Absicht die Verehrung aufgepfropft, wie sie nur dem Stellvertreter Christi auf Erden, dem Papst in Rom, zusteht, wie auch alle übrigen heiligen Dinge der christlichen Religion mißbräuchlich verwendet werden.“<sup>380</sup>

Gruebers Abscheu gegenüber der lamaistischen Lehre zeigt sich auch in seinem Bericht über die Suche nach der Inkarnation des Dalai Lama. Er schildert, dass nach dem Tod des Dalai Lama im ganzen Reich nach einem Menschen gesucht wird, der der neue Dalai Lama werden soll.

„Auf diese Weise verkünden sie im ganzen Königreich denen, die von diesem listigen Betrug nichts wissen, daß der Ewige Vater in hundert Jahren schon siebenmal von den Toten auferstanden sei und somit ewiges Leben habe. So täuscht man beharrlich die blinden Gemüter der Barbaren, die durch diese teuflische Illusion geblendet sind, so daß keine Zweifel an der Glaubwürdigkeit dieses Götzendieners aufkommen können.“<sup>381</sup>

Im Gegensatz zu Gruebers kargen Schilderungen stehen die Aufzeichnungen der Kapuzinerpatres:

„[...] geschicht es aber mitler Zeit, daß er mit Todt abgangen, so stellen sie sich unverzüglich an, und durchsuchen alle, auch die äusseriste Winckl deß ganzen Thibets mit unermütheten Fleiß, und genauister Obsicht, um ein Kind zu finden, welches ge-

---

<sup>378</sup> De Montibus 1740: 26.

<sup>379</sup> De Filippi 1932: 206.

<sup>380</sup> Braumann 1985: 148-149.

<sup>381</sup> Braumann 1985: 150.

wiße und sonderbahre Zeichen von sich mercken lasse, aus denen abzunehmen, es müsse die Seel deß Verstorbenen in selbes gefahren, und hinüber gewanderet seyn.<sup>382</sup>

Nähere Informationen, wie man die Suche nach dem neugeborenen Kind einschränken kann, erläutert der Jesuitenmissionar Desideri:

„The Thibettans affirm that the Grand Lamà ere he dies predicts the place where in a few months he is to be born anew and bids them go there and search for him. After the laps of a few years a child whose birth, reckoning from his conception, coincides with the times predicted by the late Grand Lamà and the years passed since his death, says he is the Grand Lamà who died in such a year, such a month, and on such a day. He declares that he has been born anew in order to continue helping his devoted Thibettans, and demands to be reinstated in the palace of the Potalà.<sup>383</sup>

Die Suche nach der Wiedergeburt des Dalai Lama, besonders das Verhalten der Geistlichen, wird von den Kapuzinern kritisiert:

„[...] weiß nie was vor blauen Dunst und verschlagene Stück dem gemeinen Pövel pflegen vorzumahlen, hiemit dessen albere Leichtglaubigkeit hinter das Liecht zu führen. Und dise Leuth-Betrüger seynd die Lami, als denen nur allein Pflicht-mässig obliget, einen solchen Aufsuch vorzunehmen; Gestalten nur ihnen, und nicht anderen die Wissenschaft kündig, hierdurch zu verstehen, und einzuholen jene Anzeugungen, aus welchen könnte erkannt werden selbes Kind, so ihm der abgeleibte Groß-Lama vor seinen Nachfolger hätte erkisen.<sup>384</sup>

Mit ihren Ausführungen beeinflussten die Missionare wesentlich die Meinung der Europäer über die tibetische Religion. Anders als heutzutage, war es damals unmöglich, Informationen aus verschiedenen Quellen zu erhalten. Da die Missionare die tibetische Kultur minderwertiger als die europäische Lebensweise darstellten, formten sie das Wissen der Europäer, die die Vorurteile und Meinungen der Missionare annahmen. Da der Jesuit Desideri die Gelegenheit hatte, viele Jahre lang die Kultur und Religion der Tibeter in Klosteruniversitäten zu studieren, ist sein Bericht viel objektiver und ausführlicher als die der anderen Missionare.

---

<sup>382</sup> De Montibus 1740: 25.

<sup>383</sup> De Filippi 1932: 202.

<sup>384</sup> De Montibus 1740: 26.

## 5.2 Die Beerdigungsriten

Die Jesuitenmissionare António de Andrade und Ippolito Desideri, sowie die Kapuzinerpatres beschrieben in ihren Aufzeichnungen die für die Europäer eher befremdlichen Bestattungsriten der Tibeter. Die Kapuzinermissionare waren von dem besonderen Umgang mit den Toten schockiert und sprachen von einer „grausamen Unthat“ und einem „unmenschlichen Gebrauch“.<sup>385</sup> Bereits in der Einleitung zu den Schilderungen einer tibetischen Beerdigung zeigt de Montibus sein Missfallen gegenüber dem tibetischen Brauch:

„Dise Sach verhaltet sich also, darob, die gantze Warheit zu gestehen, vor Schauder, und Grausen meine Schreib-Feder selbstn solte erblassen, und sich darvon abziehen.“<sup>386</sup>

Der Jesuit António de Andrade, der zu Beginn des zweiten Quartals des 17. Jahrhunderts in Westtibet weilte, beschrieb in seinen Briefen mehrere Arten der tibetischen Bestattung, während die Kapuzinermissionare nur eine Bestattungsart genauer beschrieben und zwei weitere nur kurz darstellten. Andrade berichtet in seinen Briefen, dass die Trauernden beim Tod eines nahen Angehörigen ihre Kleidung wenden, ihre Haare nicht kämmen und während des Trauerjahres keine Kopfbedeckung tragen. Für die Bestattung sind die Geistlichen verantwortlich, die Art der Beisetzung hängt vom Sternbild unter dem der Tote verstarb ab.<sup>387</sup> Desideri berichtet, dass nachdem der Mensch verstarb, die Angehörigen den „Cioo-Kiong“, den offiziellen Wahrsager, kontaktieren müssen, der die Familie bei der Bestattung unterstützt.<sup>388</sup>

Wenn man den Schilderungen der Kapuzinermissionare Glauben schenkt, verlief eine gewöhnliche Bestattung auf folgende Weise. Zuerst wird der Leichnam entblößt und über einen großen Stein gelegt. Nachdem der Tote von einem Weltlichen mit einem scharfen Messer zerstückelt wurde, wirft man, in der Gegenwart von Verwandten und Bekannten des Toten, seine Gliedmaßen den Hunden zum Fraße vor. Wenn sich die Hunde sich an dem Fleisch des Toten satt gefressen haben, sammeln die Anwesenden die bereits abgenagten Gliedmaßen des Verstorbenen ein. Die weiteren Überreste des Toten werden in den nächstgelegenen Fluss geworfen. Die Verwandten bringen die Knochen des Verstorbenen nach Hause und bewahren sie in dem ehemaligen Zimmer des Toten auf. Die Schilderungen der Kapuziner bezogen sich nicht nur auf die Beisetzung, sondern auch auf die weiteren Aufgaben, die die Verwandten für den Toten erledigen

---

<sup>385</sup> De Montibus 1740: 81.

<sup>386</sup> De Montibus 1740: 81.

<sup>387</sup> Vgl. Aschoff 1997: 57.

<sup>388</sup> Vgl. De Filippi 1932: 195.

mussten. So berichteten sie, dass ein Geistlicher viele Tage lang für den Verstorbenen Gebete rezitiert und Opfer verrichtet.<sup>389</sup>

„[...] damit die Seel, bey ihrer Transmigration oder Übersetzung nichts solle zu leyden haben: zu disem Ende ertheilet man auch denen Religiosen, und andere Armen reiche Allmosen, von allen dem, was der Verstorbene an Geld und Gelts-werthig: oder beweglichen Güteren in Besitz hatte gehabt, also, daß nur allein die ligende Güther deß Verstorbenen seinen rechtmässigen Erben hinterlassen übrigverbleiben.“<sup>390</sup>

Nach dem Trauerjahr verbrennen die Hinterbliebenen die Knochen des Verstorbenen und gemeinsam mit den Freunden des Toten streut man die Asche in einen Fluss. Ein weiteres Mal werden Gebete gesprochen und Opfer gebracht, um dem Toten bei der Übersetzung in den *bar do* behilflich zu sein.<sup>391</sup> António de Andrade erwähnt in seinen Aufzeichnungen ebenfalls diese Bestattungsmethode, bei der der Leichnam zerstückelt und den Hunden vorgeworfen wird. Jedoch findet diese Art der Beisetzung nur bei Toten Anwendung, die in ihrem Leben nicht tugendhaft waren. Mit dieser unehrenhaften Bestattung wollte man das Volk in Angst und Schrecken versetzen.<sup>392</sup> Sein Ordensbruder Desideri führt in seinem Reisebericht auf, dass nur die sterblichen Überreste von armen Menschen, die sich die Dienste des „Cioo-Kiong“ nicht leisten können, den Hunden zum Fraß vorgeworfen werden. Die, die noch weniger Geld zur Verfügung haben, werfen die Leichen in den Fluss, wo sie von den Fischen aufgefressen werden.<sup>393</sup>

Wenn aber der König, Dalai Lama oder ein anderer hoher Geistlicher verstarb, wurde der Leichnam auf eine andere Art und Weise dem Tod übergeben. Die Kapuzinerpatres berichteten, dass hohe Persönlichkeiten auf Sandalo-Holz gebettet und dem Feuer geopfert wurden.<sup>394</sup> Desideris Schilderungen zufolge wurden alle Toten aus reichen Familien nach indischer Art verbrannt. Dabei wurde eine Vielzahl an Mönchen eingeladen, die großzügige Spenden erhalten müssen.<sup>395</sup> Die Leichen Mönche, Nonnen und Klosterfrauen wurden – den Schilderungen der Kapuziner zufolge – auf den Gipfel eines Berges gebracht, wo sie den Vögeln überlassen wurden.<sup>396</sup> Laut Desideris Informationen fand diese Art der Beisetzung jedoch nur bei Mönchen statt.<sup>397</sup> Die Tibeter zeigten großes Mitgefühl, indem sie ihre toten Körper den wilden Tieren als Nahrung anbieten.

---

<sup>389</sup> Vgl. De Montibus 1740: 81-82.

<sup>390</sup> De Montibus 1740: 82.

<sup>391</sup> Vgl. De Montibus 1740: 82-83.

<sup>392</sup> Vgl. Aschoff 1997: 58.

<sup>393</sup> Vgl. De Filippi 1932: 195.

<sup>394</sup> Vgl. De Montibus 1740: 83.

<sup>395</sup> Vgl. De Filippi 1932: 195.

<sup>396</sup> Vgl. De Montibus 1740: 83.

<sup>397</sup> Vgl. De Filippi 1932: 195.

„Ordinary mortals who have not arrived at such a degree of perfection as to be ready to sacrifice their living body, give their corpses to succour starving animals. This the Thibettans regard as an act of compassion and a step towards arriving, after many transmigrations, at the supreme heroism of giving their living flesh, and therefore their life, out of compassion to living creatures. This is the foundation and the real origin of this usage in Thibet.“<sup>398</sup>

Der Jesuit António de Andrade berichtet, dass manche Toten in der Erde begraben wurden. Auf den sterblichen Überresten der besonders angesehenen und verehrungswürdigen Menschen wurde ein Stūpa errichtet:<sup>399</sup>

„[...] hohe und schöne Pyramiden mit vergoldeten Spitzen über dem Grab errichten, die einen sehr schönen Anblick bieten.“<sup>400</sup>

Ippolito Desideri berichtet, dass die Tibeter ihre Toten niemals beerdigten, da sie den Gedanken verabscheuten, dass der Körper von Würmern aufgeessen wird und somit in der Erde verfault.<sup>401</sup> Allerdings schildert er, dass die Überreste von Lamas in eine Urne gegeben wurden, die in einem Stūpa aufbewahrt wird. Als Erklärung gibt er in seinem Bericht an:

„The Thibettans will tell you that by permitting their bodies to be placed in urns in the Cioo-den [Anm.: ein Cioo-den ist ein Stūpa] instead of being given to starving beasts, their Lamàs exercise compassion of the highest order towards mankind. It is no great thing, they say, to give your dead body to a few hungry animals, but it is different for one above common men, who is already on the high road to perfection and approaching Godhood. Thus our Lamàs leave their bodies to be venerated not only by us, but by future generations. These precious relics have protected us and our country from many evils, and this we regard as the most sublime and perfect manifestation of compassion.“<sup>402</sup>

Desweiteren schildert Andrade in seinen Berichten die Methode der Feuerbestattung, wobei seinen Informationen zufolge die Asche mit weißem Ton vermischt wurde und aus dieser Mixtur dann Reliefbilder gefertigt wurden. Die Beisetzungsmethode, bei der der Leichnam zerstückelt wird und den Vögeln zum Fraße vorgeworfen wird, fand nur bei Verstorbenen Anwendung, die während ihres Lebens tugendhaft waren. Dabei wird der Leichnam an einem Ort, der mehrere

---

<sup>398</sup> De Filippi 1932: 196.

<sup>399</sup> Vgl. Aschoff 1997: 58.

<sup>400</sup> Aschoff 1997: 58.

<sup>401</sup> Vgl. De Filippi 1932: 195.

<sup>402</sup> De Filippi 1932: 197.

Tagesreisen von seiner Heimatstadt entfernt ist, Vögeln als Nahrung angeboten. Diese Bestattungsart gilt – laut Andrade – als die glücklichste.<sup>403</sup>

In den Aufzeichnungen der Kapuzinermissionare kann man deutlich deren Missfallen an den tibetischen Bestattungsmethoden herauslesen:

„Diesemehr dann unmenschliche Gebräuch aber rühren ursprünglich daher, weil sie selbst elendig verblende Leuth von ihrer Phantastischen Einbildung sich so weit verleiten, und bereden lassen, daß sie fest darvor halten, es wäre ein grosser Act, und Übung der Liebe, die todte Leiber denen Hunden und Vögeln zum Preiß, und Speiß zuvergönnen, damit also ein jedwederer, nicht nur im Leben, sondern auch nach seinem Todt sich aufsetze zum Dienst, und Nutzen deren Lebendigen; zu dem weil sie gleichfahls thorrecht glauben, daß die Seelen deren Geistlichen Personen sich verhalten, und verändern in die Vögl, und andere gefligelte Thier, so wäre es je eine anständig: ja ein Schuldigkeit, denselben eine liebeiche Nahrung von dem Fleisch deren eigenen Leibern zu verschaffen, und sie darmit zu ernähren.“<sup>404</sup>

Die Kapuzinerpatres hatten eine sehr geringe Meinung vom tibetischen Volk. Ihrer Meinung nach waren die Tibeter Barbaren, die unzivilisierten Handel betrieben und grausame Taten verübten.<sup>405</sup>

---

<sup>403</sup> Vgl. Aschoff 1997: 58.

<sup>404</sup> De Montibus 1740: 83.

<sup>405</sup> Vgl. De Montibus 1740: 83-84.

## 6. Schlussfolgerung

### 6.1 Toleranz in der Religion

Der Religionswissenschaftler Gustav Mensching erläutert in seinem Buch „Toleranz und Wahrheit in der Religion“, dass es in Bezug auf Religionen mehrere Arten der Toleranz gibt. So unterscheidet er zwischen formaler und inhaltlicher Toleranz bzw. Intoleranz. Bei der formalen Toleranz wird der fremde Glaube nicht angetastet, vom tolerierten Objekt aus wird von Glaubensfreiheit gesprochen. Wenn in einem Land Glaubensfreiheit herrscht, handelt es sich immer um die formale Toleranz, da verschiedene Glaubensformen und Religionen nebeneinander existieren, ohne dass sie von irgendjemanden verändert werden. Die formale Intoleranz ist das entsprechende Gegenteil der formalen Toleranz, bei der Vertreter der fremden Religion zur Unterwerfung unter eine sakrale Institution des Staates oder einer Kirche gezwungen werden. Neben formaler Toleranz und Intoleranz unterscheidet Mensching ebenfalls zwischen inhaltlicher Toleranz bzw. Intoleranz. Toleranz bedeutet nicht nur, dass der fremde Glaube nicht angetastet wird, sondern dass er auch als eine Möglichkeit zur Begegnung mit dem Heiligen anerkannt wird. Diese positive Toleranz setzt ein Auseinandersetzen mit der fremden Religion voraus. Die inhaltliche Intoleranz hingegen bekämpft die fremde Religion, da der Inhalt des fremden Glaubens als unwahr und abwegig angesehen wird. Die inhaltliche Intoleranz endet in Ablehnung, Bekämpfung oder in Verfolgung der Anhänger des fremden Glaubens. Gustav Mensching erläutert in seinem Werk drei Möglichkeiten, wie Toleranz und Intoleranz auftreten können. So kann formale Intoleranz mit inhaltlicher Intoleranz auftreten, formale Toleranz mit inhaltlicher Intoleranz oder formale Intoleranz mit inhaltlicher Toleranz. Weiters spricht Mensching von einer inneren und einer äußeren Toleranz bzw. Intoleranz. Seiner Ansicht nach bezieht sich die innere Toleranz auf die eigene Religion und ihre Erscheinungsformen und Lehren und die äußere Toleranz auf die außerhalb des eigenen Glaubens stehenden Religionen. Die innere Toleranz umfasst die verschiedenen Lehr- und Kultabweichungen innerhalb der eigenen Religion, die vom Anhänger entweder anerkannt und akzeptiert werden, oder im Falle einer inneren Intoleranz nicht akzeptiert werden. Die äußere Toleranz bzw. Intoleranz beschäftigt sich mit dem fremden Glauben.<sup>406</sup>

Nach der Reformierung des Lamaismus im 14. Jahrhundert durch Tsong kha pa entwickelte sich in Tibet eine strenge Kirchenorganisation, woraus sich der Kirchenstaat entwickelte. Laut Mensching entstand eine Art Doppelpapsttum, bei der zwei Geistliche an der Spitze standen. Der Dalai Lama bestimmte die weltlichen Dinge, während der Panchen Lama für die geistlichen Ange-

---

<sup>406</sup> Vgl. Mensching 1996: 43-44.

legenheiten verantwortlich war. Mensching ist der Ansicht, dass dem Lamaismus Zeugnisse der Intoleranz fehlen:<sup>407</sup>

„Das hängt wohl wesentlich damit zusammen, daß der Lamaismus in erster Linie eine Kultreligion ist, deren Lehren und Praktiken, wie gesagt, mystisch interpretiert werden, so daß das Moment exklusiver und rationaler Verbindlichkeit, die allenthalben sonst Ursache intoleranter Aktionen ist, fehlt.“<sup>408</sup>

Die historischen Ereignisse der Christenverfolgung in Tibet scheinen jedoch im Widerspruch zu Menschings These zu stehen.

Nicht nur die Menschen üben Toleranz gegenüber Religionen, sondern auch der Staat spielt eine wichtige Rolle im Zusammenkommen der Religionen. Mensching erklärt in seinem Werk, dass der Staat stets die formelle Art der Toleranz ausübt, da er die fremden Glaubensbekenntnisse unangetastet lässt. Die Gründe für die Toleranz sind entweder das „Interesse an Eintracht und Wohlfahrt“<sup>409</sup> oder die Untertanen, denen vom Staat Rechte zugesprochen wurden. Als Beispiel für einen der frühesten Staatsmänner, die tolerant gegenüber anderen Religionen waren, gibt Mensching den indischen König Aśoka an, der allen Religionen aufgeschlossen war und dies auch in seinen Edikten proklamierte.<sup>410</sup> Wie König Aśoka vor Hunderten von Jahren waren auch die tibetischen Herrscher der fremden Religion nicht abgeneigt und erlaubten den Missionaren, die fremde Religion zu verkünden. Am 9. September 1741 verfasste der tibetische Regent Pho lha nas ein Dekret zur Religionsfreiheit, das von Peter Lindegger in seinen Schriften übersetzt wurde.

„Daher gestehen Wir diesen Phe-rang-shes Pha-'dri<sup>411</sup>, die auch 'Weißhäuptige Lamas' genannt werden, und desgleichen all denen, die nach [ihnen] kommen werden, [mit diesem Dokument] unter Siegel zu, daß sie auf immer und ohne Unterbrechung ihre Wahre Lehre Gottes nach Belieben & frei verkündigen und verbreiten dürfen, und zwar nicht allein in Lhasa, sondern in sämtlichen Gegenden Tibets an jedem beliebigen Ort und vor allen Menschenklassen, Laien & Klerikern. Ihr aber, die hohen Würdenträger ganz allgemein, ob Laien oder Kleriker, Chinesen, Hor, Mongolen usw. – kurz: niemand soll sie daran hindern.“<sup>412</sup>

Ein paar Wochen später bestätigte der 7. Dalai Lama in einem Schreiben die Religionsfreiheit:

„Da es sich so verhält, mögen sie – jeder einzelne von ihnen – wohin sie auch gehen & stehen, ziehen, um tunlichst Hilfe zu bringen, wo es von Nutzen ist, ohne dabei auf

---

<sup>407</sup> Vgl. Mensching 1996: 92.

<sup>408</sup> Mensching 1996: 92.

<sup>409</sup> Mensching 1996: 126.

<sup>410</sup> Vgl. Mensching 1996: 126-127.

<sup>411</sup> Mit *phe rang shes pha 'dri* sind die Franziskanerpatres gemeint. Vgl. Fußnote 28 bei Lindegger 2001: 9.

<sup>412</sup> Lindegger 2001: 9.

irgendwelche Form feindseliger Haltung oder hinderlichen Widerstandes zu stoßen, und ihr Wirken mögen ihnen Segen bringen.“<sup>413</sup>

Die tolerante Haltung der Tibeter änderte sich jedoch schlagartig, als sich die zum Christentum bekennenden Tibeter weigerten, religiöse Handlungen für den Dalai Lama auszuführen. Die Probleme sowie die Einflüsse auf die Konvertiten und die Missionare wurden bereits in der Arbeit thematisiert. Mensching erklärt, dass formale Intoleranz die Wahrung der Einheit der religiösen Gemeinschaft voraussetzt. Beispiele für eine formale Intoleranz lassen sich in der Geschichte häufig finden. Alkibiades wurde im alten Griechenland vor Gericht gestellt, als er im Jahr 415 v. Chr. die Hermessäulen in Athen teilweise zerstörte. Die Furcht des Staates vor den Göttern, die die Schändung ihrer Denkmäler rächen wollten, sowie politische Hintergründe sollen Alkibiades zu der Tat motiviert haben. Damals versuchten Philosophen wie Sokrates die Religion als Angelegenheit des einzelnen Menschen und nicht als die Sache des Staates zu betrachten.<sup>414</sup> Zu dieser Zeit war die „Religion eine öffentliche Angelegenheit, und die religiösen Pflichten gehörten zu den staatsbürgerlichen Obliegenheiten der Bürger.“<sup>415</sup> Der deutsche Theologe Walter Bauer beschrieb in seinen Schriften „Der Wortgottesdienst der ältesten Christen“ detailliert die Aufgaben und Pflichten der Gläubigen:

„Nach wie vor hatten die alten Kulte oder durch die örtliche Geschichte heilig gesprochenen Bräuche ihre bevorzugte Stätte innerhalb des Gemeinwesens. Stand doch das ganz öffentliche wie das Privatleben mit ihnen in innigstem Zusammenhang. Allen bedeutsamen Augenblicken des einen wie des anderen gaben sie Weihe und Verklärung und fesselten Sinn, Gemüt und Phantasie auf die mannigfachste Weise. Überall luden die Tempel die Beter ein, und zahlreiche Feiertage, Festlichkeiten und religiöse Zeremonien aller Art – Opfer, Bittgänge, Prozessionen, Schauspiele, öffentlicher Hymnengesang – erinnerten Tag für Tag an die Macht und Größe der Götter und ihr Verhältnis zu den Menschen.“<sup>416</sup>

Diesen staatlichen Religionsorganismus kann man deutlich in der altrömischen Staatsreligion erkennen. Rom duldet die fremden Religionen nur solange, bis sie die Einheit gefährdeten, dann wurden sie isoliert und von den einheimischen Religionen getrennt. Fremde Religionen wurden respektiert, aber nur bis sie die Menschen gegen die eigene Religion aufbrachten und somit das Staatsgebilde störten.<sup>417</sup> Die tibetischen Herrscher sowie die Geistlichen unterstützten die Missionare und versuchten mit religiösen Debatten der einfachen Bevölkerung die Erhabenheit der eigenen Lehre zu beweisen. Als die Missionare erfolgreich einige Tibeter konvertieren konnten und sich diese weigerten, die lamaistischen Rituale und Zeremonien auszuführen, reagierten die Herr-

---

<sup>413</sup> Lindegger 2001: 12.

<sup>414</sup> Vgl. Mensching 1996: 133-134.

<sup>415</sup> Mensching 1996: 134.

<sup>416</sup> Mensching 1996: 134-135, zitiert nach Bauer 1930: 11-12.

<sup>417</sup> Vgl. Mensching 1996: 135.

scher Tibets wie die Herrscher des Alten Roms, indem sie den fremden Glauben aus dem öffentlichen Leben verbannten und von den Tibetern isolierten. Im 17. Jahrhundert wurden die Jesuiten, die in der westtibetischen Provinz Guge Missionsstationen eröffnet hatten, in ihren eigenen Häusern gefangen gehalten. Auch nach den Ausschreitungen im Jahr 1742 zeigte man den Missionaren deutlich das Missfallen über die Propagierung der fremden Religion. Aus diesem Grund ließ der König den Kapuzinern wenige Wochen nach den verheerenden Tumulten folgende Zeilen übermitteln:

„Kämen nun einige Leute von uns in euer Land, um dort von unserer Religion zu reden, d. h. sie zu verkünden, würdet Ihr sie dann kränken oder ihnen widerliche Unflätigkeiten in den Mund legen? Wir jedenfalls haben Eurer Lehre nicht den leisesten Schaden zugefügt. Bedenkt wohl, wenn Ihr Euer Lehre herbringt, ob Ihr darob nicht die Lehre anderer zerstört und diese Menschen ihre angestammte Religion nicht ausüben laßt. Für uns Tibeter gleicht die Lehre von der Magie einem Ozean, der sich weder mit den Augen noch mit den Ohren wahrnehmen läßt, weswegen es eine große Sünde bedeutete, wenn wir unsere eigene Religion nicht auf dieselbe Weise verteidigten, wie Ihr die Eure verteidigt. Nicht von uns seid Ihr in diese Weltgegend gerufen worden, somit müßt Ihr selbst wissen, wohin Ihr gehen und wo Ihr bleiben wollt.“<sup>418</sup>

Bei Mensching heißt es, dass „alle universalen Religionen einen universalen Absolutheitsanspruch erheben“.<sup>419</sup> Das bedeutet, man sei der Ansicht, nur der eigene Glauben beinhalte die Wahrheit. Da es nur eine wahre Religion geben kann, werden alle anderen als falsch angesehen und können nicht akzeptiert werden. Religiöse Toleranz bzw. religiöse Intoleranz bezieht sich theoretisch nur auf religiöse Anschauungen und Lebensformen. Trotzdem ist der Mensch von den Auswirkungen der toleranten bzw. intoleranten Taten der Organisation betroffen.<sup>420</sup>

„Wo man aber zwischen der religiösen Anschauung, die man ablehnt, und dem Menschen, den man, auch wenn er im Irrtum verharrt, duldet, eine Trennung zu vollziehen sucht, da verschiebt man das Problem der Toleranz auf eine andere Ebene, nämlich auf die menschlich anständigen oder auch christlich gebotenen Verhaltens von Mensch zu Mensch. Man kann es immerhin als einen Fortschritt bezeichnen, wenn von höchster Stelle aus das Verhalten des (rechtgläubigen) Menschen zum (irrgläubigen) Mitmenschen unter die Gebote der christlichen Ethik gestellt wird [...]“<sup>421</sup>

Der absolute Wahrheitsanspruch fördert die Idee der Mission, da die Religionen der Überzeugung sind, dass es Völker auf dieser Erde gibt, die andere Glauben praktizieren und daher noch immer

---

<sup>418</sup> Lindegger 2001: 32-33.

<sup>419</sup> Mensching 1996: 157.

<sup>420</sup> Vgl. Mensching 1996: 158-159.

<sup>421</sup> Mensching 1996: 159-160.

im Irrtum sind und der ewigen Verdammnis entgegen gehen. Der Leitgedanke der Missionare war stets die Wahrheit zum Heil der Mitmenschen zu verkünden. Um dieses Ziel zu erreichen, musste die „heidnische“ Religion ausgerottet und eigene Religionsgemeinschaften gegründet werden. Obwohl bei der Missionierung die radikale Vorgehensweise des Bernhard von Clairvaux, dem Prediger des zweiten Kreuzzuges (1147-1149), dessen Parole „Taufe oder Tod“ lautete, nicht mehr angewendet wird, versuchen die Missionare weiterhin mit allen Mitteln, Andersgläubige zu bekehren. Auch Mahatma Gandhi tadelte die Handlungen der Missionare.<sup>422</sup>

„Es gehört nicht zu eurer Berufung, versichere ich euch, das Leben der östlichen Völker von seinen Wurzeln abzutrennen.“<sup>423</sup>

## 6.2 Abschlussbemerkungen

Ziel dieser Arbeit war, die Erfahrungen der Missionare mit der fremden Kultur und die Konflikte zwischen den verschiedenen Religionen und Kulturen aufzuzeigen. Außerdem sollten die Probleme, denen sich die Missionare während ihrer Reise und ihres Aufenthaltes stellen mussten, dargestellt werden. António de Andrade reiste im Jahr 1624 mit dem Ziel, Christen in Tibet zu finden. Obwohl das tibetische Volk noch nie etwas von der christlichen Lehre gehört hatte, zeigte es großes Interesse an der katholischen Religion. Der westtibetische König Khri bkra shis grags pa entwickelte sich zu einem mächtigen Befürworter der fremden Religion und ließ ein Haus für die Missionare sowie eine kleine Kapelle errichten. Die ersten Jahre waren für Andrade äußerst erfolgreich. Die Missionare konnten einige Tibeter taufen und auch der König schien einem Glaubenswechsel nicht abgeneigt zu sein. Jedoch war die Macht der buddhistischen Kloster zu groß, sodass diese mit benachbarten Fürsten einen Aufstand anzettelten. Diese Revolution zwang den König ins Exil zu gehen, die Kirche wurde zerstört. Die neuen Machthaber schränkten die Handlungsfähigkeit der Missionare deutlich ein, woraufhin die Mission nach einigen erfolglosen Versuchen, sie wiederzubeleben, aufgegeben wurde. Zu der gleichen Zeit, als António de Andrade seine Mission in Tsaparang etablierte, versuchten die beiden Portugiesen Estevão Cacella und João Cabral eine Mission in Shigatse zu eröffnen. Bereits während der Hinreise im Jahr 1627 gab es Probleme mit dem König Bhutans, der die beiden Missionare nicht mehr ausreisen lassen wollte. Nach der Flucht Cacellas konnte Cabral schließlich mit Intervention des tibetischen Fürsten ausreisen. Die Mission in Shigatse hatte kaum Gelegenheit sich zu etablieren. Politische Probleme, wie die noch immer andauernden Streitigkeiten zwischen den buddhistischen Schulen und dem aufkommenden Konflikt zwischen dem

---

<sup>422</sup> Vgl. Mensching 1996: 160-162.

<sup>423</sup> Mensching 1996: 162, zitiert nach Andrews 1931: 96. Das Originalzitat lautet: „It is no part of your call, I assure you, to tear up the lives of the people of the East by their roots. Tolerate whatever is good in them“.

bhutanesischen König und dem tibetischen Fürsten veranlassten João Cabral, seinen Partner zu verlassen, um den Verantwortlichen seines Ordens von den Schwierigkeiten zu berichten. Hinzu kam, dass der bhutanesischer Herrscher die Mönche des mächtigen Klosterkomplexes bKra shis lhun po gegen die Missionare aufhetzte. Der plötzliche Tod Cacellas bedeutete das Ende der Mission. Obwohl Cabral 1631 noch einmal versuchte, die Missionsstation zu eröffnen, war der neue Leiter von dem Gedanken, eine Mission in Shigatse zu erhalten, nicht überzeugt und gab die Station auf. Es dauerte etwa drei Jahrzehnte, bis wieder katholische Missionare nach Tibet kamen. Johannes Grueber und sein Ordensbruder Albert d'Orville reisten von Peking nach Indien, um einen geeigneten Handelsweg nach Indien zu erforschen. Grueber und d'Orville kamen auf ihrer Reiseroute durch die Stadt Lhasa, in der sie einige Wochen auf ihre Weiterreise warten mussten. Die kurze Zeit die ihnen blieb nutzten die Missionare, um Informationen über das tibetische Volk zu sammeln. Da Grueber sehr gut zeichnete, fertigte er einige Skizzen von Personen und dergleichen an. Unter anderem brachte er eine Darstellung des noch in Bau befindlichen Potala-Palastes nach Europa, die einige Jahrhunderte lang die einzig bekannte Abbildung des Gebäudes war. Erst zu Beginn des 18. Jahrhunderts wurde ein erneuter Versuch unternommen, eine Mission in Tibet zu eröffnen. Die erste Missionsstation, die von dem Kapuzinerorden 1707 in Lhasa eröffnet wurde, musste jedoch nach wenigen Jahren wegen finanzieller Probleme wieder aufgegeben werden. Erst im Jahr 1716 wurde die Mission von den Kapuzinern wieder aufgesucht. In der Zwischenzeit kam der italienische Jesuit Ippolito Desideri nach Lhasa, der sich intensiv um die Beherrschung der tibetischen Sprache bemühte und seine Zeit mit dem Studium von tibetischen Lehrtexten verbrachte. Seine Schriften über die katholische Religion wurden vom tibetischen König mit Interesse entgegengenommen. Dieser motivierte Desideri seine Studien zu vertiefen, um schlussendlich eine Diskussion zwischen buddhistischen Gelehrten und dem Jesuiten führen zu können. Leider kam es wegen der Dzungareninvasion im Jahr 1717 nicht mehr zu diesem Ereignis. Desideri und auch der Kapuzinermissionar Francesco Orazio della Penna flohen aus Lhasa. Da die Missionare zwei unterschiedlichen Orden angehörten, die verschiedene Ansichten zur Verbreitung des christlichen Glaubens hatten, entwickelte sich zwischen den Missionaren ein Konflikt. Aufgrund der Beschwerden entschied die Propaganda Fide im Dezember 1718, die Zuständigkeitsrechte der Mission an den Kapuzinerorden zu übergeben. Daraufhin musste Desideri Tibet verlassen. Trotzdem widmete er sich weiterhin dem Studium der buddhistischen Religion und verfasste auch nach seiner Ausreise tibetische und lateinische Schriften über die Tibeter und deren Glauben. Doch auch dieser zweite Versuch, eine Mission in Tibet zu eröffnen war nicht von Erfolg gekrönt. Zwar wurde mit dem Bau einer Kirche begonnen, aber man musste erneut in Rom um weitere finanzielle Unterstützung bitten, die schließlich gewährt wurde. 1741 kehrte die Kapuzinermission nach Lhasa zurück, jedoch verhinderte die starke Religiosität der Tibeter eine dauerhafte Etablierung einer christlichen Mission in Lhasa. Die tiefe Verwurzelung der Religion im Alltag der Tibeter, wie etwa die Dienste, die die

Tibeter für den Dalai Lama ausführen müssen, brachte schwere Probleme für die zum Christentum bekehrten Tibeter. Da sie sich weigerten, Handlungen die gegen ihren neuen Glauben waren, auszuführen, wurden sie angeklagt und schließlich auch zu Peitschenhieben verurteilt. Die dadurch ausgelöste Christenverfolgung, bei der die Missionare vertrieben und ihre Kirche zerstört wurde, verhinderte eine dauerhafte Etablierung einer christlichen Mission. Danach wurde jahrelang kein weiterer Versuch unternommen, eine Mission in Tibet zu errichten.

Der zweite Teil der Arbeit beschäftigte sich mit der Beziehung zwischen den Missionaren und Tibern. António de Andrade berichtete in seinen Briefen von mehreren religiösen Streitgesprächen mit den Lamas über deren Verständnis der Wiedergeburt. Andrade war nicht der einzige Missionar, der die Ansicht vertrat, der Lamaismus sei eine degenerierte Form des Christentums. Seiner Meinung nach entsprach der buddhistische Glaube der drei Juwelen der christlichen Dreifaltigkeit. Sowohl Estevão Cacella und João Cabral als auch Johannes Grueber fielen die vielen Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Religionen, wie die Verehrung von Reliquien und die Veranstaltung von Prozessionen auf. Die beiden Jesuiten Andrade und Desideri hatten die Möglichkeit, sich intensiver mit der tibetischen Kultur zu beschäftigen. Andrade schildert in seinen Berichten einige Rituale der alten Bon-Religion, während sich Desideri eher philosophischen Themen zuwandte. Die Kapuzinermissionare zeigten wenig Interesse, die tibetische Sprache zu erlernen und die Kultur und Religion der Tibeter zu verstehen. Sie verbrachten ihre Zeit mit dem Sammeln von Heilkräutern und arbeiteten ehrenamtlich als Ärzte.

Abschließend wurde in der Arbeit die Darstellung Tibets von den Missionaren behandelt. Da im 17. und 18. Jahrhundert keine anderen Informationen als die der Missionare in den Westen gelangten, konnten sie mit ihren Schilderungen der tibetischen Kultur und Religion die Ansichten der Europäer über die Tibeter prägen. Grueber hält in seinen Aufzeichnungen seiner Meinung über die Tibeter nicht zurück, er nennt sie Barbaren. Währenddessen sprechen die Kapuzinermissionare und Ippolito Desideri mit Wertschätzung über das tibetische Volk. Die andersartigen Bestattungen erregten Abscheu unter den Missionaren. Die Kapuziner sprachen von einem „unmenschlichen Gebräuch“<sup>424</sup>. Obwohl die Missionare keinen großen Erfolg in der Verbreitung der christlichen Lehre hatten, waren sie doch für die Erforschung von bis dahin unbekanntem Ländern und Kulturen bedeutsam. Sie waren die ersten, die Informationen über das abgeschiedene Tibet nach Europa brachten und dafür sorgten, dass dieses Gebiet in die Weltkarten eingezeichnet wurde.

---

<sup>424</sup> Vgl. De Montibus: 83.

## 7. Bibliografie

- ABDO 2010 Joseph C. Abdo: Padre António de Andrade S.J.. Onlinebeitrag für die Webseite [www.ippolito-desideri.net](http://www.ippolito-desideri.net). Erstellt im März 2010.
- ANDREWS 1931 C. F. Andrews: Mahatma Gandhi's ideas including selections of his writings. London: 1931.
- ARIS 1979 Michael Aris: Bhutan. The early history of a Himalayan kingdom. Warminster: 1979.
- ASCHOFF 1997 Jürgen C. Aschoff: António de Andrade: Tsaparang – Königsstadt in Westtibet. Ulm: 1997.
- BAILLIE 1999 Luzia Maria Baillie: Father Estevao Cacella's report on Bhutan in 1627. In: Journal of Bhutan Studies. Vol. 1. Nr. 1. o.O. 1999.
- BARGIACCHI 2008 Enzo Gualtiero Bargiacchi: A Bridge Across Two Cultures, Ippolito Desideri S.J. (1684-1733). A Brief Biography. Florenz: 2008.
- BARGIACCHI 2009A Enzo Gualtiero Bargiacchi: Manoel Marques. Onlinebeitrag für die Webseite [www.ippolito-desideri.net](http://www.ippolito-desideri.net). Erstellt im Februar 2009.
- BARGIACCHI 2009B Enzo Gualtiero Bargiacchi: Desideri's Understanding of Emptiness. In: Buddhist-Christian Studies, Vol. 29, 2009.
- BAUER 1930 Walter Bauer: Der Wortgottesdienst der ältesten Christen. Tübingen: 1930.
- BELL 1970 Charles Bell: The Religion of Tibet. Oxford: 1970.
- BETTRAY 1955 Johannes Bettray: Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci S. I. in China. Rom: 1955.
- BRAUMANN 1985 (HRSG.) Franz Braumann: Johannes Grueber. Als Kundschafter des Papstes nach China (1656-1664). Stuttgart: 1985.
- CHANDLER 1905 Edmund Chandler: The Unveiling of Lhasa. London: 1905.
- DAWSON 1955 (HRSG.) Christopher Dawson: The Mongol Mission. London: 1955.
- DE FILIPPI 1932 (HRSG.) Filippo de Filippi: An Account of Tibet – the travels of Ippolito Desideri of Pistoia, S.J., 1712-1727. London: 1932.
- DE MONTIBUS 1740 (HRSG.) Philippo de Montibus: Missio apostolica Thibetano-Seraphica. München: 1740.
- DIDIER 1996 Hugues Didier: Les Portugais au Tibet, les premières relations jésuites (1624-1635). Paris: 1996.

- EBENETER 1982 Albert Ebeneter: Der Jesuitenorden. Zürich: 1982.
- EBERHARD 1948 Wolfram Eberhard: Chinas Geschichte. Bern: 1948.
- FRANCKE 1925A A. H. Francke: Die Jesuitenmission von Tsaparang im Lichte der tibetischen Urkunden. In: Zeitschrift für Missionswissenschaft. 15. Jahrgang. Münster: 1925. S. 269-276.
- FRANCKE 1925B A. H. Francke: Felsinschriften in Ladakh. In: Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften Berlin. Philosophisch-historische Klasse. Berlin: 1925.
- Franzen 1991 August Franzen: Kleine Kirchengeschichte. Herausgegeben von Remigius Bäumer. Freiburg im Breisgau: 1991.
- GENSICHEN 1969 Hans-Werner Gensichen: Missionsgeschichte der neueren Zeit. Göttingen: 1969.
- GRAF 1939 Theophil Graf: Zur Entstehung des Kapuzinerordens – Quellenkritische Studien. Freiburg: 1939.
- GRIFFIN 1997 Joseph A. Griffin: The Sacred Congregation de Propaganda Fide: Its Foundation and Historical Antecedents. In: Christianity and Missions 1450-1800. Herausgegeben von J.S. Cummins. Aldershot / Brookfield: 1997.
- HAGE 1976 Wolfgang Hage: Christentum und Schamanismus. Zur Krise des Nestorianertums in Zentralasien. In: Traditio – Krisis – Renovatio aus theologischer Sicht. Herausgegeben von Bernd Jaspert und Rudolf Mohr. Marburg: 1976.
- HARRER 1998 Heinrich Harrer: Sieben Jahre in Tibet: mein Leben am Hofe des Dalai Lama, Frankfurt/Main / Berlin: 1998.
- HENKEL 1973 Willi Henkel: Versuche einer Missionsgründung in Tibet, die Apostolische Präfektur Tibet 1703-1831. In: Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum. Herausgegeben von Josef Metzler, Rom / Freiburg / Wien: 1973.
- HONDIUS 1907 Jodocus Hondius: Map of the World by Jodocus Hondius 1611. Herausgegeben von Edward Luther Stevenson und Joseph Fischer. New York: 1907.
- HOSTEN 1998 Henri Hosten: A Missionary in Tibet: letters and other papers to Fr. Ippolito Desideri, S.J. (1713-1721). New Delhi: 1998.
- JACKSON 2009 Peter Jackson: The Mission of Friar William of Rubruck. Indianapolis: 2009.

- KASCHEWSKY 1997 Rudolf Kaschewsky: Das Tibetbild im Westen vor dem 20. Jahrhundert. In: Mythos Tibet – Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien. Herausgegeben von Thierry Dodin und Heinz Räther. Köln: 1997.
- KASPER 2000 (HRSG.) Walter Kasper (Hrsg.): Lexikon für Theologie und Kirche. Neunter Band – San bis Thomas. Freiburg im Breisgau / Basel / Rom / Wien: 2000.
- KATHOLISCHE BIBELANSTALT 1990 Die Bibel. Einheitsübersetzung Altes und Neues Testament. Stuttgart: 1990.
- KIRCHER 1987 Athanasius Kircher: China Illustrata. Übersetzt von Charles D. Van Tuyl. Oklahoma: 1987.
- KLIMKEIT 1979 Hans-Joachim Klimkeit: Das Kreuzsymbol in der zentralasiatischen Religionsbewegung. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. Herausgegeben von E. Benz, H. J. Schoeps, F. W. Kantzenbach und H.-J. Klimkeit. Band XXXI. Köln: 1979.
- KLIMKEIT 1986 Hans-Joachim Klimkeit: Zur Begegnung von Christentum, Gnosis und Buddhismus an der Seidenstraße. Opladen: 1986.
- KOLLMAR-PAULENZ 2006 Karénina Kollmar-Paulenz: Kleine Geschichte Tibets. München: 2006.
- KOSCHORKE 1995 Klaus Koschorke: Der indische Subkontinent. In: Einleitung in die Missionsgeschichte, Tradition, Situation und Dynamik des Christentums. Herausgegeben von Karl Müller und Werner Ustorf. Stuttgart: 1995.
- LACH / VAN KLEY 1993 Donald F. Lach und Edwin J. Van Kley: Asia in the Making of Europe. Volume III: A Century of Advance. Book four: East Asia. Chicago / London: 1993.
- LINDEGGER 2001 Peter Lindegger: Dokumente zur so genannten „Christenverfolgung“ vom Mai 1742 in Lhasa: päpstliche Sendschreiben an tibetische Herrscher, Erlasse zur Religionsfreiheit in Tibet von 1741, Berichte der Kapuziner Mission in Lhasa. Rikon: 2001.
- LONGFEI 2004 Xu Longfei: Die nestorianische Stele in Xi'an, Begegnung von Christentum und chinesischer Kultur. Bonn: 2004.
- MACGREGOR 1970 John MacGregor: Tibet. A Chronicle of Exploration. London: 1970.

- MASCOLO DE FILIPPIS 2003      Jeanne Mascolo de Filippis: The Western Discovery of Tibet. In: Lhasa in the seventeenth Century. Herausgegeben von Françoise Pommaret. Leiden / Boston: 2003.
- MENSCHING 1996      Gustav Mensching: Toleranz und Wahrheit in der Religion. Weimar / Jena: 1996.
- MEYER 2009      Dietrich Meyer: Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine, 1700-2000. Göttingen: 2009.
- MOULE 1920/21      A. C. Moule: A life of Odorico of Pordenone. In: T'oung Pao, Second Series, Vol. 20, No.3/4 (Aug 1920-Aug 1921). S. 275-290.
- NEILL 1990      Stephen Neill: Geschichte der christlichen Missionen. 2. ergänzte Auflage. Erlangen: 1990.
- NICOLAZZI 2003      Michael Albrecht Nicolazzi: Geheimnis Tibet. Die Ur-Religion des „Bön“. Düsseldorf: 2003.
- NORBU 1998 (HRSG.)      Jamyang Norbu (Hrsg.): A Jesuit Missionary Undermines the 5<sup>th</sup> Dalai Lama's Prestige. In: Lungta 11 – Christian Missionaries and Tibet. Dharamshala: Winter 1998. S. 19.
- Ohm 1962      Thomas Ohm: „Machet zu Jüngern alle Völker – Theorie der Mission von Thomas Ohm OSB“. Freiburg im Breisgau: 1962.
- PANIKKAR 1955      Kavalam Madhava Panikkar: Asien und die Herrschaft des Westens. Zürich: 1955.
- PETECH 1952      Luciano Petech: I missionari italiani nel Tibet e nel Nepal. Band I. Rom: 1952.
- PETECH 1955      Luciano Petech: I Missionari italiani nel Tibet e nel Nepal, Band VI. Rom: 1955.
- PETECH 1972      Luciano Petech: Tibet and China in the early XVIIIth century: History of the establishment of Chinese protectorate in Tibet. Leiden: 1972.
- PETECH 1977      Luciano Petech: The Kingdom of Ladakh. C. 950-1842 A. D.. Rom: 1977.
- POMPLUN 2009A      Trent Pomplun: Buddhist-Christian Dialogue in Ippolito Desideri. In: Buddhist-Christian Studies. Vol. 29. Honolulu: 2009. S. 97-100.
- POMPLUN 2009B      Trent Pomplun: The Holy Trinity in Ippolito Desideri's *Ke ri se ste an kyi chos lugs kyi snying po*. In: Buddhist-Christian Studies. Vol. 29, Honolulu: 2009. S. 117-130.

- POMPLUN 2010 Trent Pomplun: Jesuit on the Roof of the World. Ippolito Desideri's Mission to Eighteenth-Century Tibet. Oxford: 2010.
- REICHERT 1987 Folker Reichert: Die Reise des seligen Odorich von Pordenone nach Indien und China (1314/18-1330). Heidelberg: 1987.
- RICHARDSON 1977 Hugh E. Richardson: The Jo-khang, "Cathedral" of Lhasa. In: Essais sur l'art du Thibet. Herausgegeben von Ariane MacDonald und Yoshiro Imaeda. Paris: 1977.
- SAID 2005 Edward Said: Edward Said – der orientalisierte Orient. In: Postkoloniale Theorie – eine kritische Einführung. Herausgegeben von María do Mar Castro Varela und Nikita Dhawan. Bielefeld: 2005.
- SCHULEMANN 1958 Günther Schulemann: Geschichte der Dalai-Lamas. Leipzig: 1958.
- SHAKABPA 1984 Tsepon W.D. Shakabpa: Tibet – A Political History. New York: 1984.
- SNELLGROVE 1980 David Snellgrove: A cultural history of Tibet. Boston / London: 1980.
- STEIN 1979 R. A. Stein: Recherches relatives aux débuts du lamaïsme (Tibet). In: Résumé de cours et travaux. Paris: 1979.
- STEIN 1980 R. A. Stein: Une mention du manichéisme dans le choix du bouddhisme comme religion d'état par le roi tibétain Khri-sroñ lde-bcan, In: Indianisme et bouddhisme: Mélanges offerts à Mgr Étienne Lamotte. Louvain: 1980.
- SWEET 2006 Michael Sweet: Desperately Seeking Capuchins: Manoel Freyre's report on the Tibets and their Routes (Tibetorum ac eorum Relatio Viarum) and the Desideri Mission to Tibet. In: Journal of the International Association of Tibetan Studies. Vol. 2. Herausgegeben von David Germano. o.O: 2006.
- SWEET 2010 Michael Sweet: Mission to Tibet – The Extraordinary Eighteenth Century Account of Father Ippolito Desideri S.J.. Boston: 2010.
- TANG 2002 Li Tang: A study of the History of Nestorian Christianity in China and Its Literature in Chinese. Frankfurt am Main: 2002.
- TOSCANO 1981A Joseph Toscano: Contribution of Father D'Andrade (1580-1634) to the Knowledge of Bon. In: The Tibet Journal. Vol. VI, No. 2. Herausgegeben von Yangzom Tsarong. O.O.: 1981. S. 67-73.

- TOSCANO 1981B Giuseppe Toscano: opere tibetane di Ippolito Desideri S.J. Vol. I: il T'o-rañs (l'aurora). Rom: 1981.
- TUCCI / GHERSI 1996 Giuseppe Tucci und Eugenio Ghersi: Secrets of Tibet. New Delhi: 1996.
- URAY 1983 Geza Uray: Tibet's connection with Nestorianism and Manichaeism in the 8<sup>th</sup> – 10<sup>th</sup> centuries. In: Contributions on Tibetan language, history and culture. Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien. Vol. 1. Herausgegeben von Ernst Steinkellner und Helmut Tauscher. Wien: 1983.
- VANNINI 1976 Fulgentius Vannini: The Bell of Lhasa. New Delhi: 1976
- VON DEN BRINCKEN 1971 Anna-Dorothee von den Brincken: Eine christliche Weltchronik von Qara Qorum, Wilhelm von Rubruck OFM und der Nestorianismus. In: Archiv für Kulturgeschichte. 53. Band, Heft 1. Herausgegeben von Fritz Wagner. Wien / Köln: 1971.
- WADDELL 1959 L. Austine Waddell: The Buddhism of Tibet or Lamaism. Cambridge: 1959.
- WALTER 1921 Gonsalvus Walter: Die Heidenmission nach der Lehre des Hl. Augustinus. Münster: 1921.
- WESSELS 1992 Cornelius Wessels: Early Jesuit Travellers in Central Asia, 1603-1721. New Delhi: 1992.
- WESTMAN / VON SICARD 1962 Knut B. Westman und Harald von Sicard: Geschichte der christlichen Mission. München 1962.
- WEYER / ASCHOFF 1992 Helfried Weyer und Jürgen C. Aschoff: Tsaparang, Tibets großes Geheimnis. Freiburg i. Brsg.: 1992.
- WITSEN 1687 Nicolaes Witsen: Nieuwe Lantkaarte van het Noorder en Ooster deel van Asia en Europa strekkende van Nova Zemla tot China. Amsterdam: 1687.
- YOUNG 1919 G. M. Young: A Journey to Toling and Tsaparang in Western Tibet. In: Journal of the Panjab Historical Society, Vol. VII. Calcutta: 1919. S. 177-198.
- YULE 1913 Henry Yule: Cathay and the Way thither. Vol. II – Odoric of Pordenone. London: 1913.
- YULE 1915 Henry Yule: Cathay and the Way thither. Vol. I – Preliminary Essay. London: 1915.
- ZIMMEL 1953 Bruno Zimmer: Johann Grueber in Lhasa. Ein Österreicher als erster Europäer in der Stadt des Dalai-Lama. erweiterter Son-

derabdruck aus: *Biblios*. Österreichische Zeitschrift für Buch- und Bibliothekswesen, Dokumentation, Bibliographie und Bibliophilie. Jg. 2. Heft 3/4. Wien: 1953.

ZIMMEL 1957

Bruno Zimmel: Johann Grueber, die erste Durchquerung Tibets. In: *Österreichische Naturforscher, Ärzte und Techniker*. Herausgegeben im Auftrag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften von Fr. Knoll. Wien: 1957.

ZIMMEL 1970

Bruno Zimmel: Bernhard Diestel. Ein österreichischer Missionär und Entdeckungsreisender des 17. Jahrhunderts. Sonderdruck aus der Festschrift Josef Stummvoll. Herausgegeben von Josef Mayerhöfer und Walter Ritzer unter Mitarbeit von Maria Razumovsky. Wien: 1970.

#### Online-Quellen

<http://idp.bbaw.de/>

<http://www.britishmuseum.org/>

<http://www.ippolito-desideri.net>

<http://www.montefeltro.net/pennabilli/>

<http://www.oraziodellapenna.com/>

<http://www.vatican.va/index.htm>

## **8. Anhang**

### **8.1 Deutsches Abstrakt**

Bereits zu Beginn des 14. Jahrhunderts kam der erste christliche Missionar, der italienische Franziskanermönch Odorico da Pordenone auf seiner Reise durch tibetisches Gebiet. Doch erst im Jahr 1625 wurde die erste Missionsstation vom portugiesischen Jesuiten António de Andrade in der westtibetischen Provinz Guge eröffnet. Nach dessen Scheitern vergingen erneut Jahrzehnte bis sich der berühmte italienische Jesuitenmissionar Ippolito Desideri auf den Weg nach Lhasa machte, um den christlichen Glauben in Tibet zu verbreiten.

Im ersten Teil der Arbeit wird auf die frühesten Hinweise des Christentums in Zentralasien eingegangen. Der zweite Teil – und somit der Hauptteil – der Arbeit behandelt die Missionare und ihre ethnologischen Forschungsberichte. So war der Portugiese António de Andrade der Meinung, der Buddhismus sei eine degenerierte Form des Christentums. Der österreichische Jesuit Johannes Grueber fertigte 1661 eine Skizze des damals noch im Bau befindlichen Potala, die 200 Jahre lang die einzige in Europa bekannte Darstellung des Palastes war. Ein weiterer großer Teil der Arbeit wird die Beziehung zwischen den Missionaren und den Tibetern beschreiben. Die tibetischen Könige verhielten sich der fremden Religion gegenüber zuerst sehr tolerant und zogen auch in Erwägung zu konvertieren. Mit der Christenverfolgung im Jahr 1742 und dem darauf folgenden Verbot der Ausübung ihrer Tätigkeiten wurde den Missionaren jede Möglichkeit genommen, ihre Lehre in Tibet zu verbreiten.

### **8.2 English abstract**

The Italian monk Odorico da Pordenone from the Franciscan Order was the first Christian missionary who reached the Tibetan area while he was travelling through Asia at the beginning of the fourteenth century. But it took almost three hundred years until the first Christian mission was established in Tibet. In 1625 the Portuguese Jesuit António de Andrade founded a mission in the West-Tibetan province Guge. After its abandonment many decades passed by until the famous Italian Jesuit missionary Ippolito Desideri travelled to Lhasa to spread the Christian faith all over Central-Tibet.

The first part of this paper describes the earliest evidences of the Christian religion in Central-Asia. The second part of the thesis deals with the work of the missionaries and their ethnological research reports. For example, the Portuguese António de Andrade thought that Buddhism was a

degenerated form of Christianity. In 1661 the Austrian Jesuit Johannes Grueber made a sketch of the Potala, which was under construction. In Europe this draft was the only illustration of the palace for about two hundred years. Another chapter of the paper deals with the relation between missionaries and Tibetans. At first the Tibetan kings had been respectful towards the alien religion and had also thought of converting to the new faith. After the persecution of Christians in 1742 the missionaries had no opportunity to establish a new mission for several years.

### **8.3 Lebenslauf**

Ausbildung:

1991/1992	Vorschule Wörgl
1992-1996	Volksschule Wörgl
1996-2000	Gymnasium Wörgl
2000-2005	Bundeshandelsakademie Wörgl
2005-2010	Studium: Tibetologie und Buddhismuskunde an der Universität Wien Nebenfach: Indologie mit Schwerpunkt Kunstgeschichte