



universität  
wien

# MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

Sakrale Architektur östlich des Klosters Hemis (Ladakh):  
Objekt – Text – Mensch

verfasst von / submitted by

Mag. Susanne Fleischmann BA MSc

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of  
Master of Arts (MA)

Wien, 2021 / Vienna 2021

Studienkennzahl lt. Studienblatt /  
degree programme code as it appears on  
the student record sheet:

UA 066 698

Studienrichtung lt. Studienblatt /  
degree programme as it appears on  
the student record sheet:

Tibetologie und Buddhismuskunde

Betreut von / Supervisor:

Univ. Prof. Dr. Klaus-Dieter Mathes



## Danksagung

Ohne die Unterstützung verschiedener Personen wäre die vorliegende Arbeit nicht zustande gekommen. Bei ihnen möchte ich mich im Folgenden bedanken.

Mein besonderer Dank gilt Prof. Dr. Klaus-Dieter Mathes, der sich auf mein doch etwas ungewöhnliches Masterarbeitsthema ohne Vorbehalte eingelassen und zugestimmt hat, die Betreuung zu übernehmen. Seine vielfältigen Anregungen, insbesondere seine fundierte philologische Expertise, waren mir im Lauf meiner Arbeit eine wertvolle Unterstützung. Zu erwähnen sind auch die von ihm im Rahmen des Bachelor-Studiengangs veranstalteten Exkursionen nach Helambu und Ladakh, die in mir das Interesse an tibetologischer Feldforschung geweckt, mir erste praktische Erfahrungen in diesem Bereich ermöglicht und meinen Entschluss reifen haben lassen, das Masterstudium der Tibetologie und Buddhismuskunde zu beginnen. Ich bedanke mich herzlich für das Eröffnen dieser Möglichkeiten sowie für die ausgezeichnete Begleitung während des gesamten Arbeitsprozesses.

Zu großem Dank bin ich weiters Dipl.-Ing. Dr. techn. Gerald Kozicz (TU Graz, Institut für Architektur und Medien) verpflichtet. Seine Vorlesung „Indo-tibetische *stūpa*-Architektur“ (2016) am ISTB hat mich begeistert und mich in meinem bereits bestehenden Interesse an buddhistischer Architektur, insbesondere *stūpas*, bestärkt. Er schlug mir eine Gruppe von *mchod rten* in Ladakh als mögliches Untersuchungsobjekt für eine wissenschaftliche Arbeit vor. Als ich diese zum ersten Mal besuchte, war mir aufgrund der besonderen Gestaltungsmerkmale und ihrer mich beeindruckenden „Wächter-Position“ am Taleingang zum Kloster Hemis schnell klar, dass ich diese zum Thema meiner Masterarbeit machen würde. Der fachliche Austausch, der sich in der Folge entwickelt hat, war eine große Bereicherung für mich und hat mich immer wieder sehr motiviert.

Ebenfalls herzlich bedanken möchte ich mich bei Khenpo Konchok Tamphel (ISTB), der aus Ladakh stammt und mich vor allem beim Entziffern von Inschriften und mit seinen Erläuterungen zur westtibetischen Sprachvarietät unterstützt hat. Darüber hinaus hat er mir geholfen, ein besseres Verständnis für den religiös-kulturellen Hintergrund Ladakhs zu entwickeln, indem er mir über die traditionellen Lebensweisen und Rituale in den Dörfern Ladakhs erzählt hat. Für die gemeinsame Lektüre eines größeren Teils der Biografie sTag tshang ras pas, des Gründers des Klosters Hemis, bin ich sehr dankbar.

Mein Dank gilt weiters Dr. Diana Lange (Humboldt-Universität zu Berlin), die meine Aufmerksamkeit auf eine Inschrift an einem *lha tho* in Hemis gelenkt hat und mir erste Rechercheansätze und Fotos überlassen hat.

Bedanken möchte ich mich auch bei Jigmat Angchok, Taxifahrer aus Leh, der mir während eines Teils meiner Feldforschung mit seiner offenen, freundlichen und hilfsbereiten Art viele Türen geöffnet und im Bedarfsfall als Dolmetscher fungiert hat.

Mein „Fixpunkt“ in Ladakh war immer ein Guesthouse in Leh, das von Dechen Wangmo und ihrer Familie geführt wird. Ich wurde dort freundlich aufgenommen und habe im Lauf der Zeit verschiedene freudige wie auch traurige Familienereignisse miterlebt. Dies hat mir das Gefühl gegeben, in Ladakh fast so etwas wie ein Zuhause zu haben, wofür ich der Familie in Dankbarkeit verbunden bin.

Mein Dank gilt auch den Einwohner\*innen des Dorfes Hemis bzw. Chomoling, für ihre Hilfsbereitschaft, ihre Einladungen zum Essen sowie die Möglichkeit, fallweise in ihren Haushalten zu übernachten. Der Einblick in die ladakhische Lebensweise, den ich dadurch erhalten habe, ist mir sehr wertvoll. Auch bei den Mönchen des Klosters Hemis möchte ich mich bedanken, die neben ihren vielfältigen Aufgaben Zeit gefunden haben, einige meiner Fragen zu den Objekten und Inschriften zu beantworten. Weiters bin ich Tashi Norboo zu Dank verpflichtet, der mir ein Manuskript aus seinem Familienbesitz zur Verfügung gestellt hat.

Für das Erstellen bzw. Bearbeiten von Skizzen am Computer danke ich Judith Fleischmann.

Zu guter Letzt bedanke ich mich bei allen Lehrenden des Instituts für Südasien-, Tibet- und Buddhismuskunde, die mir in vielfältiger Weise Zugänge zu den Sprachen, Religionen und Kulturen Südasiens und Tibets erschlossen haben. Diese Möglichkeit der Teilhabe an dem Wissens- und Erfahrungsschatz, der am ISTB generiert, bewahrt und weitergegeben wird, möchte ich nicht missen.

Ich widme die vorliegende Arbeit der Bevölkerung Ladakhs, die in der unwirtlichen Hochgebirgslandschaft des Westhimalaya ihren Weg zwischen Tradition und Moderne geht, sowie meinen Kindern Judith, Raphael und Andreas, die während der Jahre meines Studiums am ISTB zu erwachsenen Menschen herangereift sind.

*Sarva mangalam!*

# Inhaltsverzeichnis

<b>Danksagung</b> .....	<b>III</b>
<b>Inhaltsverzeichnis</b> .....	<b>V</b>
<b>Abbildungsverzeichnis</b> .....	<b>VIII</b>
<b>1 Einleitung</b> .....	<b>1</b>
<b>1.1 Allgemeine Vorbemerkungen</b> .....	<b>1</b>
<b>1.2 Methodische Grundlagen</b> .....	<b>3</b>
1.2.1 Aktueller Forschungsstand .....	3
1.2.2 Forschungsfragen und Methodik .....	7
1.2.3 Philologische Grundlagen und Hinweise zum Quellenmaterial .....	8
1.2.4 Aufbau der Arbeit .....	10
<b>1.3 Geschichtliche Grundlagen</b> .....	<b>10</b>
1.3.1 Die 'Brug pa-Schule und ihre Bedeutung für Ladakh .....	10
1.3.2 Das Kloster Hemis .....	13
1.3.3 Historische Persönlichkeiten .....	15
1.3.3.1 rGod tshang pa (1189-1258) .....	15
1.3.3.2 sTag tshang ras pa (1574-1651) .....	18
1.3.3.3 Sa skyong rnam rgyal alias rGyal sras rin po che (gest. ca. 1755) .....	21
1.3.3.4 Kaḥ thog rig 'dzin Tshe dbang nor bu (1698-1755) .....	22
1.3.3.5 Ta'i Si tu Chos kyi 'byung gnas (1699/1700-1774) .....	24
1.3.3.6 dKar brgyud 'Phrin las shing rta (1718-1766) .....	25
1.3.3.7 Mi pham Tshe dbang 'phrin las bstan 'dzin mi 'gyur 'rdo rje († 1808) .....	25
1.3.3.8 Tshe dbang rnam rgyal (reg. 1753-82) .....	26
1.3.3.9 Kun gzigs Chos kyi snang ba (1768-1822) .....	26
<b>2 Fokus: „Objekt“</b> .....	<b>27</b>
<b>2.1 Die Lage der Objekte</b> .....	<b>27</b>
<b>2.2 stūpas</b> .....	<b>31</b>
2.2.1 Grundlagen .....	31
2.2.1.1 Der Aufbau eines stūpas .....	31
2.2.1.2 Die acht Bautypen tibetischer stūpas .....	34
2.2.2 Der „zentrale stūpa“ .....	39
2.2.2.1 Lage und Besonderheiten .....	39
2.2.2.2 Frühere Erwähnungen .....	41
2.2.2.3 Beschreibung .....	42
2.2.2.4 Analyse und Diskussion .....	45
2.2.2.5 Vergleichsobjekte .....	53

2.2.3	Sieges- <i>stūpa</i> .....	53
2.2.3.1	Beschreibung .....	53
2.2.3.2	Interpretation .....	55
2.2.4	Versöhnungs- <i>stūpa</i> .....	58
2.2.5	Zwei Erleuchtungs- <i>stūpas</i> an einer <i>maṇi</i> -Mauer .....	59
2.2.6	Erleuchtungs- <i>stūpa</i> beim <i>Zhing skyong-lha tho</i> .....	61
2.2.7	„Parinirvāṇa- <i>stūpa</i> “ .....	62
<b>2.3</b>	<b><i>lha thos</i>.....</b>	<b>64</b>
2.3.1	Der <i>lha tho</i> für den <i>Zhing skyong</i> von Tsari .....	64
2.3.2	Der <i>lha tho</i> für Jag pa me len .....	68
2.3.3	Der <i>lha tho</i> für den „Glang dkar rgyal po“ .....	71
<b>2.4</b>	<b><i>maṇi</i>-Mauern .....</b>	<b>74</b>
2.4.1	Grundlagen .....	74
2.4.2	Die <i>maṇi</i> -Mauern im Tal von Hemis .....	75
<b>3</b>	<b>Fokus „Text“.....</b>	<b>77</b>
<b>3.1</b>	<b>Inschriften.....</b>	<b>77</b>
3.1.1	Allgemeine Vorbemerkungen .....	77
3.1.2	Inschrift an einem <i>lha tho</i> .....	79
3.1.2.1	Beschreibung .....	79
3.1.2.2	Edition .....	80
3.1.2.3	Übersetzung .....	84
3.1.3	Stiftungsinschrift für einen Erleuchtungs- <i>stūpa</i> .....	90
3.1.3.1	Beschreibung .....	90
3.1.3.2	Edition .....	91
3.1.3.3	Übersetzung .....	95
3.1.4	Stiftungsinschrift für einen Versöhnungs- <i>stūpa</i> .....	101
3.1.4.1	Beschreibung .....	101
3.1.4.2	Edition .....	102
3.1.4.3	Übersetzung .....	104
3.1.5	Die Große Hemis-Inschrift .....	108
3.1.5.1	Beschreibung .....	108
3.1.5.2	Forschungsgeschichte .....	109
3.1.5.3	Edition .....	111
3.1.5.4	Übersetzung .....	122
3.1.5.5	Interpretation .....	126
3.1.6	Stiftungsinschrift anlässlich des Todes der Königinmutter .....	130
<b>3.2</b>	<b>Weitere relevante Texte .....</b>	<b>136</b>
3.2.1	Stiftungsurkunde aus Igu .....	136
3.2.1.1	Beschreibung .....	136
3.2.1.2	Edition .....	138

3.2.1.3	Übersetzung	145
3.2.1.4	Interpretation	154
3.2.2	Ermächtigung der Schutzgottheit Jag pa me len	155
3.2.2.1	Beschreibung	155
3.2.2.2	Übersetzung	156
<b>4</b>	<b>Fokus „Mensch“</b>	<b>159</b>
4.1	Historische (Reise-)berichte	159
4.2	Aktuelle Zugänge	163
4.2.1	<i>stūpas</i>	163
4.2.2	<i>lha thos</i>	164
<b>5</b>	<b>Zusammenschau: Objekt – Text – Mensch</b>	<b>167</b>
5.1	Drei Zeitebenen	167
5.2	Stifterinnen und Stifter	170
5.3	Ein Platz der Schutzgottheiten	171
5.4	Ein Kraftplatz im <i>maṅḍala</i> des Cakrasaṃvara	172
	<b>Literaturverzeichnis</b>	<b>175</b>
	Tibetische Quellen	175
	Sekundärliteratur und Lexika	176
	Internet- und Filmquellen	187
	<b>Anhänge</b>	<b>188</b>
	Kurzfassung	188
	Abstract	190
	Selbständigkeitserklärung	191

# Abbildungsverzeichnis

Abb. 1 Hof des Klosters Hemis, 2018	13
Abb. 2 rGod tshang phug (Quelle: eigene Aufnahme, 2018)	16
Abb. 3 - rGod tshang pa (Quelle: eigene Aufnahme, 2018)	17
Abb. 4 Das Tal von Hemis (Quelle: eigene Aufnahme, 2018)	27
Abb. 5 Oberer Teil des relevanten Gebiets (Quelle: eigene Aufnahme)	28
Abb. 6 Unterer Teil des relevanten Gebiets (Quelle: eigene Aufnahme, 2018)	29
Abb. 7 Lageskizze - <i>stūpas</i> und <i>lha thos</i> (Skizze: Gerald Kozicz, Bearbeitung: Judith Fleischmann, 2021)	30
Abb. 8 Bauteile eines <i>stūpas</i> (Skizze von Judith Fleischmann, 2021, in Anlehnung an DORJEE 2001: 51, Abb. 3)	32
Abb. 9 - <i>stūpa</i> der aufgehäuften Lotusblüten (Quelle: eigene Aufnahme, 2014)	37
Abb. 10 - Erleuchtungs- <i>stūpa</i> (Quelle: eigene Aufnahme, 2014)	37
Abb. 11 Der <i>stūpa</i> der mannigfachen verheißungsvollen Tore (Quelle: eigene Aufnahme, 2014)	37
Abb. 12 Der <i>stūpa</i> der Wundertaten (Quelle: eigene Aufnahme, 2014)	37
Abb. 13 Der <i>stūpa</i> des Herabstiegs aus dem Götter(bereich) (Quelle: eigene Aufnahme, 2014)	38
Abb. 14 Der Versöhnungs- <i>stūpa</i> bzw. <i>stūpa</i> der Wiedervereinigung (Quelle: eigene Aufnahme, 2014)	38
Abb. 15 Sieges- <i>stūpa</i> (Quelle: eigene Aufnahme, 2014)	38
Abb. 16 Der Parānirvāṇa- <i>stūpa</i> (Quelle: eigene Aufnahme, 2014)	38
Abb. 17 Lage des zentralen <i>stūpas</i> (Quelle: eigene Aufnahme, 2018)	39
Abb. 18 „Zentraler <i>stūpa</i> “ (Quelle: eigene Aufnahme, 2018)	40
Abb. 19 Zentraler <i>stūpa</i> mit <i>maṇi</i> -Mauer (Quelle: eigene Aufnahme, 2018)	41
Abb. 20 Ostansicht (Quelle: eigene Aufnahme, 2018)	44
Abb. 21 Südansicht (Quelle: eigene Aufnahme, 2018)	44
Abb. 22 Westansicht (eigene Aufnahme, 2014)	44
Abb. 23 Nordansicht (eigene Aufnahme, 2014)	44
Abb. 24 Text „RPMP“ (Quelle: siehe Literaturverzeichnis)	45
Abb. 25 Beispiel Stuckornamente: Südfassade (Quelle: eigene Aufnahme, 2018)	51
Abb. 26 Sieges- <i>stūpa</i> (Quelle: eigene Aufnahme, 2018)	54
Abb. 27 Sieges- <i>stūpa</i> renoviert (Quelle: eigene Aufnahme, 2019)	56
Abb. 28 Reihe von <i>stūpas</i> in Stok (Quelle: eigene Aufnahme, 2018)	58
Abb. 29 Versöhnungs- <i>stūpa</i> und Jag men- <i>lha tho</i> (Quelle: eigene Aufnahme, 2017)	59
Abb. 30 Erleuchtungs- <i>stūpa</i> Nr. 6 lt. Lageskizze [Abb. 7] (Quelle: eigene Aufnahme, 2018)	60
Abb. 31 Erleuchtungs- <i>stūpa</i> Nr. 5 lt. Lageskizze [Abb. 7] (Quelle: eigene Aufnahme, 2018)	61
Abb. 32 Erleuchtungs- <i>stūpa</i> Nr. 7 lt. Lageskizze [Abb. 7] (Eigene Aufnahme, 2018)	62
Abb. 33 Parānirvāṇa- <i>stūpa</i> mit <i>maṇi</i> -Mauer (Quelle: eigene Aufnahme, 2017)	63
Abb. 34 Zhing skyong- <i>lha tho</i> (eigene Aufnahme, 2018)	64
Abb. 35 Gravurbild am Zhing skyong (eigene Aufnahme, 2018)	65
Abb. 36 Zhing skyong- <i>lha tho</i> (Quelle: eigene Aufnahme, 2019)	66
Abb. 37 <i>lha tho</i> für Jag men (Quelle: eigene Aufnahme, 2018)	69
Abb. 38 Gravierte Steintafel am Jag men- <i>lha tho</i> (Quelle: eigene Aufnahme, 2018)	70
Abb. 39 Nebengebäude beim Glang dkar rgyal po (Quelle: eigene Aufnahme, 2019)	71
Abb. 40 <i>lha tho</i> für den „Glang dkar rgyal po“ (Quelle: eigene Aufnahme, 2019)	72

Abb. 41 Entlang der <i>maṇi</i> -Mauer zum Zhing skyong (Quelle: eigene Aufnahme, 2018)	76
Abb. 42 Inschrift am Zhing skyong- <i>lha tho</i> (Quelle: eigene Aufnahme, 2018)	89
Abb. 43 Inschrift für einen Erleuchtungsstupa (Quelle: eigene Aufnahme, 2018)	90
Abb. 44 Rigs gsum mgon po im Dorf Hemis (Quelle: eigene Aufnahme, 2018)	100
Abb. 45 Stiftungsinschrift für einen Erleuchtungsstūpa (Quelle: eigene Aufnahme, 2018)	100
Abb. 46 Stiftungsinschrift für einen Versöhnungs- <i>stūpa</i> (Quelle: eigene Aufnahme, 2018)	101
Abb. 47 Beschädigte Inschrift (eigene Aufnahme, 2018)	107
Abb. 48 Die Große Hemis-Inschrift (Quelle: eigene Aufnahme, 2018)	108
Abb. 49 <i>maṇi</i> -Mauer mit Großer Hemis-Inschrift (Quelle: eigene Aufnahme, 2018)	109
Abb. 50 Detail - Stiftungsinschrift anlässlich des Todes der Königinmutter (Quelle: eigene Aufnahme; 2018)	131
Abb. 51 Stiftungsinschrift anlässlich des Todes der Königinmutter (Quelle: Eigene Aufnahme, 2018)	131
Abb. 52 Reg pa med pa'i mchod rten (Quelle: eigene Aufnahme, 2018)	135
Abb. 53 Handschrift aus Igu, Beispielseite [F.1r] (Quelle: eigene Aufnahme, 2019)	136
Abb. 54 "A chorten at Hemis" (Quelle: Knight 1893: 201)	161



# 1 Einleitung

## 1.1 Allgemeine Vorbemerkungen

Als ich mich entschloss, mich in meiner Masterarbeit mit einigen *stūpas* beim Kloster Hemis (He mis, He mi) zu befassen, die mich schon 2017 beeindruckt hatten, ging ich davon aus, dass ich dazu jede Menge Material finden würde, das helfen könnte, die historischen, aber auch religionswissenschaftlichen Hintergründe zu erhellen.

Ich hatte ein ähnliches, allerdings sehr kleines Projekt bereits im Rahmen meines Bachelorstudiums „Sprachen und Kulturen Südasiens und Tibets“ (Universität Wien) während einer Exkursion nach Helambu (Nepal) durchgeführt. Damals hatten mir in dem kleinen Dorf Tarkeghyang die Menschen bereitwillig über die *stūpas* in der Umgebung Auskunft gegeben und Geschichten über deren Vergangenheit erzählt. Dass die Gebäude noch immer ins alltägliche religiöse Leben eingebunden waren, konnte ich dort selbst beobachten.

Wenn es um die *stūpas* in der Nähe eines so bedeutenden Klosters, wie Hemis dies für Ladakh ist, geht, werde es umso leichter sein, Informant\*innen finden, schriftliche Quellen zu erhalten und Beobachtungen über die heutige religiöse Bedeutung anzustellen – so dachte ich. Mein Ziel war es, die *stūpas* unter den drei Gesichtspunkten „Objekt“, „Text“ und „Mensch“ zu betrachten, d.h.

- erstens die Objekte selbst zu dokumentieren,
- sie zweitens mit relevanten Texten in Beziehung zu setzen und
- drittens dem nachzugehen, was die Menschen im nahegelegenen Dorf sowie im Kloster Hemis über sie wissen bzw. welchen Bezug sie heute noch dazu haben.

Das Unterfangen stellte sich aber als schwieriger heraus als ursprünglich angenommen. Die Informationen, die mir die Bewohner\*innen des nahegelegenen Dorfes geben konnten, blieben meist recht allgemein. Die häufigste Auskunft über das Alter der *stūpas* lautete, sie seien ca. 300 Jahre alt, und Geschichten über deren Entstehung konnten mir die Dorfleute keine erzählen. Ähnlich war es im Kloster, in dessen Nähe sich die *stūpas* befinden und mit dem sie geschichtlich eng verbunden sind, und möglicherweise relevante Quellen aus dem Kloster waren mir nicht zugänglich.

Im Lauf meiner Recherchen stellte sich heraus, dass es naheliegend wäre, den Platz, an dem sich die erwähnten *stūpas* befinden, in seiner Gesamtheit zu betrachten und auch die dort ebenfalls vorhandenen *lha thos* und *maṇi*-Mauern miteinzubeziehen, da die Objekte teilweise aufeinander bezogen sind und gemeinsam die spirituelle Bedeutung des Platzes prägen. Ich erweiterte daher mein Vorhaben entsprechend. In Bezug auf die *lha thos* war es etwas einfacher, Informationen von den Dorfleuten zu erhalten, da die Schreine für Schutzgottheiten noch eher in die aktuelle religiöse Praxis eingebunden zu sein schienen als die *stūpas*.

Das Einzige, das ich an schriftlichen Originalquellen zunächst finden und verwenden konnte, waren Inschriften auf Steintafeln, die in der Nähe der betreffenden architektonischen Objekte zu finden sind. Es handelt sich um Stiftungsinschriften, wie sich schnell herausstellte. Sie sind teils in erbärmlichem Zustand, im schlimmsten Fall zerbrochen und an der Oberfläche einer *maṇi*-Mauer abgelegt, im besseren Fall an Fassaden von Bauwerken angebracht, die Schrift mit goldener Farbe – nicht immer richtig – nachgezogen. Online-Recherchen auf der Plattform BDRC förderten außerdem einen kurzen Text mit Bezug zu einer der wichtigsten Schutzgottheiten des Platzes zutage.

In der vorliegenden Masterarbeit gehe ich den wenigen Spuren nach, die es aus der Geschichte dieser *stūpas*, *lha thos* und *maṇi*-Mauern noch gibt. Diese Spuren verblassen zusehends, denn nicht nur die erwähnten Inschriften verwittern und sind teils kaum mehr lesbar, sondern auch die Bauwerke selbst unterliegen einem Veränderungsprozess. So wurden beispielsweise zwischen meinen beiden Besuchen in den Jahren 2018 und 2019 die Holzkonstruktionen, die sich an den Nischen in den Kuppeln der *stūpas* befinden, auf eine Art renoviert, die der ursprünglichen Feinheit der Gestaltung nicht gerecht wird. Auch ein *lha tho*, an dem eine der von mir übersetzten Inschriften angebracht ist, wurde vor meinem letzten Besuch vom Sommer 2019 renoviert und dabei – wie ich es empfinde – seines ursprünglichen Charakters völlig beraubt. So halte ich in dieser Arbeit „nebenbei“ auch entscheidende Veränderungen architektonischer Objekte, die innerhalb weniger Jahre vonstattengingen, fest.

Meine Recherchen führten mich in unterschiedliche Richtungen, nicht nur ins Kloster Hemis und das nahegelegene Dorf, sondern auch zu verschiedenen Menschen in Ladakh, die der Geschichte der Region kundig sind. Darüber hinaus führten sie mich auch ins Dorf Igu,

in dem sich in einer Reihe von *stūpas* ein ähnliches Bauwerk wie jenes, das ich als „zentralen *stūpa*“ im Tal von Hemis bezeichne, befindet. Dort erhielt ich Zugang zu einem Manuskript aus Privatbesitz, bei dem es sich – wie bei den Steininschriften aus Hemis – um eine Stiftungsurkunde handelt, die die Errichtung der örtlichen *stūpas* erwähnt. Meine Absicht war es, in diesem Text nach einem Anhaltspunkt für Datierungsfragen und für eine mögliche Beziehung zu den Objekten in Hemis zu suchen.

Wenngleich ich mit der Menge und Aussagekraft meiner Quellen nicht ganz zufrieden bin, halte ich die Dokumentation dessen, was ich gefunden habe, für einen wichtigen Beitrag zur Bewahrung des kulturellen Erbes Ladakhs. Einiges, das ich dokumentiert habe, ist schon jetzt nicht mehr auf diese Weise vorhanden, anderes wird möglicherweise in den nächsten Jahrzehnten verschwinden.

## 1.2 Methodische Grundlagen

### 1.2.1 Aktueller Forschungsstand

Das Kloster Hemis und sein Umfeld sind kaum erforscht. Bislang existiert keine Darstellung der Geschichte des Klosters, die wissenschaftlichen Kriterien entspricht. Bruchstücke der Klostergeschichte müssen daher in erster Linie aus einem vielzitierten Grundlagenwerk zur Geschichte Ladakhs erschlossen und zusammengefügt werden. Es ist dies PETCHES *Kingdom of Ladakh* (1977). SCHUH kritisiert in seiner Untersuchung des Schicksals der muslimischen Königin Bhi bhi dieses Werk massiv als romanhaft und unzuverlässig.<sup>1</sup> Ein solches Urteil mag in Bezug auf die Darstellung der Lebensgeschichte der betreffenden Königin zutreffend sein, als Pauschalaussage halte ich es aber für überzogen. Es steht uns keine andere Quelle zur Verfügung, die einen derart umfassenden Überblick über die Geschichte Ladakhs bietet und dabei wissenschaftlichen Standards folgt. Natürlich darf PETCHES Werk nicht unkritisch gelesen und Zitate sollten überprüft werden, aber es verweist auf eine Fülle originalsprachiger Quellen und bietet zahlreiche Anknüpfungspunkte für weitere Studien. Ohne dieses Werk ist es m. E. jemandem, der beginnen möchte, Aspekte der Geschichte Ladakhs zu untersuchen, unmöglich, sich einen ersten Überblick zu verschaffen oder Teilergebnisse in ein größeres Ganzes einzuordnen.

---

<sup>1</sup> vgl. SCHUH 2018: : 15-16.

Die Hauptquelle, auf die sich PETECH in *Kingdom of Ladakh* stützt, ist die Chronik Ladakhs (*La dwags rgyal rabs*), die in mindestens sieben Handschriften überliefert wurde. FRANCKE (1972) hat fünf dieser Handschriften für seine Edition der ladakhischen Chronik verwendet. Es handelt sich bei seinem Werk allerdings nicht um eine kritische Edition. Die zweite wichtige Quelle, die PETECH verarbeitet hat, ist die Biografie des Gründers des Klosters Hemis, sTag tshang ras pa.<sup>2</sup> Diese ist für das vorliegende Thema besonders relevant. Jener Teil der Biografie, den PETECH wenig berücksichtigt hat, wurde von SCHWIEGER (1996) in seinem für die vorliegende Arbeit ebenfalls wichtigen Artikel *sTag tshang ras pa's exceptional life as a pilgrim* verarbeitet. Darin stellt der Autor das Leben und vor allem die Reisen sTag tshang ras pas dar, die seinem Aufenthalt in Ladakh vorangehen. Seine Suche nach spirituell bedeutsamen Orten und seine Begegnung mit einer Schutzgotttheit in Tsari (s. Kap. 1.3.3.2) sind für die Interpretation der sakralen Architektur, die in der vorliegenden Arbeit untersucht wird, von zentraler Bedeutung.

SCHWIEGER (1999) bietet eine Edition und Übersetzung des 1753 geschlossenen Staatsvertrags zwischen Ladakh und Purig. Für das Verständnis der Geschichte Ladakhs in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts – der Entstehungszeit der meisten der im Folgenden untersuchten Objekte – stellt diese historische Quelle einen wichtigen Hintergrund dar. Zwei der Akteure der dem Vertragsabschluss vorangehenden Verhandlungen spielen für die Geschichte des Klosters Hemis eine bedeutende Rolle. Es sind dies der weltgewandte und weitgereiste Lama und *yogin* Kaḥ thog rig 'dzin Tshe dbang nor bu (s. Kap. 1.3.3.4), der aufgrund des Konflikts mit Purig als Mediator nach Ladakh geholt wurde, sowie der aus dem Königshaus stammende Hauptverhandler auf ladakhischer Seite, rGyal sras rin po che (s. Kap. 1.3.3.3).

Neben den genannten „westlichen“ Studien stehen zur Geschichte Ladakhs auch Werke einheimischer Historiker zur Verfügung. Diese geben leider meist nicht an, auf welche Quellen sie sich stützen, sind aber als Form der Geschichtsschreibung, die wohl mündliche wie schriftliche Überlieferung berücksichtigt, durchaus interessant. Hier ist vor allem TASHI RABGIAS' Buch *La dwags mar yul gyi sngon rabs kun gsal me long* (1984) bzw. dessen – leider sprachlich weniger geglückte – englische Version *The History of Maryul Ladakh* (2018) zu nennen.

---

<sup>2</sup> vgl. PETECH 1977: 2-3.

In Hinblick auf die Geschichte von Hemis im Besonderen ist die Broschüre *Hemis Monastery & Chemdrey Thekchok Monastery Ladakh* (THARGAY 2016) zu nennen, die im Museumshop des Klosters verkauft wird und vom 'Brug pa-Orden herausgegeben wurde. Sie ist zwar kein wissenschaftliches Werk und historisch nicht ganz zuverlässig, ich sehe sie aber als ein Dokument, das Elemente des Selbstverständnisses des 'Brug pa-Ordens in Ladakh und insbesondere in Hemis widerspiegelt und daher nicht außer Acht gelassen werden sollte. In dieser Broschüre, die in englischer Sprache verfasst ist, wird nicht nur das Kloster Hemis selbst, sondern auch ein Teil der sakralen Architektur, um die es in der vorliegenden Arbeit geht, abgebildet und in kurzen Absätzen behandelt.

Ein Werk in tibetischer Sprache, das sich mit den 'Brug pa-Klöstern in Ladakh beschäftigt, ist *Hi ma la ya'i ljongs su yod pa'i mnyam med dpal ldan 'brug pa'i dgon sde rtsa lag dang bcas pa'i lo rgyus legs bshad gsar pa* (RIGZIN 2009). Es scheint recht gewissenhaft verfasst worden zu sein - der Autor war Lektor am Central Institute of Buddhist Studies Leh -, enthält aber leider nur wenige und sehr allgemeine Quellenangaben.

Wichtige Informationsquellen in Bezug auf die historischen Hintergründe der untersuchten architektonischen Objekte sind Steininschriften in tibetischer Sprache, die in Hemis zu finden sind. Mir sind fünf derartige Inschriften auf Steintafeln bekannt, von denen drei in der vorliegenden Arbeit zum ersten Mal ediert, ins Deutsche übersetzt, erläutert und interpretiert werden. Zwei weitere wurden bereits in der Vergangenheit von SCHLAGINTWEIT (1863, 1864) sowie UEBACH & PANGLUNG (2016, 2019) veröffentlicht. Ich nutze einerseits die Ergebnisse dieser Autor\*innen und interpretiere sie, gehe aber auch insofern darüber hinaus, als ich zu einer dieser beiden Inschriften, die heute vor Ort noch gut lesbar ist, eine eigene, erweiterte Edition mit kritischem Apparat erstelle, sie erläutere und den Text ins Deutsche übersetze.

Die im Folgenden untersuchte sakrale Architektur besteht aus *stūpas*, *lha thos* und *maṇi-Mauern*. Die früheste mir bekannte Abbildung des Gebäudes, das ich als „zentralen *stūpa*“ bezeichne, findet sich in KNIGHT (1893)<sup>3</sup>. PIEPER (1980) erwähnt denselben *stūpa* ebenfalls und fügt eine Skizze bei.<sup>4</sup> Eine Studie über *stūpas* in Ladakh, in der auch einige der im

---

<sup>3</sup> KNIGHT 1893: 201.

<sup>4</sup> PIEPER 1980: 128 u. 134, Fig. 10.

Folgenden untersuchten Bauwerke kurz behandelt werden, stammt von DORJEE (2001)<sup>5</sup>. Darüber hinaus werden die betreffenden *stūpas* in keiner Publikation erwähnt.

Einer der *lha thos*, nämlich jener, der dem löwengesichtigen Zhing skyong (s. Kap. 2.3.1) gewidmet ist, ist in PIEPER (1980) abgebildet.<sup>6</sup> Dieser gibt an, das Gebäude werde im Volksmund als *stūpa* bezeichnet, eine Beobachtung, die ich nicht bestätigen kann. Derselbe *lha tho* dürfte bereits von KNIGHT erstmals erwähnt und dargestellt worden sein. Er bezeichnet die diesbezügliche Zeichnung im Illustrationsverzeichnis (xvi) als „*monument at Hemis*“.<sup>7</sup> Irritierend an dieser zeichnerischen Darstellung ist die Ausführung der Details des Gebäudes sowie dessen Lage in der Landschaft, die nicht mit den tatsächlichen Gegebenheiten in Bezug auf den betreffenden *lha tho* übereinstimmt. Der Grundcharakter des dargestellten Gebäudes und die Tatsache, dass kein weiterer, ähnlicher *lha tho* in der direkten Umgebung von Hemis existiert, lassen aber vermuten, dass Knight hier doch den in der vorliegenden Arbeit ebenfalls behandelten Zhing skyong - *lha tho* gemeint haben könnte.

NIRLAC (2015) hat ein Verzeichnis von architektonischen Kulturdenkmälern in Ladakh erstellt. Auch einige der Bauwerke aus Hemis sind darin jeweils mittels einer Schwarzweiß-Fotografie dokumentiert und mit einem kurzen beschreibenden Text versehen. Allerdings bleiben die Beschreibungen sehr allgemein und wenig aussagekräftig. Hintergrundinformationen über Geschichte und Bedeutung fehlen weitgehend bzw. entsprechen – falls doch vorhanden – nicht wissenschaftlichen Standards. Für Hemis wird nur ein einziger Informant als Quelle angegeben; Belege aus der Fachliteratur werden nicht angeführt.<sup>8</sup>

Die vorhandene Literatur über die in der vorliegenden Arbeit behandelte religiöse Architektur geht über kurze Erwähnungen und einzelne Fotos nicht hinaus. Nirgends werden die Objekte in ihrer Gesamtheit betrachtet. Eine nähere Beleuchtung der Bedeutung dieses Platzes und seiner sakralen Architektur, unter Einbezug historischer Hintergründe, am Gelände vorhandener Inschriften und weiterer relevanter Texte sowie Aussagen von Informant\*innen vor Ort, erscheint daher als sinnvoller Beitrag im Rahmen der Ladakhstudien.

---

<sup>5</sup> DORJEE 2001: 93-96.

<sup>6</sup> PIEPER 1980: 134, Fig. 11.

<sup>7</sup> KNIGHT 1863: 189-190. (Die Zeichnung findet sich auf S. 190.)

<sup>8</sup> NIRLAC 2015: 583-596.

Die *stūpas*, *lha thos* und *maṇi*-Mauern sind einem stetigen Wandel unterworfen und m.E. zunehmend von Zerstörung und Verfälschung des ursprünglichen Charakters bedroht. Gerade in den letzten Jahren wurden einige der Bauwerke auf eine Art und Weise renoviert, die mehr auf die Funktion als auf die Bewahrung ursprünglicher Merkmale ausgerichtet war. Die vorliegende Studie versteht sich daher auch als Versuch, gefährdetes Kulturgut in Ladakh zu dokumentieren und damit der Gefahr des Vergessenwerdens zu entziehen.

### 1.2.2 Forschungsfragen und Methodik

In meiner Master-Thesis gehe ich der zentralen Fragestellung nach, in welchem historischen und religiösen Kontext die sakrale Architektur des untersuchten Gebiets östlich des Klosters Hemis, bestehend aus mehreren *stūpas*, mächtigen *maṇi*-Mauern und einigen *lha thos*, entstanden ist, wie sie sich weiterentwickelt hat und welche Bedeutung ihr beigemessen wurde bzw. heute noch wird. Bei der Bearbeitung des Themas lasse ich mich von folgenden untergeordneten Fragestellungen leiten:

- Wann, von wem und mit welcher Intention wurden die Objekte erbaut?
- Wie sind Besonderheiten in der Gestaltung der *stūpas* zu erklären?
- Gibt es eine „ideelle Klammer“, die das Ensemble zusammenhält?
- Welche Bedeutung haben die Bauwerke für die Menschen, die in der Umgebung leben, heute noch?

Mein Zugang ist ein mehrperspektivischer und umfasst die Aspekte „Objekt“, „Text“ und „Mensch“:

- Mit Fokus auf den Aspekt „Objekt“ dokumentiere und analysiere ich die Bauwerke und deren Gestaltungsformen. Hier beziehe ich architektonische und kunstgeschichtliche Hintergründe mit ein.
- Der Aspekt „Text“ wird vor allem durch tibetische Steininschriften abgedeckt, die in Bezug zur sakralen Architektur des Platzes stehen. Zu diesen erstelle ich – sofern noch nicht vorhanden – eine Edition, übersetze die Texte ins Deutsche, erläutere und interpretiere sie. Bereits vorhandene Editionen und Übersetzungen von Inschriften sichte ich kritisch und ziehe sie ebenfalls zur Interpretation der Objekte heran. Weitere kurze Quellentexte, die für die Einordnung der Bauwerke bzw. für Interpretation der Bedeutung des Platzes relevant sind, berücksichtige ich ebenfalls.

- Den Aspekt „Mensch“ beziehe ich insofern ein, als ich die Wahrnehmung der Objekte durch frühe (Forschungs-)Reisende beleuchte und versuche, mit Hilfe von Interviews mit Anrainer\*innen Hinweise auf die heutige Bedeutung des Platzes zu erhalten.

Die Untersuchung erfolgt vor dem Hintergrund relevanter Aspekte aus der Geschichte Ladakhs und aus Lebensgeschichten bedeutsamer historischer Persönlichkeiten. Ziel ist eine abschließende Einordnung und Interpretation der Bauwerke sowie ein Versuch, die ursprüngliche und gegenwärtige spirituelle Bedeutung des Platzes, an dem sich die Objekte befinden, zu verstehen.

Eingesetzte Methoden sind Sekundärliteraturrecherche, Übersetzung und Interpretation von Primärtexten, fotografische und schriftliche Dokumentation architektonischer Objekte sowie Interviews mit Personen aus Ladakh. Die im Folgenden präsentierten Überlegungen und Ergebnisse beruhen zu einem großen Teil auf Informationen, die ich im Rahmen von drei - jeweils mehrwöchigen - Aufenthalten in Ladakh in den Jahren 2018 und 2019 gesammelt habe.

### **1.2.3 Philologische Grundlagen und Hinweise zum Quellenmaterial**

Für das Tibetische wird die in der Tibetologie gängige Umschrift nach *Wylie*, für Sanskrit das *International Alphabet of Sanskrit Transliteration* (IAST) verwendet. Begriffe aus dem Tibetischen oder Sanskrit, die ich im Fließtext oder den dazugehörigen Fußnoten verwende, schreibe ich klein und kursiv, auch wenn dies den deutschen Rechtschreibregeln widerspricht (z.B. *stūpa* anstatt *Stūpa*). Eine Ausnahme sind tibetische Eigennamen, geografische Bezeichnungen etc., deren Basisbuchstabe groß geschrieben wird. Die Titel tibetischer Texte werden in Kursivschrift wiedergegeben, wobei der erste Basisbuchstabe groß erscheint.

Die Edition von Steininschriften erfolgt ebenfalls in *Wylie*, hier werden aber – aufgrund des häufigen Vorkommens von beschädigten oder fehlenden Lettern sowie Kurzformen – weitere Zeichen verwendet. Ziel ist es, die Inschriften möglichst so darzustellen, wie sie auf den Steintafeln zu finden sind. Ich orientiere mich dabei weitgehend an der Form der

Darstellung, wie sie TROPPEL<sup>9</sup> gewählt hat. Ein entsprechendes Verzeichnis der verwendeten Zeichen stelle ich den Editionen voran (s. Kap. 3.1.1). Emendationen (*em.*) werden in den Fußnoten jeweils der Form der Silbe, wie sie in der Inschrift erscheint, nachgestellt. Geografische Namen werden in einer nichtwissenschaftlichen Umschrift wiedergegeben, z.B. Kailash, Ladakh, Purig. Dies betrifft auch Ortsnamen aus Ladakh, beispielsweise Leh, Igu oder Hemis, zu denen aber – soweit eruierbar – bei der ersten Erwähnung die Umschrift nach *Wylie* angegeben wird. Hierzu ist zu beachten, dass die Schreibung der Ortsnamen – auch in Ladakh selbst – stark variiert, und zwar sowohl in tibetischen als auch in lateinischen Lettern.

Die in der Arbeit enthaltenen Fotografien wurden – sofern nicht anders angegeben – von mir selbst, im Rahmen verschiedener Aufenthalte in Ladakh (2014-2019), angefertigt.

Weiteres Material, wie z.B. Skizzen, Videoaufnahmen oder Manuskripte, das mir von anderen Personen zur Verfügung gestellt wurde, versehe ich mit einem Hinweis auf die Urheber\*innenschaft.

Wenn ich Inhalte aus Gesprächen oder persönlichen Beobachtungen vor Ort verwende, versehe ich diese in den Fußnoten mit Vermerken wie „persönliche Kommunikation“ bzw. „eigene Beobachtung“ oder „eigene Dokumentation“ und gebe dazu – soweit möglich – die jeweiligen Umstände (Ort, Zeit, Personen) an. Die Identität der interviewten Personen anonymisiere ich, da ich nicht dezidiert um eine dokumentierte Erlaubnis zur schriftlichen Veröffentlichung gefragt habe, meist deshalb, weil es aufgrund der Umstände des Gesprächs nicht passend oder möglich erschien.<sup>10</sup> Dennoch halte ich es für wichtig, derartige Informationen, die die Sichtweise von Personen aus Ladakh, insbesondere aus Hemis, widerspiegeln, miteinzubeziehen, weshalb ich den Weg der Anonymisierung gewählt habe, auch wenn mir die Identitäten und Namen der Personen größtenteils bekannt sind.

---

<sup>9</sup> Siehe dazu beispielsweise TROPPEL 2007a.

<sup>10</sup> Solche Umstände waren beispielsweise Zeitdruck, wenn eine Person gerade auf dem Heimweg von der Arbeit war und sich noch kurz Zeit nahm, mit mir zu sprechen, oder zufällig sich ergebende Gespräche mit Gruppen von Dorfleuten im Freien. Nach 2019 war es mir aufgrund der Corona-Pandemie auch nicht mehr möglich, nach Ladakh zu reisen, um Einverständniserklärungen im Nachhinein einzuholen.

### 1.2.4 Aufbau der Arbeit

Die Arbeit besteht aus drei großen inhaltlichen Abschnitten:

Zunächst werden in einer *Einleitung* allgemeine Vorbemerkungen zu Feldforschung und Recherche angeführt. Weitere einleitende Kapitel beschäftigen sich mit methodischen und geschichtlichen Grundlagen der Arbeit.

Nun folgt der *Hauptteil*, in dem nacheinander jeweils ein Aspekt in den Fokus rückt: zunächst die architektonischen Objekte selbst (Fokus: „Objekt“), dann relevante Texte (Fokus: „Text“) und schließlich die menschliche Wahrnehmung und Interpretation der Objekte (Fokus: „Mensch“).

Den *Schluss* bildet der Versuch einer Zusammenschau der drei im Hauptteil behandelten Aspekte. Hier werden auch die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit herausgearbeitet.

## 1.3 Geschichtliche Grundlagen

### 1.3.1 Die 'Brug pa-Schule und ihre Bedeutung für Ladakh

Im Lauf der Geschichte Ladakhs (La dwags) ist ein wechselnder Einfluss verschiedener Schulen des Tibetischen Buddhismus zu beobachten. Nachdem die ladakhischen Könige im 13. Jahrhundert unter dem Einfluss der 'Bri gung bKa' brgyud-Schule gestanden waren, breitete sich im 15. Jahrhundert – unterstützt vom Königshaus – die dGe lugs pa-Schule in Ladakh aus und gewann an Bedeutung. Im 17. Jahrhundert trat schließlich die 'Brug pa bKa brgyud-Tradition in den Vordergrund.<sup>11</sup>

Die 'Brug pa bKa' brgyud-Schule hat eine lange Tradition des Wanderasketentums und der Meditation in Abgeschiedenheit. Vor allem gTsang pa rgya ras Ye shes rdo rje (1161-1211), ihr Begründer, war ein starker Befürworter dieser Ausrichtung. Er soll viele seiner Schüler dazu angehalten haben, ihr Leben damit zu verbringen, bedeutende Orte aufzusuchen und dort in Meditation zu verweilen. Er empfahl u.a. die Destinationen Uḍḍiyāna, Kashmir und Rājagrha sowie heilige Berge wie den Kailash (Gangs ti se) und Tsari (Tsari). Auch in späteren Generationen folgten Angehörige der 'Brug pa-Schule immer wieder seinem Ruf, entweder aus eigenem Antrieb oder auf Empfehlung ihrer jeweiligen Lehrer

---

<sup>11</sup> vgl. PETECH 1977: 166-68, u. SCHWIEGER 1999: 9.

hin.<sup>12</sup> So kamen wandernde Yogins auch nach Ladakh und Zanskar. Die für Hemis wohl bedeutendsten unter ihnen waren rGod tshang pa (siehe Kap. 1.3.3.1) und sTag tshang ras pa (siehe Kap. 1.3.3.2).

Die 'Brug pa-Schule wurde von gTsang pa rgya ras gegründet und bildete drei unterschiedliche Zweige aus, die jeweils auf einen seiner Schüler zurückgeführt werden. Diese Zweige werden die Mittleren 'Brug pas (Bar 'brug), die Oberen 'Brug pas (sTod 'brug) und die Unteren 'Brug pas (sMad 'brug) genannt. Die Mittleren 'Brug pas (Bar 'brug) gehen auf Sangs rgyas dBon ras Dharma Seng ge (1177-1237), den Neffen gTsang pa rgya ras, zurück und hatten ihren Sitz in Ralung<sup>13</sup>. Die Oberen 'Brug pas (sTod 'brug) werden auf rGod tshang pa mGon po rDo rje (1189-1258) zurückgeführt, die Unteren 'Brug pas (sMad 'brug) auf Lo ras pa dBang phyug brTson 'grus (1187-1250).<sup>14</sup>

Für Ladakh ist vor allem die Linie der Mittleren 'Brug pas von Bedeutung, und aus dieser wiederum der nördliche Zweig, der aufgrund von sTag tshang ras pas Einfluss ab ca. 1627 am ladakhischen Königshof die dominierende Rolle einnahm.<sup>15</sup> Mit rGod tshang pa (1189-1258, s. Kap. 1.3.3.1) ist aber auch die Linie der Oberen 'Brug pas in der Geschichte Ladakhs – zumindest nach lokaler Tradition - vertreten.

Der mittleren Linie der 'Brug pas – jener von Ralung - entstammt Zhabs drung Ngag dbang rnam rgyal (1594-1651?), der bekannt dafür ist, Bhutan als Staat unter seiner Führung geeint zu haben<sup>16</sup>. Seine Flucht nach Bhutan 1616 resultiert aus dem Streit um die Anerkennung der Inkarnation des Vierten rGyal dbang 'Brug chen, Padma dkar po (1527-1592), der selbst wiederum als Inkarnation des gTsang pa rgya ras galt. Aufgrund dieses Disputs kam es schließlich zu einer Spaltung der Mittleren 'Brug pas in eine nördliche und eine südliche Linie. Die Anhänger des dPag bsam dbang po, die sich durchsetzten und ihren Kandidaten als Fünften 'Brug chen anerkannten, bildeten die nördliche Linie der 'Brug pas ('Byang 'brug). Der unterlegene Gegenkandidat aus dem Herrscherhaus von Ralung, Zhabs drung Ngag dbang rnam rgyal, floh nach Bhutan und begründete damit die Linie

---

<sup>12</sup> vgl. HUBER 2008: 175-176.

<sup>13</sup> TBRC G3582; eine alternative Schreibung lautet Rwa lung.

<sup>14</sup> vgl. ARIS 1979: 172-74; vgl. PDB 2014: 145, s.v. 'Brug pa bka' brgyud, u. 330, s.v. Gtsang pa rgya ras Ye shes rdo rje.

<sup>15</sup> vgl. SCHUH 1983b: 36.

<sup>16</sup> vgl. BRAY 2012: 3; zur Geschichte Bhutans siehe Aris 1979.

der südlichen 'Brug pas (lHo 'brug).<sup>17</sup> Diese südliche Linie ist in Ladakh mit Stakna (sTag sna) vertreten. Von größerer Bedeutung für Ladakh wird allerdings die nördliche Linie, der das Kloster Hemis zugeordnet ist.<sup>18</sup>

Die für die Geschichte Ladakhs prägende, enge Verbindung zwischen dem ladakhischen Königshaus und der (v.a. nördlichen) 'Brug pa-Schule bezeichnet SCHUH wohl treffend als „sozio-religiöse Allianz“.<sup>19</sup> Die Etablierung dieser Verbindung wird in erster Linie sTag tshang ras pa zugeschrieben.<sup>20</sup>

SCHUH schließt allerdings aus verschiedenen Dokumenten, dass die Einladung sTag tshang ras pas durch König 'Jam dbyangs rnam rgyal nach Ladakh bereits vorher vorhandene Beziehungen der 'Brug pa-Schule zum ladakhischen Königshaus voraussetzt. Diese seien der Schule von Ralung zuzuordnen, die sich schon im 16. Jahrhundert in Zanskar (Zangs dkar) etabliert habe. Was das Königshaus von Ladakh betrifft, so sei bereits König 'Jam dbyangs rnam rgyal (reg. ca. 1595-1616<sup>21</sup>), in einem „Gabenherren-Opferpriester“- Verhältnis mit dem Kloster Ra lung gestanden, woraus Landschenkungen im Einflussbereich des Königs und Klostergründungen resultiert hätten.<sup>22</sup> Die durch sTag tshang ras pas Verbindung mit König Seng ge rnam rgyal schließlich etablierte Dominanz des nördlichen Zweigs der 'Brug pa-Schule in Ladakh habe sich „offenkundig nicht nachteilig auf die bereits vorhandenen Einrichtungen und Besitztümer der südlichen 'Brug-pa-Schule“ ausgewirkt, denn auch König Seng ge rnam rgyals Nachfolger bDe ldan rnam rgyal habe die oben beschriebene Beziehung mit Ralung ausdrücklich erneuert.<sup>23</sup>

SCHWIEGER weist ebenfalls darauf hin, dass die Beziehungen zwischen der ladakhischen Oberschicht und der 'Brug pa-Schule nicht erst seit sTag tshang ras pas erstem Besuch in Ladakh bestanden, sondern dass die Herren (*jo bo*) von rGya (in Oberladakh) bereits davor

---

<sup>17</sup> vgl. ARIS 1979: 205-206 u. 224; vgl. auch SMITH 2001: 83.

<sup>18</sup> vgl. SCHUH 1983a: 50.

<sup>19</sup> SCHUH 1983b: 29.

<sup>20</sup> vgl. PETECH 1977: 35; 38: 40-43; 51-60; 169; zu sTag tshang ras pa siehe auch Kap. XY der vorliegenden Arbeit).

<sup>21</sup> Zu den Jahreszahlen siehe PETECH 1977: 171.

<sup>22</sup> vgl. SCHUH 1983b: 33-35. Den Begriff „Gabenherren-Opferpriester-Verhältnis“ (Tib. *mchod von lugs*) betrachtet EMMER (2006: 117n20) allerdings kritisch, da der *bla ma* „nicht als Priester im herkömmlichen Sinn“ fungiert habe, „sondern im Wesentlichen als Empfänger, und zwar im Austausch für seine religiöse Hilfeleistung“. Der König sei in diesem Verhältnis der Geber gewesen, indem er Mittel, Land und Schutz gewährt habe.

<sup>23</sup> SCHUH 1983b: 36-37.

Beziehungen zu Padma dkar po und nach dessen Tod zu lHa rtse ba, dem Lehrer des sTag tshang ras pa, gehabt hatten. So sei es nicht verwunderlich, dass sTag tshang ras pa sich bei seinem ersten Besuch in Ladakh einige Zeit in rGya aufgehalten habe.<sup>24</sup>

### 1.3.2 Das Kloster Hemis



**Abb. 1 Hof des Klosters Hemis, 2018**

Das 'Brug pa-Kloster Hemis (s. Abb. 1) liegt im gleichnamigen Tal, das sich von den Abhängen des Indus in ungefähr westlicher Richtung in die Berge hinaufzieht und von einem schmalen Fluss durchflossen wird, etwa 45 km südöstlich von Leh, der Hauptstadt des indischen Union Territories Ladakh. Die Bezeichnung „Hemis“ (He mi, He mis) lässt sich nach FRANCKE möglicherweise von Skt. *hima*, „Schnee“, herleiten.<sup>25</sup> Die mit der Biografie sTag tshang ras pas<sup>26</sup> belegbare Geschichte des Klosters beginnt 1630, als dieser von König Seng ge rnam rgyal Ländereien in Hemis zur Verfügung gestellt bekam. Zunächst soll es

<sup>24</sup> vgl. SCHWIEGER 1996: 105.

<sup>25</sup> vgl. FRANCKE 1914: 67.

<sup>26</sup> siehe TTRP [F.33b, 37a].

hier nur eine kleine Einsiedelei gegeben haben.<sup>27</sup> Ob damit die Einsiedelei rGod tshang, die sich in einem Hochtal oberhalb des heutigen Klosters befindet (s. auch Kap. 1.3.3.1, rGod tshang pa), oder eine nicht mehr erhaltene Eremitage an der Stelle des heutigen Klosters gemeint ist, bleibt unklar. sTag tshang ras pa errichtete in Hemis das Kloster Byang chub bsam gling<sup>28</sup>, wobei zunächst der Haupttempel (*gtsug lag khang*) fertiggestellt und erst 1638 die große Versammlungshalle (*'du khang*, heute *'du khang rnying pa*) eingeweiht wurde.<sup>29</sup>

THARGAY und RIGZIN geben an, der Name „Hemis“ leite sich davon ab, dass das Tal von Hemis die Form der Silbe *he* habe.<sup>30</sup> Dies wird als Zeichen dafür gedeutet, dass der Ort ein *maṇḍala* oder eine Wohnstätte des Heruka Cakrasaṃvara sei. Außerdem soll die Silbe *he*, von selbst entstanden, an einem Felsen in Hemis zu sehen sein. Alte Texte, auf die diese Deutungen des Ortes zurückgehen könnten, gibt es nicht bzw. sind nicht zugänglich. Sollte ein *gnas yig* o. Ä. im Kloster aufbewahrt werden, so wird dieser nur intern verwendet und weder im Klostermuseum gezeigt noch für wissenschaftliche Zwecke zur Verfügung gestellt.

Einen Aufschwung nahm das Kloster in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts unter dem kunstaffinen Abt Mi pham Tshe dbang 'phrin las bstan 'dzin mi 'gyur rdo rje (1.3.3.7), der das Klostergebäude vergrößern ließ und verschiedene Kunstgegenstände, die im Kloster aufbewahrt werden, in Auftrag gab.<sup>31</sup> Die jüngste der drei Versammlungshallen (heute *'du khang chen mo* genannt) geht auf ihn zurück, ebenso mehrere *thang kas* und ein großer, vergoldeter *mchod rten* im *lha khang bar pa*.<sup>32</sup>

Das spirituelle Oberhaupt des Klosters Hemis wäre derzeit an sich der Sechste sTag tshang ras pa, Nga dbang bstan 'dzin nyi ma (geb. 1941 in Tibet). Dieser wurde zwar 1945 in Hemis inthronisiert, kehrte jedoch nach Tibet zurück, um seine spirituelle Erziehung zu erhalten, und lebt seither dort. 1987 und 1990 stattete er Ladakh zwei kurze Besuche ab.

<sup>27</sup> vgl. PETECH 1977: 52.

<sup>28</sup> vgl. FRANCKE 1972: 40 u. 109.

<sup>29</sup> s. TTRP [F. 33b u. 37a]; TTR, S. 67 u. 74; s. auch PETECH 1977:52. Diese Deutung wurde auch von Dorfleuten in Hemis vertreten (persönliche Kommunikation, 08/2019).

<sup>30</sup> vgl. THARGAY (2016: 12) und RIGZIN (2009: 21). In beiden Fällen handelt es sich um zeitgenössische ladakhische Quellen, die allerdings nicht den gängigen wissenschaftlichen Standards folgen.

<sup>31</sup> vgl. PETECH 1977: 120; zur Person des rGod tshang pa siehe auch TBRC P2090.

<sup>32</sup> Dieser Raum liegt zwischen *'du khang rnying pa* und *'du khang chen mo*.

1990 soll er den Zwölften 'Brug chen rin po che bzw. rGyal dbang 'Brug pa, 'Jigs med padma dbang chen<sup>33</sup> gebeten haben, Hemis unter seine Obhut zu nehmen.<sup>34</sup> Seither stattet dieser Hemis immer wieder Besuche ab und organisiert dort seit 2016 das sogenannte „Nāropa festival“.<sup>35</sup>

### 1.3.3 Historische Persönlichkeiten

#### 1.3.3.1 rGod tshang pa (1189-1258)

Die erste Gründung in der Gegend, in der heute das Kloster Hemis steht, war eine Einsiedelei in den Bergen oberhalb von Hemis. Diese Eremitage, die heute noch besteht und rGod tshang genannt wird, geht nach lokaler Tradition auf rGod tshang pa mGon po rdo rje (1189-1258) zurück, der sich dort in eine Meditationshöhle zurückgezogen haben soll.<sup>36</sup>

Zeitgenössische Quellen aus Ladakh betrachten rGod tshang pa als entscheidend dafür, dass die 'Brug pa-Lehren nach Ladakh kamen.<sup>37</sup>

In der Biografie des rGod tshang pa wird über seine Reise nach Jālandhara berichtet. Als Zwischenstation auf dem Weg wird dabei auch Mar gi yul erwähnt.<sup>38</sup> Dabei handelt es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um Mar yul, eine Bezeichnung für Ladakh. Gegenwärtige Historiker aus Ladakh berichten jedenfalls, dass rGod tshang pa nach Ladakh gekommen sei<sup>39</sup> und sich zunächst in Igu (dByibs dgu)<sup>40</sup>, in der Nähe von Hemis, aufgehalten habe:

*de nas dbyibs dgur phebs te dgon pa dmar rdzong zhes pa 'i ri khrod du bzhugs<sup>41</sup>*

Dann ging er nach Igu (dByibs dgu) und blieb in einer Berg-Einsiedelei namens dMar rdzong<sup>42</sup>.

---

<sup>33</sup> TBRC P854.

<sup>34</sup> vgl. THARGAY 2016: 45.

<sup>35</sup> vgl. WILLIAMS-OERBERG 2019: 104-118.

<sup>36</sup> vgl. RIGZIN 2009: 18.

<sup>37</sup> vgl. RABGIAS 2018: 54-55; THARGAY 2016: 7

<sup>38</sup> Tucci 1940: 87.

<sup>39</sup> vgl. SHAKSPO 2014: 11; RABGIAS 2018: 54; RABGIAS 2016: 15; RIGZIN 2009: 17.

<sup>40</sup> auch: dByi gu.

<sup>41</sup> RIGZIN 2009: 17.

<sup>42</sup> RABGIAS (2018: 54) nennt den Ort „Marzang“, RABGIAS (2016: 15) verwendet die Bezeichnung „Gonpa Marzang“ und SHAKSPO (2014: 11) schreibt „Marzans“.

Von dieser Höhle in Igu aus soll ein hoch gelegener, kleiner See mit reinem Wasser zu sehen gewesen sein.<sup>43</sup> Einmal soll rGod tshang pa von Igu nach Martselang (dMar rtse lang<sup>44</sup>) geflogen sein, wo man noch immer seinen Fußabdruck sehen könne. Von dort sei er nach Hemis und weiter hinauf zu einem Ort, der heute Gotsang (rGod tshang) genannt wird, gegangen.<sup>45</sup> RIGZIN und THARGAY nennen als Zwischenstation Khaspang (Kha spang).<sup>46</sup> Dort befindet sich heute noch ein Meditationszentrum und Kloster.<sup>47</sup>



**Abb. 2 rGod tshang phug (Quelle: eigene Aufnahme, 2018)**

---

<sup>43</sup> vgl. RABGIAS 2016: 15.

<sup>44</sup> FRANCKE 1972: 110.

<sup>45</sup> vgl. SHAKSPO 2014: 11 u. RABGIAS 2018: 54.

<sup>46</sup> vgl. RIGZIN 2009: 18 und THARGAY 2016: 7; vgl. dazu auch

<sup>47</sup> Tashi Norboo, persönliche Kommunikation, Ladakh, 30.08.2019. CROOK & LOW (2007: 115-120) schildern in ihrem Erfahrungsbericht aus den 1980er und 1990er Jahren ihre persönlichen Eindrücke von einem Besuch in der Einsiedelei Kha spang und dem dazugehörigen Kloster.

Auf seinem Weg von Hemis zum heutigen rGod tshang, das ca. drei Kilometer talaufwärts liegt<sup>48</sup> soll rGod tshang pa zahlreiche *ḍākinīs* (*mkha' 'gro mas*) im Quellwasser baden gesehen haben.<sup>49</sup> Die Stelle wird nach RABGIAS heute Khrud gzhong genannt.<sup>50</sup>

Der Name der Höhle, in der rGod tshang pa meditiert haben soll, lautet rGod tshang phug.<sup>51</sup> Sie ist – neben anderen Meditationshöhlen - heute noch zu besichtigen. Das Bild an der Wand an der rechten Seite des Höhleneingangs zeigt sTag tshang ras pa (Abb. 2, s. auch Kap. 1.3.3.2). Im Inneren der Höhle sollen Abdrücke der Hand und des Kopfes von rGod tshang pa zu sehen sein.<sup>52</sup> Heute befindet sich in der Höhle auch eine Statue des rGod tshang pa (s. Abb. 3).

Die Gruppe von Einsiedlern, die sich in rGod tshang bildete, wird von RIGZIN als Ausgangspunkt der Ausbreitung der 'Brug pa–Schule in Ladakh interpretiert.<sup>53</sup>



**Abb. 3 - rGod tshang pa (Quelle: eigene Aufnahme, 2018)**

<sup>48</sup> Eigene Beobachtung; vgl. auch RIGZIN 2009: 151.

<sup>49</sup> vgl. SHAKSPO 2014: 11 u. RABGIAS 2018: 54.

<sup>50</sup> RABGIAS 2006: 100; vgl. auch RABGIAS 2018: 54. In der engl. Übersetzung gibt der die Bezeichnung als „Chujong“ wieder.

<sup>51</sup> vgl. RIGZIN 2009: 18.

<sup>52</sup> vgl. RABGIAS 2018: 54, SHAKSPO 2014: 11 u. RIGZIN 2009: 18 und 151.

<sup>53</sup> vgl. RIGZIN 2009: 18.

Der *yogin* rGod tshang pa ist auch insofern für die Interpretation der religiösen Architektur in Hemis von Bedeutung, als er sich auf einer spirituellen Suche nach den *pīṭhas* befand, die Kraftplätze im *maṇḍala* des Cakrasaṃvara darstellen (s. dazu Kap. 5.4). Er passierte um das Jahr 1214 die Gegend westlich des Kailash (Tib. Gangs Ti se), wo er ein erstes *pīṭha* identifizierte, nämlich Pretapuri (Tre ta pu ri, Tīrtapuri). Er klassifizierte den Ort als *gnas chen* (*mahāpīṭha*), der im Cakrasaṃvara-*maṇḍala* im „Rad des Körpers“ (*kāyacakra*) lokalisiert wird. rGod tshang pa verwendet neben dem Begriff *pīṭha* aber auch noch eine andere Terminologie, nämlich jene der „24 Großen Länder“ (*yul chen*), die er wieder auf drei Ebenen repräsentiert sieht.<sup>54</sup> Er unterscheidet 24 „Äußere Länder“ (*phyi rol gyi yul*), 24 „Geheime Länder“ (*gsang ba 'i yul*) und 24 „Innere Länder“ (*nang gi yul*). Die „Äußeren Länder“ sind jene, die geografisch lokalisiert werden können und als die Wohnstätten der verschiedenen Manifestationen des Heruka betrachtet werden. Die „Geheimen Länder“ sind jene, die auf den symbolischen Ebenen des *maṇḍalas* repräsentiert sind. Sie gelten insofern als geheim, als das Wissen über sie erst nach der Initiation vom Lehrer an den Schüler weitergegeben wird. Die Inneren Länder sind jene, die innerhalb des menschlichen Körpers existieren.<sup>55</sup> rGod tshang pa reiste von der Kailash-Region weiter durch den westlichen Himalaya, über Spiti nach Lahoul (Gar sha), wo er sich beim Heiligen Berg Gandhala (Gandha la, Dril bu ri) aufhielt. Von dort aus setzte er seine Reise bis in die Vorgebirge und Ebenen von Chamba hinein fort. Insbesondere besuchte er das *pīṭha* von Jālandhara, das er als eines der „24 Länder“ klassifizierte.<sup>56</sup>

### 1.3.3.2 sTag tshang ras pa (1574-1651)

Die Gründung des Klosters Hemis erfolgte 1630 durch sTag tshang ras pa (1574-1651).<sup>57</sup> Er war ein wandernder Yogin aus Tibet, der von seinem Lehrer Lha rtse ba auf den Weg nach Uḍḍiyāna geschickt wurde.<sup>58</sup> Während eines Zwischenaufenthalts in Zangs dkar wurde er von König 'Jam dbyangs rnam rgyal nach Ladakh eingeladen, schlug diese Einladung aber aus.<sup>59</sup> Erst auf dem Rückweg besuchte er zum ersten Mal Ladakh, kehrte nach

<sup>54</sup> vgl. HUBER 2008: 104.

<sup>55</sup> vgl. TUCCI 1940: 28.

<sup>56</sup> vgl. HUBER 2008: 102-3.

<sup>57</sup> vgl. PETECH 1977: 52; zu sTag tshang ras pa siehe auch TBRC P7857.

<sup>58</sup> vgl. PETECH 1977: 35 u. SCHWIEGER 1996: 99.

<sup>59</sup> vgl. PETECH 1977: 35 u. SCHWIEGER 1996: 103.

etwa drei Jahren aber wieder nach Tibet zurück. 1622 kam er erneut nach Ladakh, wurde enger Vertrauter des Königs Seng ge rnam rgyal und blieb bis zu seinem Lebensende.<sup>60</sup>

sTag tshang ras pa, dessen Geburtsname Tshe dbang lhun grub lautete, entstammte einem Zweig der 'Khon-Familie, aus der auch die Sa skya-Äbte kamen.<sup>61</sup> Die Familie lebte in rGyal rtse.<sup>62</sup> sTag tshang ras pa wurde Schüler des lHa rtse ba Ngag dbang bzang po (1546-1615), der ihn schließlich in Richtung Westen, auf seine Reise nach Uḍḍiyāna sandte. Doch zunächst unternahm sTag tshang ras pa weite Reisen in Zentral- und Osttibet.<sup>63</sup>

Seine dritte Reise führte ihn nach Tsa ri, einen Ort, der bereits seit der Zeit des Phag mo gru pa (1110-70) als besonderes Ziel für bKa' brgyud pa-Mönche bekannt war. Sein Lehrer lHa rtse ba hatte ihn dorthin gesandt, mit dem Auftrag, ein Jahr lang an einem Ort namens sTag tshang in Abgeschiedenheit zu verweilen. Als er sich in sTag tshang rong, einem der vier Täler Tsa ris, aufhielt, hatte er Visionen von furchterregenden Phänomenen wie Erdbeben, Feuer oder Händen ohne Körper. Er wusste, dass diese Wahrnehmungen nur Täuschungen waren, und reagiert darauf, indem er versuchte, einen magischen Schutzring zu erzeugen.<sup>64</sup> Im Zuge dieser Visionen stellte sich ihm eine löwengesichtige Gestalt (*mi lus seng ge'i gdong pa can*) als Herr des Kraftplatzes von Tsa ri vor (*nga gnas 'di'i bdag po yin*) und trug ihm auf, sich um „all diese Leute“ zu kümmern, mittels des *vajras* in der Hand.<sup>65</sup>

SCHWIEGER weist darauf hin, dass die Darstellung dieser visionären Erfahrung die Funktion habe, sTag tshang ras pas spätere Position als wichtigster spiritueller Lehrer des ladakhischen Königs darzustellen, in der er für das Wohlergehen der Menschen in Ladakh sorgen sollte. Weiters legitimiere diese Szene eine sogenannte *patron-priest*-Beziehung zwischen dem König Ladakhs und sTag tshang ras pa. Die Vision einer löwengesichtigen Gestalt (*seng ge'i gdong pa can*) stelle eine Anspielung auf den Namen des Königs Seng ge rNam rgyals dar.<sup>66</sup>

---

<sup>60</sup> vgl. PETECH 1977: 38, 40 u. 59.

<sup>61</sup> vgl. SCHWIEGER 1996: 84; vgl. auch PETECH 1977: 35.

<sup>62</sup> vgl. SCHWIEGER 1996: 84.

<sup>63</sup> vgl. PETECH 1977: 35.

<sup>64</sup> vgl. SCHWIEGER 1996: 95-97.

<sup>65</sup> TTRP [F. 17a]; TTR 34.

<sup>66</sup> vgl. SCHWIEGER 1996: 96.

Die oben beschriebene visionäre Erfahrung sowie eine eher vage Prophezeiung seines Lehrers lHa rtse ba, die besagte, dass eine karmische Verbindung sTag tshang ras pa mit der Region von mNga' ris bestehe, lassen sich nach SCHWIEGER als Vorausdeutungen dessen späterer Aufgaben in Ladakh interpretieren.<sup>67</sup>

1613 brach sTag tshang ras pa nach Uḍḍiyāna, das meist mit dem Swāt-Tal im heutigen Pakistan identifiziert wird, auf. Davon existiert ein Reisebericht, der von TUCCI<sup>68</sup> übersetzt wurde. Auf dem Weg kam sTag tshang ras pa nach Zanskar (Zangs dkar), wo ihm Boten eine Einladung des Königs von Ladakh, 'Jam dbyangs rnam rgyal, überbrachten, die er jedoch ablehnte, da er seine Reise nach Uḍḍiyāna noch nicht vollendet hatte.<sup>69</sup> Auf dem Rückweg besuchte er schließlich doch zum ersten Mal Ladakh, dabei ließ er sich zunächst in rGya (Oberladakh), später in Hemis nieder, wo er ungefähr drei Jahre blieb. König 'Jam dbyangs rnam rgyal war in der Zwischenzeit gestorben, sein Nachfolger Seng ge rnam rgyal dürfte noch minderjährig gewesen und von seiner Mutter vertreten worden sein. 1620 kehrte sTag tshang ras pa nach Zentraltibet zurück.<sup>70</sup> Bereits 1622 kam er aber zum zweiten Mal nach Ladakh, wo er seine Fähigkeiten als Mediator im Konflikt des Königreichs mit Guge (Gu ge), Ruthog (Ru thog), (Purig) Pu rig, Zanskar und Skardo (Nang gong) unter Beweis stellte. Anschließend wandte er sich den inneren Schwierigkeiten des ladakhischen Königshauses zu und übernahm auch hier eine Vermittlerrolle.<sup>71</sup>

Als sTag tshang ras pa in Ladakh ankam, regierte dort König Seng ge rnam rgyal. Zwischen dem König und seinem jüngeren Bruder bestand zu dieser Zeit ein Konflikt, in dem der *yogin* vermittelte. Dies führte dazu, dass sich Seng ge rnam rgyal religiösen Belangen zuwandte und der jüngere Bruder Nor bu rnam rgyal inthronisiert wurde. Letzterer starb aber bereits 1624, wobei PETECH andeutet, dass Seng ge rnam rgyal am Tod des Bruders nicht ganz unbeteiligt gewesen sein könnte.<sup>72</sup>

Mit dem Einfluss sTag tshang ras pas auf das Königshaus wuchs auch der Einfluss des 'Brug pa-Ordens in Ladakh. König Seng ge rnam rgyal schenkte dem *yogin* Grundstücke,

---

<sup>67</sup> vgl. SCHWIEGER 1996: 87 u. 104

<sup>68</sup> TUCCI 1940: 65-83.

<sup>69</sup> vgl. PETECH 1977: 35 u. SCHWIEGER 1996: 103.

<sup>70</sup> vgl. PETECH 1977: 38

<sup>71</sup> vgl. PETECH 1977: 40.

<sup>72</sup> vgl. PETECH 1977: 40-41.

u.a. in Hemis, Matho (Ma gro bzw. Ma spro). sTag tshang ras pa initiierte eine bemerkenswerte Bautätigkeit. Bereits 1624 gründete er das bDe chen rnam rgyal–Kloster in Hanle<sup>73</sup>. Sein wichtigstes Projekt war aber der Bau des Byang chub bsam gling–Klosters in Hemis, das als das königliche Kloster betrachtet wurde. Darüber hinaus wurden von König Seng ge rnam rgyal im Auftrag von sTag tshang ras pa zahlreiche Statuen, Manuskripte und *mani*-Mauern finanziert sowie teure Geschenke an religiöse Institutionen in Zentraltibet gesandt.<sup>74</sup>

Seng ge rnam rgyal starb 1642, wobei seine Nachfolge zunächst ungeregelt war. Daher fungierte die Königin bsKal bzang als eine Art Regentin für ihre drei Söhne. Als verdienstvoller Akt anlässlich der Bestattung des Königs sollte ein neues Kloster gebaut werden. Die Wahl fiel auf Chemre (lCe 'bre), wo sTag tshang ras pa 1644 den Grundstein für den Haupttempel legte. Sein Einfluss blieb trotz des Todes von Seng ge rnam rgyal und seines eigenen fortgeschrittenen Alters bestehen, und er setzte seine Bau- und Vermittlertätigkeit fort. Das Königreich wurde schließlich unter den drei Söhnen Seng ge rnam rgyals aufgeteilt, wobei der älteste die Oberherrschaft innehatte. Im Alter von über 76 Jahren verschlechterte sich sTag tshang ras pas Gesundheitszustand rasch, und er gab Anweisungen für seine Bestattung. Am 29. Jänner 1651 starb er in Hemis.<sup>75</sup>

### 1.3.3.3 Sa skyong rnam rgyal alias rGyal sras rin po che (gest. ca. 1755)

In die Blütezeit von Kunst und Kultur in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, die mit einem Wiederaufleben des Einflusses der 'Brug pa-Schule einherging, fällt ein umfassender Ausbau des Klosters Hemis. Eine mit dieser Zeit des Aufschwungs verbundene Persönlichkeit ist der in Ladakh als rGyal sras rin po che weithin bekannte Mi pham 'Jam dpal mthu stobs rdo rje (bzw. Sa kyong rnam rgyal, wie sein ursprünglicher Name lautete). Er war Mitglied des Königshauses und rechtmäßiger Nachfolger des ladakhischen Königs, wurde aber im Zuge von Intrigen aus der Thronfolge ausgeschlossen. rGyal sras rin po che

---

<sup>73</sup> Zu diesem Ort findet man unterschiedliche Schreibweisen wie Han le, Wam le oder Wam le (FRANCKE 1972: 309); s. auch TBRC G1PD127458.

<sup>74</sup> vgl. PETECH 1977: 52.

<sup>75</sup> vgl. PETECH 1977: 56-59.

lebte daraufhin als Mönch und später *rig 'dzin*<sup>76</sup> im Kloster Hemis. Manche Quellen bezeichnen ihn auch als *he mi sprul sku*.<sup>77</sup> Er war politisch einflussreich und eine der treibenden Kräfte in den Verhandlungen um den Staatsvertrag mit Purig, in dessen Folge er als Regent für den noch minderjährigen König Tshe dbang rnam rgyal fungierte. Er nahm Kaḥ thog Rig 'dzin Tshe dbang nor bu, den Vermittler in den Verhandlungen, als seinen geistlichen Lehrer an.<sup>78</sup> In seiner Zeit besuchte der Siebente 'Brug chen dKar brgyud 'Phrin las shing rta (s. Kap. 1.3.3.6) das Kloster Hemis.<sup>79</sup> Nach PETECH starb Mi pham 'jam dpal mthu thobs rdo rje ca. 1755.<sup>80</sup>

#### 1.3.3.4 Kaḥ thog rig 'dzin Tshe dbang nor bu (1698-1755)

Im Rahmen der Verhandlungen rund um den oben genannten Staatsvertrag stand rGyal sras rin po che (s. Kap. 1.3.3.3.) in engem Kontakt mit Kaḥ thog rig 'dzin Tshe dbang nor bu (1698-1755), einem ursprünglich aus der rNying ma-Schule stammenden, angesehenen und politisch gut vernetzten *bla ma* aus dem Kaḥ thog-Kloster in Osttibet. Dieser war mit der Renovierung des Svayambhūnāth-*stūpas* im Kathmandu-Tal befasst, als er vom Dalai Lama (Dā la'i bla ma) als Mediator nach Ladakh gesandt wurde.<sup>81</sup> In einem langen, mühsamen Vermittlungsprozess schlichtete er zunächst innerladakhische Streitigkeiten<sup>82</sup>, bis er sich dem eigentlichen Anlass seines Kommens, dem Konflikt zwischen Ladakh und Purig, widmen konnte.<sup>83</sup> Am Ende der Verhandlungen stand eine Einigung der beiden Konfliktparteien, die 1753 in einem Staatsvertrag niedergelegt wurde, und die Abdankung des psychisch labilen und offensichtlich nicht mehr an den Regierungsgeschäften interessierten ladakhischen Königs Phun tshogs rnam rgyal. An seiner statt wurde sein Sohn Tshe dbang rnam rgyal inthronisiert und, da dieser noch minderjährig war, rGyal sras rin po che vorübergehend als sein Regent eingesetzt.<sup>84</sup> Kaḥ thog rig 'dzin verbrachte einen Winter in

<sup>76</sup> Nach PETECH (1977: 106) versteht man in Ladakh unter einem *rig 'dzin* „a layman who practises austerities and follows religious pursuits without being ordained as monk“.

<sup>77</sup> vgl. PETECH 1977: 106-107.

<sup>78</sup> vgl. SCHWIEGER 1999: 38.

<sup>79</sup> vgl. PETECH 1977: 101 u. 107.

<sup>80</sup> vgl. PETECH 1977: 171.

<sup>81</sup> vgl. PETECH 1977: 103; vgl. auch SCHWIEGER 1997: 219 u. SCHWIEGER 1999: 13.

<sup>82</sup> vgl. SCHWIEGER 1997: 220-21.

<sup>83</sup> vgl. SCHWIEGER 1997: 221-228.

<sup>84</sup> vgl. PETECH 1977: 104-108; vgl. auch SCHWIEGER 1997: 228-230 u. SCHWIEGER 1999: 65-71.

Hemis, nachdem der Vertrag ausgehandelt worden war.<sup>85</sup> Da er kunst- und architekturinteressiert war, wie sein Engagement für die Renovierungsarbeiten im Kathmandu-Tal zeigt, liegt der Gedanke nahe, dass er direkt oder indirekt Einfluss auf die sakrale Architektur und Kunst im Kloster Hemis und dessen Umfeld genommen haben könnte.

Kaḥ thog rig 'dzin Tshe dbang nor bu, der sich selbst als einfachen, umherziehenden *yogin* stilisierte,<sup>86</sup> beklagt sich in seiner Schrift über den Staatsvertrag zwischen Ladakh und Purig aus dem Jahre 1753 über die Verzögerung der Verhandlungen, die dadurch entstanden, dass sich der König von Mulbekh, bKra shis rnam rgyal, mehr als fünf Monate lang weigerte, nach Hanle, an den geplanten Ort der Verhandlungen, zu kommen.<sup>87</sup> Im Zuge dieser Klage erwähnt Tshe dbang nor bu auch seinen ursprünglichen Wunsch, an einen Teil der „24 Orte“ (*yul nyer bzhi*) zu reisen, der durch die Verzögerung vereitelt wurde:

Vor allem (aber), wenn ungewiss ist, wann ich selbst sterbe, hatte ich es eilig mit der Restaurierung des großen, von selbst entstandenen *stūpa* in Nepal. Deshalb plante ich zuerst, nicht länger als drei Monate in Ladakh zu bleiben. Warum (aber) auch immer, ich konnte im Winter dieses Jahres nicht nach Nepal gehen. Wenn man an den von Beginn an vollendeten großen Pilgerorten im Süden an der Grenze zu Zhang zhung und Mar yul, die wie ein Wind in Indien und Tibet bei allen Anhängern des Lehrsystems des Buddha bekannt sind, die ein Teil der acht geistigen Pilgerorte der *ḍākiṅīs* unter den 24 Orten sind [...], z.B. Gaṇḍari und das als Ursprung der Lan tshwa(-Schrift) angesehene Maṇḍori, den großen Pilgerorten, an denen sich die *dpa' bo* und *rnal-'byor-ma* bestimmt versammeln, *chogs* und *gtor ma* vorbereitet usw., sind die Vorzeichen für einen großen Nutzen für Lehre und Lebewesen allgemein und für die besondere (eigene Lehrtradition) gewiss [...]. Doch obwohl sogar die Entfernung sehr gering war und ich den außerordentlichen Wunsch hatte, (dorthin) zu gehen, wurde ich dadurch, dass der König (zunächst) allgemein nicht aus Mulbekh abreiste, und dadurch, dass er, nachdem er (schließlich) abgereist war, - ohne ein anderes Ziel zu haben – in Shel blieb [...], veranlasst, jene tugendhaften Taten hinauszuschieben.<sup>88</sup>

Seine Kunstbegeisterung, insbesondere das Interesse an der buddhistischen Kunst Nepals, teilte er mit dem Achten Ta'i Si tu Chos kyi 'byung gnas (s. Kap. 1.3.3.5), der mit ihm in den 1720er Jahren und 1748 das Kathmandu-Tal besuchte. Der Siebente 'Brug chen dKar

<sup>85</sup> vgl. PETECH 1977: 107.

<sup>86</sup> vgl. SCHUH 1999: 13.

<sup>87</sup> vgl. SCHUH 1999: 71.

<sup>88</sup> Dt. Übersetzung: SCHWIEGER 1999: 193; tib. Text in Umschrift: SCHWIEGER 1999: 114-115.

brgyud 'phrin las shing rta (Kap. 1.3.3.6), der ebenso wie Chos kyi 'byung gnas Belehrungen von Kaḥ thog rig 'dzin genommen hatte,<sup>89</sup> kümmerte sich nach dem Tod seines Lehrers um die Fertigstellung der Renovierungsarbeiten am Svayambhūnāth-*stūpa*.<sup>90</sup> Der Siebente 'Brug chen scheint vom Interesse der beiden anderen an der Kunst, aber auch den 24 *pīṭhas* beeinflusst worden zu sein, denn kurz nachdem alle drei einander 1747 in Lhasa getroffen hatten, machte er sich auf nach Westtibet, Ladakh und weiter nach Garsha (Lahoul).<sup>91</sup>

### 1.3.3.5 Ta'i Si tu Chos kyi 'byung gnas (1699/1700-1774)

Die Linie der Ta'i Si tu<sup>92</sup> *sprul skus* ist eine bedeutende Inkarnationslinie der Karma bKa' brgyud-Tradition. Die Ta'i Si tu *sprul skus* werden als Emanationen des Buddhas der Zukunft, Maitreya, angesehen. Als frühe Vertreter dieser Linie gelten der indische Mahāsidha Ḍombi Heruka, Mar pa Chos kyi blo gros und Taranātha. Chos kyi 'byung gnas, der Achte Ta'i Si tu, war ein berühmter späterer Vertreter dieser einflussreichen Linie. Traditionellerweise unterhielten die Si tus gute Beziehungen zu den Karma pas, oft in einer Lehrer-Schüler-Beziehung.<sup>93</sup>

Chos kyi 'byung gnas wurde in sDe dge (Khams) geboren und war Teil einer intellektuellen Renaissance, die im 18. Jahrhundert mit diesem Gelehrten und einigen seiner Zeitgenossen begann und ihre Blüte im Kham (Khams) des 19. Jahrhunderts erreichte. Zu seinen intellektuellen Weggefährten gehörte auch Kaḥ thog rig 'dzin Tshe dbang nor bu (s. Kap. 1.3.3.4), mit dem er von 1720 an bis zu dessen Tod freundschaftlich verbunden war. Si tu unternahm weite Reisen, die ihn u.a. nach Zentraltibet, Nepal und Westtibet führten. Eines seiner Projekte war die Edition und Korrektur der Blätter für die Anfertigung der Druckstöcke der sDe dge-Edition des bKa 'gyur. Sein Interesse galt weiters der Revision von Übersetzungen philologischer und poetischer Werke aus dem Sanskrit.<sup>94</sup>

<sup>89</sup> vgl. HUBER 2008: 177.

<sup>90</sup> vgl. EHRHARD 1989: 8.

<sup>91</sup> vgl. HUBER 2008: 178.

<sup>92</sup> Der Titel stammt nach SMITH (2001: 290n212) von einem chinesischen Titel, den frühere Vertreter der Linie in der Ming-Dynastie erhalten hatten.

<sup>93</sup> vgl. PDB 2014: 889b-90a, s.v. Tai Si tu incarnations.

<sup>94</sup> vgl. SMITH 2001: 89-92; zur Person des Chos kyi 'byung gnas siehe auch TBRC P956.

Mit Kaḥ thog rig 'dzin Tshe dbang nor bu teilte er ein anhaltendes Interesse an der buddhistischen Kunst und Kultur des Kathmandu-Tals, das die beiden in den 1720er Jahren und ein weiteres Mal 1748 besuchten.<sup>95</sup>

### 1.3.3.6 dKar brgyud 'Phrin las shing rta (1718-1766)

Die 'Brug chen *sprul skus* bilden eine wichtige Inkarnationslinie in der 'Brug pa Bka' brgyud-Schule. gTsang pa rgya ras (1161-1211) wird als erste Verkörperung in dieser Linie angesehen, obwohl die Reihe der anerkannten *sprul skus* erst im 15. Jahrhundert begann. Der „Universalgelehrte“ Padma dkar po (1527-1592) war ein bedeutender Vertreter dieser Linie. dKar brgyud 'Phrin las shing rta, der Siebente 'Brug chen<sup>96</sup>, scheint besonderes Interesse an der Region des westlichen Himalaya entwickelt zu haben und besuchte neben Ladakh auch Garsha (Lahoul). HUBER bringt dies mit dem der Reise vorangegangenen Treffen 'Phrin las shing rta mit Ta'i Si tu Chos kyi 'byung gnas und Kaḥ thog rig 'dzin und dem Interesse der beiden Letzteren für die Vajrayāna *pīṭhas* in Verbindung, das auf ihn übergesprungen sein könnte.<sup>97</sup> Auf dieser Reise in den Westhimalaya besuchte der Achte 'Brug chen 1747/48 auch das Kloster Hemis.<sup>98</sup>

### 1.3.3.7 Mi pham Tshe dbang 'phrin las bstan 'dzin mi 'gyur 'rdo rje († 1808)

Mi pham Tshe dbang 'phrin las bstan 'dzin mi 'gyur rdo rje, aller Wahrscheinlichkeit nach Sohn des rGyal sras rin po che<sup>99</sup>, trug zum Aufschwung des Klosters Hemis entscheidend bei. Er wurde von Kaḥ thog rig 'dzin (s. Kap. 1.3.3.4) initiiert und avancierte schließlich zum Abt des Klosters.<sup>100</sup> Er galt als Förderer der Kunst, ließ das Kloster Hemis ausbauen und führte das bis heute berühmte, jährliche Fest mit 'Chams-Tänzen (He mi *tshes bcu*) ein.<sup>101</sup> Im kollektiven Gedächtnis der ladakhischen Bevölkerung verschmelzen Mi pham Tshe dbang und rGyal sras rin po che (s. Kap. 1.3.3.3) zu einer einzigen Figur.<sup>102</sup>

<sup>95</sup> vgl. HUBER 2008: 177.

<sup>96</sup> vgl. PDB 2014: 145b, s.v. 'Brug chen incarnations.

<sup>97</sup> vgl. HUBER 2008: 178.

<sup>98</sup> vgl. PETECH 1977: 101.

<sup>99</sup> vgl. PETECH 1977: 108; vgl. auch SCHWIEGER 1999: 37n36.

<sup>100</sup> vgl. PETECH 1977: 119.

<sup>101</sup> vgl. PETECH 1977: 120.

<sup>102</sup> vgl. SCHWIEGER 1999: 37.

### 1.3.3.8 Tshe dbang rnam rgyal (reg. 1753-82)

Die Regierungszeiten dieses Königs bzw. seines Nachfolgers bilden den historischen Hintergrund der meisten im Folgenden untersuchten Inschriften und der jüngeren Bauwerke. Er war ein umstrittener Herrscher, der leicht zu beeinflussen gewesen sein, aber auch tyrannische Wesenszüge gehabt haben soll. Vorgeworfen wurde ihm beispielsweise seine übertriebene und kostspielige Leidenschaft für zentralasiatische Pferde, seine Entfremdung vom Buddhismus und Hinwendung zum Islam sowie seine Heirat mit einer muslimischen Frau.<sup>103</sup> Auch die Ausbeutung der Bevölkerung durch die Erhöhung der Steuern war ein Kritikpunkt. Nach dem zweiten Aufstand 1782 musste Tshe dbang rnam rgyal endgültig abdanken, nachdem er nach Hemis geflüchtet war und dort bei Mi pham Tshe dbang 'phrin las bstan 'dzin mi 'gyur rdo rje Zuflucht gesucht hatte.<sup>104</sup> Nachfolger wurde sein Sohn Tshe brtan rnam rgyal (reg. 1782-1802)<sup>105</sup>, dessen Regierungszeit ruhiger verlief. Er wurde allerdings noch als Kind inthronisiert, weshalb rGyal sras rin po che als Regent amtierte. Tshe brtan rnam rgyal verstarb jung; die Bestattungsriten führte der Achte 'Brug chen durch (s. dazu auch Kap. 1.3.3.9).

### 1.3.3.9 Kun gzigs Chos kyi snang ba (1768-1822)

Wie auch dKar brgyud 'Phrin las shing rta (s. Kap. 1.3.3.6) ist auch Kun gzigs chos kyi snang ba ein Vertreter der Linie der 'Brug chen *sprul skus*. Er gilt als der Achte 'Brug chen. Von König Tshe brtan rnam rgyal (reg. 1782-1802) wurde er nach Ladakh eingeladen und schließlich im Oktober 1801 – nachdem er auf dem Weg den Kailash besucht hatte – vom König und den Ministern in Hemis empfangen. Während seines Aufenthalts in Ladakh brach eine Pockenepidemie aus, der der junge König Tshe brtan rnam rgyal zum Opfer fiel. Kun gzigs chos kyi snang ba führte die Bestattungsriten durch und kehrte anschließend nach Tibet zurück.<sup>106</sup>

---

<sup>103</sup> vgl. PETECH 1977: 115-118. Wiederholt wurde die Ansicht vertreten, sie hätte aus einer sehr niedrigen Gesellschaftsschicht gestammt. SCHUH (2018) widerspricht in seinem Artikel dieser Ansicht allerdings. Er verweist die aufgebauchte und historisch nicht korrekte Darstellung dieser Frau ins Reich der „fake news“.

<sup>104</sup> vgl. PETECH 1977: 115-118.

<sup>105</sup> s. PETECH 1977: 171.

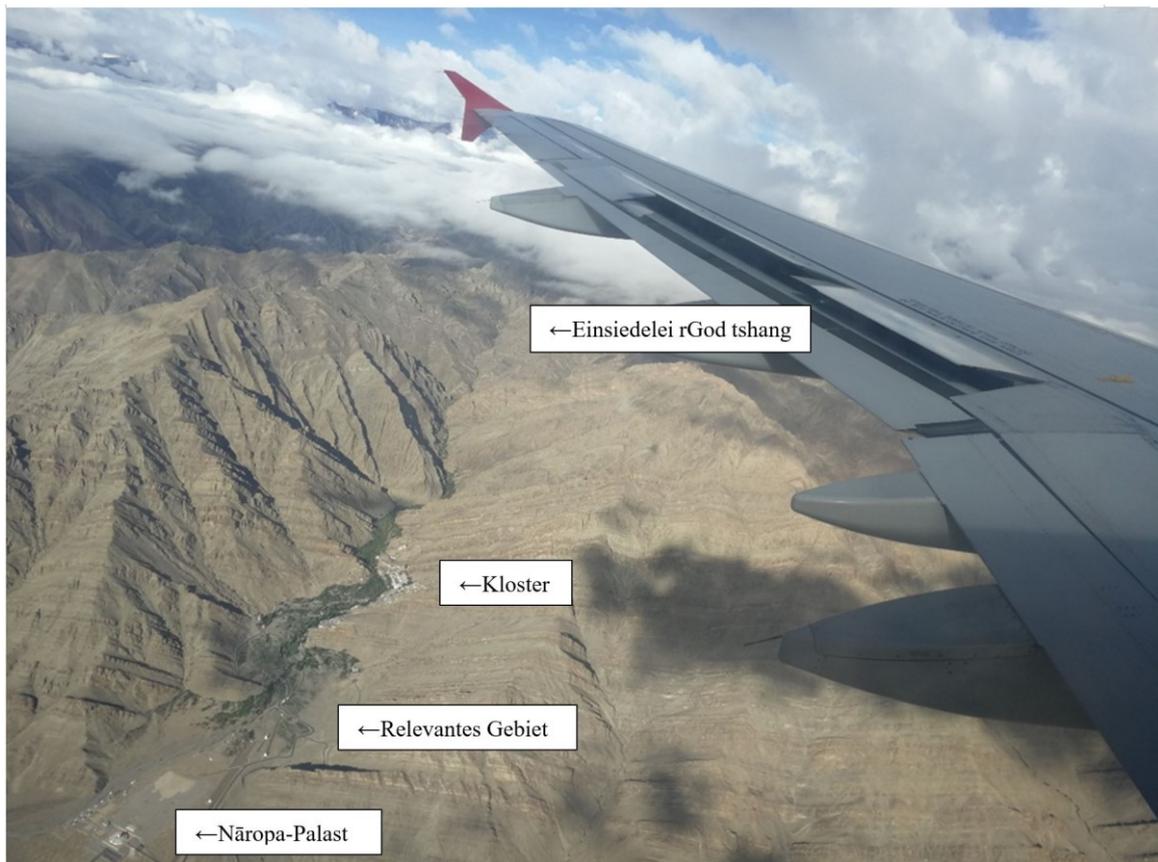
<sup>106</sup> vgl. PETECH 1977: 124. Zur Person des Kun gzigs chos kyi snang ba siehe auch TBRC P846.

## 2 Fokus: „Objekt“

### 2.1 Die Lage der Objekte

Das Kloster Hemis (He dgon gsang sngags chos gling; Byang chub bsam gling; Byang chub chos gling), in dessen Nähe sich die in der vorliegenden Arbeit behandelten Objekte befinden, gehört der 'Brug pa – Schule an und liegt ca. 45 km von Leh (Gle, Sle oder Sles<sup>107</sup>) entfernt, am linken Ufer des Indus. Es gilt als das größte und bekannteste der Klöster Ladakhs.<sup>108</sup>

Das Luftbild (Abb. 4), angefertigt während eines Landeanflugs auf Leh, zeigt das Tal von Hemis. Hier ist gut erkennbar, wie es sich als eine grüne Oase von den Uferhängen des Indus bis in die Berge hinaufzieht.



**Abb. 4 Das Tal von Hemis (Quelle: eigene Aufnahme, 2018)**

<sup>107</sup> Die unterschiedlichen Schreibungen des Ortsnamens Leh gibt beispielsweise FRANCKE (1972: 306) an.

<sup>108</sup> vgl. PALDAN 2019: 33. Zu den unterschiedlichen Bezeichnungen des Klosters Hemis siehe u.a. RIGZIN 2009: 21; DRUKPA; FRANCKE 1972: 40 u. 109.

Von einer erhöhten Position am Hang nördlich der betreffenden *stūpas* aus bietet sich ein guter Gesamtüberblick über das relevante Gebiet und dessen sakrale Architektur (Abb. 5). Drei lange *maṇi*-Mauern durchziehen das Gelände von West nach Ost.



**Abb. 5 Oberer Teil des relevanten Gebiets (Quelle: eigene Aufnahme)**

Die breiteste *maṇi*-Mauer, an deren oberem Ende sich ein Sieges-*stūpa* befindet, wurde im Rahmen des Straßenbaus durchbrochen. Sie setzt sich unterhalb der Straße, die nach Karu (Kha ru) führt, fort. An ihrem unteren – dem Industal zugewandten – Ende stehen ein Veröhnungs-*stūpa* sowie – einige Meter davon entfernt – ein roter *lha tho*. Ein Teil dieser *maṇi*-Mauer zieht sich noch weiter den Hang hinab und endet an einem Parinirvāṇa-*stūpa*, der am linken Rand des Bildes (Abb. 6) nur mehr halb zu sehen ist.



**Abb. 6 Unterer Teil des relevanten Gebiets (Quelle: eigene Aufnahme, 2018)**

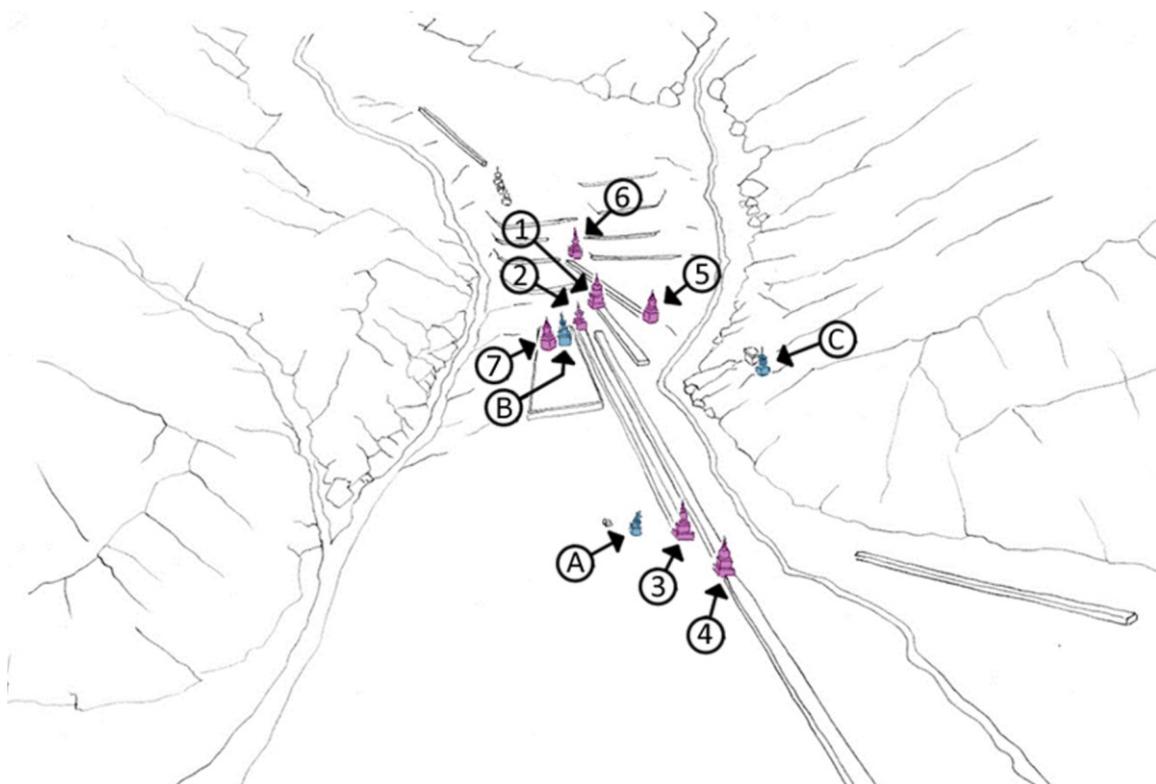
Unterhalb des beschriebenen Komplexes befindet sich der für das sogenannte Nāropa-Festival 2016 neu erbaute Nāropa-Palast<sup>109</sup> (s. Abb. 6), in dessen Umfeld diese mehrtägige Großveranstaltung mit religiösen Unterweisungen, Ritualen, Tanz- und Musikvorführungen etc. abgehalten wird. Eine zentrale Rolle bei der Abhaltung dieses Festivals nimmt der Zwölfte *rGyal dbang 'brug pa*, 'Jigs med padma dbang chen ein.<sup>110</sup>

Für das in der vorliegenden Arbeit beschriebene Gebiet, in dem sich geschichtlich interessante und in Bezug auf die religiöse Topografie bedeutsame *stūpas*, *maṇi*-Mauern und *lha thos* befinden, bedeuten der Bau des Nāropa-Palastes und das Festival eine Störung der ursprünglichen Ordnung, da neue Zufahrten angelegt wurden, die die *maṇi*-Mauern durchschneiden, und während der Großveranstaltung das Gebiet oberhalb des Nāropa-Palastes

109

<sup>110</sup> persönliche Beobachtung, Sept. 2016; zu Geschichte, Bedeutung und Wahrnehmung dieses 2016 erstmals als „Kumbh Mela of the Himalayas“ stilisierten und in Ladakh nicht unumstrittenen Großevents siehe WILLIAMS-OERBERG 2020: 105-118).

zum Freiluft-Auditorium mit riesigen Leinwänden und Lautsprecheranlagen wird. Das gesamte Umfeld bis nahe an die *stūpas* heran wird für Zeltunterkünfte, Ausspeisungszelte, Sanitäranlagen etc. verwendet, was viel Unruhe, eine gewisse Umweltbelastung und eventuell auch die Gefahr der Zerstörung von Kulturgut durch Unachtsamkeit mit sich bringt.<sup>111</sup> Die Lageskizze (Abb. 7) zeigt das Gebiet, in dem sich die in der vorliegenden Arbeit behandelten Objekte befinden. Die relevanten *stūpas* und *lha thos* sind entsprechend eingezeichnet.<sup>112</sup>



**Abb. 7 Lageskizze - *stūpas* und *lha thos* (Skizze: Gerald Kozicz, Bearbeitung: Judith Fleischmann, 2021)**

Legende zur Lageskizze:

1	Zentraler <i>stūpa</i>	6	Erleuchtungs- <i>stūpa</i> 2
2	Sieges- <i>stūpa</i>	7	Erleuchtungs- <i>stūpa</i> 3
3	Versöhnungs- <i>stūpa</i>	A	<i>lha tho</i> (Jag pa me len)
4	Parinirvāṇa- <i>stūpa</i>	B	<i>lha tho</i> (Zhing skyong)
5	Erleuchtungs- <i>stūpa</i> 1	C	<i>lha tho</i> (Glang dkar rgyal po)

<sup>111</sup> persönliche Beobachtung; Hemis 2016-2019.

<sup>112</sup> Die Lageskizze (Abb. 7) verdanke ich Gerald Kozicz, die nachträgliche Bearbeitung (Beschriftung der Bauwerke und farbige Hervorhebung) erfolgte durch Judith Fleischmann, 15.10.2021.

## 2.2 *stūpas*

### 2.2.1 Grundlagen

#### 2.2.1.1 Der Aufbau eines *stūpas*

Der klassische tibetische *stūpa* lässt sich in drei große Abschnitte unterteilen<sup>113</sup>:

- den unteren Teil mit dem Fundament bzw. der Basis (*sa 'dzin, sa bteg*), den drei Stufen (*them skas gsum*) und dem Löwenthron (*seng khri*);
- den Mittelteil mit der Treppe<sup>114</sup> (*bang rim*), der Kuppel bzw. Vase (*bum pa, Skt.aṇḍa*) und der *harmikā* (*bre, pu su*)
- den oberen Teil mit dem zentralen Pfosten (*srog shing; yaṣṭi*), den 13 Ringen oder Rädern (*'khor lo bcu gsum*), dem Schirm (*gdug*) sowie der Abdeckung des Schirms (*gdug khebs*), der Metallkrone (*za ra tshags*), Sonne und Mond (*nyi ma; zla ba*) und dem Spitzenornament (*tog*).

Die folgende Skizze (Abb. 8)<sup>115</sup> zeigt die Bauteile eines klassischen tibetischen *stūpas* mit den entsprechenden tibetischen und teilweise auch Sanskrit-Benennungen.

<sup>113</sup> vgl. DORJEE 2001: 61-65 sowie die Abbildung in DORJEE 2001: 67, Fig. 12.

<sup>114</sup> Eine Ausnahme ist der Parinirvāṇa-*stūpa*.

<sup>115</sup> Die Skizze (Abb. 9) wurde von Judith Fleischmann in Anlehnung an DORJEE 2001: 51 (Abb. 3) erstellt (17.10.2021).

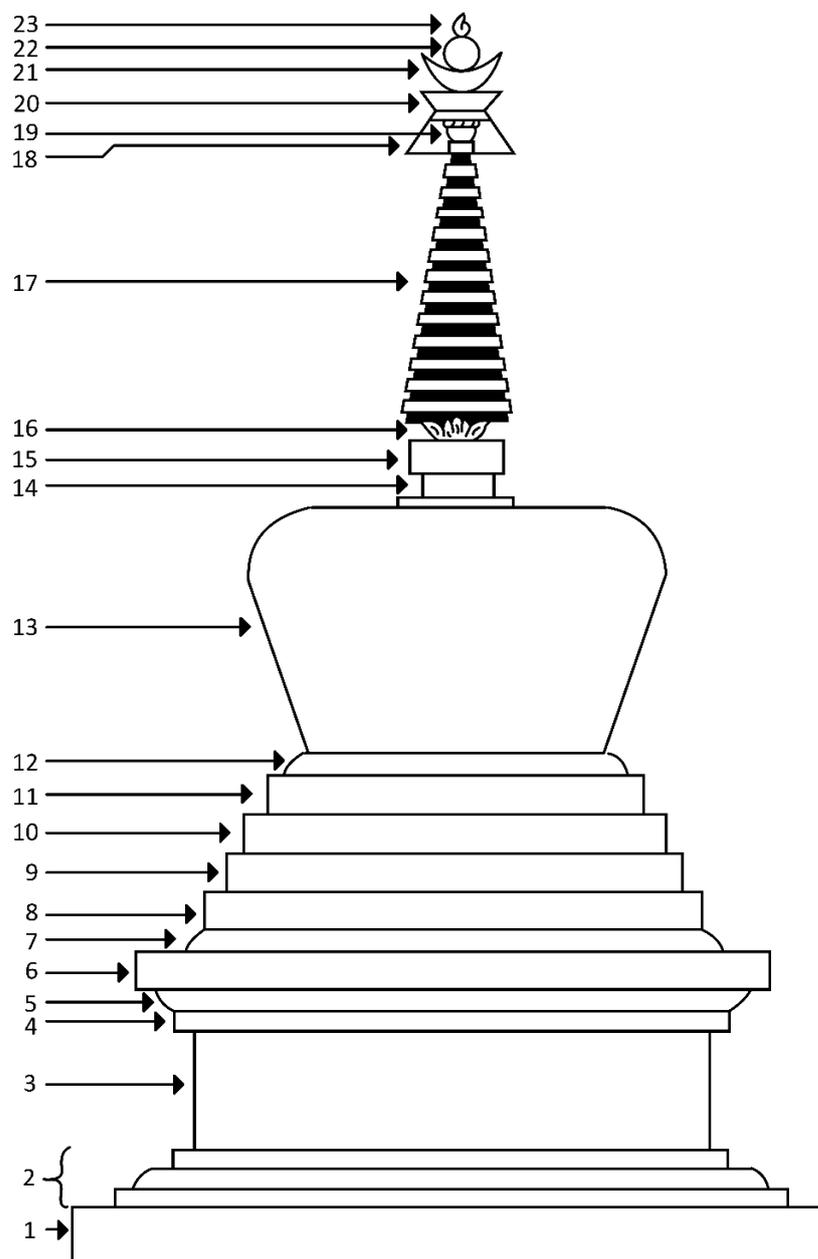


Abb. 8 Bauteile eines *stūpas* (Skizze von Judith Fleischmann, 2021, in Anlehnung an DORJEE 2001: 51, Abb. 3)

Tab. 1: Bauteile eines *stūpas*<sup>116</sup>

<b>Bauteile eines <i>stūpas</i></b>		
1	Fundament bzw. Sockel	<i>sa 'dzin; sa bteg</i>
2	Die Drei Stufen	<i>them skas gsum</i>
3	Löwenthron	<i>seng khri</i>
4	Basis bzw. Sitz der 10 Tugenden	<i>rmang/gdan dge ba bcu</i>
5	Treppe (Ausnahme: Parinirvāṇa- <i>stūpa</i> )	<i>bang rim</i>
6	Stütze (i.e. Basis) der Kuppel	<i>bum rten</i>
7	Kuppel	<i>bum pa</i> („Vase, Krug“); <i>aṇḍa</i> („Ei“)
8	Sitz der <i>harmikā</i>	<i>bre gdan</i>
9	<i>harmikā</i>	<i>pu su; bre</i>
10	Lotus-stützender Schirm	<i>gdugs 'degs pad</i>
11	zentraler Pfosten	<i>srog shing</i> („Lebensbaum“), <i>yaṣṭi</i>
12	Die 13 Räder	<i>'khor lo bcu gsum</i>
13	Schirm	<i>gdugs</i>
18	Abdeckung des Schirms	<i>gdug khebs</i>
19	„Formel des Mitgefühls“	<i>thugs rje mdo gzungs; karuṇasūtra dhāraṇī</i>
20	Metallkrone <sup>117</sup>	<i>za ra tshags</i>
21	Mond	<i>zla ba</i>
22	Sonne	<i>nyi ma</i>
23	Spitzenornament	<i>tog</i>

<sup>116</sup> Mein vorläufiger Versuch einer Zusammenstellung der Benennungen für die Bauteile beruht vor allem auf DORJEE 2001: 61-65; GUTSCHOW 2006: 201; JAMGÖN KONGTRUL LODRÖ TAYÉ 2021: 274, fig. 40, sowie auf mündlichen Erklärungen von LHUNDUP DORJE (persönliche Kommunikation, Wien, 15.07.2019). Zu beachten ist dabei, dass die Bezeichnungen variieren können, u.a. auch je nach Schule bzw. zugrundegelegtem Text. Zum jeweiligen Bauteil wird zunächst der tibetische Begriff angegeben, anschließend fallweise der Sanskrit-Begriff.

<sup>117</sup> vgl. TUCCI 1988: 124n4; vgl. DORJEE 2001: 65.

### 2.2.1.2 Die acht Bautypen tibetischer *stūpas*

In dem Gebiet östlich des Klosters Hemis befinden sich *stūpas* in unterschiedlichen Formen. Im Folgenden werden sie, soweit möglich, einem der acht „klassischen“ Bautypen des tibetischen *stūpas* zugeordnet, wobei aber nicht alle acht Typen in Hemis vertreten sind. Informationen über die Merkmale und Bedeutungen der acht *stūpa*-Typen finden sich vor allem bei TUCCI (1988)<sup>118</sup>, DORJEE (2001)<sup>119</sup> und GUTSCHOW (2006)<sup>120</sup> und JAMGÖN KONGTRUL LODRÖ TAYÉ (2012)<sup>121</sup>. Die beiden erstgenannten Autoren veröffentlichen jeweils auch Editionen und Übersetzungen von Manualen zum Bau von *stūpas*, beispielsweise jene von Bu ston rin chen grub und sDe srid sangs rgyas rgya mtsho.<sup>122</sup> Die jeweiligen *stūpa*-Typen werden in diesen Manualen bestimmten Orten und Ereignissen im Leben des Buddha zugeordnet, allerdings sind diese Zuordnungen nicht konsistent, sondern variieren in den verschiedenen Grundlagentexten. Auf diese Unterschiede sowie die *stūpa*-Manuale<sup>123</sup> der unterschiedlichen Traditionen einzugehen, würde den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen. Auch die Bezeichnungen der acht *stūpa*-Typen variieren. Die folgende Darstellung orientiert sich an GUTSCHOW (2006) und DORJEE (2001). Die folgenden modernen Umsetzungsbeispiele (s. Abb. 9 bis 16) stammen aus Choglamsar (Ladakh).

#### 2.2.1.2.1 Der *stūpa* der aufgehäuften Lotusblüten (Abb. 9)

Der *stūpa* der aufgehäuften Lotus(blüten) (*pad ma spungs pa'i mchod rten; padmakataka-stūpa*) erinnert an die Geburt des Buddha in Lumbinī.<sup>124</sup> Dieser Bautyp hat eine Treppe aus vier kreisförmigen Stufen, geschmückt mit Lotusblüten. Es gibt aber auch eine Variante mit sieben Stufen, die die sieben Schritte des Buddha direkt nach seiner Geburt symbolisieren sollen.<sup>125</sup>

---

<sup>118</sup> TUCCI 1988: 21-24.

<sup>119</sup> DORJEE 2001: 13-16 u. 50-71.

<sup>120</sup> GUTSCHOW 2006: 198-99.

<sup>121</sup> JAMGÖN KONGTRUL LODRÖ TAYÉ 2012: 278-282, s. auch Fig. 41 (S. 280-81): Skizzen der verschiedenen Bautypen.

<sup>122</sup> vgl. DORJEE 2001: 138-172.

<sup>123</sup> Eine Auflistung einiger dieser Manuale s. DORJEE 2001: 19.

<sup>124</sup> vgl. GUTSCHOW 2006: 198.

<sup>125</sup> s. DORJEE 2001: 52-53.

#### 2.2.1.2.2 Erleuchtungs-*stūpa* (Abb. 10)

Der *stūpa* der Erleuchtung (*byang chub mchod rten*; *bodhi-stūpa*) bzw. der Zählung des Māra (*bdud 'dul mchod rten*) steht für die Erleuchtung des Buddha in Bodh Gayā.<sup>126</sup> Die Treppenflucht dieses Bautyps besteht aus vier quadratischen Stufen, die keine Ausschmückungen haben.<sup>127</sup>

#### 2.2.1.2.3 Der *stūpa* der mannigfachen verheißungsvollen Tore (Abb. 11)

Der *stūpa* der mannigfachen verheißungsvollen Tore<sup>128</sup> (*bkra shis sgo mang mchod rten*; *bahudvāra-stūpa*) soll an die erste Predigt in Sārnāth bei Vārāṇasī erinnern. Weitere Bezeichnungen sind „Weisheits-*stūpa*“ (*ye shes mchod rten*) und „*dharmacakra-stūpa*“ (*chos 'khor mchod rten*).<sup>129</sup> Dieser *Stūpa* hat unterhalb der Kuppel eine Treppenflucht aus vier quadratischen Stufen, die in der Mitte jeder Seite hervorkragen und mit 16, 56 oder 108 „Tore“ bzw. Nischen versehen sind.<sup>130</sup>

#### 2.2.1.2.4 Der *stūpa* der Wundertaten (Abb. 12)

Der *stūpa* der Wundertaten (*cho 'phrul mchod rten*; *prātihārya-stūpa*), auch „*Stūpa* der Niederlage der Häretiker“ (*mu stegs pham byed mchod rten*) genannt, ruft die Wundertaten des Buddha in Śrāvastī in Erinnerung.<sup>131</sup> Dieser Bautyp hat wie der *stūpa* der mannigfachen verheißungsvollen Tore im mittleren Bereich hervorkragende Stufenfluchten. Allerdings bleiben die Stufen ohne jegliche weitere Ausschmückungen.<sup>132</sup>

#### 2.2.1.2.5 Der *stūpa* des Herabstiegs aus dem Götter(bereich) (Abb. 13)

Der *stūpa* des Herabstiegs aus dem Bereich der Götter (*lha bab mchod rten/lha las babs pa'i mchod rten*; *devāvatāra-stūpa*) erinnert an den Besuch des Buddha im Himmel der Dreiunddreißig Götter (*trāyatrimśa*-Himmel).<sup>133</sup> Die Bauform entspricht den beiden zuvor

<sup>126</sup> vgl. GUTSCHOW 2006: 198.

<sup>127</sup> vgl. DORJEE 2001: 51 u. 52.

<sup>128</sup> GUTSCHOW (2006: 198) übersetzt mit „*stūpa* der zahlreichen Türen zum Heil“.

<sup>129</sup> vgl. GUTSCHOW 2006: 198.

<sup>130</sup> vgl. DORJEE 2001: 52 u. 54.

<sup>131</sup> vgl. GUTSCHOW 2006: 198.

<sup>132</sup> vgl. DORJEE 2001: 52 u. 55.

<sup>133</sup> vgl. GUTSCHOW 2006: 198.

genannten, mit dem Unterschied, dass Leitern in der Mitte der hervorkragenden Teile angebracht sind.<sup>134</sup>

#### 2.2.1.2.6 Der Versöhnungs-*stūpa* bzw. *stūpa* der Wiedervereinigung (Abb. 14)

Der *stūpa* der Wiedervereinigung bzw. der Versöhnung (*dbyen sdum mchod rten*<sup>135</sup>; *antaryāna-stūpa*) steht für die Wiederherstellung der Einheit nach dem Streit in der Mönchsgemeinde in Rājagṛha. Weitere Bezeichnungen sind *stūpa* der wahren Güte (*byams dngos mchod rten*) und *stūpa* der Lichtstrahlen (*'od zer can mchod rten*).<sup>136</sup> Dieser Bautyp hat eine Treppenflucht mit vier achteckigen Stufen, die frei von Ausschmückungen sind.<sup>137</sup>

#### 2.2.1.2.7 Sieges-*stūpa* (Abb. 15)

Der Sieges-*stūpa* (*rnam rgyal mchod rten*; *vijaya-stūpa*) wird der Stadt Vaśālī (Yang pa can) zugeordnet und ruft die Verlängerung der Lebensspanne des Buddha um drei Monate in Erinnerung.<sup>138</sup> Das besondere Merkmal dieses *stūpa*-Typs ist eine Treppenflucht aus drei (manchmal vier) kreisförmige Stufen.<sup>139</sup>

#### 2.2.1.2.8 Der Parānirvāṇa-*stūpa* (Abb. 16)

Der *Parānirvāṇa-stūpa* (*mya ngan las 'das pa 'i mchod rten*) vergegenwärtigt das Eingehen des Buddha ins *parānirvāṇa* in Kuśinagara (rTswa mchog [gi] grong)<sup>140</sup>. Das Merkmal dieses Bautyps ist das Fehlen von Stufen unterhalb der Kuppel, in einer Variante auch die glockenförmige Ausführung der Kuppel.<sup>141</sup>

<sup>134</sup> vgl. DORJEE 2001: 52 u. 56.

<sup>135</sup> Hierzu findet man unterschiedliche Schreibungen, z.B. auch *byen bzhlums mchod rten* (JAMGÖN KONGTRUL LODRÖ TAYÉ 2012: 282).

<sup>136</sup> vgl. GUTSCHOW 2006: 198-99.

<sup>137</sup> vgl. DORJEE 2001: 52 u. 57.

<sup>138</sup> vgl. GUTSCHOW 2006: 199.

<sup>139</sup> vgl. DORJEE 2001: 58 u. 61.

<sup>140</sup> vgl. GUTSCHOW 2006: 199.

<sup>141</sup> vgl. GUTSCHOW 2006: 199; vgl. DORJEE 2001: 59 u. 61.



Abb. 9 - *stūpa* der aufgehäuften Lotusblüten (Quelle: eigene Aufnahme, 2014)



Abb. 10 - Erleuchtungs-*stūpa* (Quelle: eigene Aufnahme, 2014)



Abb. 11 Der *stūpa* der mannigfachen verheißungsvollen Tore (Quelle: eigene Aufnahme, 2014)



Abb. 12 Der *stūpa* der Wundertaten (Quelle: eigene Aufnahme, 2014)



Abb. 13 Der *stūpa* des Herabstiegs aus dem Götter(bereich) (Quelle: eigene Aufnahme, 2014)



Abb. 14 Der Versöhnungs-*stūpa* bzw. *stūpa* der Wiedervereinigung (Quelle: eigene Aufnahme, 2014)



Abb. 15 Sieges-*stūpa* (Quelle: eigene Aufnahme, 2014)



Abb. 16 Der Parānirvāṇa-*stūpa* (Quelle: eigene Aufnahme, 2014)

## 2.2.2 Der „zentrale *stūpa*“

### 2.2.2.1 Lage und Besonderheiten

Der markanteste *stūpa* des in der vorliegenden Arbeit behandelten Ensembles sakraler Architektur befindet sich in einem Gelände nördlich eines Wäldchens, in dem auch ein *lha tho* („Zhing skyong“) sowie ein Erleuchtungs-*stūpa* (*byang chub mchod rten*) stehen (s. Abb. 17).



Abb. 17 Lage des zentralen *stūpas* (Quelle: eigene Aufnahme, 2018)

Der betreffende *stūpa* wird daher im Folgenden als „zentraler *stūpa*“ bezeichnet. Er schließt an das obere Ende einer *mani*-Mauer an und sticht schon durch seine Größe unter den anderen Bauwerken hervor. In unmittelbarer Nachbarschaft sind auch noch ein Sieges-*stūpa* (*rnam rgyal mchod rten*) und zwei weitere Erleuchtungs-*stūpas* zu finden. Er ist neben dem *lha tho* für den Zhing skyong (s. Kap. 2.3.1) das dominierende Gebäude in

diesem Komplex, weil er schon durch seine Größe unter den anderen Bauwerken hervorsticht und mit seiner ausladenden *harmikā* und dem langgestreckten Dom für Ladakh ungewöhnliche und auffallende Gestaltungsmerkmale aufweist (s. Abb. 18).



Abb. 18 „Zentraler *stūpa*“ (Quelle: eigene Aufnahme, 2018)



**Abb. 19 Zentraler *stūpa* mit *maṇi*-Mauer (Quelle: eigene Aufnahme, 2018)**

#### 2.2.2.2 Frühere Erwähnungen

PIEPER (1980) beschreibt diesen *stūpa* und fügt eine Skizze des Bauwerks bei.<sup>142</sup> Die Proportionen entsprechen allerdings nicht der Realität; der *stūpa* wirkt in der Zeichnung zu schmal und zu sehr in die Höhe gezogen. PIEPER hebt in seiner Beschreibung die gegliederte Fassade der *harmikā* richtigerweise als etwas für Ladakh Untypisches hervor. Die Stuckornamentik an der Kuppel (bzw. dem darunterliegenden Zylinder) interpretiert er als Stuckgirlanden sowie als Darstellung von Säulen, die eine Reminiszenz an die Steinpfeiler der Bauwerke Gandharas darstellen könnten.<sup>143</sup> In Bezug auf den Standort gibt er an, der beschriebene *stūpa* befinde sich nördlich des Klosters Hemis bei einem Wäldchen. Dies entspricht nicht den tatsächlichen Gegebenheiten, denn das Wäldchen sowie das Bauwerk sind in annähernd östlicher (und nicht nördlicher) Richtung, in Bezug auf das Kloster gesehen, zu finden.

DORJEE (2001) dokumentiert ebenfalls diesen *stūpa* – auch fotografisch – sowie zusätzlich einen weiteren derselben Bauart, der sich direkt beim Kloster befindet. Er klassifiziert

<sup>142</sup> vgl. PIEPER 1980: 128; für die Skizze siehe PIEPER 1980: 134, Fig. 10.

<sup>143</sup> vgl. PIEPER 1980: 128.

beide als Parinirvāṇa-*stūpas*.<sup>144</sup> Vordergründig könnten die Bauwerke tatsächlich diesem Typ zugeordnet werden, da zwischen Löwenthron und Kuppel keine Stufen ausgeführt wurden – ein Merkmal, das typisch für einen Parinirvāṇa-*stūpa* ist. Allerdings spricht einiges gegen die Richtigkeit dieser Zuordnung, wie im Folgenden gezeigt wird.

In THARGAY (2016) wird der *stūpa* ebenfalls abgebildet, gemeinsam mit dem in der Nähe befindlichen Versöhnungs-*stūpa*. Der Begleittext erläutert, als rGyal sras rin po che 1808 gestorben sei, habe es einen Vorfall von undiszipliniertem Verhalten einer Gruppe von Mönchen gegeben, die ältere Mönche attackiert hätten. In der Folge habe der Schatzmeister des Klosters, bKra shis, seinen Rücktritt angeboten, aber der König habe dies abgelehnt. Daraufhin habe *phyag mdzod* bKra shis zwei *stūpas* in der Nähe des (Zhing skyong-) *lha thos* bauen lassen: einen Versöhnungs-*stūpa* und einen Sieges-*stūpa*.<sup>145</sup> Hier wird in der Broschüre etwas verwechselt, denn das zum Text gehörige Bild zeigt zwar den Sieges-*stūpa*, aber keinen Versöhnungs-*stūpa*, sondern das von mir als zentraler *stūpa* bezeichnete Bauwerk.

### 2.2.2.3 Beschreibung

Die Ostansicht dieses *stūpas* (s. Abb. 20) ist in Richtung des Abhangs zum Industal orientiert, die Südfassade (s. Abb. 21) blickt zum Zhing skyong-*lha tho* (s. Kap. 2.3.1), die Westfassade in Richtung des Klosters (s. Abb. 22) und die Nordfassade (s. Abb. 23) zum Gebirgszug, der sich nördlich des Klosters in Richtung des Industals hinabzieht.<sup>146</sup>

Das Gebäude ist an der Basis ca. sieben m breit. Die Fassade des Löwenthrons, der ca. 5,40 m breit ist, ist dreigliedrig ausgeführt, wobei das mittlere Feld jeder Seite hervorkragt. Somit ergibt sich ein kreuzförmiger Grundriss. Jedes der zwölf Felder der Löwenthron-Fassade ist mit einem Stucksymbol geschmückt. Die mittleren Felder zeigen im Osten den Lotus (Tib. *chu skyes, padma*; Skt. *padma, kamala*), im Süden das Schwert (Tib. *ral gri*; Skt. *khaḍga*), im Westen den *vajra* (*rdo rje*) und im Norden das Wunscherfüllende Juwel (Tib. *yiḍ bzhin nor bu*; Skt. *cintā-maṇi*). Die zurückversetzten Bereiche der Fassade des Löwenthrons zeigen die acht glückverheißenden Symbole, und zwar in folgender Anordnung: Schatzvase (Tib. *gter gyi bum pa*, Skt. *nidhāna-kumbha*) und Schirm (Tib. *gdugs*;

<sup>144</sup> DORJEE 2001: 94-96.

<sup>145</sup> vgl. THARGAY 2016: 28-29.

<sup>146</sup> Die Himmelsrichtungen werden hier nur annähernd angegeben.

Skt. *chatra*) im Osten, Schneckenhorn (Tib. *dung*, Skt. *śaṅkha*) und (Gold-)Fischpaar (Tib. *gser nya*, Skt. *suvarṇa-matsya*, *matsya-yugma*) im Süden, *Dharma*-Rad (Tib. *chos kyi 'khor lo*, Skt. *dharmacakra*) und Endloser Knoten (Tib. *dpal be'u*, Skt. *śrīvatsa*, *granthi*) im Westen sowie Siegesbanner (Tib. *rgyal mtshan*; Skt. *dhvaja*) und Lotus im Norden.<sup>147</sup>

Die Basis der Kuppel zieren Lotusornamente. Die Kuppel ist auf einen Zylinder aufgesetzt und mit ornamentalen Netzgirlanden geschmückt (Tib. *dra ba dra phyed*<sup>148</sup>). Die *harmikā* ist auffallend ausladend ausgeführt und hat ebenfalls – wie der Löwenthron – einen kreuzförmigen Grundriss. Die *harmikā* ist damit – verglichen mit jenen an anderen *stūpas* ähnlichen Alters in Ladakh – sehr ungewöhnlich gestaltet. Die darüberliegenden Ringe sind aus Terracotta hergestellt.<sup>149</sup>

An den vier Seiten der *harmikā* befindet sich jeweils im mittleren, hervorkragenden Bereich eine Nische, in der ein Bild angebracht ist. Nach DORJEE handelt es sich dabei um Darstellungen des Buddha, auf schwarzen Schiefer graviert, die im Westen und Norden die *bhūmisparśa*-Geste und im Osten und Süden die „*dharmopadeśa*“-Geste<sup>150</sup>. Dies ist allerdings kaum mehr zu überprüfen, da die Gravuren bereits in einem schlechten Zustand sind, u.a. durch Übermalungen bzw. Überschüttungen (v.a. an der Südseite).<sup>151</sup> DORJEE erwähnt auch diamantförmige Gitter aus Holz, die die Nischen abschließen.<sup>152</sup> Bei meinem ersten Besuch 2017 waren diese bereits nicht mehr vorhanden.

<sup>147</sup> Falls die Symbole in früheren Zeiten nicht tatsächlich anders angeordnet waren, irrt sich DORJEE (2001: 96) in seiner Beschreibung die Reihenfolge von Vajra und Juwel: “(...) going clockwise from the east, the figures of the lotus, sword, ratna and vajra are carved on the centre surface of all the four projecting structures.” Zu den Symbolen, ihren Bezeichnungen und Bedeutungen siehe WILLSON & BRAUEN 2000: 556-573 sowie BEER 1999 u. BEER 2003 (unter den jeweiligen lexikalischen Einträgen).

<sup>148</sup> vgl. DORJEE 2001: 94.

<sup>149</sup> Eigene Beobachtung, Hemis 2017-2019.

<sup>150</sup> vgl. DORJEE (2001: 95). Nach KOTTKAMP (1992: 389-390) wird im System der *pañcatathāgathas* Vairocana mit dem *dharmacakramudrā* (Geste des Dharmarades) dargestellt, Akṣobhya mit *bhūmisparśamudrā* (Geste der Erdberührung) Amogāsiddhi und Ratnasambhava mit *abhaya-mudrā* (Geste der Furchlosigkeit) bzw. *varada-mudrā* (Geste der Wunschgewährung) sowie Amitābha mit *dhyānamudrā* (Geste des Gebens).

<sup>151</sup> Eigene Beobachtung, Hemis 2017-2019.

<sup>152</sup> vgl. DORJEE 2001: 95.



**Abb. 20 Ostansicht (Quelle: eigene Aufnahme, 2018)**



**Abb. 21 Südansicht (Quelle: eigene Aufnahme, 2018)**



**Abb. 22 Westansicht (eigene Aufnahme, 2014)**



**Abb. 23 Nordansicht (eigene Aufnahme, 2014)**

## 2.2.2.4 Analyse und Diskussion

### 2.2.2.4.1 Klassifikation des Bautyps

Dieser *stūpa* gibt einige Rätsel auf. DORJEE (2001) klassifiziert ihn als Parinirvāṇa-*stūpa* mit elongierter Kuppel.<sup>153</sup> In Hemis wird dieser *stūpa* von den Dorfleuten *dril bu mchod rten* genannt; im Kloster waren verschiedene Befragte in Bezug auf die Zuordnung zu den acht klassischen *stūpa*-Typen überraschend un schlüssig<sup>154</sup>. Der Fund einer Skizze macht deutlicher, woher die Schwierigkeit rühren könnte.

Die betreffende Darstellung befindet sich auf der Titelseite eines Textes (s. Abb. 24) aus den Gesammelten Werken des Achten Ta'i si tu Chos kyi 'byung gnas (1699/1700-1774)<sup>155</sup>, siehe auch Kap. 1.3.3.5).

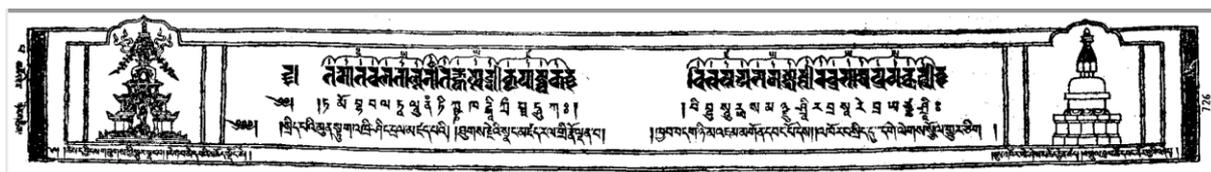


Abb. 24 Text „RPMP“ (Quelle: siehe Literaturverzeichnis)

Der Titel des Textes lautet *dPal mchog reg pa med pa'i mchod rten gyi snang brnyan dge legs 'dod dgu'i char 'bebs kyi dkar chag utpala'i phreng ba*<sup>156</sup>. Er wurde von Karma (bzw. 'Be lo) Tshe dbang kun khyab, einem Schüler Chos kyi 'byung gnas'<sup>157</sup>, verfasst.

Der Text behandelt einen außergewöhnlichen *stūpa*, der Jñānabimbakāya oder Ye shes gzugs kyi sku („Weisheits-Formkörper“) genannt wird. Eine andere Bezeichnung ist *dPal reg pa med pa'i mchod rten* (Der glanz[-volle] nicht berührbare *stūpa*)<sup>158</sup>. Dieser *mchod rten* befindet sich nach Aussage des oben genannten Textes im Land von Koṅkana, im Süd[west]en von Indien. Die Region, in der das Gebäude zu finden ist, wird im Text mit Cāritra gleichgesetzt. Dieses wird als das Land beschrieben, in dem Vajravārāhī (rDo rje

<sup>153</sup> vgl. DORJEE 2001: : 94.

<sup>154</sup> persönliche Kommunikation, verschiedene Gesprächspartner aus Kloster und Dorf Hemis, 03/2018 u. 07/2019.

<sup>155</sup> TBRC P956.

<sup>156</sup> Unter der Sigle RPMP im Literaturverzeichnis; TBRC W26630, Vol. 13, 8 Folios, pp. 725-738. s. <https://www.tbrc.org/#!rid=P956> (letzter Zugriff vom 10.7.2018).

<sup>157</sup> vgl. SMITH 2001: 94.

<sup>158</sup> In Kongtrul (2012: 289) wird die Bezeichnung dieses *stūpas* mit „Stūpa of Intangible Glory“ übersetzt.

phag mo) den *chang*<sup>159</sup> der drei Ebenen der Existenz (*srid pa gsum*) sich sammeln lässt oder beschwört (*dgug*)<sup>160</sup>. In dieser Gegend gibt es laut Aussage des Textes auch eine liegende Steinstatue des Mañjuśrī, Jñānakāya genannt. Zu glückverheißenden Zeiten sollen sich bei der Statue und dem *stūpa* außergewöhnliche Phänomene wie der Klang von Musik oder von Gottheiten dargebrachtes Räucherwerk und Butterlampen wahrnehmen lassen. Der *stūpa* wird von den Menschen in Form einer rauchigen Erscheinung wahrgenommen, weshalb er auch *du ba can gyi mchod rten* („Der rauchige *stūpa*“) genannt wird<sup>161</sup>.

Die beiden Darstellungen auf der Titelseite des oben genannten Textes sind jeweils mit einer Beschriftung versehen. Die Zeichnung auf der rechten Seite, die einen *stūpa* zeigt, der dem zentralen *stūpa* in Hemis (s. Kap. XY) sehr ähnlich ist, ist folgendermaßen beschriftet:

*dus 'khor ye shes mchod rten tshad //*

*'khrul bral tshe dbang nor bus*<sup>162</sup> *bshad //*

Die Maße [des] Kālacakra-Weisheits-*stūpas*

Wurden [in] irrtumslos[er Weise] von Tshe dbang nor bu erklärt.

Die Darstellung des anderen *stūpas* auf der linken Seite der Titelseite trägt folgende Beschriftung:

*chos dbyings gzugs kyi skur snang ba //*

*reg pa med pa'i mchod sdong che //*

[Das ist] der Reg pa med pa'i-*stūpa*,

[der] als Formkörper [des] *dharmadhātu* erscheint.

Ob sich diese beiden auf der Titelseite abgebildeten Objekte auf zwei unterschiedliche *stūpa*-Typen beziehen, ist nicht restlos geklärt. In JAMGÖN KONGTRUL LODRÖ TAYÉ (2012) wird die Ansicht vertreten, die Illustrationen auf der Titelseite des Textes RPMP zeigten

<sup>159</sup> i.e. eine alkoholische bzw. gärende Flüssigkeit.

<sup>160</sup> vgl. RPMP, S. 727; vgl. dazu auch JAMGÖN KONGTRUL LODRÖ TAYÉ 2012: 289 u. 793-794n597 (englische Übersetzung des von Jamgön Kongtrul Lodrö Tayé inhaltlich identisch wiedergegebenen Narrativs, inkl. Anmerkungen).

<sup>161</sup> vgl. RPMP 727-728; vgl. dazu auch JAMGÖN KONGTRUL LODRÖ TAYÉ 2012: 289.

<sup>162</sup> bus *em.* : bu'i

den Du ba can gyi mchod rten sowie einen anderen, mit dem Kālacakra-Tantra in Verbindung stehenden *stūpa*.<sup>163</sup> Dem kann ich mich nicht mit Sicherheit anschließen, denn der Text (RPMP) sagt wohl eher aus, dass dPal reg pa med pa'i mchod rten ein anderer Name für Ye shes mchod sdong sei<sup>164</sup>. Dass sich Ye shes mchod sdong<sup>165</sup> auf die Bezeichnungen Jñānabimbakāya bzw. Ye shes gzugs kyi sku (für den dPal reg pa med pa'i mchod rten) bezieht, wäre m.E. möglich und wird durch eine Passage aus Tāranāthas rGya gar chos 'byung unterstützt. Dieser Text wurde von CHIMPA & CHATTOPADHYAYA unter dem Titel *Tāranātha's History of Buddhism in India*<sup>166</sup> ins Englische übersetzt und berichtet von einem Gelehrten namens Laṅkā-Jayabhadra, der zunächst nach Vikramaśīla gegangen sei, dort meditiert und eine Vision des Cakrasaṃvara gehabt habe. Einmal habe er sich nach Koṅkana im Süden begeben, wo der sogenannte Mahābimba-*stūpa*, der auch als „Nicht berührbarer *stūpa*“ bekannt war, als von selbst entstandene Reflexion am Himmel zu sehen gewesen sei.<sup>167</sup> Dass der Ausdruck Mahābimba-*stūpa* mit Jñānabimbakāya-*stupa* gleichzusetzen ist, ist m.E. naheliegend. Auch die Lokalisation beider *stūpas* im Lande von Koṅkana spricht dafür. Eine Beschreibung des *stūpas* wird leider in keinem der genannten Texte gegeben.

Denkbar wäre, dass das Bild im linken Bereich der Titelseite (Reg pa med pa'i mchod rten) den „mythischen“ *stūpa* zeigt, wie er in der legendenhaften Erzählung den Menschen als nebelhaftes Gebilde am Himmel erscheint. Das Bild im rechten Bereich (Dus 'khor ye shes mchod rten) wäre dann die konkrete Umsetzung dieser Vision in ein materielles Bauwerk, dessen Dimensionen von Kaḥ thog rig 'dzin Tshe dbang nor bu festgelegt wurden. Diese Annahme bleibt allerdings spekulativ.

In Bezug auf Hemis und das Thema der vorliegenden Arbeit ist RPMP insofern relevant, als im Kloster ein *stūpa* aufbewahrt wird, der von den Aufsicht führenden Mönchen mir

<sup>163</sup> vgl. JAMGÖN KONGTRUL LODRÖ TAYÉ 2012: 794n600. (Eine Suche in der Vimalaprabhā führte vorerst zu keinem Ergebnis, das sich auf einen solchen *stūpa* beziehen könnte.)

<sup>164</sup> ye shes mchod sdong dam par bstan der 'dud / de yang dpal reg pa med pa'i mchod rten zhes bya ba / (RPMP 727, Z. 2).

<sup>165</sup> *mchod sdong* bedeutet so viel wie *mchod rten* (JÄSCHKE 1871: 171b).

<sup>166</sup> CHIMPA & CHATTOPADHYAYA 1990: 325.

<sup>167</sup> Ich beziehe mich hier auf den Wortlaut der tibetischen Fassung: *lan cig lho phyogs koṅkanar byon / de na mahā bimba zhes bya ba reg pa med pa'i mchod rten du yang grags te nam mkha' la mchod rten gyi gzugs brnyan rang byung du yod pa'i yul der bzugs te (...)* (TĀRANĀTHA 277).

gegenüber „Reg pa mchod rten“ genannt wurde.<sup>168</sup> RIGZIN<sup>169</sup> erklärt in seiner Beschreibung des Inventars des *'du khang bar pa* des Klosters Hemis, dass dieser *stūpa* nach mündlicher Überlieferung Reg pa mchod rten genannt werde, die tatsächliche Bezeichnung aber Reg pa med pa'i mchod rten laute.<sup>170</sup> Er verweist dabei in einer Fußnote auf die tibetische Chronik rGyal rabs gsal ba'i me long in einer nicht näher spezifizierten Ausgabe.<sup>171</sup> In der annotierten Übersetzung des rGyal rabs gsal ba'i me long von SØRENSEN (1994) taucht tatsächlich dieser *stūpa* auf.<sup>172</sup> Die Chronik stammt aus dem 14. Jahrhundert und erzählt in der betreffenden Textpassage davon, dass Mañjuśrī den Erhabenen (*bcom ldan 'das*), i.e. den Buddha, bittet, den Menschen ein Objekt zu zeigen, an dem sie ihn nach seinem Eingehen ins *nirvāṇa* verehren und Verdienst ansammeln können. Daraufhin veranlasst der Buddha den Handwerker Viśvakarman, einen *mchod rten* anzufertigen, der als Stütze bzw. Gefäß (*rten*) des *dharmakāya* des Buddha dienen soll.<sup>173</sup> Den Hintergrund dieser Bezeichnung bildet die *trikāya*-Lehre, nach der drei Körper bzw. Aspekte eines Buddha unterschieden werden: *dharmakāya*, *sambhogakāya* und *nirmāṇakāya*.<sup>174</sup> Viśvakarman stellt schließlich als Stütze des *dharmakāya* einen *stūpa* aus wertvollen Edelsteinen und Metallen her, der die Größe einer Armlänge des Gottes Brahma und die Farbe von Rauch hat. Dieser *stūpa* wird zunächst zum Wohnsitz der Götter gebracht, dann aber von den *jñānaḍākinīs* westwärts ins Land Uḍḍiyāna getragen, wo er am Himmel installiert wird, ohne die Erde zu berühren. Damit wird auch der Name dPal reg pa med pa'i mchod rten (Der glanz[-volle], nicht berührbare *stūpa*) erklärt.<sup>175</sup>

In der realen Umsetzung als materielles Objekt steht der Typus des dPal mchog reg pa med pa'i mchod rten in Verbindung mit der Biografie des Si tu paṅ chen Chos kyi 'byung gnas (s. auch Kap. 1.3.3.5). Er hatte 1723 einen derartigen *stūpa* in rTag brtan phun tshogs gling gesehen. Tsering (2013) berichtet in seinem Beitrag über Chos kyi 'byung gnas und dessen Malstil darüber, dass Chos kyi 'byung gnas Gefallen an dem dPal mchog reg pa med

<sup>168</sup> persönliche Kommunikation, Kloster Hemis, 03/2018 u. 08/2018.

<sup>169</sup> RIGZIN 2009: 68.

<sup>170</sup> 'di la zhal rgyun reg pa mchod rten zer (RIGZIN 2009: 68).

<sup>171</sup> RIGZIN (2009: 68n1) verweist auf S. 13 dieser Chronik.

<sup>172</sup> SØRENSEN 1994: 63.

<sup>173</sup> vgl. SØRENSEN 1994: 61-63.

<sup>174</sup> vgl. PDB 2014: 923, s.v. *trikāya*.

<sup>175</sup> vgl. SØRENSEN 1994: 63.

pa'i mchod rten gefunden habe, den er 1723 in rTag brtan phung tshogs gling<sup>176</sup> gesehen hatte. Er habe ihn skizziert und gegenüber seinen Schülern immer wieder den Wunsch ausgedrückt, dass ein solcher *stūpa* in dPal spungs gebaut werden solle. Einige Jahre nach seinem Tod besuchten seine Schüler 'Be lo und Karma bkra shis das Kloster Phun tshogs gling und ließen nach ihrer Rückkehr – auf der Basis des in Phun tshogs gling gesehenen *stūpas* und weiterer Skizzen von Karma brka shis – einen *gdung rten* in Silber herstellen.<sup>177</sup> Diese Informationen entnimmt TSERING dem oben genannten Text aus den Gesammelten Werken des Chos kyi 'byung gnas<sup>178</sup>.

In einer der Inschriften aus Hemis (s. Kap. 3.1.6) werden beide Bezeichnungen – sowohl dPal mchog reg pa med pa'i mchod brten<sup>179</sup> als auch Ye shes mchod brten – für gestiftete Objekte verwendet. Ich vermute allerdings, dass sich beide Bezeichnungen als alternative Benennungen auf einen *stūpa* im Klostergebäude beziehen. Es gibt dort einen *stūpa*, der Reg pa mchod rten genannt wird, und dessen Plateau oberhalb des Löwenthrons mit kleinen *stūpas* geschmückt ist, die den acht klassischen Bautypen entsprechen. Die Aussage aus dem Inschriftentext *dpal mchog reg pa med pa'i mchod brten / dang ye shes mchod brten bde gshegs brgyad bcas rnams* /<sup>180</sup> könnte u. U. so interpretiert werden, dass der *stūpa* unter den beiden Bezeichnungen bekannt ist. Dass er „zusammen mit den acht Sugāta-*stūpas*“ gebaut wurde, könnte auf das oben beschriebene Design hindeuten.

<sup>176</sup> Kaḥ thog Si tu (1880-1925) beschreibt im Bericht über seine Pilgerreise durch Zentraltibet in den Jahren 1918-20, die von EVERDING (2019) ediert, übersetzt und annotiert wurde, einen kupfernen „*reg pa med pa du ba'i mchod rten*“, der sich in Tāranāthas Residenz Pho brang rtse befinde. Der betreffende Raum werde Reg pa med pa'i lha khang genannt (vgl. EVERDING 2019: 349). Das Kloster rTag brtan phun tshogs gling im westlichen Zentraltibet – die volle Bezeichnung lautet rTag brtan dam chos phun tshogs gling – war ursprünglich der Hauptsitz der Jo nang–Tradition des Tibetischen Buddhismus. Gegründet wurde es von Kun spangs pa Tugs rje brtson 'grus (1243-1313), wesentliche Erweiterungen erfolgten unter Dol po pa Shes rab rgyal mtshan im 14. Jahrhundert und Tāranātha (1575-1634). Letzterer gab dem Kloster auch den Namen Phun tshog gling. Unter dem Fünften Dalai Lama wurde das Kloster in ein dGe lugs – Kloster umgewandelt und in dGa' ldan phun tshogs gling umbenannt (vgl. PDB 2014: 401a, s.v. Jo nang phun tshogs gling). Die TBRC ID des Klosters Phun tshog gling lautet G 390.

<sup>177</sup> vgl. TSERING 2013: 153.

<sup>178</sup> RPMP 729

<sup>179</sup> Dies wird als Variante zu *mchod rten* verwendet (vgl. THL, s.v. *mchod brten*)

<sup>180</sup> Zum Text der Inschrift siehe UEBACH & PANGLUNG 2016: 48.

#### 2.2.2.4.2 Interpretation der Ornamente

Der Anordnung der Stucksymbole scheint das Vajradhātu-*maṇḍala* zugrunde zu liegen, das auf das Tattvasaṃgraha-*tantra* („Kompendium der Prinzipien“) zurückgeht. Dieser Text ist Teil einer Entwicklung, nach der der Buddha zunehmend in seiner Bedeutung als kosmische Repräsentation der Erleuchtung, und weniger in seiner Rolle als historische Figur betrachtet wird. Das Zentrum des Vajradhātu-*maṇḍalas* bildet Vairocana, die erleuchtete Repräsentation des Buddha Śākyamuni, wobei Letzterer im Text als Sarvārthasiddhi bezeichnet wird. Als dieser von der Versammlung der Buddhas als Vajradhātu konsekriert wird und erkennt, dass er erleuchtet ist, nimmt er die zentrale Position auf dem Löwenthron im Zentrum des Palastes auf dem Gipfel des Berges Meru ein. Vier weitere Buddhas - Akṣobhya, Ratnasambhava, Lokeśvarāja (später als Amitābha verstanden) und Amoghasiddhi - umgeben ihn in den Haupthimmelsrichtungen und stellen damit den Kern einer größeren Gruppe von Gottheiten dar, die das Vajradhātu-*maṇḍala* bilden. Nachfolgende Passagen machen deutlich, dass das *maṇḍala* durch die meditative Trance des Vairocana kreiert wird. Der spätere Kommentator Abhayākara Gupta (11./12. Jh.) erklärt, wie die Meditierenden Vairocana visualisieren sollen, nämlich in seinem Palast auf dem Berg Meru.<sup>181</sup>

Die Positionierung der oben genannten fünf *tathāgatas*<sup>182</sup> in der „klassischen“ Anordnung des Vajradhātu-*maṇḍalas* wurde zur Grundlage für die weitere Entwicklung der *maṇḍalas* in den tantrischen Traditionen: Vairocana wurde im Zentrum positioniert, Akṣobhya im Osten, Ratnasambhava im Süden, Amitābha im Westen und Amoghasiddhi im Norden.<sup>183</sup> Neben der Zuordnung der Himmelsrichtungen hat sich eine Fülle an weiteren Entsprechungen entwickelt, die im Folgenden (Tab. 2) zusammengestellt sind.<sup>184</sup>

<sup>181</sup> vgl. HUNTINGTON 2018: 67-69.

<sup>182</sup> Diese fünf *tathāgatas* bzw. *jinas* werden in manchen Werken der Sekundärliteratur fälschlicherweise als *dhyāni-buddhas* bezeichnet. U.a. KOTTKAMP (1992: 329n2) weist darauf hin, dass diese Bezeichnung in der Primärliteratur nicht belegt ist.

<sup>183</sup> Vgl. KOTTKAMP 1992: 407.

<sup>184</sup> Die Tabelle wurde auf Grundlage folgender Literatur erstellt: SNELGROVE & SKORUPSKI 1977: 11-12; BEER 1999: 91-93; VAN HAM 2014: 50.

**Tab. 2: Entsprechungen im Vajradhātu-*maṇḍala***

Tathāgata	Vairocana	Akṣobhya	Ratna-sambhava	Amitābha	Amoghasiddhi
Richtung	Zentrum	Osten	Süden	Westen	Norden
Farbe	Weiß	Blau	Gelb	Rot	Grün
Symbol	Rad <i>dharmacakra</i>	<i>vajra</i>	Juwel ( <i>ratna</i> )	Lotus ( <i>padma</i> )	gekreuzter <i>vajra</i> ( <i>viśvavajra</i> ) oder Schwert
<i>mudrā</i>	Drehen des <i>dharmarades</i> ( <i>dharmacakra-pravartana</i> )	Erdberührung ( <i>bhūmi-sparsana</i> )	Geben ( <i>dāna</i> )	Mediative Versenkung ( <i>samādhi</i> )	Furchtlosigkeit ( <i>abhaya</i> )
Reittier	Löwe	Elefant	Pferd	Pfau	Garuda
Gefährtin	Locanā	Māmakī	Vajradhātviśvarī	Paṇḍuravāsini	Tārā

**Abb. 25 Beispiel Stuckornamente: Südfassade (Quelle: eigene Aufnahme, 2018)**

Zu beachten ist, dass die Stucksymbole (siehe das Bsp. in Abb. 25 Beispiel Stuckornamente: Südfassade (Quelle: eigene Aufnahme, 2018)) am zentralen *stūpa* in Hemis nicht nach den realen Himmelsrichtungen angeordnet sind, sondern dem *Vajradhātu-maṇḍala* nur unter der Vorgabe entsprechen, dass dort, wo sich die das *maṇḍala* kreierende Person befindet, per definitionem die „rituelle“ Himmelsrichtung „Osten“ ist. Nimmt man das Symbol des *vajra* (für Akṣobhya), das an dem betreffenden *stūpa* im Westen angeordnet ist, als im „rituellen“ Osten befindlich an, so ist von dort aus gesehen das Juwel am *stūpa* (für Ratnasambhava) im Süden, der Lotus (für Amithābha) im Westen und das Schwert (für Amoghasiddhi) im Norden.<sup>185</sup>

KOTTKAMP (1992) weist auf die Verbindung der Konzeption des *stūpas* mit jener des *maṇḍalas* im tantrischen Buddhismus hin, die zur Folge hat, dass *stūpas* als bauliche Repräsentationen *vajradhātu-maṇḍalas* verstanden werden können.<sup>186</sup> Er erläutert – unter Bezugnahme auf verschiedene Werke der Sekundärliteratur – die Bedeutung der fünf *tathāgatas* bzw. *jinas* für den Heilsweg des Menschen. Sie stehen symbolisch u.a. für die fünf *skandhas*, wobei der meditierende *yogin* die fünf *tathāgatas* als in ihm selbst wirkende Kräfte erlebt. Sie lösen Erfahrungen und Erkenntnisse aus, die als „Gegengifte“ zu den fünf Hauptleidenschaften<sup>187</sup> wirken. Im Prozess der Meditation werden diese fünf Hauptleidenschaften ebenso wie die fünf Hemmnisse (*nīvaraṇas*)<sup>188</sup> außer Kraft gesetzt bzw. umgewandelt. An ihre Stelle treten die Erleuchtungsglieder (*bodhyaṅgas*). Sowohl das *vajradhātu-maṇḍala* wie auch die kreisförmige Kuppel des *stūpas* repräsentiert die Erleuchtungsglieder, wodurch beide denselben spirituellen Reinigungsprozess in Gang setzen.<sup>189</sup>

<sup>185</sup> Auf diese Tatsache hat mich dGe shes Palden aufmerksam gemacht (persönliche Kommunikation, Sabu, 29.07.2019).

<sup>186</sup> vgl. KOTTKAMP 1992: 282n2.

<sup>187</sup> Es sind dies Nichtwissen (*avidyā*) bzw. Verblendung (*moha*); Hass (*dveśa*) bzw. Zorn (*krodha*); Stolz bzw. Hochmut (*māna*); Begierde (*rāga*) bzw. Habsucht (*lobha*); Neid bzw. Eifersucht (*īṣyā*) (Kotkamp 1992: 329n2).

<sup>188</sup> Die fünf Hemmnisse sind Gier (*abhidhyā*); Bosheit (*vyāpāda*) und Zorn (*pradoṣa*), Trägheit (*styāna*) und Schläffheit (*middha*); Erregung (*auddhatya*) und Reue (*kaukrtya*) und Zweifel (*vivikitsā*) (KOTTKAMP 1992: 241).

<sup>189</sup> vgl. KOTTKAMP 1992: 329.

### 2.2.2.5 Vergleichsobjekte

Die Bauart des „zentralen *stūpas*“ ist sehr selten, in Ladakh sind mir nur zwei weitere Bauwerke dieses Typs bekannt. Einer dieser *stūpas* steht beim Klostergebäude in Hemis, in der Nähe des Haupteingangs. Dieser *stūpa* ist nicht so mächtig wie der „zentrale *stūpa*“, und er wirkt nicht so feingliedrig gestaltet wie dieser. Aber auch er hat die ausladende *harmikā* und die typischen Stuckelemente an der Fassade des Löwenthrons. Über diesen *stūpa* ließen sich allerdings keine historischen Hintergründe herausfinden.

Ein weiteres Gebäude dieses Typs findet sich in Igu (s. dazu auch Kap. 3.2.1). Es ist dort in einer Reihe mit sieben anderen *stūpas* angeordnet, was die Annahme nahelegt, dass es sich dabei um die acht klassischen *stūpas*, auch *stūpas* des Tathāgata (De bzhin gshegs pa'i mchod rten brgyad)<sup>190</sup> genannt, handelt. Da nicht mehr alle Bauteile in gutem Zustand sind, ist allerdings eine zweifelsfreie Zuordnung zu diesen acht Typen schwierig. Zu dieser Reihe von *stūpas* existiert ein Manuskript, das inhaltlich eine Stiftungsurkunde darstellt und damit ähnlich wie die Inschriftentexte in Hemis gestaltet ist. In Kap. 3.2.1 wird dieser Text dahingehend untersucht, ob er Hinweise auf einen Bezug der beiden *stūpas* in Hemis und Igu zueinander geben und damit indirekt zur zeitlichen Einordnung des *stūpas* in Hemis beitragen kann.

## 2.2.3 Sieges-*stūpa*

### 2.2.3.1 Beschreibung

In der Nähe des oben beschriebenen zentralen *stūpas*, zwischen diesem und dem Zhing skyong-*lha tho* (s. Kap. 2.3.1) befindet sich ein Sieges-*stūpa* (s. Abb. 26), der der typischen Grundform eines *rnam rgyal mchod rten* entspricht, aber auch einige Besonderheiten aufweist. Er ist an der Basis ca. 5,50 m und im Bereich der Fassade des Löwenthrons ca. 4 m breit, also um einiges weniger mächtig als der in Kap. 2.2.2 behandelte zentrale *stūpa*. An den vier Fassaden des Löwenthrons sind Lantsa-Schriftzeichen<sup>191</sup> angebracht, die aber v.a. aufgrund der Übermalung mit dicken Schichten weißer Farbe heute kaum mehr lesbar sind. Die Kuppel sitzt auf einem zylinderförmigen Tambour, der von vier Nischen durchbrochen

<sup>190</sup> Zu diesen Bezeichnungen siehe DORJEE 2001: 49.

<sup>191</sup> tib. *lany+dza*

ist. Die dreizehn Ringe sind – wie beim zentralen *stūpa* - aus entsprechend gerundeten Terrakotta-Ziegeln hergestellt.



**Abb. 26 Sieges-*stūpa* (Quelle: eigene Aufnahme, 2018)**

### 2.2.3.2 Interpretation

Der *stūpa* wird bei DORJEE (2001)<sup>192</sup> kurz erwähnt und mit einem Schwarzweiß-Foto dokumentiert, auf dem nähere Details aber nicht gut erkennbar sind. DORJEE konstatiert damals einen insgesamt schlechten Erhaltungszustand des Gebäudes. Er gibt an, der obere Teil des Schirmturms sowie die Metallkrone würde fehlen. Dem von ihm beigefügten Foto (Plate XX, S. 91) ist zu entnehmen, dass die Abdeckung des Schirms aus ihrer ursprünglichen Verankerung gerissen wurde und weiter unterhalb hängengeblieben ist. Weiters zeigt die Fotografie, dass die Terrakotta-Ringe teilweise beschädigt sind, aber nicht ganz fehlen. Bei meinem ersten Besuch 2017 fand ich den *stūpa* bereits in einem – im Vergleich zu den Fotos von DORJEE - renovierten Form vor. Die Terrakotta-Ringe und die Metallkrone waren erneuert bzw. ergänzt sowie die Abdeckung des Schirms wieder an ihrem ursprünglichen Platz angebracht worden.

Die Kuppel (*bum pa*) besteht aus einem Gewölbe, das auf einen Tambour in Form eines Kreiszyinders aufgesetzt ist. DORJEE beschreibt diese Konstruktion – m.E. nicht ganz treffend - als *hemispherical egg-shaped dome*.<sup>193</sup> Er merkt an, dass die Konstruktion damit von anderen von ihm dokumentierten Sieges-*stūpas* im Oberen Industal abweiche, weil sie nicht vasenförmig gestaltet sei.

Eine weitere Besonderheit stellen die vier Nischen an der Kuppel dar, vor die jeweils eine Holzkonstruktion gesetzt ist. Diese Konstruktion war bei meinen Besuchen in den Jahren 2017 und 2018 noch in einer älteren – allerdings beschädigten - Ausführung vorhanden, die auch schon auf den Abbildungen dieses *stūpas* in DORJEE<sup>194</sup> erkennbar ist. Im Juli 2019 bot sich ein verändertes Bild: Die ursprünglich feinen Holzarbeiten waren nach einer Renovierung einer wesentlich gröberen Ausführung gewichen (s. Abb. 27), die auch von der Konstruktion her nicht mehr dem Zustand von 2018 entsprach.

---

<sup>192</sup> DORJEE 2001: 89 u. 91.

<sup>193</sup> DORJEE 2001: 89.

<sup>194</sup> DORJEE 2001: 91.



**Abb. 27 Sieges-stūpa renoviert (Quelle: eigene Aufnahme, 2019)**

Wie diese Holzvorbauten zur Entstehungszeit der *stūpas* ausgesehen haben, lässt sich nicht mehr feststellen. Ich vermute, dass es sich dabei um eine Art dreigliedrige Dachkonstruk-

tion für die Nischen gehandelt hat, ähnlich wie sie auch bei nepalesischen *stūpas* – beispielsweise am Dharmadeva-*stūpa* von Chabahīl<sup>195</sup> oder auch am Svayambhunāth-*stūpa*<sup>196</sup> heute zu finden ist.

Reste derartiger Holzarbeiten finden sich in Ladakh auch in Stok (sTog) beim ehemaligen Königspalast, wo sich eine Reihe von *stūpas* (s. Abb. 28) befindet, die in manchen Elementen den *stūpas* von Hemis ähneln.

Zur Funktion dieser Holzvorbauten lassen sich nur mehr Vermutungen anstellen. DORJEE nimmt an, dass sich in den Nischen hinter diesen Vorbauten ursprünglich Bilder befanden.<sup>197</sup> Heute ist wegen der Weißwaschung des *stūpas* nicht mehr eindeutig feststellbar, ob dies tatsächlich der Fall ist. Sollte tatsächlich auch in den Nischen dieses *stūpas* Bilder vorhanden sein – wie dies beim im folgenden Unterkapitel beschriebenen Versöhnungs-*stūpa* heute noch besser erkennbar ist – so lässt auch dieses Element an Parallelen zum Kathmandu-Tal denken. Dort befinden sich in den Nischen der *stūpas* oft die Tathāgatas der vier Richtungen: Akṣobhya im Osten, Ratnasambhava im Süden, Amitābha im Westen und Amogāsiddhi im Norden. Der zentrale Tathāgata Vairocana wird als im Zentrum des *stūpas* residierend gedacht. Diese Nischen für die Tathāgatas sind oft von dreifach abgestuften Dächern bedeckt.<sup>198</sup>

---

<sup>195</sup> vgl. KORN 2015: 43-47. Es wird vermutet, dass die Nischen an der Kuppel im frühen 18. Jahrhundert neu gestaltet wurden (und damit wohl ihre heutige Gestalt erhielten).

<sup>196</sup> vgl. KORN 2015: 29-42.

<sup>197</sup> vgl. DORJEE 2001: 89 u. 91.

<sup>198</sup> vgl. KORN 2015: 18-20.



Abb. 28 Reihe von *stūpas* in Stok (Quelle: eigene Aufnahme, 2018)

#### 2.2.4 Versöhnungs-*stūpa*

Dieser *stūpa* befindet sich am unteren Ende jener *maṇi*-Mauer, an deren oberem Ende der oben beschriebene Sieges-*stūpa* steht (s. Kap. 2.2.3). Ein nur einige Meter entfernter, rot bemalter *lha tho* wirkt, als sei er dem Versöhnungs-*stūpa* zugeordnet oder stehe in einer Wechselbeziehung mit ihm (s. Abb. 29).

Der Versöhnungs-*stūpa* weist stilistische Ähnlichkeiten mit dem oben beschriebenen Sieges-*stūpa* (s. Kap. 2.2.3) auf. Auch er hat eine zylinderförmige *bum pa* mit vier Nischen, die in die vier Himmelsrichtungen zeigen, und auch er weist feingliedrige, dreifach abgestufte Holzvorbauten an den Nischen auf, die 2017 bereits stark zerstört waren und bei einer Renovierung 2019 nicht in der ursprünglichen Form ersetzt wurden.

In den vier Nischen sind noch eindeutig gravierte Steintafeln erkennbar. Es lässt sich vermuten, dass es sich um Bilder der den vier Himmelsrichtungen zugeordneten *tathāgatas* handelt. Aufgrund von Verwitterung und Übermalung lassen sich die Bilder aber nicht mehr identifizieren.

Die weiteren Gestaltungsmerkmale sind unauffällig. Der Löwenthron trägt keine Symbole oder Schriftzeichen, die *harmikā* ist nicht vergrößert und die Ringe am zentralen Mast bestehen aus runden Terrakotta-Steinen.



**Abb. 29 Versöhnungs-*stūpa* und Jag men-*lha tho* (Quelle: eigene Aufnahme, 2017)**

DORJEE (2001) erwähnt ebenfalls diesen *stūpa* und stellt fest, dass sich dieser in Alter, Aufbau und Material von den drei anderen von ihm beschriebenen Versöhnungs-*stūpas* (einem aus Leh und zwei aus Thikse) unterscheidet. Er ordnet den *stūpa* aus Hemis als älter als die drei anderen ein, ohne jedoch eine konkrete Zeitangabe in Bezug auf irgendeinen dieser *stūpas* zu machen und Indizien für seine Zuordnung anzuführen.<sup>199</sup>

### **2.2.5 Zwei Erleuchtungs-*stūpas* an einer *maṇi*-Mauer**

Geht man vom Kloster und vom Dorf Hemis aus entlang jener Mauer, an der die Stiftungsinschrift anlässlich des Todes der Königinmutter (s. Kap. 3.1.6) angebracht ist, so stößt man, bevor man zum Wäldchen mit dem *Zhing skyong-lha tho* kommt, auf eine *maṇi*-

<sup>199</sup> vgl. DORJEE 2001: 86.

Mauer, an deren oberem und unterem Ende jeweils ein Erleuchtungs-*stūpa* steht. Die beiden Bauwerke sind relativ einfach ausgeführt und wurden auf eine Basis aus Natursteinen aufgesetzt. Der *stūpa* am oberen Ende der *maṇi*-Mauer (s. Abb. 30) hat keinen Mast, was darauf hindeutet, dass er von Laien<sup>200</sup> gestiftet wurde.



**Abb. 30** Erleuchtungs-*stūpa* Nr. 6 lt. Lageskizze [Abb. 7] (Quelle: eigene Aufnahme, 2018)

Dieser *stūpa* weist keine Verzierungen oder Symbole am Löwenthron auf, auch keine Lotusornamente an der Basis der *bum pa*. Letztere ist vasenförmig und ohne Nische gestaltet. In der Nähe dieses *stūpas* befindet sich an der *maṇi*-Mauer, an die er angrenzt, eine Inschrift, die sich vermutlich auf die Stiftung dieses *stūpas* bezieht (s. Kap. 3.1.3). Der Text der Steintafel lässt erkennen, dass tatsächlich Laien es waren, die den *stūpa* gestiftet haben.

Der zweite Erleuchtungs-*stūpa*, der am unteren Ende derselben *maṇi*-Mauer steht, ist mächtiger als der obere und hat einen Mast. Er ist aber ebenfalls schmucklos gestaltet und wirkt – im Vergleich zum zentralen *stūpa*, dem Sieges-*stūpa* sowie dem Versöhnungs-

<sup>200</sup> vgl. DORJEE 2001: 144 u.144n30.

*stūpa* – eher grob ausgeführt. Die einzige Ausschmückung besteht in einem in Weiß aufgemalten Muster an den Ringen, die aus Terrakotta hergestellt sind. Im Gegensatz zum erstgenannten Erleuchtungs-*stūpa* hat die vasenförmig gestaltete Kuppel hier allerdings eine Öffnung, die mit einem Holzrahmen begrenzt ist, aber kein Bild o.Ä. enthält. Das Gewölbe der Kuppel ist durch einen leicht hervorstehenden Rand deutlich von deren Körper abgesetzt.



**Abb. 31** Erleuchtungs-*stūpa* Nr. 5 lt. Lageskizze [Abb. 7] (Quelle: eigene Aufnahme, 2018)

### **2.2.6 Erleuchtungs-*stūpa* beim *Zhing skyong-lha tho***

In dem Wäldchen, in dem auch der *Zhing skyong-lha tho* (s. Kap. 2.3.1) steht, ist ein weiterer Erleuchtungs-*stūpa* (s. Abb. 32) zu finden. Er steht nahe des *lha tho* und wirkt, als ob er diesem zugeordnet wäre. Der *stūpa* ist einfach gestaltet, mit quadratischem Grundriss und ohne Stuckmotive am Löwenthron und geschlossener, vasenförmiger Kuppel. Die einzige Ausschmückung besteht darin, dass die Basis der *harmikā* abgestuft ausgeführt ist. Die Ringe bestehen – wie jene der anderen *stūpas* in dem relevanten Gebiet – aus Terrakotta.



Abb. 32 Erleuchtungs-*stūpa* Nr. 7 lt. Lageskizze [Abb. 7] (Eigene Aufnahme, 2018)

### 2.2.7 „Parinirvāṇa-*stūpa*“

Dieser *stūpa* (s. Abb. 33) befindet sich bereits weit im unteren Bereich des Abhangs, an einer langen *maṇi*-Mauer, die parallel zu jener verläuft, an der Sieges- und Versöhnungs-*stūpa* (s. Kap. 2.2.3 u. 2.2.4) stehen.

Er gibt einige Rätsel auf, denn sein Grundriss ist kreuzförmig wie jener des zentralen *stūpas*, und ähnelt diesem auch insofern, als seine Kuppel ebenfalls glockenförmig gestaltet ist. Gleichzeitig weicht die Ausführung stark von jener des zentralen *stūpas* ab: Es gibt keine Stucksymbole am Löwenthron und auch keinen horizontalen Ring an der Kuppel. Letztere ist sehr niedrig gehalten und wirkt von den Proportionen her – vor allem, wenn man sie mit dem zentralen *stūpa* vergleicht, nicht ganz passend. Die *harmikā* ist sehr flach und einfach gestaltet, ganz im Gegensatz zu jener des zentralen *stūpas*, die groß und auffällig ist. Aber auch sie hat einen kreuzförmigen Grundriss.

Das Bauwerk wirkt insgesamt, als ob es großzügiger geplant, dann aber – vor allem von der *um pa* aufwärts - bescheidener ausgeführt worden wäre. Die gegenwärtige Form könnte eventuell auch das Ergebnis einer Reparatur nach einer Beschädigung der Kuppel sein, bei

der die Kuppel nicht mehr in ihrer ursprünglichen Höhe wiederhergestellt wurde. Darüber ließ sich vor Ort allerdings nichts herausfinden.

Eine Besonderheit, die diesen *stūpa* von allen anderen in diesem Gebiet unterscheidet, sind die pyramidenförmigen „Ringe“ aus Terrakotta am Mast.

DORJEE klassifiziert diesen *stūpa* als *Parinirvāṇa-stūpa*.<sup>201</sup> Die stufenlose Ausführung spricht für diese Zuordnung. Die Ähnlichkeit mancher Merkmale mit dem zentralen *stūpa* lassen dennoch auch an eine Zuordnung zu demselben Bautyp denken, der aber nur rudimentär umgesetzt oder nach einer Beschädigung nicht mehr vollständig aufgebaut wurde.



**Abb. 33 Parinirvāṇa-stūpa mit maṇi-Mauer (Quelle: eigene Aufnahme, 2017)**

---

<sup>201</sup> vgl. DORJEE 2001: 93-94.

## 2.3 *lha thos*

### 2.3.1 Der *lha tho* für den *Zhing skyong* von Tsari

In einem Wäldchen am südlichen Rand des beschriebenen Geländes befindet sich ein bemerkenswertes Bauwerk (s. Abb. 34), das die wohl älteste heute noch nachvollziehbare Bedeutung des spirituellen Platzes erklärt. Es handelt sich dabei um einen *lha tho* für den *Zhing skyong*, eine territoriale Gottheit, die dem Gründer von Hemis, sTag tshang ras pa im 17. Jahrhundert aus Tsari nach Ladakh gefolgt sein soll.<sup>202</sup>



**Abb. 34** *Zhing skyong-lha tho* (eigene Aufnahme, 2018)

Der *lha tho* ist mit mehr als fünf Metern von beeindruckender Höhe. Allerdings ist er aufgrund seiner in dem oben genannten Wäldchen versteckten Lage aus der Ferne kaum zu sehen, ganz im Gegensatz zu den beschriebenen *stūpas* und den weiteren im Randbereich des Kultplatzes befindlichen *lha thos*.

---

<sup>202</sup> vgl. THARGAY 2016: 27.

Das Gebäude besteht aus zwei übereinander angeordneten Quadern, deren unterer eine größere Seitenlänge hat und an den vier oberen Ecken je ein Türmchen trägt. Am Dach des oberen Quaders ist, wie bei *lha thos* in Ladakh üblich, ein Bund von Wacholderzweigen angebracht, der auch – wie mir von Informant\*innen bestätigt wurde – eine *bum pa* enthält. Die nördliche Fassade des oberen Quaders trägt eine Steintafel mit einem eingravierten Bild (s. Abb. 35), das eine weibliche und eine männliche Schutzgottheit, jeweils auf einem Pferd reitend, zeigt. Die beiden wilden Reiter\*innen sind löwengesichtig und können aufgrund ihrer Attribute als der *Zhing skyong* von *Tsa ri* und seine Gefährtin *Seng gdong ma* identifiziert werden (s. auch die entsprechende Inschrift, Kap. 3.1.2).



**Abb. 35 Gravurbild am *Zhing skyong* (eigene Aufnahme, 2018)**

Die restlichen drei Fassaden des oberen Quaders sind mit jeweils mit dem furchterregenden Gesicht einer Schutzgottheit versehen, das in Hochrelief aus dem Verputz ragt. Die nördliche Fassade des unteren Quaders trägt ebenfalls eine Steintafel, allerdings ist sie nicht mit einem Bild, sondern mit einer eingravierten Inschrift (s. Kap. 3.1.2) versehen. Abgesehen von den beschriebenen Gestaltungselementen ist das Gebäude in Dunkelblau

gehalten. Der Farbeindruck änderte sich mit der Renovierung 2019 allerdings stark. Während der *lha tho* im Jahr davor noch sehr urtümlich wirkte, die Farbe insgesamt heller und an vielen Stellen zusätzlich auch schon verblasst war, sodass die Struktur des Mauerwerks durchschien, so erschien das Gebäude nach der Renovierung in einem sehr dunklen, deckenden und ebenmäßigen Blau, das fast den Eindruck eines abwaschbaren Betonanstrichs erweckte. Das nun grell bemalte Löwengesicht hob den Kontrast zu dem dunklen Blau sehr hervor.



Abb. 36 Zhing skyong-*lha tho* (Quelle: eigene Aufnahme, 2019)

Nach HUBER ist der Zhing skyong („Beschützer des [Kraft-]feldes“, Skt. Kṣetrapāla) die wichtigste der Schutzgottheiten von Tsa ri<sup>203</sup>. Er ist auch als Zhing skyong kun dga' gzhon nu oder Zhing skyong seng ge'i gdong can (löwengesichtiger Beschützer des [Kraft-]feldes) und Zhing skyong yab yum bekannt. Mit Letzterem ist ein löwengesichtiges Paar mit menschlichen Körpern gemeint, das in Schreinen in Tsa ri dargestellt wird. Dort herrscht die Vorstellung, dass das Gebiet des Zhing skyong weit über den Berg hinausgehe und er sich in verschiedenen Weisen, z.B. in Träumen, Visionen, in von selbst erscheinenden Bildern auf Felsen, manifestieren könne. In der männlichen Form wird er oft als dunkel und bedrohlich dargestellt. Als seine Domäne gelten verschiedene Formen der rituellen Verfehlungen, die zu weltlichen Problemen, zu Krankheit und zu Tod führen können. Man schreibt ihm aber auch zu, er könne Wohlstand und Macht verleihen. In Tsa ri wird er von Teilen der lokalen Bevölkerung in täglichen Ritualen und alljährlichen Festen verehrt.<sup>204</sup> Beim Zhing skyong von Tsa ri handelt sich um eine typische tibetische Berggottheit.<sup>205</sup>

Nach NEBESKY-WOJKOWITZ gehört der Zhings skyong bzw. Kṣetrapāla zu einer Gruppe von vier Gottheiten, die als die „Minister“ (tib. *blon po*) des blauen, sechshändigen mGon po (Skt. Mahākāla) auftreten.<sup>206</sup> In Tsa ri und Hemis scheint es sich aber um eine weitere Form dieser Gottheit zu handeln, die NEBESKY-WOJKOWITZ dem Gefolge des vierhändigen, weisen mGon po (Ye shes mgon po phyag bzhi pa) zuordnet und die als Sha za nag po („Der schwarze Fleischesser“) bekannt ist. Weitere Namen sind Zhing skyong chen po kun dga' gzhon nu und Dam can zhing skyong nag po, manchmal wird auch die Sanskrit-Bezeichnung Mahākāla-siṃhamukha verwendet.<sup>207</sup>

Dieser Zhing sykong chen po kun dga' gzhon nu wird mit schwarzem Körper, einem furchterregenden Löwenkopf und drei Augen dargestellt. Aus seinem geöffneten Mund blitzen scharfe, rote Zähne und eine rote Zunge hervor. In der rechten Hand hält er eine Lanze, in der linken eine Schädelschale mit Torma. Er trägt einen weiten Mantel aus schwarzer Seide. An seinem Gürtel aus Juwelen sind Bogentasche und Köcher befestigt.<sup>208</sup>

<sup>203</sup> Auch in den Varianten rTsa ri, Tswa ri oder rTswa ri zu finden (HUBER 1999: 229).

<sup>204</sup> vgl. HUBER 1999: 187-188.

<sup>205</sup> vgl. NEBESKY-WOJKOWITZ 1996: 222; vgl. HUBER 1999: 188.

<sup>206</sup> vgl. NEBESKY-WOJKOWITZ 1996: 38-39.

<sup>207</sup> vgl. NEBESKY-WOJKOWITZ 1996: 46 u. 65.

<sup>208</sup> vgl. NEBESKY-WOJKOWITZ 1996: 65.

Die Gefährtin des Zhing skyong ist bDud mo seng gdong ma, auch mKha' 'gro'i gtso mo kun bdag srog gcod ma genannt. Sie wird mit rotem Körper, dem Gesicht einer Löwin und flammendem Haar dargestellt. Ihre Kleidung ist ein Lendenschurz aus Tigerfell, sie hält einen Dreizack in der rechten und ein menschliches Herz in der linken Hand. Ihr Reittier ist ein rotes Pferd.<sup>209</sup>

HUBER führt einen Text des Tshe dbang nor bu an, in dem dieser den löwengesichtigen Zhing skyong von Tsa ri als Emanation des Heruka bezeichnet.<sup>210</sup> Der weibliche Zhing skyong wiederum werde mit der löwenköpfigen *dākinī* Seng ge'i gdong ma (Skt. *Siṃhamukhā*) gleichgesetzt und damit als Emanation der Vajravārāhī gesehen.<sup>211</sup>

In einer Broschüre über die Klöster Hemis und Chemre<sup>212</sup> ist auch der dem Zhing skyong gewidmete *lha tho* abgebildet. Im Begleittext wird zum Bild wird erklärt, die Schutzgotttheit von Tsa ri, Zhing skyong kun dga' gzhon nu, auch unter dem Namen Seng ge'i gdong can bekannt, habe sich im 12. Jahrhundert in Tsa ri dem gTsang pa rgya ras gezeigt und fungiere seither als Beschützer der Tempel und Schreine der 'Brug pa-Tradition. Der Zhing skyong habe sTag tshang ras pa begleitet, als dieser nach Ladakh ging. Der *yogin* habe der Schutzgotttheit daraufhin unterhalb von Hemis einen *lha tho* als Wohnstätte gebaut und ihn mit der Aufgabe, das Kloster zu schützen, betraut. Der *lha tho* werde von den Mönchen im vierten (tibetischen) Monat jedes Jahres erneuert und zu Neujahr werde von ihnen dort ein ausführliches Ritual durchgeführt.<sup>213</sup>

### 2.3.2 Der *lha tho* für Jag pa me len

In der Nähe des Versöhnungs-*stūpas* (s. Kap. 2.2.4) steht ein wegen seiner ziegelroten Bemalung sehr auffälliger *lha tho* (Abb. 37). Er besteht, wie bei derartigen Gebäuden häufig der Fall, aus einem einfachen Kubus, auf den noch einmal ein kleinerer Kubus aufge-

<sup>209</sup> vgl. NEBESKY-WOJKOWITZ 1996: 65.

<sup>210</sup> vgl. HUBER 1999: 188. Er übersetzt hier eine Passage aus TSHE DBANG NOR BU, *Tsa ri zhing skyong gyis bskang so sdud pa* [Worship Ritual for the Protective Deity of Tsari]. Cursive MS 3ff. Tsari Domsang Rong. Nepal-German Manuscript Preservation Project Collection, Kathmandu, microfilm reel no. E1831/11 (zit. nach HUBER 1999: 269; er führt den Text in den Quellenangaben unter ZHKKS).

<sup>211</sup> vgl. HUBER 1999: 188.

<sup>212</sup> THARGAY 2016. Diese Broschüre war 2018 im Museumsshop des Klosters Hemis erhältlich.

<sup>213</sup> THARGAY 2016: 27.

setzt ist. Der *lha tho* ruht auf einem Fundament aus Natursteinen. Die Deckenkonstruktionen bestehen aus Holz, und auf dem oberen Kubus ist mittig ein Bündel aus Zweigen angebracht, um das mehrere zeremonielle Schals (*kha btags*) gewunden sind. Üblicherweise befindet sich in diesen Bündeln ein Gefäß (*bum pa*), in dem Getreidekörner deponiert werden. Während der Zeremonie des Wechsels der Zweige des *lha thos* werden diese in der *bum pa* enthaltenen Körner dazu verwendet, die Ernte des kommenden Jahres vorherzusagen.<sup>214</sup>



**Abb. 37** *lha tho* für Jag men (Quelle: eigene Aufnahme, 2018)

Das Bauwerk wird in NIRLAC als Zhing skyong yum geführt.<sup>215</sup> Diese Bezeichnung konnte ich in Gesprächen mit Dorfleuten und Mönchen nicht verifizieren. Sie nannten diesen *lha tho* „Jag men“.<sup>216</sup> Dies ist eine Abkürzung des Namens Jag pa me len, einer im 'Brug pa bka' bgyud-Orden wichtigen Schutzgottheit, die auch eine wichtige Schutzgottheit Bhutans ist. Nach NEBESKY-WOYKOWITZ ist er eine Emanation des rTa mgrin.<sup>217</sup> Kun dga'

<sup>214</sup> persönliche Kommunikation, Hemis 2018/2019; bzgl. des Wechsels des *lha thos* s. auch BRAUEN 1980: 106-107.

<sup>215</sup> NIRLAC 2015: 591.

<sup>216</sup> persönliche Kommunikation mit verschiedenen Personen in Dorf und Kloster, Hemis 2018/2019.

<sup>217</sup> NEBESKY-WOYKOWITZ 1996: 242.

seng ge (1314-47), der siebente prinzhliche Abt von Ralung, soll den *dge bsnyen*<sup>218</sup> Jag pa me len unterworfen und zum Beschützer Srog bdag gShan pa dmar po gemacht haben. Kun dga' seng ge war auf eine Einladung hin ins Kloster bDe chen phu gekommen, wo die Unterwerfung und „Konversion“ der Schutzgottheit stattfand. Seit diesem Ereignis gilt dieser Ort als der „Palast“ der Schutzgottheiten der 'Brug pa-Schule in Bhutan.<sup>219</sup>



**Abb. 38** Gravierte Steintafel am Jag men-lha tho (Quelle: eigene Aufnahme, 2018)

Der *lha tho* in Hemis hat eine Nische, in der sich ein in Stein graviertes Bild befindet (s. Abb. 38). Es zeigt eine männliche Schutzgottheit auf einem Pferd, die einen Helm auf dem Kopf trägt und eine Lanze in der Hand hält. Bekleidet ist der Reiter mit einer Art Kettenhemd. Die ikonographische Darstellung des Jag pa me len beschreibt NEBESKY-WOJKOWITZ als jene eines grimmig aussehenden *btsan*, der eine Rüstung trägt und auf einem braunen Pferd reitet.<sup>220</sup> Als *btsan* werden indigene tibetische Gottheiten bezeichnet, die als kriegerisch und zornig gelten. Ihre Farbe ist Rot, und sie leben in den Bergen oder auf Felsen. Sie werden als Geister verstorbener Mönche aufgefasst, die Gelübde gebrochen

<sup>218</sup> Zur Bezeichnung *dge bsnyen* als eine Kategorie von Schutzgottheiten siehe Kap. 3.2.2.

<sup>219</sup> vgl. ARIS 1979: 176 u. POMMARET 1996: 44.

<sup>220</sup> vgl. NEBESKY-WOJKOWITZ 1996: 242.

haben. Sind sie gezähmt, wird ihnen der Schutz von Tempeln, Klöstern etc. übertragen.<sup>221</sup> Zur ikonographischen Darstellung der *btsan* gehört auch eine Lanze mit einer Fahne, die sie in der rechten Hand halten, während die linke die charakteristische Schlinge (*btsan zhags*) der *btsan* hält.<sup>222</sup> Diese Attribute trägt auch die auf der Steintafel am *lha tho* abgebildete Gottheit. Insgesamt betrachtet spricht also nichts dagegen, dass es sich bei dem gravierten Bild um den *btsan Jag pa me len* handelt. Auch die rote Fassadenfarbe des *lha thos* passt zu dieser Schutzgottheit.

In Teil 3 (Fokus „Text“) wird ein kurzer Text übersetzt, der vom Achten 'Brug chen für den „rGyal sras rin po che“ von Ladakh geschrieben wurde und in dem es inhaltlich um eine „Ermächtigung des Jag pa me len“ geht (s. Kap. 3.2.2).

### 2.3.3 Der *lha tho* für den „Glang dkar rgyal po“

Oberhalb des Geländes, in dem sich die bereits beschriebenen Objekte befinden, steht an einem Berghang ein weiterer *lha tho*, der gemeinsam mit den anderen sakralen Bauwerken den Taleingang zum Kloster zu sichern scheint. Nähert man sich auf dem Weg dem *lha tho*, so ist zunächst nur ein kleines Gebäude (s. Abb. 39) erkennbar, das aus einem kleinen Raum besteht, der für rituelle Zwecke genutzt wird.



Abb. 39 Nebengebäude beim Glang dkar rgyal po (Quelle: eigene Aufnahme, 2019)

<sup>221</sup> vgl. BELL 2006: 13.

<sup>222</sup> vgl. NEBESKY-WOJKOWITZ 1996: 175.

Der *lha tho* selbst (s. Abb. 40) besteht aus einem Kubus, auf den eine weitere, kleinere kubische Struktur aufgesetzt ist. Ganz oben befindet sich das übliche Bündel von Zweigen, das mittels ritueller Schals (*kha btags*) zusammengehalten wird. Das Gebäude ist in Rot gehalten.



**Abb. 40** *lha tho* für den „Glang dkar rgyal po“ (Quelle: eigene Aufnahme, 2019)

NIRLAC führt diesen *lha tho* als „Takstan Lhato“.<sup>223</sup> Welche Gottheit damit gemeint ist, bleibt aufgrund der nicht standardisierten Schreibweise und fehlender weiterer Erklärungen unklar. Dorfleute benannten mir gegenüber die Schutzgottheit, der dieser *lha tho* gewidmet ist, „Langkar Gyalpo“.<sup>224</sup> Leider konnten sie mir über die Charakteristika dieser Gottheit keine Auskunft geben, und die Schreibweise war auch ihnen unklar. Ich habe die

---

<sup>223</sup> NIRLAC 2015: 586.

<sup>224</sup> Persönliche Kommunikation mit mehreren Personen, Hemis, 2018 u. 2019.

Vermutung, dass diese „Glang dkar rgyal po“ (König des weißen Stiers bzw. Elefanten) lauten könnte. Wenn diese Annahme richtig ist, könnte es sich dabei um eine Emanation der Schutzgottheit Pe har<sup>225</sup> handeln, der sieben Jahrhunderte lang das Kloster bSam ye (Tibet) geschützt haben soll, bevor er ins Kloster Nechung (gNas chung) kam.<sup>226</sup> In Ladakh gilt Pe har heute aber auch als wichtige Schutzgottheit des Klosters Hemis.<sup>227</sup> Im 'Du khang chen mo hängt an einem Pfeiler eine Maske, in der rGyal sras rin po che (s. Kap. 1.3.3.3 bzw. 1.3.3.7) den Geist des Pe har eingefangen haben soll. Als Vorgeschichte wird erzählt, ein Lama des Klosters Hemis habe aus bSam yas eine Zimbel mitgebracht, und dabei sei der Geist des Pe har mit ihm gekommen. rGyal sras rin po che habe von der Gottheit das Versprechen erhalten, dass sie über die Besitztümer von Hemis wachen werde<sup>228</sup>. Eine Broschüre über das jährliche Festival von Hemis (*tshes bcu*), herausgegeben vom Hemis Museum, berichtet über die Verehrung des rGyal po Pe har durch die Mönche von Hemis am dritten Tag dieses Festivals. Dabei werde in der Versammlungshalle ein *Thang ka* des Pe har gezeigt. Die Broschüre enthält auch ein Foto dieses Rollbilds, das eine Schutzgottheit auf einem weißen Elefanten zeigt, die einen breitrandigen Hut trägt.<sup>229</sup> Genau genommen ist dies eine Darstellung brGya byins, einer Emanation Pe hars,<sup>230</sup> was in der oben genannten Broschüre aber nicht erwähnt wird. In Bell (2013: 85) ist ein Wandbild aus dem Nechung (gNas chung)-Kloster abgebildet, auf dem brGya byin sehr ähnlich wie auf dem Thang ka aus Hemis dargestellt ist und ebenfalls einen weißen Elefanten reitet. Ein interessantes Detail ist auch die Tatsache, dass im Kloster bSam yas ebenfalls eine Ledermaske (*bse 'bag*) aufbewahrt wurde, die als die Maske des Pe har galt und der magische Kräfte nachgesagt wurden. Die heute in bSam yas gezeigte Maske soll eine Nachbildung sein; der Verbleib des Originals ist nicht geklärt.<sup>231</sup>

<sup>225</sup> Zu Ursprung und Erscheinungsformen Pe hars und seiner Bedeutung für das Kloster Nechung (Gnas chung) siehe Bells Dissertation (Bell 2013).

<sup>226</sup> vgl. NEBESKY-WOJKOWITZ 1996: 104.

<sup>227</sup> persönliche Kommunikation mit Mönchen des Klosters, Hemis 03/2018.

<sup>228</sup> vgl. TSERING o. J.: 30-31. THARGAY (2016: 43) erzählt die Geschichte in ähnlicher Weise, nur ist es nach seiner Variante rGyal sras in po che selbst, der von der Gottheit Pe har rGyal po aus Tibet nach Hemis begleitet wird.

<sup>229</sup> vgl. RIGZIN & RABGIAS 2010: 27.

<sup>230</sup> vgl. NEBESKY-WOJKOWITZ 1996: 99; s. auch BELL 2013: 13.

<sup>231</sup> vgl. NEBESKY-WOJKOWITZ 1996: 103; s. auch BELL 2013: 101, fig. 17.

## 2.4 *maṇi*-Mauern

### 2.4.1 Grundlagen

Obwohl *maṇi*-Mauern im tibetischen Kulturbereich weitverbreitet sind, ist die Forschungslage dazu dürftig. LAURENT (2017) fasst einige wenige Studien zusammen, die sich mit dem Thema befassen.<sup>232</sup>

Der Begriff *maṇi*-Mauer geht auf das Mantra des Avalokiteśvara, *Oṃ maṇi padme hūṃ*, zurück, das sehr oft in Steine oder Steinplatten gemeißelt ist, aus denen diese Mauern bestehen oder die – was häufiger vorkommt – an der Oberfläche der Mauern abgelegt werden. Seltener werden auch andere Mantras in die sogenannten *maṇi*-Steine eingraviert. Darüber hinaus findet man manchmal Stifterinschriften – wie beispielsweise in Hemis –, Auszüge aus *sūtras* sowie eingravierte Darstellungen, beispielsweise von Gottheiten, *stūpas* oder religiösen Persönlichkeiten, die an oder auf den *maṇi*-Mauern angebracht sind.<sup>233</sup>

In Ausführung und Größe variieren die *maṇi*-Mauern stark. Sie sind meist in Trockenbauweise hergestellt, üblich sind eine Höhe von etwa einem Meter und eine Breite von einem halben bis fünf Metern. In der Länge können sich in Einzelfällen über mehrere hundert Meter erstrecken.<sup>234</sup>

Die Funktionen von *maṇi*-Mauern umfassen vor allem den Erwerb von religiösem Verdienst und den Schutz vor negativen Einflüssen. Sowohl das Beauftragen als auch das Anfertigen von *maṇi*-Steinen gelten als verdienstvolle Handlungen, die aber immer auch als heilvoll für andere gedacht werden. Im westtibetischen Bereich ist es beispielsweise nicht unüblich, für Verstorbene eine *maṇi*-Mauer errichten zu lassen, um damit zu ihrer guten Wiedergeburt beizutragen. Manchmal erfolgt die Beauftragung auch schon zu Lebzeiten, um das eigene Karma zu verbessern, gleichzeitig aber auch zum Wohle anderer. Religiöser Verdienst wird auch durch das Umschreiten der *maṇi*-Mauern, durch Niederwerfungen oder durch das Vorbeigehen an der linken Seite einer derartigen Mauer – am besten, indem man gleichzeitig Mantras rezitiert – erworben. Die Schutzfunktion der *maṇi*-Mauern umfasst das Abhalten von negativen Einflüssen am Ein- oder Ausgang des Dorfes sowie den

---

<sup>232</sup> vgl. LAURENT 2017: 230-233.

<sup>233</sup> vgl. TROPPEL 2007a: 60; vgl. LAURENT 2017: 230.

<sup>234</sup> vgl. TROPPEL 2007a: 60.

Schutz von Reisenden an wichtigen Wegmarken. Den in die Steine eingravierten Mantras werden magische Kräfte zugeschrieben, aus denen sich die Schutzwirkung erklärt.<sup>235</sup>

Darüber hinaus erfüllen *maṇi*-Mauern (sekundäre) weltliche Funktionen wie Schutz der Felder vor Wind oder Hilfe zur Orientierung.<sup>236</sup> ARDUSSI (2007) nennt im Rahmen seiner Interpretation von *maṇi*-Mauern in Bhutan eine weitere Funktion: Die Mauern mit ihren eingravierten Texten dienten als Kommunikationsmedium, vergleichbar mit einer öffentlichen Informationstafel. Dieses Medium werde von lokalen Gemeinschaften genutzt, um den sozialen Zusammenhalt zu stärken und die gemeinsame Orientierung an buddhistischen Prinzipien zu artikulieren.<sup>237</sup> Der Autor weist auf die Bedeutung der gravierten Steine als wertvolle historische Quellen hin, die Auskunft über Auftraggebende und Ausführende sowie Zeitumstände geben können.<sup>238</sup>

#### 2.4.2 Die *maṇi*-Mauern im Tal von Hemis

Das Gelände, auf dem sich die in der vorliegenden Arbeit beschriebenen *stūpas* und *lha thos* befinden, ist von langen und mächtigen *maṇi*-Mauern durchzogen (s. Abb. 5 u. Abb. 6; s. auch die Lageskizze Abb. 7). Auch der Weg vom Kloster aus zu dem relevanten Platz ist fast durchgehend von derartigen Mauern gesäumt. Diese führen zunächst durch das Dorf Hemis und dann in einem Bogen in die Nähe des Wäldchens, in dem der Zhing skyong - *lha tho* steht. Damit ist eine Verbindung zwischen dem Kloster und dem hier behandelten „Kraftplatz“ am Abhang zum Indus geschaffen. Das folgende Foto (Abb. 41) zeigt auf der rechten Seite des Bildes einen Teil dieser vom Dorf aus in Richtung der *stūpas* und des Zhing skyong-*lha thos* führenden *maṇi*-Mauer. Auf der linken Seite sind in der Ferne einige der *stūpas* zu sehen.

---

<sup>235</sup> vgl. TROPPER 2007a: 60-61.

<sup>236</sup> vgl. TROPPER 2007a: 60-61.

<sup>237</sup> vgl. ARDUSSI 2007: 8.

<sup>238</sup> vgl. ARDUSSI 2007: 16.



**Abb. 41 Entlang der *mani*-Mauer zum Zhing skyong (Quelle: eigene Aufnahme, 2018)**

Die Mauern im relevanten Gebiet sind jeweils mehrere Meter breit und von unterschiedlicher Höhe. Die längste ist mehr als 500 m, die kürzeste ca. 60 m lang. Teilweise wurden sie im Zuge des Straßenbaus durchbrochen. Drei der im Folgenden behandelten Stiftungsinschriften sind an den Fassaden von *mani*-Mauern angebracht, eine weitere (bereits stark beschädigte und zerbrochene) wurde an der Oberfläche einer *mani*-Mauer abgelegt. An der Oberseite der Mauern findet man unzählige gravierte *mani*-Steine.

Die Texte aus den Kapiteln 3.1.3, 3.1.5 und 3.1.6 erwähnen die Konstruktion bzw. Stiftung von *mani*-Mauern.

## 3 Fokus „Text“

### 3.1 Inschriften

#### 3.1.1 Allgemeine Vorbemerkungen

An verschiedenen *mani*-Mauern und an einem *lha tho* östlich des Klosters Hemis konnte ich während meiner Aufenthalte im Jahr 2018 insgesamt fünf Inschriften in tibetischer Sprache ausfindig machen. Drei dieser Inschriften sind noch unveröffentlicht und werden in der vorliegenden Arbeit erstmals ediert, ins Deutsche übersetzt und in Bezug auf das Thema der Studie interpretiert.<sup>239</sup> Zwei dieser Inschriften wurden bereits in der Vergangenheit ediert und übersetzt (SCHLAGINTWEIT 1863/1864; UEBACH & PANGLUNG 2016 u. 2019). Inhaltlich handelt es sich bei den Inschriften um Stiftungsinschriften, d.h. sie dokumentieren die Stiftung bzw. Errichtung von Gebäuden, Texten oder Statuen.

Die Editionen zum Ziel, den Text möglichst so, wie er in der Steininschrift erscheint, wiederzugeben. Ich folge dabei weitgehend Kurt TROPPEL (ÖAW), der mehrere westtibetische Inschriften ediert und übersetzt hat (z.B. TROPPEL 2007; 2008). Auch die editorischen Zeichen übernehme ich weitgehend von ihm, wandle sie aber teilweise auch für meine Zwecke ab. Die folgende Übersicht gilt für alle im Folgenden erstellten Editionen. Die Bedeutung der Zeichen ist folgende:

{1}, {2}, etc.	Beginn einer Zeile der Inschrift
1, 2 etc.	Nummerierung der Strophen, sofern eine solche in der Inschrift vorhanden ist. In Fällen, in denen diese Nummerierung nur teilweise vorhanden ist, werden die fehlenden Zahlen in der Edition ergänzt.
/	<i>shad</i> (Doppelte <i>shads</i> werden nicht gesondert ausgewiesen.)
ṃ	<i>bindu</i> (Diese häufig gebrauchte verkürzte Schreibweise für <i>m</i> wird in den Fußnoten der Editionen nicht gesondert aufgelöst.)

<sup>239</sup> Ich tätige diese Aussage nach bestem Wissen und Gewissen aufgrund meiner Recherchen. Sollte ich etwas übersehen haben, bitte ich um Nachsicht.

d	Kurzzeichen für <i>gs</i> (Diese in den vorliegenden Texten häufig gebrauchte verkürzte Schreibweise für <i>gs</i> wird in den Fußnoten der Editionen nicht gesondert aufgelöst.)
<u>a</u>	unklare Schreibung
=	unlesbare ‘ <i>Letter</i> ’ <sup>240</sup>
-	unlesbare <i>Letter</i> <sup>241</sup>
xxx <sub>a</sub> xxx	Einfügung unterhalb der Zeile
[ ]	Kurzzeichen ( <i>bskungs yig</i> ), das in der Fußnote aufgelöst und mit dem nachgestellten Vermerk <i>bsku</i> versehen wird.

In den Übersetzungen und den dazugehörigen Fußnoten werden für Zitate aus der Inschrift an einigen Stellen, in denen es notwendig erscheint, folgende Zeichen verwendet:

< > Konjekturen<sup>242</sup>

{ } Emendationen

« » Tilgungen

Im Fall, dass derartige editorische Eingriffe in der Übersetzung nicht gesondert dokumentiert werden, liegt dieser die von mir in den Fußnoten emendierte Form der Inschrift zugrunde.

---

<sup>240</sup> TROPPER (2007: 113) gibt an, damit STEINKELLNER/LUCZANITS (1999n15) zu folgen, die in ihrer englischsprachigen Studie zwischen *letter* und ‘*letter*’ unterscheiden. Unter ‘*letter*’ verstehen sie “any combination of letters in the Tibetan alphabet that occupy in vertical arrangement of the letter sequence the space of a single grapheme”. Demgegenüber wird *letter* folgendermaßen definiert: “[*Letter*] refers to the single signs for consonants or vowel modification only”. Ein ‘*Letter*’ kann demnach aus bis zu vier *Lettern* bestehen.

<sup>241</sup> Siehe hierzu die Fußnote zu ‘*Letter*’.

<sup>242</sup> Ich folge hier TROPPERS (2007: 112) Festlegung von „Konjektur“ als vorgeschlagene Lesart, wenn der Text unlesbar geworden ist, und „Emendation“ für die Verbesserung von Wörtern, die noch lesbar sind.

### 3.1.2 Inschrift an einem *lha tho*

#### 3.1.2.1 Beschreibung

Die Inschrift wurde auf eine Schiefertafel geschrieben und ist an einem *lha tho* angebracht (s. Abb. 42), der sich in einem Wäldchen im Osten des Klosters Hemis, in der Nähe mehrerer *stūpas* and *maṇi*-Mauern befindet (s. Kap. 2.3.1).

Die Tafel ist ca. 121 cm breit, die Höhe beträgt links ca. 48 cm und rechts ca. 39 cm. Die Schrift ist von einer ca. 1,5 cm breiten, in Goldfarbe gemalten Umrandung umgeben. Die Inschrift ist in Stein gemeißelt, wobei die Zeichen leicht erhaben sind. Der Hintergrund ist geschwärzt, sodass sich die Zeichen, die mit goldener Farbe nachgezogen und in regelmäßigen Zeichen geschrieben sind, deutlich abheben und relativ gut lesbar sind.<sup>243</sup>

Der Text besteht aus zwölf Zeilen und ist von einer breiten, goldfarbenen Linie umrahmt. In einigen Fällen wurden Kurzzeichen (*bskungs yig*) verwendet, und manchmal wurden die silbentrennenden Punkte (*tsheg*) weggelassen. In einigen Fällen werden Silben zusammengezogen (z.B. *mchog gi* wird als *mchogi* geschrieben, *rjes su als rjesu* etc.). Der Schreiber verwendet außerdem manchmal ein Kurzzeichen (*d*) für *gs* (z.B. *'phaḍ* für *'phags*). Die Rechtschreibung entspricht nicht immer den Regeln der klassischen Orthographie (z.B. *rgyal tshan* : *rgyal mtshan*; *bskal ldan* : *skal ldan*; *bsams bstan* : *bsam gtan*). Es handelt sich um einen metrischen Text in Verszeilen zu je acht Silben. Die Strophen sind teilweise fortlaufend nummeriert, teilweise fehlen aber auch die entsprechenden Zahlen. In der Übersetzung wurden die fehlenden Zahlen von mir ergänzt.

---

<sup>243</sup> Persönliche Beobachtung, Juli 2018 und Aug. 2019.

## 3.1.2.2 Edition

{1} rje [rdoe]<sup>244</sup> 'chang chen lha rce<sup>245</sup> pas<sup>246</sup> / thugs sras kyi mchogs<sup>247</sup> gyur grub thob rgyal / stag tshang zhes rgyal khams yongs la grags / cig<sup>248</sup> [mchogi]<sup>249</sup> rgyal po der phyag 'tshal / 1 dbu brgyan<sup>250</sup> gyi yul du 'byon

{2} ba'i<sup>251</sup> dus / skal ldan kyi [rgyalo]<sup>252</sup> [rjesu]<sup>253</sup> 'dzin / bka' brgyud kyi bstan pa'i rgyal tshan<sup>254</sup> ni / 'gro drug gi [bsomds]<sup>255</sup> dpal du shar / 2 khyad par du 'phaḍ<sup>256</sup> pa'i chos grwa che / he ru ka'i gnas chen dam pa ni / mi rnām<sup>257</sup> kyi phyag dang mchod pa'i zhing / bskal ldan<sup>258</sup>

{3} rnams byang chub grub pa'i gnas / bsams bstan<sup>259</sup> la zhol ba<sup>260</sup> gling mchog legs / 3 gnas chen 'di<sup>261</sup> phu na dpal 'brug pa'i / bstan bsrung gi rgyal po ma hā ka la'i / lha tshogs kyi pho brang dpal shos<sup>262</sup> dbyibs / dad gus kyi mig gi<sup>263</sup> Itas<sup>264</sup>

---

<sup>244</sup> [rdoe] : rdo rje *bsku*

<sup>245</sup> rce : rtse *em.*

<sup>246</sup> pas : ba'i *em.*

<sup>247</sup> mchogs : mchog *em.*

<sup>248</sup> cig : gcig *em.*

<sup>249</sup> [mchogi] : mchog gi *bsku* : chog gi *em.*

<sup>250</sup> dbu brgyan : u rgyan *em.* Die ungewöhnliche Schreibung *dbu brgyan* soll den Lautwert von *u rgyan* (Skt. Uḍḍiyāna) wiedergeben (persönliche Kommunikation mit verschiedenen Personen ladakhischer Muttersprache; Leh, Hemis und Wien; Juli u. Nov. 2018).

<sup>251</sup> ba'i : pa'i *em.*

<sup>252</sup> [rgyalo] : rgyal po *bsku* : rgyal pos *em.*

<sup>253</sup> [rjesu] : rjes su *bsku*

<sup>254</sup> rgyal tshan : rgyal mtshan *em.*

<sup>255</sup> [bsomds] bsod nams *bsku*

<sup>256</sup> 'phaḍ : 'phags (*bsku*)

<sup>257</sup> rnām : rnams *em.*

<sup>258</sup> bskal ldan : skal ldan *em.*

<sup>259</sup> bsams bstan : bsam gtan *em.*

<sup>260</sup> zhol ba : gzhol ba'i *em.*

<sup>261</sup> 'di : 'di'i *em.*

<sup>262</sup> shos : sho'i *em.*

<sup>263</sup> gi : gis *em.*

<sup>264</sup> Itas : bItas *em.*

{4} pas shes / khyad par thu<sup>265</sup> gnas 'di<sup>266</sup> zhi<sup>267</sup> bdag ni / zhing skyongs<sup>268</sup> kyi dbang  
po seng ga gdong<sup>269</sup>/ bka' nyan kyi<sup>270</sup> lha tshogs tham<sup>271</sup> cad kyi<sup>272</sup> / dus brtag<sup>273</sup> tu bsrung<sup>274</sup>  
zhing skyong ba dang / dpal 'brug pa'i phrin las bsgrub pa yod /

{5} da dung kyang gnas 'di<sup>275</sup> yon tan dang / khyad 'phag<sup>276</sup> rnamṣ brjod na mang chis<sup>277</sup>  
kyang / da dus kyi bskal pa snyigs ma'i mis / blo ngo ru mi shong phros<sup>278</sup> pa mchod<sup>279</sup> /  
dpal 'brug pa'i chos grwa chen po 'dir / dpal bka'

{6} brgyud 'phrin las shing rta byon / dpal [bkris]<sup>280</sup> chos kyi char chen phab / dpal bstan  
pa dar ba'i rten 'brel 'brig<sup>281</sup> / 7 mi bdag kyang son<sup>282</sup> gyi smon lam gyi<sup>283</sup> / pad+ma 'byung  
gi sprul pa ā yu'i tshan<sup>284</sup> / rig 'dzin gyi rgyal<sup>285</sup>

---

<sup>265</sup> thu : du *em.*

<sup>266</sup> di : di'i *em.*

<sup>267</sup> zhi : gzhi *em.*

<sup>268</sup> skyongs : skyong *em.*

<sup>269</sup> seng ga gdong : seng ge'i gdong la *em. konj.* Diese Stelle ist schwierig zu lesen, da die Zeichen undeutlich geschrieben sind und aller Wahrscheinlichkeit nach auch Verschreibungen enthalten. Die Silbe *seng*, wie sie in der Inschrift erscheint, enthält eine Verschiebung des Vokals auf den zweiten Konsonanten. Genitiv- und *la don*-Partikel sind in der Inschrift nicht vorhanden und wurden von mir aufgrund der vermuteten Bedeutung ergänzt. Das Zeichen am Ende der letzten Silbe, das wie ein *sa* aussieht, könnte ursprünglich ein *nga* mit anschließendem *shad* gewesen sein. Der Fehler dürfte auf inkorrektes Nachziehen mit Goldfarbe zurückzuführen sein.

<sup>270</sup> kyi : pa'i *em.*

<sup>271</sup> tham : thams *em.*

<sup>272</sup> kyi: kyis *em.*

<sup>273</sup> brtag : rtag *em.*

<sup>274</sup> bsrung : srung *em.*

<sup>275</sup> 'di : di'i *em.*

<sup>276</sup> 'phag : 'phags *em.*

<sup>277</sup> chis : mchis *em.* (Die Inschrift ha *chi sa*, da sie einen zusätzlichen *tshag* enthält. Der Fehler dürfte auf inkorrektes Nachziehen der Schrift mit Goldfarbe zurückgehen.)

<sup>278</sup> phros : spros *em.*

<sup>279</sup> mchod : gcod *em.*

<sup>280</sup> [bkris] : bkra shis *bsku*

<sup>281</sup> 'brig : 'grig *em.*

<sup>282</sup> son : sngon *em.*

<sup>283</sup> gyi : gyis *em.*

<sup>284</sup> tshan : mtshan *em.*

<sup>285</sup> *rgya* ist als Kurzzeichen umgesetzt.

{7}po de nyid ky<sup>286</sup> /skra bca<sup>287</sup> dang ming rtags bla mar skos / nga bdag chos dang sprad pa'i bla ma la / snying dag pa'i sgrub pa'i chod<sup>287</sup> pa 'bul / lus 'di nas 'bar bar gyur ma thag / dpal mkha' spyod [gnasu]<sup>288</sup> mjal bar shog /

{8} 9 dus da lta bskal pa snyigs na yang / lha dkon [mchogsum]<sup>289</sup> gyi thugs rje dang / dgos<sup>290</sup> chos rgyal<sup>291</sup> brdud<sup>292</sup> rgyud<sup>293</sup> ma chad pas / ljong<sup>294</sup> mnga' ris yul 'di skyid par 'da'<sup>295</sup> / 10 sngon smon lam cig pa'i mjod<sup>296</sup> 'dzin pa / [bkris]<sup>297</sup> pa'i ming can de nyid

{9}nas / nor sngos<sup>298</sup> po sags<sup>299</sup> pa don yod phyir /rje kar+ma'i gsung rtag thugs rten che / 11 dbyen 'dum<sup>300</sup> dang rnam rgyal chen po gnyis / sangs rgyas ky<sup>301</sup> 'phel sdung<sup>301</sup> re re bzhug<sup>302</sup> / byin rlabs ky<sup>302</sup> gong bu khyad 'phags ni / bgegs med du legs<sup>303</sup>

{10} par sgrub pa'i thus<sup>304</sup> / 12 rgyal<sup>305</sup> blon rnams sku tshe ring ba dang / dge 'dun gyi bde<sup>306</sup> chogs<sup>307</sup> rab brgyas<sup>308</sup> shing/ mnga' 'bangs rnams bde zhing bskyid<sup>309</sup> pa dang / chos bzhin gyi<sup>310</sup> dpal la spyod par shog / 13 mchod rten 'di cha tshad zo<sup>311</sup> khyad

---

<sup>286</sup> ky<sup>286</sup> : kyis *em.*

<sup>287</sup> chod *em.* : mchod

<sup>288</sup> [gnasu] : gnas su *bsku*

<sup>289</sup> [mchogsum] : mchog gsum *bsku*

<sup>290</sup> dgos : sgos *em.*

<sup>291</sup> rgya ist als Kurzzeichen umgesetzt.

<sup>292</sup> brdud : brgyud *em.*

<sup>293</sup> rgy ist als Kurzzeichen umgesetzt.

<sup>294</sup> ljong : ljongs *em.*

<sup>295</sup> 'da' : gda'

<sup>296</sup> mjod : mdzod *em.*

<sup>297</sup> [bkris] : bkra shis *bsku*

<sup>298</sup> sngos : dngos *em.*

<sup>299</sup> sags : bsags

<sup>300</sup> dbyen 'dum : dbyen sdum *em.*

<sup>301</sup> 'phel sdung : 'phel gdung

<sup>302</sup> bzhug : bzugs *em.*

<sup>303</sup> gs scheint hier als Kurzzeichen umgesetzt zu sein.

<sup>304</sup> thus : mthus *em.*

<sup>305</sup> rgya ist als Kurzzeichen umgesetzt.

<sup>306</sup> bde : sde *em.*

<sup>307</sup> chogs : tshogs *em.*

<sup>308</sup> brgyas : rgyas *em.*

<sup>309</sup> bskyid : skyid pa *em.*

<sup>310</sup> Die Partikel *gyi* wurde oberhalb der Zeile eingefügt.

<sup>311</sup> zo : bzo *em.*

{11} sogs / phul 'byung gi dge slong mams gnyis dang / las 'brel kyi<sup>312</sup> skye bo thams  
 cad kyang / sangs rgyas kyi sa la 'god par shog / 14 ces pa 'di he mi mgon<sup>313</sup> du mchod  
 rten mams gnyis zhengs<sup>314</sup> pa'i dkar chag

{12} Ita bur bla ma'i ming 'dzin bir+wa [rdoes]<sup>315</sup> bris pa mang+ga lam /

---

<sup>312</sup> kyi : gyi *em.*

<sup>313</sup> mgon : dgon *em.*

<sup>314</sup> zhengs : bzhengs *em.*

<sup>315</sup> [rdoes] : rdo rjes *bsku*

### 3.1.2.3 Übersetzung

Vor dem großen Herren Vajradhara,

Dem höchsten unter den spirituellen Söhnen des lHa rtse ba<sup>316</sup>,

Dem König der Siddhas<sup>317</sup>, im ganzen Königreich [als] sTag tshang [ras pa]<sup>318</sup> bekannt,

Vor diesem allseits bewährten (*gcig chog*) König verneige ich mich. (Z. 1)

1. Als [sTag tshang ras pa] nach Uḍḍiyāna<sup>319</sup> ging,

Nahm sich der vom Glück begünstigte König seiner an.<sup>320</sup>

Das Siegesbanner der bKa' brgyud-Lehren

<sup>316</sup> lHa rtse ba ist ein Epithet Ngag dbang bzang po-s (1546-1615), des Lehrers von sTag tshang ras pa. lHa rtse ba war die erste Inkarnation des Yongs 'dzin des bDe chen chos 'khor-Klosters in Gong dkar in Zentraltibet. Er richtete sTag tshang ras pas Aufmerksamkeit auf Westtibet und sandte ihn nach Uḍḍiyāna (Tal des Swāt-Flusses im heutigen Pakistan). Auf dem Rückweg besuchte sTag tshang ras pa zum ersten Mal Ladakh (vgl. PETECH 1977: 35; SCHWIEGER 1996: 86-89). Auf die Besonderheit des sTag tshang ras pa unter den Schülern des lHa rtse ba weist SCHWIEGER hin: "The lHa rtse ba must really have been very convinced of sTag tshang ras pa's physical and mental strength, because we know of no other pupil whom he would have sent on such a long and dangerous journey." Weiters zitiert SCHWIEGER die Aussage des Schülers sTag tshang ras pa "If I should reach Uddiyana, there is no need to go on or to return; I'll stay there. Therefore look upon me in this existence and within all lives with the love for a son" (SCHWIEGER 1996: 100).

<sup>317</sup> sTag tshang ras pa wird in der Chronik von Ladakh (La dwags rgyal rabs), „King of Siddhas“ (*grub thob kyi rgyal po*) genannt (FRANCKE 1972: 39 u. 108)

<sup>318</sup> Hier ist *ras pa* zu ergänzen, sodass sich die volle Bezeichnung der historischen Persönlichkeit (1574-1651) mit dem Geburtsnamen Tshe dbang lhun grub und dem monastischen Namen Ngag dbang rgya mtsho ergibt. Ras pa („derjenige, der nur Baumwollstoff trägt), ist eine typische Bezeichnung für die Nachfolger Mi la ras pas. Lha rtse ba gab seinem Schüler zunächst dieses Epithet Ras pa. Der Beinamen sTag tshang bezieht sich darauf, dass er für ein Jahr in sTag tshang („Tigernest“), in der Gegend von Tsa ri, meditiert und dabei mit erschreckenden Visionen konfrontiert gewesen war (vgl. SCHWIEGER 1996: 84; 88; 95-96).

<sup>319</sup> Mit der historischen Region Uḍḍiyāna (auch Odḍiyāna oder Udyāna) wird meist das Swāt-Tal im heutigen Nord-Pakistan identifiziert. Die Gegend war ein wichtiges Zentrum des indischen Buddhismus; heute finden sich dort viele wichtige archäologische Stätten. Auch die wundersame Geburt des Padmasambhava soll in Uḍḍiyāna stattgefunden haben (vgl. PDB 2014: 883-84, s.v. Odḍiyāna; vgl. PETECH 1977: 35).

<sup>320</sup> sTag tshang ras pa wies, als er sich auf seinem Weg nach Uḍḍiyāna in Zangs dkar aufhielt, zunächst die Einladung des ladakhischen Königs 'Jam dbyangs rnam rgyal zurück. Er berief sich dabei auf den Auftrag seines Lehrers lHa rtse ba. Der ladakhische König war trotzdem nicht erfreut: „He emphasised that he was a patron of the 'Brug pa. Therefore a visit to Ladakh would also be a way to consider welfare of the doctrine. And he added: 'Why must you learned ones go on pilgrimages to remote areas?' The king didn't make sTag tshang ras pa change his mind, but sTag tshang ras pa had to promise to visit Ladakh on his way back" (SCHWIEGER 1996: 103); s. auch Kap. 1.3.3.3.

Erschien als der Glanz des Verdienstes der sechs Daseinsbereiche. (Z. 1-2)

2. Die in besonderem Maße hervorragende, große Dharma-Schule, der großartige Kraftplatz des Heruka<sup>321</sup>,

[Ist] ein [Verdienst-]Feld für die Niederwerfungen und Opfergaben der Menschen,

Ein Kraftplatz, an dem die Glücklichen die Erleuchtung erlangten,

eine vortrefflich [geeignete] Insel, um Meditation zu praktizieren. (Z. 2-3)

3. Im oberen Teil dieses großartigen Kraftplatzes [befindet sich] der Palast

Für die Versammlung der Gottheiten des Mahākāla, des Königs der Beschützer der glorreichen 'Brug pa-Lehren.

[Dieser Palast] in Form eines prächtigen Würfels wird erkannt

Von denjenigen, die mit gläubigen und respektvollen Augen blicken. (Z. 3-4)

4. Was im Besonderen den gZhi bdag („Grundherren“)<sup>322</sup> dieses Kraftplatzes angeht,

So schützen und behüten [diesen Platz] alle Versammlungen der Gottheiten, die dem Befehl des Seng ge'i gdong – des Zhing skyong-Herrschers – folgen,

Und ermöglichen<sup>323</sup> [damit] die Aktivitäten der glorreichen 'Brug pas. (Z. 4)

5. Außerdem, obwohl die Vorzüge und besonderen Eigenschaften

Dieses Kraftplatzes zu viele sind, um sie zu benennen,

---

<sup>321</sup> Im tantrischen Buddhismus wird Heruka als Gattungsbegriff für einen Buddha in zornvoller Form, insbesondere in der Form des Cakrasaṃvara, verwendet. Im Tibetischen wird der Name als Khrag 'thung („Bluttrinker“) wiedergegeben, wobei diese Interpretation keine Grundlage im Sanskrit hat. Im Hevajra-Tantra ist Heruka eine Bezeichnung für Hevajra (s. PDB 2014: 347b, s.v. Hevajra).

<sup>322</sup> Der Ausdruck *gzhi bdag* („Grundherr“) bezeichnet Gottheiten, die mit einem bestimmten Territorium verbunden sind. Oft werden *yul lha* - Gottheiten eines Ortes, die meist als in großer Höhe, beispielsweise auf Berggipfeln residierend gelten - lokal *gzhi bdag* genannt (vgl. GELLE 2019: 1227).

<sup>323</sup> Etwas frei für *bsgrub pa yod*.

Können die Menschen des gegenwärtigen, im Niedergang begriffenen Zeitalters  
Sie nicht erfassen, [und daher] werde ich sie nicht näher ausführen. (Z. 5)

6. In diese große Dharma-Schule der glanzvollen 'Brug pas  
Kam der glorreiche bKa' brgyud 'Phrin las shing rta<sup>324</sup>.  
Er ließ den großartigen Regen der heilvollen Dharma[-lehren] fallen,  
[Und] schuf günstige Bedingungen für das Verbreiten der glanzvollen Lehre. (Z. 5-6)

7. Sogar mir schnitt aufgrund früherer Wunschgebete  
Der König der *vidyādhara*s (tib. *rig 'dzin*) selbst,  
Die Manifestation des Padmasambhava mit Namen Āyu<sup>325</sup>, das Haar,  
Gab mir den (monastischen) Namen [und] setzte mich zum *bla ma* ein. (Z. 6-7)

8. Ich selbst bringe dem *bla ma*, der mich mit dem Dharma verbunden hat,  
Mit reinem Herzen die Opfergabe meiner Praxis dar.  
Möge ich ihn in augenblicklich, wenn mein Körper noch brennt,  
im Reich der glanzvollen *dākinīs* treffen! (Z. 7)

9. Obwohl das gegenwärtige Zeitalter im Niedergang begriffen ist,  
Ist wegen des Mitgefühls der vorzüglichen Drei Juwelen,  
Und insbesondere wegen der ununterbrochenen Geschlechterfolge der Dharma-Könige,  
Diese Region von Westtibet (mNga' ris) ein glücklicher Ort. (Z.8)

---

<sup>324</sup> Nach PETECH (1977: 101) kam der siebente 'Brug chen, dKar brgyud 'Phrin las shing rta (1718-66), im Jahr 1747 oder 1748 nach Ladakh; siehe auch Kap. 1.3.3.7.

<sup>325</sup> Dabei dürfte es sich um eine Anspielung auf Kaḥ thog rig 'dzin tshe dbang nor bu (1698-1755) handeln, der *tshé* (Skt. *āyus*; „Leben“) in seinem Namen trägt. Zu seiner Bedeutung als Mediator in politischen Konflikten in Ladakh siehe SCHWIEGER (1997 und 1999). Seine religiösen Aktivitäten in Ladakh führten ihn u.a. auch nach Hemis (vgl. SCHWIEGER 1999: 85); siehe auch Kap. 1.3.3.5.

10. Damit das von dem Schatzmeister namens bKra shis<sup>326</sup>

Angesammelte Vermögen sinnvoll verwendet würde –

Die beiden hatten [ohnehin] denselben Wunsch in der Vergangenheit gehabt –,

War es der Befehl des Karma pa<sup>327</sup>, zwei beständige, große Stützen des Geistes<sup>328</sup> [zu bauen]: (Z. 8-9)

11. Einen Versöhnungs-[*stūpa*] und [einen *stūpa* des] Sieges,

[wobei] jeder der beiden Reliquien des Buddha enthält.

Durch die Kraft [dieser] außergewöhnlichen Kuppeln des Segens<sup>329</sup> (*byin rlabs kyi gong bu*),

Die in hervorragender Weise ohne Hindernisse verwirklicht wurden, (Z. 9)

12. Mögen der König und [seine] Minister lang leben,

Möge sich die Gemeinschaft (*sde tshogs*) des Saṅgha in höchstem Maße vergrößern,

Und mögen die Untertanen Glück, Freude und Wohlergehen

In Einklang mit dem Dharma genießen, (Z. 10)

13. Mögen die beiden Mönche, deren hervorragende Leistung es war,

Diese *stūpas* vermessen und gebaut zu haben,

Und auch alle Menschen mit einer karmischen Verbindung,

---

<sup>326</sup> Die Inschrift hat bKra shis pa. Dies bezieht sich vermutlich auf bKra shis, einen Schatzmeister des Klosters Hemis, der nach PETECH (1977: 124 u. 124n4) das Amt (mindestens) von 1782 bis 1801 innehatte.

<sup>327</sup> Aufgrund der zeitlichen Umstände könnte es sich um Karma pa Bdud 'dul rdo rje (1773-97) oder Karma pa Theg mchog rdo rje (1798-1868) handeln. Zur Linie der Karma pas siehe PDB 421b, s.v. Karma pa).

<sup>328</sup> Die Bezeichnung *thugs rten* („Stütze des Geistes“) bezieht sich üblicherweise auf *stūpas* oder Tempel (vgl. TUCCI 1988: 25-26).

<sup>329</sup> Ich verstehe den Begriff *gong bu* („heap, mass“ nach JÄSCHKE 2003: 72; nach THL auch „a sphere“ or „ball“) hier so, dass er sich metaphorisch auf die halbrunde Form der Kuppel eines *stūpas* bezieht.

Den Stand der Buddhaschaft erlangen. (Z. 10-11)

14. Dieser Text wurde in Form eines Registers (*dkar chag*)<sup>330</sup> der beiden im [Bereich des] Kloster[s] Hemis errichteten *stūpas* von einem *bla ma* namens Birwa rdo rje<sup>331</sup> geschrieben. [Möge es] glücksverheißend [sein]! (Z. 11)

---

<sup>330</sup> Der Begriff *dkar chag* ist hier nicht in seinem engeren Sinn als Inhaltsverzeichnis zu verstehen, sondern als Genrebezeichnung für Texte, die die Errichtung und/oder den Inhalt von Gegenständen beschreiben, die in den Traditionen des tibetischen Buddhismus als sakral oder Segen spendend angesehen werden (vgl. MARTIN 1996: 504-505).

<sup>331</sup> PETECH (1977: 136; 136n2) erwähnt eine Person dieses Namens als den Wurzel-Lama - ev. des Königs - in der Zeit König Tshe dbang rnam rgyals (r. 1753-82), wobei er zwei verschiedene Schreibungen des Namens (Bhil ba; Bhir ba rdo rje) verwendet. Die Quellen, auf die sich PETECH bezieht, schreiben den Namen ebenfalls verschieden. In Franckes Inschrift Nr. 76 (veröffentlicht in TOBDAN & DORJE 2008: 107) lautet er Bhir ba, bei GERGAN (1976: 500) Bhil ba, bei FRANCKE (1972: 48, Z. 10) 'Bhil ba.

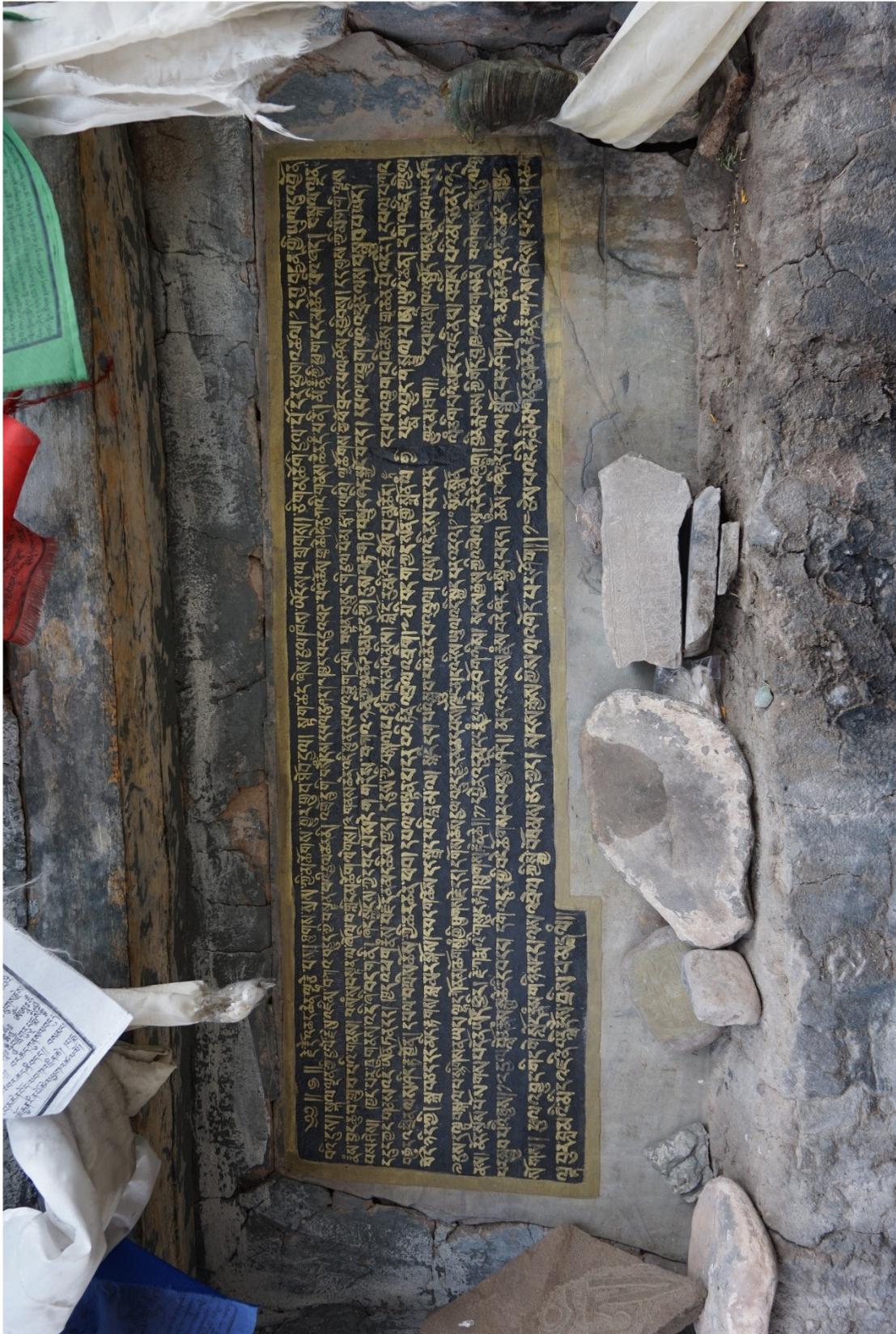
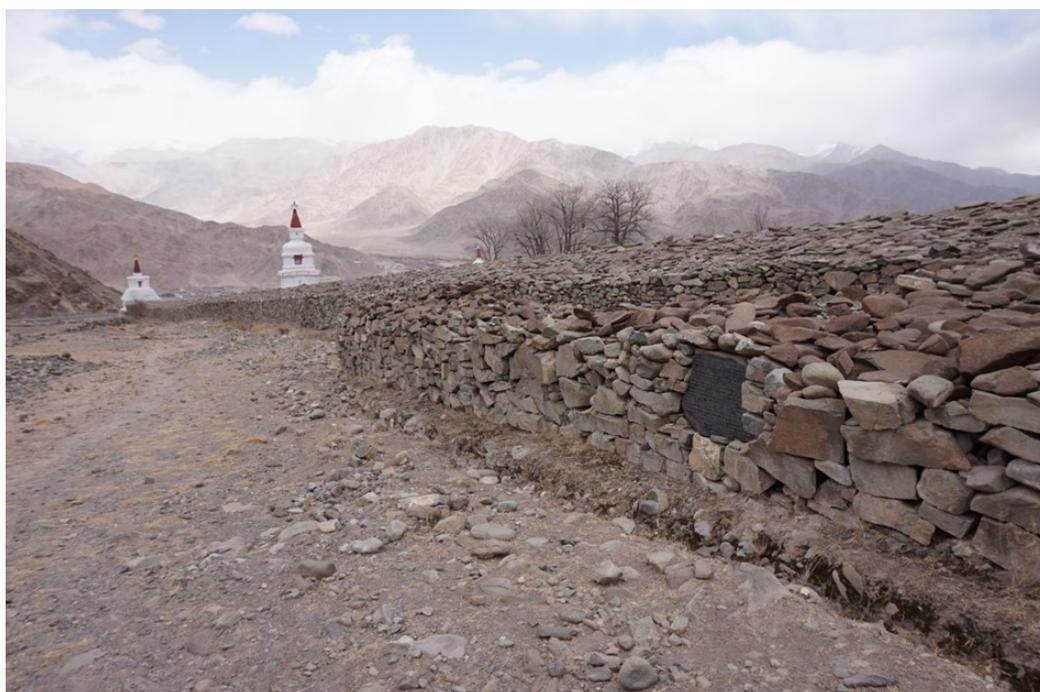


Abb. 42 Inschrift am Zhing skyong-lha tho (Quelle: eigene Aufnahme, 2018)

### 3.1.3 Stiftunginschrift für einen Erleuchtungs-*stūpa*

#### 3.1.3.1 Beschreibung

Diese Inschrift befindet sich im oberen – d.h. dem Kloster näher gelegenen – Bereich einer *maṇi*-Mauer, die sich östlich des Klosters den Abhang in Richtung Industal hinabzieht. Am oberen und unteren Ende dieser Mauer steht jeweils ein Erleuchtungs-*stūpa* (s. Kap. 2.2.6). Die Inschrift ist an der nördlichen Längsseite der Mauer angebracht (s. Abb. 43).



**Abb. 43** Inschrift für einen Erleuchtungsstupa (Quelle: eigene Aufnahme, 2018)

Der Text ist in eine Schiefertafel gemeißelt, die unregelmäßige Ränder hat (s. Abb. 45). Die Höhe der Inschrift beträgt ca. 54 cm, die Breite variiert von ca. 53 bis ca. 73 cm. Die Zeichen sind leicht erhaben und mit goldener Farbe nachgezogen. Der Hintergrund ist schwarz eingefärbt. Die Inschrift wurde meines Wissens noch nicht veröffentlicht. Die Schreibweise entspricht nicht immer den Regeln der klassischen Orthographie.<sup>332</sup> In der Grammatik werden Genitiv- und Instrumental- bzw. Ergativendungen nicht immer unterschieden, und manche Satzkonstruktionen sind obskur. Es handelt sich um einen metrischen Text, der meist aus Verszeilen zu je neun Silben besteht. An manchen Stellen ist das Metrum aber auch unterbrochen.

<sup>332</sup> *dgye 'dun : dge 'dun; 'di 'gra : 'di 'dra.*

## 3.1.3.2 Edition

{1} om swa sti sid+ham // bla med ston pa sang rgyas kun gyi dngos // legs gsungs

{2} dam pa gsung rab kun gyi rdzod<sup>333</sup>// zhing gi mchog gyur dgye 'dun<sup>334</sup> kun kyi gtso  
// skyabs gnas ngo bo bla ma'i

{3} zhabs la 'dud / gang ri'i phyogs 'dir dam chos dar bar gyur / 'phags pa'i yul nas byang  
gi phyogs su

{4} gson<sup>335</sup> // di se<sup>336</sup> ma pang mtsho la nub kyi phyogs // gang<sup>337</sup> gi<sup>338</sup> 'dzam bu gling gi  
chu bran rnams / bsdus nas rgya mtsho chen

{5} po'i gzhom<sup>339</sup> pa'i phyir // seng ge kha 'babs 'grug g.yas phyogs nas / mnga' ris khyad  
'phabs<sup>340</sup> sa las 'bur

{6} du mtho // bstan pa dar bar lung bstan bod yul dbus / bla chen rgyal po'i gtsug gi rgyan  
du mchod / spungs pa'i<sup>341</sup>

{7} rgyal po stag tshang ras par gus pas phyag 'tshal lo / 'i<sup>342</sup> rnam 'phrul thugs rgyud dam  
pa ni<sup>343</sup> lugs gnyis

{8} mdzad 'phrin mthu stobs bsam mi khyab / ma rig log lta bdud dpung 'joms mdzad pa'i  
//

---

<sup>333</sup> rdzod : mdzod *em.*

<sup>334</sup> dgye 'dun : dge 'dun *em.*

<sup>335</sup> gson: son *em.*, nach JÄSCHKE (2003: 579b, s.v. son) manchmal für song.

<sup>336</sup> di se : ti se *em.*

<sup>337</sup> Der erste Buchstabe ähnelt eher einem gr, es scheint aber ein g gemeint zu sein.

<sup>338</sup> gang gi : gang gis *em.*

<sup>339</sup> gzhom : gzhol *em.* (Eventuell wurde hier fälschlicherweise anstatt einem l das ähnlich aussehende m geschrieben.)

<sup>340</sup> khyad 'phab *em.*: khyad 'phags

<sup>341</sup> Khenpo Konchok Tamphel (persönliche Kommunikation, Universität Wien, 24.1.2019) schlug *spangs pa'i* als naheliegende Konjektur vor.

<sup>342</sup> In der westtibetischen Sprache Ladakhs kann 'i für 'di'i verwendet werden (Khenpo Konchok Tamphel, persönliche Kommunikation, Universität Wien, 29.11.2018). Eventuell fehlt hier aber auch ein Zeichen, da der unbeschriebene Zwischenraum vor 'i relativ breit ist.

<sup>343</sup> Hier wäre ein *shad* zu erwarten, der allerdings fehlt.

{9} mi pham tshe dbang 'phrin las bstan 'dzin mi 'gyur rdo rje'i bzhabs<sup>344</sup> la phyag 'tshal lo // gyi<sup>345</sup> legs // da?

{10} 'do'<sup>346</sup> char 'babs<sup>347</sup> rgyal po'i pho brang ni / rgyal sa chen po ble chen dpal mkhar<sup>348</sup> 'dir / gnya' khri btsan po zhes pa'i sa bdag byung

{11} las rim par brgyud pa'i rgyal po ni / chos rgyal chen po tshe dbang rnam ba rgyal ba bstod<sup>349</sup> // sras dang longs spyod mnga' 'bangs

{12} rgyas par shog // de yi chab srid bzang po'i mnga' 'og nas / nas la yang<sup>350</sup> phyag<sup>351</sup> sa la 'bur du thon<sup>352</sup> // 'di 'gra<sup>353</sup> skyid pa'i

{13} byang [chuog]<sup>354</sup> chos rling<sup>355</sup> bstod<sup>356</sup> // rigs =ngs<sup>357</sup> khung mtshun<sup>358</sup> khyung mo rlung thang zhang chin pur ka'i<sup>359</sup> rgyud // pha brgya shis<sup>360</sup> kyang pu<sup>361</sup> stong

<sup>344</sup> bzhabs : zhabs *em.*

<sup>345</sup> gyi : kye („Oh!“) *em.*

<sup>346</sup> 'do' : 'dod. Khenpo Konchok Tamphel (persönliche Kommunikation, Universität Wien, 29.11.2018) schlug hier die Konjektur 'dod vor, da die Wortgruppe an die in Ladakh gebräuchliche Redewendung *ci 'dod char 'bab* („was immer man wünscht, regnet es herab“) erinnere.

<sup>347</sup> 'babs : 'bab *em.*

<sup>348</sup> Ble chen dpal mkhar rtse ist in Herrscherurkunden aus Ladakh der Name des Königspalasts in Leh (s. SCHUH 2008: 435). Man findet in derartigen Urkunden auch die Bezeichnung Sle chen dpal khar und Gle chen dpal mkhar rtse für die Königsburg von Leh. Die Schreibung für Leh, die heutige Hauptstadt Ladakhs, ist demnach alles andere als einheitlich; es existiert neben Ble, Gle und Sle auch noch die Variante Slél. So gibt beispielsweise PETECH (1977: 53) den Namen des Königspalastes von Leh mit Slél chen dpal mkhar an.

<sup>349</sup> bstod : stod *em.*

<sup>350</sup> yang : g.yang *em.*

<sup>351</sup> phyag : chags *em.*

<sup>352</sup> thon : 'thon *em.*

<sup>353</sup> 'di 'gra : 'di 'dra *em.*

<sup>354</sup> [chuog] : chub mchog

<sup>355</sup> byang [chuog] chos rling : byang chub chos gling („Dharma-Insel der vortrefflichen Erleuchtung“). Dabei handelt es sich um eine Bezeichnung für das Kloster Hemis, das zur Zeit des Gründers sTag tshang ras pa „Byang chub bsam gling“ genannt wurde (s. PETECH 1977: 52; TSEWANG RIGZIN 2009: 21). TBRC G00JR3353.

<sup>356</sup> bstod : stod *em.*

<sup>357</sup> =-ngs : bzangs > bzang *em.* Alternativ könnte *bzangs* auch als alte Schreibweise für *bzang*, die v.a. in Namen und festen Fügungen erhalten geblieben ist (vgl. HAHN 2005: 338), unverändert belassen werden.

<sup>358</sup> khung mtshun : khungs btsun *em.*

<sup>359</sup> pur ka'i : spur rgyal gyi *em.*

<sup>360</sup> shis : shi *em.* (als sekundäre oder Perfektform von 'chi ba; vgl. JÄSCHKE 2003 s.v. *shi*)

<sup>361</sup> pu : bu *em.*

{14} skyes ba'i brgyud // byams dang rtse bas<sup>362</sup> d-ul<sup>363</sup> phong bu shin skyong<sup>364</sup> / yon gyi dag<sup>365</sup> po dkon mchog bsod nams kyi<sup>366</sup> / drin can pha

{15} u rgyan skyabs ma bkra shis dpal dzom<sup>367</sup> brtsos<sup>368</sup> / tshe rab<sup>369</sup> sngan ma'i bsags pa'i sdig sgrib spyang<sup>370</sup> phyir du // sku yi brten tu<sup>371</sup> thu<sup>372</sup> dbang brtso<sup>373</sup>

16 'khor dang // rig<sup>374</sup> gsum mgon po sangs rgyas sman bla mi pham tshe dbang phrin<sup>375</sup> las bstan 'dzin sku // sung<sup>376</sup> gyi brten<sup>377</sup> du 'bur tu<sup>378</sup> thon<sup>379</sup> /

17 ma ñi nyi stong gsum brgya lnga bcu lnga lnga dang // thug<sup>380</sup> gyi prten<sup>381</sup> tu<sup>382</sup> byang chub mchod bsten<sup>383</sup> bzhang<sup>384</sup> / psags<sup>385</sup> pa'i chos phyir -tong<sup>386</sup> ba ngo mtshar

<sup>362</sup> rtse bas : brtse bas *em.* (Im Zwischenraum vor dem Wort scheint ein Zeichen – aller Wahrscheinlichkeit nach das Präskript *b* - durch Verwitterung o.Ä. verloren gegangen zu sein.)

<sup>363</sup> d-l phongs : dbul phongs *em.*

<sup>364</sup> Das Zeichen *o* wurde hier – vermutlich aus Platzgründen wegen eines Konflikts mit dem subskribierten Vokalzeichen der vorhergehenden Zeile – dem *n* (anstatt dem *sky*) superskribiert.

<sup>365</sup> dag : bdag *em.* Im größeren Zwischenraum vor *dag* scheint ein Zeichen – aller Wahrscheinlichkeit das Präskript *b* - nicht mit Goldfarbe nachgezogen worden zu sein.

<sup>366</sup> kyi : kyi *em.*

<sup>367</sup> dzom : 'dzom *em.* (Das fehlende Zeichen könnte in dem auffallend großen Abstand zwischen den Wörtern ursprünglich vorhanden gewesen sein.)

<sup>368</sup> brtsos : gtsos *em.*

<sup>369</sup> rab : rabs *em.*

<sup>370</sup> spyang : sbyang *em.*

<sup>371</sup> tu : du *em.*

<sup>372</sup> thu : thub *em.*

<sup>373</sup> brtso : gtso *em.*

<sup>374</sup> rig : rigs *em.*

<sup>375</sup> phrin : 'phrin *em.*

<sup>376</sup> sung : gsung *em.*

<sup>377</sup> brten : rten *em.*

<sup>378</sup> tu : du *em.*

<sup>379</sup> thon : dod / thod *em.*

<sup>380</sup> thug : thugs *em.*

<sup>381</sup> prten : rten *em.*

<sup>382</sup> tu : du *em.*

<sup>383</sup> bsten: brten *em.*

<sup>384</sup> bzhang : bzhengs *em.*

<sup>385</sup> psags : bsags *em.*

<sup>386</sup> -tong : gtong *em.*

18 che / yon<sub>kyi</sub><sup>387</sup> bdag mo chog<sup>388</sup> skyid gyi mi'i zas la lhag 'du brtsi<sup>389</sup> spyar<sup>390</sup> chod<sup>391</sup> nas  
zhal du 'd<sub>r</sub>ong<sup>392</sup> pa ngo mtshar tshe<sup>393</sup> /

19 bu'i phyog gyur bsod nam<sup>394</sup> dpal byor<sup>395</sup> dang / s<sub>m</sub>an la<sup>396</sup> dang / rig 'dzin dang / na ma  
bkra shis cho mo<sup>397</sup> / bsod

20 nam<sup>398</sup> dang // pha bzhan<sup>399</sup> du chos la dkar bar shog //

21 sa rba mang+ga lam<sup>400</sup> // [bkris]<sup>401</sup> //

---

<sup>387</sup> *kyi* ist zwischen den Zeile 18 und 19, unterhalb der Silbe *yon* (Z. 18) und links oberhalb der Silbe *'bu* (Z. 19) eingefügt. Vermutlich ist der Genitiv Teil der Phrase „*yon kyi bdag mo*“. Allerdings sollte die Form dann aufgrund der Sandhi-Regeln *gyi* lauten.

<sup>388</sup> chog : mchog *em.*

<sup>389</sup> 'du brtsi : bdud rtsi *em.*

<sup>390</sup> spyar : sbyar *em.*

<sup>391</sup> chod : 'tshod *em.* Vor dem Wort ist ein größerer Abstand, in dem sich noch ein Zeichen (z.B. འ) befinden haben könnte.

<sup>392</sup> 'd<sub>r</sub>ong : <g>tong *konj.* (?)

<sup>393</sup> tshe : che *em.*

<sup>394</sup> bsod nam : bsod nams *em.*

<sup>395</sup> dpal byor : dpal 'byor *em.*

<sup>396</sup> s<sub>m</sub>an la : sman bla (?) *em.*

<sup>397</sup> cho mo : tsho mo *em.*

<sup>398</sup> bsod nam : bsod nams *em.*

<sup>399</sup> bzhan : gzhan *em.*

<sup>400</sup> sa rba mang+ga lam : Skt. *sarva maṅgalam*

<sup>401</sup> [bkris] : bkra shis *bsku*

### 3.1.3.3 Übersetzung

Om svasti siddham.

Vor allen wahren Buddhas, den allerhöchsten Lehrern,  
 Vor dem Schatz aller edlen, wohlformulierten Lehrreden,  
 Vor dem höchsten aller Saṅghas, dem vorzüglichsten [Buddha-]feld —  
 Ich verneige mich vor dem *bla ma*<sup>402</sup>, der die Zuflucht verkörpert. (Z.1-3)

In dieser Gegend der Schneeberge wurde der wahre Dharma verbreitet:  
 Aus dem Land der Edlen (i.e. Indien) gelangte er in die nördliche Region, im Westen zum  
 Kailash (Ti se)<sup>403</sup> [und] Manasarovar See<sup>404</sup>,  
 Von dem die Quellflüsse (*chu phran rnams*) von Jambudvīpa<sup>405</sup>  
 Vereint werden, um später in den Ozean einzutreten (*gzhol pa'i phyir*). (Z. 3- 5)

Von der rechten Seite des Flusslaufes<sup>406</sup> des Indus<sup>407</sup> aus erhebt sich das  
 In besonderem Maße hervorragende Westt Tibet (mNga' ris) hoch aus dem Boden empor;  
 Eine Prophezeiung besagte, dass sich die Lehren [in dieser Region] ausbreiten würden.

---

<sup>402</sup> Lit. „zu Füßen des Lamas“

<sup>403</sup> Ti se bezeichnet den Berg Kailash und ist bereits in den Dunhuang-Manuskripten in dieser Bedeutung zu finden (TROPPEL 2007: 124; NAMGYAL NYIMA 2002: 14). Der Eintrag für Ti se bei JÄSCHKE (2003: 203) lautet: “the snow-peaks around the lake Manasarowar in Mñaris, which are considered to be the highest and holiest of mountains”.

<sup>404</sup> Tib. Ma pham g.yu mtsho, Tsho ma pham, mTsho Ma dros pa oder mTsho Ma pang (vgl. HUBER/RIGZIN 1999: 135).

<sup>405</sup> Jambudvīpa (tib. 'Dzam bu gling), „Rosenapfel-Kontinent“, ist nach kosmologischen Vorstellungen, die ihren Ursprung in Indien haben, der südliche der vier Kontinente, auf denen menschliche Wesen leben. Die anderen drei Kontinente sind Videha im Osten, Godānīya im Westen und Utarakuru im Norden der zentralen Weltachse, des Berges Sumeru. Alternativ dazu gibt es auch die Vorstellung von Jambudvīpa als dem innersten der konzentrisch angeordneten sieben Kontinente, die den Berg Sumeru umgeben (vgl. PDB 2014: 377b, s.v. Jambudvīpa)

<sup>406</sup> TROPPEL (2007, 114 u. 124) übersetzt 'brug pa mit „thundering“: *chu bo seng ge kha 'bab 'brug pa'i g.yon phyogs su*, „on the (proper) left side of the thundering Indus river“. Khenpo Konchok Tamphel (persönliche Kommunikation, Universität Wien, 29.11.2018) wies darauf hin, dass in Ladakh *chu 'brug pa* für „current of a river; a river flowing“ verwendet werde. Siehe dazu auch LAURENT 2017: 254.

<sup>407</sup> *seng ge* { 'i } *kha 'babs* ist die in Ladakh gebräuchliche Bezeichnung für den Fluss Indus.

Der große Lama [aus] Zentraltibet wurde vom König als Kopfschmuck verehrt. –

Ich verneige mich respektvoll vor sTag tshang ras pa, dem König der Ansammlungen (*spungs pa 'i rgyal po*)<sup>408</sup>. (Z. 5-7)

Die Manifestation seines edlen Geistesstroms entfaltet unvorstellbares Wirken und Kraft  
In den zwei Bereichen (*lugs gnyis*, i.e. im religiösen und im weltlichen Bereich).

Ich verneige mich vor Mi pham Tshe dbang 'phrin las bstan 'dzin mi 'gyur rdo rje<sup>409</sup>,

Der Nichtwissen, falsche Ansicht, das Heer Māras bezwingt.

Oh, [wie] wundervoll! Nun regnet es, [was immer man] wünscht, [vom] Königspalast herab.<sup>410</sup> (Z. 7-10)

[In] der großartigen Hauptstadt, im Königspalast „Ble chen dpal mkhar“<sup>411</sup>, [gibt es]

Einen König, der von den Nachkommen des gNya' khri btsan po<sup>412</sup> abstammt.

Lobpreis dem großen Dharma-König Tshe dbang nram rgyal<sup>413</sup>, möge er reich an Söhnen<sup>414</sup>, Wohlstand und Untertanen sein! (Z. 10-12)

<sup>408</sup> Eine alternative Übersetzung ergibt sich, wenn man *spungs pa 'i* zu *spangs pa 'i* konjiziert. sTag tshang ras pa würde dann als „König der Entsager“ (*spangs pa 'i rgyal po*) bezeichnet, was aufgrund seiner Rolle als wandernder *yogin* naheliegender wäre. Die Inschrift hat aber eindeutig *spungs pa 'i*.

<sup>409</sup> Zur Person des Mi pham Tshe dbang 'phrin las bstan 'dzin mi 'gyur rdo rje (gest. 1808) und dessen Bedeutung für Hemis siehe Kap. 1.3.3.7.

<sup>410</sup> Siehe dazu auch die Anmerkung zu 'do' im Editionsteil. Die Ergänzungen beziehen sich auf eine in Ladakh gebräuchliche Redewendung, die diesem Satz zugrunde zu liegen scheint.

<sup>411</sup> Ble chen dpal mkhar rtse ist die Bezeichnung für den Königspalast in Leh (vgl. u.a. SCHUH 2008: 435); siehe dazu auch die Fußnote zu diesem Begriff im Editionsteil zur vorliegenden Inschrift.

<sup>412</sup> gNya' khri btsan po gilt nach dem Ursprungsmythos der Yarlung-Dynastie als der erste tibetische Herrscher, der vom Berg Yar lha sham po (nach JÄSCHKE 2003, s.v.: *yar lha sham po*) in das Tal von Yarlung (*yar klungs* bzw. *yar lung* nach DAS 1902 s.v.; *yar lung* nach JÄSCHKE 2003 s.v.) hinabgestiegen sein soll. Als er dort von Viehzüchtern gefragt wurde, woher er komme, und er auf den Berg deutete, interpretierten sie dies so, dass er vom Himmel herabgestiegen sei, und machten ihn zu ihrem Herrscher (vgl. KOLLMAR-PAULENZ 2006, 29). Ladakhische Könige werden auch in anderen Inschriften aus Ladakh als Nachfahren des gNya' khri btsan po dargestellt, s. FRANCKE, First Collection of Tibetan Historical Inscriptions in Rock and Stone from West Tibet, Inschriften Nr. 78, 81 und 84 (vgl. Reproduktion der Abschriften Franckes in TOBDAN & DORJE 2008: 110-11).

<sup>413</sup> König Phun tshogs nram rgyal dankte 1953 zugunsten seines Sohnes Tshe dbang nram rgyal ab. Da dieser noch minderjährig war, fungierte zunächst rGyal sras rin po che (s. Kap. 1.3.3.3) als Regent. Ab welchem Zeitpunkt Tshe dbang nram rgyal eigenständig als König herrschte, bleibt unklar. Petech vermutet, dass der Wechsel in den späten 1750er Jahren stattfand (s. PETECH 1977: 106 u. 111; SCHWIEGER 1997: 228; SCHWIEGER 1999: 70-71). Tshe dbang nram rgyal (r. 1753-82) wird hier als Dharma-König gepriesen, obwohl er innenpolitisch sehr umstritten war (s. Kap. 1.3.3.8). Allerdings ist zu bedenken, dass die Inschrift auch in den ruhigeren Anfangsjahren der Regierungszeit dieses Königs entstanden sein könnte.

<sup>414</sup> Tshe dbang nram rgyal hatte mindestens drei Söhne: Mi 'gyur Tshe bstan nram rgyal, Tshe dpal mi 'gyur don grub nram rgyal und 'Jig med nram rgyal (vgl. PETECH 1977: 118 u. 171). Der älteste Sohn, Tshe

Unter seiner guten Regierung entsteht Glück aus der Gerste (*nas la g.yang 'phyag*)<sup>415</sup>, sie türmt sich über dem Boden auf (*sa la 'bur du 'thon*).

Ich preise Byang chub chos gling<sup>416</sup> (i.e. das Kloster Hemis), das derart glücklich ist. (Z. 12-13)

Die gute Familie (*rigs bzang*)<sup>417</sup> von edler Abstammung (*khungs btsun*) [mit dem Namen] „Khyung mo rlung<sup>418</sup> thang zhang chin“<sup>419</sup> [steht] in der Geschlechterfolge sPu rgyals<sup>420</sup>,<sup>421</sup> Einer Linie, in der, selbst wenn hundert Väter gestorben waren, tausend Söhne geboren wurden.

Mit Liebe und Zuneigung unterstützte [die Familie] die Armen wie einen (eigenen) Sohn. (Z. 13-14)

Der Stifter dKon mchog bsod nams [ließ] in erster Linie [für] den gütigen Vater U rgyan skyabs [und für]

Die Mutter bKra shis dpal 'dzom, um negative Handlungen und Hindernisse (*sdig sgrib*) zu reinigen, die in früheren Leben angesammelt wurden,

Als Stütze des Körpers<sup>422</sup> [eine Statue des] Buddha mit seinem Gefolge,

---

brtan rnam rgyal, wurde nach der Abdankung Tshe dbang rnam rgyals am 17. Juni 1782 in Han le inthronisiert. Zu dieser Zeit war Tshe brtan rnam rgyal noch ein Kind; PETECH nimmt für ihn ein Geburtsjahr um 1779 an (vgl. PETECH 1977: 121-122). Zu einer exakteren Datierung der Inschrift trägt die vorliegende Textstelle wenig bei, da nicht klar ist, ob dem König hier weitere Söhne oder ein erster Sohn gewünscht werden.

<sup>415</sup> D.h. aus der reichen Getreideernte entstehen Glück und Wohlstand.

<sup>416</sup> Der Name des Klosters wurde nur aufgrund des Kontextes angenommen; die Schreibung in der Inschrift lautet *byang chog chos rlings*.

<sup>417</sup> Ein größerer Abstand zwischen den Zeichen lässt vermuten, dass an dieser Stelle ein Teil der Schrift verlorengegangen ist. Khenpo Konchok Tamphel verdanke ich den Hinweis, das teilweise unleserlich gewordene Wort könnte (in emendierter Form) *bzang (po)* lauten (persönliche Kommunikation, Universität Wien, 6.12.2018).

<sup>418</sup> Khyung lung ist eine Ortsbezeichnung, die mit Zhang zhung verbunden ist (vgl. z.B. Ryavec 2015: 40 und 38, map 10). Unter der BDRC ID G2CN11047 findet man Khyung lung dngul mkhar, einen Herrschaftssitz in Zhang zhung, den auch Everding (1999: 261) erwähnt.

<sup>419</sup> Nähere Informationen über diese Familie bzw. diesen Clan konnte ich nicht finden.

<sup>420</sup> Mit *pur ka'i* könnte *spur rgyal gyi* gemeint sein. Die Bezeichnung „sPur rgyal“ ist ein alter Name für Tibet. Zur Diskussion der Etymologie und möglicher Bedeutungen siehe TROPPEL 2007: 123-124.

<sup>421</sup> Das metrische Schema des Textes, das grundsätzlich aus neun Silben pro Verszeile besteht, ist hier durchbrochen. Die Verszeile hat 13 Silben.

<sup>422</sup> Nach TUCCI (1988: 25-26) erfolgt die Einteilung von Motivgaben häufig entsprechend den drei Aspekten *sku* (skt. *kāya*), *gsung* (skt. *vāk*) und *thugs* (skt. *citta*), wobei man unter „*sku rten*“ religiöse Statuen und

Die Herren (bzw. Beschützer) der drei Familien (*rig{s} gsum mgon po*)<sup>423</sup>, den Medizinbuddha<sup>424</sup> [und] die Statue<sup>425</sup> des Mi pham tshe dbang 'phrin las bstan 'dzin<sup>426</sup> [anferti-gen]<sup>427</sup>,

Als Stütze der Rede [ließ er] 2355 *maṇi*<sup>428</sup> in Steine weißeln<sup>429</sup>[und]

Als Stützen des Geistes einen Erleuchtungs-*stūpa*<sup>430</sup> bauen.

Freigebigkeit zum Zwecke der Dharma[-Praxis] des Ansammelns (religiösen Verdienstes) ist äußerst wundervoll! (Z. 14-17)

---

Bilder, unter „*gsung rten*“ religiöse Schriften und Mantras und unter „*thugs rten*“ *stūpas* und Tempel versteht.

<sup>423</sup> Ein entsprechender Schrein befindet sich im nahegelegenen Dorf Hemis (s. Abb. 44). Unter Rigs gsum mgon po versteht man in diesem Zusammenhang Repräsentationen der drei *bodhisattvas* Mañjuśrī (tib. 'Jam dpal), Vajrapāṇi (Phyag na rdo rje) und Avalokiteśvara (sPyan ras gzigs). In Ladakh und Mustang sind die *rigs gsum mgon po* in verschiedenen Kunstformen zu finden, beispielsweise auf *thang kas*, als Blockdruck oder als Skulpturen. Werden die drei *bodhisattvas* in Form von Bauwerken repräsentiert (als *stūpas* oder auch nur einfache Kuben), so sind sie an ihrer Farbgestaltung erkennbar: Avalokiteśvara in der Mitte wird normalerweise weiß dargestellt, Mañjuśrī zu seiner Linken rot (oder gelb), Vajrapāṇi zu seiner Rechten schwarz (oder blau bis grün). Im vorliegenden Fall handelt es sich um drei *stūpas*, wobei der weiße Erleuchtungs-*stūpa* (Mitte) für Avalokiteśvara steht, der gelbe Sieges-*stūpa* (zu seiner Linken) für Mañjuśrī und der blaue Versöhnungs-*stūpa* (zu seiner Rechten) für Vajrapāṇi (vgl. GUTSCHOW & RAMBLE 2003: 160-161 [wobei hier Avalokiteśvara im Text versehentlich die Farbe Schwarz zugeordnet wurde, obwohl die beigefügten Bilder richtig die Farbe Weiß zeigen]; zu *stūpas* als Repräsentationen der *rigs gsum mgon po* in Ladakh siehe DORJEE 2001: 88-90).

<sup>424</sup> Die Statue (oder das Bild) konnte ich keinem konkreten Objekt zuordnen.

<sup>425</sup> Es könnte sich u. U. auch um ein Bild handeln.

<sup>426</sup> Im Kloster Hemis gibt es zwar Statuen, die den „rGyal sras rin po che“ – wie Mi pham tshe dbang 'phrin las bstan 'dzin, aber auch sein Vater tituliert wurde – zeigen, beispielsweise im Tshoms lha khang (vgl. RIGZIN 2009: 48; THARGAY 2016: 52-52; TSERING o.J.: 37). Da es sich bei der in der Inschrift genannten Stifter-Familie aber um Laien handelt, vermute ich eher, dass es sich bei den genannten Statuen um Objekte handelt, die im Dorf- oder Haustempel aufbewahrt wurden.

<sup>427</sup> Hier gibt es wieder eine Verszeile, die das metrische Schema durchbricht.

<sup>428</sup> *ma ṇi* wird hier als Abkürzung für das Mantra *om ma ṇi pad me hūṃ* aufgefasst. Der Begriff kann im westtibetischen Sprachbereich auch die gesamte *maṇi*-Mauer bezeichnen (vgl. DAS s.v.), was hier aber nicht der Fall ist.

<sup>429</sup> «*b*»*rdo la 'bur {d}u tho{d}* bzw. *{d}o{d}*: Die Phrase *'bur du thod pa* bzw. *dod pa* bedeutet nach JÄSCHKE (2003 s.v. *'bur ba*) „to emboss, to work out relievos“. Khenpo Konchok Tamphel (persönliche Kommunikation, Universität Wien, 6.12.2018) verstand die Phrase in der Inschrift, trotz der abweichenden Schreibung, ebenfalls im Sinne von „aus dem Stein herausweißeln“.

<sup>430</sup> An beiden Enden der *maṇi*-Mauer, an der die vorliegende Inschrift angebracht ist, steht jeweils ein Erleuchtungs-*stūpa*. Aufgrund der Nähe der Inschrift zum am oberen (also westlichen) Ende der *maṇi*-Mauer erbauten *stūpa* liegt die Vermutung nahe, dass sich die Inschrift auf diesen bezieht. Gesichert ist dies allerdings nicht.

Die Stifterin, mChog sKyid (Z. 18), servierte<sup>431</sup> Speise, die menschliche Speise übertrifft<sup>432</sup>, nachdem sie Nektar zubereitet [und] gekocht hatte.<sup>433</sup> Wie wundervoll! (Z. 18)

Mögen der beste der Söhne<sup>434</sup>, bSod nam{s} dpal {'}byor, und sMan {b}la, Rig 'dzin und [seine] Frau bKra shis {Tsh}o mo, bSod nam{s} und der Vater im nächsten Leben<sup>435</sup> dem Dharma zugeneigt sein. (Z. 19-20)

[Möge es] überaus glückverheißend [sein]!

---

<sup>431</sup> zhal du <g>tong: Diese Lesart wurde von Khenpo Konchok Tamphel aufgrund des Kontextes, im Sinne von „Speisen (zum Mund) reichen, servieren“ vorgeschlagen (persönliche Kommunikation, Universität Wien, 6.12.2018).

<sup>432</sup> mi'i zas la lhag

<sup>433</sup> yon<sub>kyi</sub> bdag mo {m}chog skyid gyi mi'i zas la lhag ({b}dud «b»rtsi s{b}yar {'tsh}od nas zhal du 'drong pa ngo mtshar <ch>e: Eine sehr ähnliche Passage findet sich auch in LAURENT (2017: 263). Der Autor ediert und übersetzt hier eine Stiftungsinschrift aus Dangkhar (*brag mkhar/grang khar*) in Spiti, die er auf die Zeit Seng ge rnam rgyals (1590-1642) datiert. Die Textpassage lautet: (...) *yong gyi bdag mo jo do 'dzoms lags kyis / mi zas la lha yi bdu[d] rtsir sbyar / mchod gnas [m]nyes par byed pa [E] ma ho*. LAURENT (2017: 240) übersetzt dies folgendermaßen: “The patron, Lady Jo co 'Dzoms lags, supplied sustenance, [like] a divine nectar, to the people, delighting those receiving the offerings. How wonderful!” Zu beachten ist, dass der Autor als Grundlage seines Artikels eine Abschrift Shuttleworths aus dem Jahr 1918 verwendet. Er selbst scheint die Inschrift vor Ort nicht mehr vorgefunden zu haben und auch kein Foto zur Verfügung gehabt zu haben. So bleibt unklar, ob die Abschrift tatsächlich genau die Zeichen der Inschrift wiedergibt.

<sup>434</sup> bu'i {mch}og gyur

<sup>435</sup> {g}zhan du („anderswo“): Ich verstehe den Ausdruck so, dass er sich auf eine zukünftige Existenz bezieht.



Abb. 44 Rigs gsum mgon po im Dorf Hemis (Quelle: eigene Aufnahme, 2018)

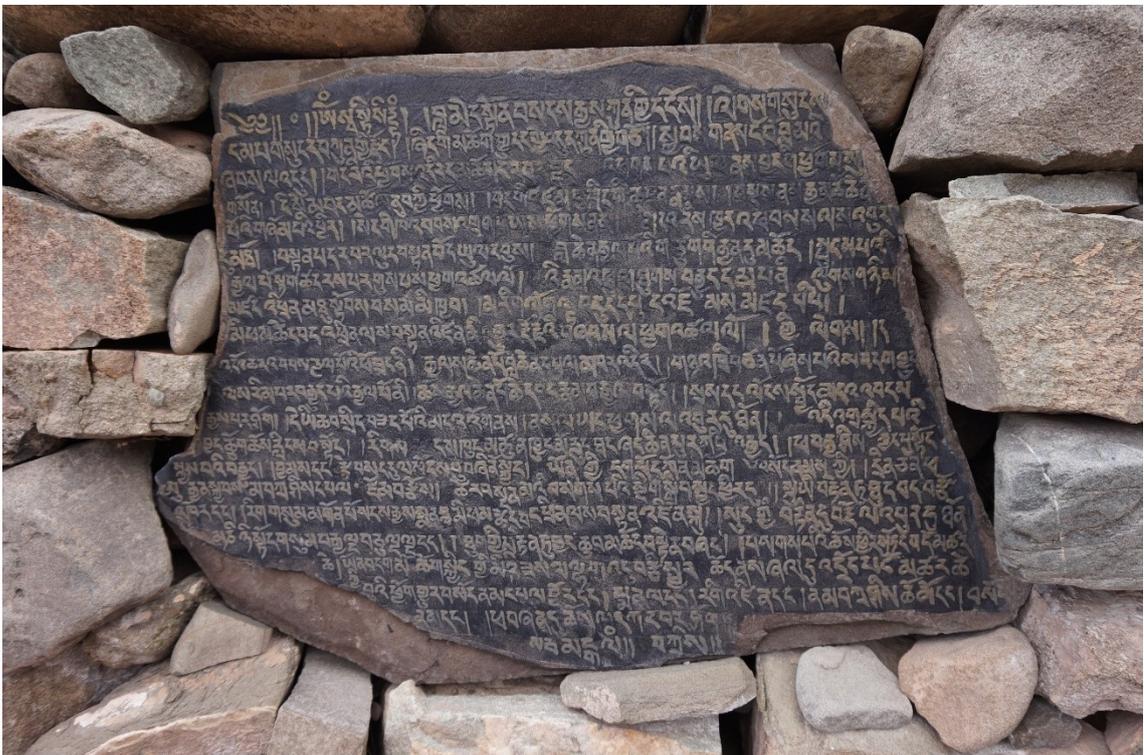


Abb. 45 Stiftungsinschrift für einen Erleuchtungsstüpa (Quelle: eigene Aufnahme, 2018)

### 3.1.4 Stiftungsinschrift für einen Versöhnungs-*stūpa*

#### 3.1.4.1 Beschreibung

Es handelt sich bei dieser Inschrift um ein sehr stark beschädigtes Exemplar, das an der Oberfläche einer *maṇi*-Mauer abgelegt ist (s. Abb. 46, Abb. 47). In unmittelbarer Nähe findet sich ein Versöhnungs-*stūpa*. Die Steinplatte ist mehrfach zerbrochen und der Witterung ungeschützt ausgesetzt. Der Wortlaut kann an manchen Stellen daher nur mehr vermutet werden.



Abb. 46 Stiftungsinschrift für einen Versöhnungs-*stūpa* (Quelle: eigene Aufnahme, 2018)

## 3.1.4.2 Edition

{1} na mo gu ru // rdo rje 'chang nas 'jam dpal dpa' po'i ba-<sup>436</sup> / ---s<sup>437</sup> rgyas dngos su byon  
pa thams cad la // bdag sogs rtse gcig gus pa chen po yi /<sup>438</sup>

{2} mi phyed dad pa'i yid kyi<sup>439</sup> gus<sup>440</sup> phyag 'tshal / [1]<sup>441</sup> lhag bsam rnam par dag pas legs  
grub -=<sup>442</sup> // thugs rten dbyen 'dum<sup>443</sup> mchod rten chen po 'di // mi 'gyur g.yung drung  
mngo<sup>444</sup> bor brtag<sup>445</sup> brtan

{3} zhing // 'gro tshogs byang chub lam la drang du gsol // 2 bsod nams bstobs<sup>446</sup> chen  
bsags pa'i skye 'gro yi<sup>447</sup> / phyag dang mchod pa bskor ba brgyid<sup>448</sup> pa na // bde ldan zhing

{4} sogs skye par<sup>449</sup> mdo nas gsungs // de phyir -=<sup>450</sup> gnyis mi yi<sup>451</sup> thugs la zhog // 3 zhan<sup>452</sup>  
yang dad med log lta'i skye 'gro la // rab 'jigs bstan dgra'i gsh-m<sup>453</sup> chen po ni /

{5} dge bsnyen rgyal po lha sman la sogs kyi // ==<sup>454</sup> bka' y-s<sup>455</sup> chad pas bcod<sup>456</sup> par gdon  
mi bza'<sup>457</sup> // 4 de phyir kun kyang lhag bsam rnam dag gi<sup>458</sup> / dkar phyogs dge ba bsgrub la

---

<sup>436</sup> ba- : bar *em.*

<sup>437</sup> ---s : sangs *em.*

<sup>438</sup> Ob hier tatsächlich der zu erwartende *shad* vorhanden ist, ist aufgrund des schlechten Zustands der Inschrift nicht zu entscheiden.

<sup>439</sup> kyi : kyis *em.*

<sup>440</sup> gus : im Sinne von *gus pas* verstanden

<sup>441</sup> Die Verszahl ist in der Inschrift nicht vorhanden und wurde von mir ergänzt, da die meisten weiteren Verse in der Steininschrift nummeriert sind.

<sup>442</sup> grub -= : grub pa'i *em.*

<sup>443</sup> dbyen 'dum : dbyen sdum *em.*

<sup>444</sup> mngo bor : ngo bor *em.*

<sup>445</sup> brtag : rtag *em.*

<sup>446</sup> bstobs : stobs *em.*

<sup>447</sup> yi : yis *em.*

<sup>448</sup> brgyid : bgyid *em.*

<sup>449</sup> par : bar *em.*

<sup>450</sup> -= : 'di (?) *em.*

<sup>451</sup> mi yi : mi yis *em.*

<sup>452</sup> zhan : gzhan *em.*

<sup>453</sup> gsh-m (b)shan pa (“Schlächter”) oder gshed ma (“Henker”) *konj.* Letzteres wäre aufgrund der vorhandenen Zeichen naheliegender.

<sup>454</sup> Hier befindet sich ein größerer Zwischenraum, in dem keine Zeichen (mehr?) zu erkennen sind.

<sup>455</sup> y-s : yis *em.*

<sup>456</sup> bcod : gcod *em.*

<sup>457</sup> bza' : za *em.*

<sup>458</sup> gi : gis *em.*

{6} brtson pa dang / nag po sdig pa'i las kyi =<sup>459</sup> spyor<sup>460</sup> pa sogs / jis<sup>461</sup> kyang -<sup>462</sup>spong  
la yig drug 'dren<sup>463</sup> par zhu / 5<sup>464</sup> bdag nyid 'brug pa'i bu brgyud bla ming pas // kha tsam  
min

{7} par snying gi pad+mo las / chos la bskul ba'i zhu ba'i tshig 'di rnam / la dwags skye  
'gro'i tshod<sup>465</sup> kyi snyan du 'bul / 6<sup>466</sup> rang nyid dam pa'i chos dang mi ldan yang / zhan<sup>467</sup>

{8} la zhal lta 'phul ba mi 'os kyang / zo ba ngan yang lung thag bzang ba'i dpes // ma  
zod<sup>468</sup> bdag zhu 'bul la thugs brgyan<sup>469</sup> mdzod // 7 dge 'dis sbyin bdag dad pas

{9} 'brel thob dang // kham<sup>470</sup> gsum 'gro ba sems can ma lus pa // rdzogs pa'i sangs rgyas  
sa la rab bkod pas // dbang phyug dam par gyur pa'i bkra shis shog //

---

<sup>459</sup> == : Hier scheint es, als ob der Stein abgesplittert wäre. Eventuell könnten hier 1-2 „Buchstaben“ fehlen.

<sup>460</sup> spyor : sbyor *em.*

<sup>461</sup> jis : cis *em.*

<sup>462</sup> Eventuell könnte sich hier noch ein (mittlerweile unlesbarer) Buchstabe befunden haben.

<sup>463</sup> 'dren : dran *em.*

<sup>464</sup> 5? : Die Zahl ist nicht eindeutig lesbar. Ich habe die Verszahl entsprechend der vorangegangenen Nummerierung fortgesetzt .

<sup>465</sup> [tshod] : tshogs *bsku*

<sup>466</sup> Hier ist noch der Rest einer Zahl erkennbar. Ich habe die Nummerierung entsprechend der bisherigen fortgeführt.

<sup>467</sup> zhan : gzhan *em.*

<sup>468</sup> zod : bzod *em.*

<sup>469</sup> Aufgrund der Bruchlinie im Stein sind die Zeichen hier nur unsicher lesbar. Nach dem *n* ist noch ein senkrechter Strich erkennbar, der hier aber weder als *shad* noch als Teil eines Buchstabens passend erscheint.

<sup>470</sup> kham : kham *em.*

### 3.1.4.3 Übersetzung

Verehrung dem Lehrer!

Vor allen Buddhas in Person, die gekommen sind,

Von Vajradhara bis zu dem Helden Mañjuśrī,

Verneigen wir (*bdag sogs*) uns respektvoll (*gus*), mit einem Geist (*yiḍ kyi{s}*) des ungeteilten Glaubens,

der durch große, einsgerichtete Hingabe gekennzeichnet ist (*rtse gcig gus pa chen po yi*).  
(Z. 1-2)

1.<sup>471</sup> Möge dieser große Versöhnungs-*stūpa* (*dbyen {s}dum mchod rten*), [der]

In besonders reiner Absicht (*lhag bsam rnam par dag pas*) vortrefflich vollendet wurde,

Dem Wesen eines beständigen *svastikas* (*mi 'gyur g.yung drung*) entsprechend dauerhaft bestehen

Und die Menge der Wesen auf dem Pfad zur Erleuchtung geleiten.

2. In den *sūtras* wird gelehrt, dass die fühlenden Wesen, die wirkmächtigen Verdienst angesammelt haben (*bsod nams «b»stobs chen bsags pa 'i skye 'gro*),

Wenn sie sich niederwerfen, Opfer darbringen und [den *stūpa*] rituell umschreiten (*phyag dang mchod pa bskor ba bgyid pa na*),

In Sukhāvātī<sup>472</sup> und anderen [Reinen Ländern] wiedergeboren werden.

<sup>471</sup> Bei den hier angegebenen Zahlen handelt es sich um Versnummerierungen, die in der Inschrift selbst in Form tibetischer Ziffern vorhanden sind. Beim ersten Vers war allerdings keine Nummerierung zu erkennen; diese wurde von mir entsprechend ergänzt.

<sup>472</sup> Sukhāvātī ist das Buddhafeld des Buddhas Amitābha (s. PDB 2014: 867a, s.v. sukhāvātī).

Daher (*de phyir*) sollen diese beiden (*{'di} gnyis*)<sup>473</sup> von den Menschen im Gedächtnis behalten werden. (Z. 2-4)

3. Ferner, was die großen Henker (*gsh{ed} ma*)<sup>474</sup> der äußerst furchterregenden Feinde der Lehren angeht,

So ist es gewiss (*gdon mi za*), dass aufgrund des Befehls der [Gottheiten]

dGe bsnyen rgyal po<sup>475</sup> und lHa sman<sup>476</sup> und anderer,

Die Wesen, die keinen Glauben und falsche Ansichten haben, bestraft werden. (Z. 4-5)

4. Daher bitte (*zhu*) ich alle, mit überaus reiner Absicht

Nach der Ausführung heilvoller verdienstvoller Handlungen (*dkar phyogs dge ba bsgrub la*) zu streben,

<sup>473</sup> In dieser Strophe werden drei Verhaltensweisen genannt, die wünschenswert sind: sich niederwerfen, Opfer darbringen und rituell umschreiten. Warum der Autor der Inschrift hier nun von zwei Elementen spricht, die man im Gedächtnis behalten sollte, bleibt unklar.

<sup>474</sup> Je nach Konjektur wäre auch „Schlächter“ ([b]shan pa) möglich. Letztere Bezeichnung wird häufig für zornvolle *dharmapālas* verwendet (vgl. NEBESKY-WOJKOWITZ 1996: 310). Auch im Gefolge einer der Erscheinungsformen des Mahākāla findet sich ein *bshan pa* (vgl. NEBESKY-WOJKOWITZ 1996: 54).

<sup>475</sup> *dge bsnyen* bezeichnet einerseits einen Titel (Skt. *upāsaka*, „lay-disciple of the Buddha“, EDGERTON 1974: 147a), andererseits eine Kategorie von Gottheiten. NEBESKY-WOJKOWITZ (1996: 222) nennt 21 *dge bsnyen*, die Berggottheiten sind. Zu dieser Kategorie zählt auch Ja pa me len, der eine wichtige Schutzgottheit (*dgra lha*) von Bhutan ist (NEBESKY-WOJKOWITZ 1996: 242; s. dazu auch POMMARET 1996: 44). Ein Lha tho, der Jag pa me len gewidmet ist, befindet sich nur wenige Meter von der Inschrift und dem in dieser erwähnten Versöhnungs-Stūpa entfernt. Die beiden Objekte wirken auf mich als Betrachteterin so, als ob sie einander zugeordnet wären. Zur Schutzgottheit Jag pa me len und deren Bezug zu Hemis siehe auch Kap. XY (Beschreibung des ihm gewidmeten Lha thos) und Kap. XYZ (Übersetzung einer Anrufung Jag pa me len, verfasst vom 8. *'brug chen* (1768-1822) und in Auftrag gegeben vom *la dwags rGyal sras rin po che*. Damit ist aller Wahrscheinlichkeit nach Mi pham Tshe dbang 'phrin las bstan 'dzin mi 'gyur rdo rje gemeint, der in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts Abt des Klosters Hemis war und 1808 starb. Er war ein Mitglied des Königshauses und wurde daher – wie sein Vater, der dieselbe Position innehatte und ca. 1755 starb – rGyal sras rin po che genannt. (siehe auch Kap. XY)

<sup>476</sup> *sman* werden oft die Gefährtinnen des *lha* genannt, wobei das Wort *sman* sowohl „Frau“ als auch „Medizin“ bedeutet (NEBESKY-WOJKOWITZ 1996: 199). Nach NEBESKY-WOJKOWITZ wird die Bezeichnung für eine Gruppe von ursprünglich tibetischen Gottheiten verwendet, die seiner Ansicht nach in einer gewissen Beziehung zur Medizin stehen müssen. Er schließt dies daraus, dass die beiden Arten von *gtor mas*, die ihnen geopfert werden, *sman gtor* und *sman rag*, im ersteren Fall aus verschiedenen Medizinen bestehen, im zweiten Fall aus Medizin, vermischt mit Blut (s. NEBESKY-WOJKOWITZ 1996: 199). An anderer Stelle erwähnt er allerdings auch einen *sman gyi lha* („god of medicine“), der in Beziehung zum Medizinbuddha (*sMan bla*) steht, als dessen „Diener“ er betrachtet wird (NEBESKY-WOJKOWITZ 1996: 79).

Verhaltensweisen und andere [Aktivitäten], die unheilsame Verfehlungen sind, auf jeden Fall aufzugeben

Und die sechs Silben<sup>477</sup> in Erinnerung zu behalten. (Z. 5-6)

5. Ich, der ich ein Sohn der 'Brug pa-s bin und den Titel eines Linien-*bla mas* trage (*brgyud bla ming pas*),

Richte<sup>478</sup>, nicht als ein reines Lippenbekenntnis (*kha tsaṃ min par*), [sondern] aus tiefstem Herzen<sup>479</sup>,

An die Ohren der Gesamtheit der Lebewesen Ladakhs

Diese Worte der Bitte (*zhu ba'i tshig 'di rnams*), den Dharma voranzutreiben (*chos la bskul ba'i*). (Z. 6-7)

6. Ich selbst, obwohl ich nicht mit dem wahren Dharma ausgestattet [und daher]

Nicht würdig bin, anderen einen Ratschlag (*zhal lta*) zu geben,

Konnte entsprechend dem Beispiel eines Eimers (*zo ba*), der – obwohl er [von] schlecht[er Qualität] ist –, gute Henkel hat,<sup>480</sup>

Mich nicht zurückhalten, eine Bitte zu äußern (*ma {b}zod bdag zhu 'bul la*). Macht sie daher zum Schmuck eures Geistes (i.e. wertschätzt sie). (Z. 7-8)

7. Mögen die Stifter, [die] durch diese tugend[haften Handlungen] (*dge 'dis*) mittels des Glaubens eine [karmische] Verbindung erlangt haben,

Und mögen die fühlenden Wesen der drei Reiche<sup>481</sup> ohne Ausnahme

---

<sup>477</sup> i.e. das Mantra *oṃ ma ṇi pad me hūṃ*.

<sup>478</sup> lit. „gebe“

<sup>479</sup> lit. „aus dem Lotus des Herzens“

<sup>480</sup> Die Bedeutung des Beispiels bleibt weitgehend im Dunkeln. Der Eimer von schlechter Qualität könnte für den Autor stehen, der sich im Sinne eines Bescheidenheitstopos als nicht mit dem wahren Dharma ausgestattet bezeichnet. Die Henkel könnten Verhaltensregeln symbolisieren, an die er

<sup>481</sup> Die drei „Reiche“ bzw. Existenzebenen sind der Begierdebereich (Tib. *'dod khams*, Skt. *kāmadhātu*), der Formbereich (Tib. *gzugs khams*, Skt. *rūpadhātu*) und der formlose Bereich (Tib. *gzugs med khams*, Skt. *ārūpadhātu*) (vgl. PDB 2014: 1067b, „list of lists“, s.v. *three realms*).

Auf die Stufe eines vollkommenen Buddha gesetzt werden und dadurch

Die glückliche Fügung [erfahren], zu wahren Herren zu werden (*dbang phyug dam par gyur pa'i bkra shis*)! (Z. 8-9)



**Abb. 47 Beschädigte Inschrift (eigene Aufnahme, 2018)**

### 3.1.5 Die Große Hemis-Inschrift

#### 3.1.5.1 Beschreibung

Die von SCHLAGINTWEIT 1863 zum ersten Mal (und ein zweites Mal 1864) veröffentlichte Inschrift (s. Abb. 48) ist an einer direkt unterhalb des Klosters Hemis beginnenden, sich in östlicher Richtung erstreckenden *maṅi*-Mauer angebracht, und zwar am unteren Kopf dieser Mauer (s. Abb. 49). PETECH (1977) bezeichnet sie – ebenso wie eine weitere, von UEBACH & PANGLUNG (2016) veröffentlichte - als *Great He-mis inscription*.<sup>482</sup> Ich konnte die Tafel mit der Inschrift im März und Juli 2018 selbst ausführlich fotografisch dokumentieren und vor Ort eine Abschrift anfertigen. Beim Untergrund scheint es sich um Schiefer zu handeln; die Schrift wurde als Hochrelief in Stein gemeißelt. Die leicht erhabenen Zeichen sind mit goldener Farbe nachgezogen. Der beschriebene Teil der Tafel ist ca. 187 cm breit und 47 cm hoch.<sup>483</sup>



**Abb. 48 Die Große Hemis-Inschrift (Quelle: eigene Aufnahme, 2018)**

<sup>482</sup> vgl. PETECH 1977: 52n4.

<sup>483</sup> Eigene Dokumentation, 4.7.2018.



Abb. 49 *mani*-Mauer mit Großer Hemis-Inschrift (Quelle: eigene Aufnahme, 2018)

### 3.1.5.2 Forschungsgeschichte

Emil SCHLAGINTWEIT (1863) druckte den Text dieser Inschrift, die seiner Ansicht nach von der Errichtung des Klosters Hemis berichtet, in seinem Werk *Buddhism in Tibet in dbu can* ab und fügte eine ungefähre Übersetzung ins Englische bei. Er gibt an, sein Bruder Hermann habe 1856 während eines Aufenthalts in Hemis die Inschrift auf einer großen Steinplatte gesehen und eine Abschrift angefertigt. Auf dieser beruhen Emil Schlagintweits Edition und sein Übersetzungsversuch, zu dem er selbst anmerkt, es handle sich nur um eine annähernde Wiedergabe des Inhalts, weil der Text unübliche Schreibungen und Wörter enthalte, die man nicht in Wörterbüchern finde.<sup>484</sup> In seinem Artikel *Tibetische Inschrift aus dem Kloster Hémis in Ladák* [sic] (1864) nimmt SCHLAGINTWEIT die Übersetzung wieder auf, wobei die Zielsprache nun das Deutsche ist. Er begründet seine neuerlichen Bemühungen mit dem Vorhandensein neuen Materials, das sich durch seine Arbeit an der Übersetzung des Geschichtswerkes „Von der in bester Ordnung aufgestellten Kenntniss

<sup>484</sup> vgl. SCHLAGINTWEIT 1863: 183-84.

[sic] von dem Jünglinge Gesar“ ergeben habe. Damit seien erstmals Jahresangaben für Ereignisse in der Geschichte des westlichen Tibets verfügbar.<sup>485</sup>

FRANCKE (1914) erwähnt ebenfalls diese Inschrift und geht – wie Schlagintweit – davon aus, sie über die Gründung des Klosters Hemis berichtet:

The interesting Tibetan account of the foundation of this monastery was brought to Europe by the Schlagintweits, and the Tibetan text with an attempt at a partial translation was published by Emil von Schlagintweit. I hope to find time to prepare a reliable version of this interesting document.<sup>486</sup>

Das letztgenannte Vorhaben wurde von Francke meines Wissens niemals umgesetzt.

PETECH (1977) bestätigt die weitgehende Richtigkeit der Abschrift SCHLAGINTWEITS, die er vor Ort überprüft habe, die Übersetzung bezeichnet er aber – zurecht - als nicht sehr verlässlich. Beispielsweise seien einige Personennamen nicht als solche erkannt worden.<sup>487</sup>

Er übt außerdem Kritik an der Datierung der in der Inschrift genannten Ereignisse:

It is generally believed that the dates found in the great He mis inscription published by Schlagintweit [sic] belong to the reign of Seng ge rnam rgyal. But the inscription is mainly a tale of the activity of Mi pham Tshe dbang 'phrin las, the 3<sup>rd</sup> He-mis *sprul sku*, who was living between 1755 and 1808; see later, p. 120. Thus all the dates in that inscription belong to the second half of the 18<sup>th</sup> century.<sup>488</sup>

In der Inschrift gehe es nicht – wie von SCHLAGINTWEIT fälschlicherweise angenommen - um die Gründung des Klosters durch sTag tshang ras pa in der Regierungszeit Seng ge rnam rgyals, sondern um den Beginn der Errichtung des *gTsug lag khang* des Klosters Hemis im Wasser-Tiger-Jahr 1782. Als Jahr der Fertigstellung wird das Wasser-Pferd-Jahr genannt, was nach PETECH ebenfalls fehlerhaft sein muss, da es sich nur auf 1762 oder 1822 beziehen könne und diese Jahre nicht zu den Beginndaten passen. Als Jahr der Vollendung der *mañi*-Mauer, an der die Inschrift angebracht ist, werde im Text das Eisen-Hund-Jahr genannt, das dem Jahr 1790 entspricht.<sup>489</sup>

<sup>485</sup> vgl. SCHLAGINTWEIT 1864: 305-6.

<sup>486</sup> FRANCKE 1914: 66-67.

<sup>487</sup> vgl. PETECH 1977: 120n1.

<sup>488</sup> PETECH 1977: 52, n. 4.

<sup>489</sup> vgl. PETECH 1977: 120.

Trotz seiner Kritik und der Tatsache, dass er sich in „The Kingdom of Ladakh“ (1977) auf einige Informationen aus der Inschrift bezieht, veröffentlichte PETECH selbst keine verbesserte Übersetzung derselben. Seiner Kritik am Datierungsversuch durch SCHLAGINTWEIT ist auf jeden Fall zuzustimmen, da die in der Inschrift genannten, in den Bau des *gTsug lag khangs* involvierten Personen eindeutig der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, und nicht der Zeit der Gründung des Klosters durch sTag tshang ras pa im 17. Jahrhundert zuzuordnen sind.

### 3.1.5.3 Edition

Vorbemerkung: Als die Dokumentation der Inschrift vor Ort schon abgeschlossen war und ich an der deutschen Übersetzung arbeitete, erfuhr ich von der Neubearbeitung der Edition und Übersetzung durch UEBACH & PANGLUNG (2019). Die Autor\*innen stützen sich dabei auf ihre eigenen Fotos aus dem Jahre 1981, in der Annahme, dass der Text heute kaum mehr lesbar sei: „According to the communication of Ven. Ane Nawang Jinpa, Paris, who had been asked by the authorities of the Hemis monastery to record the inscription, it is nowadays hardly legible”.<sup>490</sup> Diese Einschätzung kann ich nicht bestätigen. Der Zustand der Inschrift war zur Zeit meiner Dokumentation (2018) und auch bei meinem letzten Besuch (2019) gut, vor allem auch verglichen mit anderen Steininschriften aus Hemis. Aus einem Vergleich der dem Artikel von UEBACH & PANGLUNG beigefügten Fotos<sup>491</sup> mit meiner aktuellen Dokumentation lässt sich schließen, dass der Text heute jedenfalls nicht schlechter lesbar ist als 1981. Seit damals scheint sogar eine Renovierung durchgeführt worden zu sein, denn der Text ist heute mit goldener Farbe nachgezogen, was 1981 – nach den Fotos zu urteilen, die allerdings in Schwarzweiß gehalten und daher diesbezüglich vielleicht irreführend sind - noch nicht der Fall gewesen zu sein scheint. UEBACHS & PANGLUNGS Aussage „However, a precise documentation of the inscription has yet to be made”<sup>492</sup> greife ich auf und ergänze die Bestandsaufnahme aus 1981 um eine aktuelle Dokumentation aus dem Jahr 2018.

---

<sup>490</sup> UEBACH & PANGLUNG 2019: 405n6.

<sup>491</sup> UEBACH & PANGLUNG 2019S. 413.

<sup>492</sup> UEBACH & PANGLUNG 2019: 405.

In ihrer Edition<sup>493</sup> berücksichtigen UEBACH & PANGLUNG zwar die Textausgabe Emil von Schlagintweits aus dem Jahre 1864, lassen aber dessen teilweise abweichende Edition aus 1863 außer Acht, ebenso wie die einheimische Ausgabe von RIGZIN (2009)<sup>494</sup>. Da es mir – im Gegensatz zu den beiden Autor\*innen – möglich war, den aktuellen Zustand der Inschrift noch einmal genau zu untersuchen und vor Ort eine Abschrift anzufertigen, erstelle ich im Folgenden meine eigene Edition, die im kritischen Apparat – über UEBACH & PANGLUNG hinausgehend - auch SCHLAGINTWEITS früheste Edition (1863) sowie jene RIGZINS (2009) – Letztere als Beispiel einer einheimischen Rezeption der Inschrift - berücksichtigt. Abweichende Lesarten bzw. Angaben über den Zustand der Inschrift aus UEBACH & PANGLUNGS Edition<sup>495</sup> gebe ich ebenfalls im kritischen Apparat wieder.

Da noch keine deutsche Übersetzung vorhanden ist, ich von einer leicht abweichenden Textgrundlage ausgehe und in UEBACH & PANGLUNGS Übersetzung<sup>496</sup> drei Verszeilen fehlen, habe ich mich entschieden, meine eigene deutsche Übersetzung des Inschriftentextes in die vorliegende Arbeit aufzunehmen, obwohl bereits eine englische Übersetzung vorliegt. Ich sehe dies als Ergänzung der ausgezeichneten Basis, die UEBACH & PANGLUNG mit ihrem Artikel (s.o.) gelegt haben. Ich ergänze deren Artikel auch insofern, als ich den Text der Inschrift inhaltlich ausführlich analysiere und im Kontext meines Themas interpretiere. UEBACH & PANGLUNG selbst haben sich hauptsächlich auf Edition und Übersetzung beschränkt und ihren Artikel nur mit einer sehr knappen historischen Einleitung und wenigen Erläuterungen versehen.

Folgende frühere Ausgaben werden in den Fußnoten berücksichtigt:

A ...SCHLAGINTWEIT 1863 (Edition in *dbu can*)

B ...SCHLAGINTWEIT 1864 (Edition in *dbu can*)

C ...TSEWANG RIGZIN 2009 (Edition in *dbu can*)

D ...PANGLUNG & UEBACH 2019 (Edition in *Wylie*)

---

<sup>493</sup> UEBACH & PANGLUNG 2019: 406-409.

<sup>494</sup> RIGZIN 2009: 58-61. Dies ist allerdings keine wissenschaftliche Edition und nimmt an manchen Stellen deutliche, nicht gekennzeichnete Änderungen des Wortlauts vor. Ich nehme sie trotzdem in meine Arbeit auf, da sie zeigt, wie ein einheimischer Historiker mit schwierigen oder schlecht lesbaren Stellen umgeht bzw. den Text zu „glätten“ versucht.

<sup>495</sup> UEBACH & PANGLUNG 2019: 406-409.

<sup>496</sup> UEBACH & PANGLUNG 2019: 409-411.

Wird ein Wort aus der Inschrift von mir emendiert, wird zuerst der Wortlaut der Inschrift wiederholt und anschließend – nach Doppelpunkt - die Emendation angegeben. Eventuelle weitere Lesarten aus den Editionen werden abschließend in Klammer angegeben.

{1} om sva sti // na mo gu ru bh+ya /

mtshan dpes gsad<sup>497</sup> rdzogs yang dag rdzogs sangs rgyas /

bden pa ma lus ston pa<sup>498</sup> dam pa'i chos //

grol ba don gnyer 'pags<sup>499</sup> chogs<sup>500</sup> 'dus pa'i sde /

mchog<sup>501</sup> gsum bla ma'i zhabs la gus pas 'dud /

rab tu bsten<sup>502</sup> cing mchod pa'i mod nyid la /

'dod {Z. 2} rgu'i<sup>503</sup> dpal 'byor mchog mthun dgnos grub kun /

rtsol<sup>504</sup> mdzad yi dam mkha' 'gro dam can gyi /

chos sung<sup>505</sup> nor lha<sup>506</sup> drag par<sup>507</sup> skyong gyur cig /<sup>508</sup>

<sup>497</sup> gsad : gsal *em.* (gsal *ABCD*). Hier zieht sich eine Bruchlinie durch den Stein, wodurch der letzte Buchstabe des Wortes beschädigt ist.

<sup>498</sup> ston pa (ston la *AB*; ston pa *CD*). Die Lesart *ston pa* ist in der Inschrift m.E. eindeutig belegt.

<sup>499</sup> 'pags : 'phags *em.* ('phags *ABCD*). Hier scheint das Schriftzeichen nicht richtig mit Farbe nachgezogen worden zu sein.

<sup>500</sup> chogs : tshogs *em.* (tshogs *ABD*; mchog *C*)

<sup>501</sup> mchog (mchog *A*; gchog *B*; mchog *C*; tshogs *D*)

<sup>502</sup> bsten (*om.* *AB*; brtan *C*; bsten *D*)

<sup>503</sup> rgu'i : dgu'i *em.* (dgu *C*; rgu'i *D*; *om.* *AB*); Jäschke [2003: 103 b] merkt an, dass *rgu* manchmal für *dgu* verwendet werde.

<sup>504</sup> rtsol : stsol *em.* (*om.* *AB*; stsol *C*; rtsol *D*;)

<sup>505</sup> sung<sup>505</sup> : srung *em.* (*om.* *AB*; srung *C*; srungs *D*;)

<sup>506</sup> lha : lhas *em.* (*om.* *AB*; *C* scheint ebenfalls eine Emendation zu *lhas* zu intendieren, notiert dies aber etwas missverständlich; *D em.* lhas)

<sup>507</sup> drag par : rtag par *em.* (*om.* *AB*; dag par [rtag par *em.*] *C*; rtag par *D*)

<sup>508</sup> In *AB* fehlt der gesamte Vers von *rab tu* bis *gyur cig*. In *D* wird auf diese Auslassung ebenfalls hingewiesen.

de yang / gsang gsum rgyal<sup>509</sup> ba kun gyis<sup>510</sup> 'byung ba'i gnas / rgyal ba [thmd]<sup>511</sup> kyi mngon par dbang bskur zhing / srid bzhi<sup>512</sup> kun gyis mchod cing mngon par mchod 'os chen pa'i<sup>513</sup>

Z. 3 bdag nyid dpal mnyam med 'phug<sup>514</sup> pa zhes yongs su grags pa sangs -yas<sup>515</sup> kyi bstan pa'i snying po yang dag pas<sup>516</sup> nam mkha'i<sup>517</sup> gos can yangs bor<sup>518</sup> khyab<sup>519</sup> cing lhag bar<sup>520</sup> 'dzam bu gling gis<sup>521</sup> gnas dang gnas khyad par yongs la dar zhing rgyas la / de snyed gyi<sup>522</sup> gdul bya rnam smin smin<sup>523</sup> cing grol ba'i<sup>524</sup> lam la bkod pa'i mdzad pa<sup>525</sup> 'phrin las<sup>526</sup> bsam

<sup>509</sup> rgya ist als Kurzzeichen geschrieben.

<sup>510</sup> gyis : gyi *em.* (gyis *ABD*; gyi *C*)

<sup>511</sup> [thmd] : thams cad *bsku*

<sup>512</sup> bzhi : zhi *em.* (bzhi *AB*; zhi *C*); UEBACH & PANGLUNG (*D*) emendieren das *bzhi* aus der Inschrift ebenfalls zu *zhi*. Die Steintafel ist an dieser Stelle mit heller Farbe verschmutzt und der Text daher schwer lesbar. Vor Ort habe ich – gestützt auf haptische Wahrnehmung – ein *bzhi* dokumentiert.

<sup>513</sup> chen pa'i : *em.* chen po'i (chen po'i *AB*, chen po'i). Im Stein scheint ein *na ro* vorhanden zu sein. Vermutlich wurde bei einer späteren Renovierung vergessen, ihn mit Goldfarbe nachzuziehen.

<sup>514</sup> 'pug : 'brug *em.* ('brug *ABCD*). Vermutlich wurde vergessen, das subskribierte *ra* mit Goldfarbe nachzuziehen; im Stein scheint eine entsprechende Struktur vorhanden zu sein. Möglicherweise hat auch die Transformation des 'b zu 'p ihre Ursache in einem Fehler beim Hervorheben der Schrift mit Goldfarbe.

<sup>515</sup> -yas : rgyas *em.* Die Bruchlinie im Stein geht durch diesen 'Buchstaben', sodass er nicht mehr vollständig erkennbar ist (rgyas *ABCD*).

<sup>516</sup> yang dag pas : yang dag pa'i *em.* (yang dag pas *ABD*, yang dag pa'i *C*)

<sup>517</sup> nam mkha'i *C* : nam kha'i *AB*. (Die Inschrift selbst bestätigt die Lesart von *AB* aber keinesfalls.)

<sup>518</sup> yangs bor : yangs por. (In der Inschrift ist – betrachtet man nur die Zeichen, wie sie in Goldfarbe nachgezogen sind – *yangs bor* zu lesen. In Stein gemeißelt ist allerdings eindeutig *yangs por*. Vermutlich ist später, beim Nachziehen, ein Fehler passiert.)

<sup>519</sup> khyab *BCD* : /byab *A* (Schlagintweit hat hier offensichtlich den linken Abschlussstrich des *kh* als *shad* missinterpretiert.)

<sup>520</sup> bar : par *CD*. (Mit Goldfarbe wurde *bar* nachgezogen; die Struktur im Stein lässt aber eindeutig ein ursprünglich vorhandenes *par* erkennen. In *AB* dürfte *bar* notiert sein; die Editionen sind hier aus drucktechnischen Gründen aber schwer lesbar.)

<sup>521</sup> gis : gi *em.* (gis *AB*; gi *CD*)

<sup>522</sup> snyed gyi : snyed kyi *em.* (snyeng gyi *A* [hierbei handelt es sich vermutlich um einen drucktechnischen Fehler]; snyed gyi *B*; yongs kyi *C*; snyed kyi *D*)

<sup>523</sup> smin : smin *AB* : *om.* *C* : (smin) smin *D*. (Eventuell handelt es sich hier um eine fehlerhafte Verdopplung der Silbe *smin* beim Eingravieren durch den Steinmetz.)

<sup>524</sup> *AB* haben an dieser Stelle einen *shad*. In der Inschrift ist dieser nicht vorhanden.

<sup>525</sup> mdzad pa *CD* : mdzad pa'i *AB*

<sup>526</sup> 'phrin las : 'dri na las *A* : 'phrin las *BCD* (Die Wiedergabe in *A* ist offensichtlich falsch. Sie hat keine Grundlage in der Inschrift selbst.)

Z. 4 gyi<sup>527</sup> mi khyab pas<sup>528</sup> sa gsum du bstan pa 'dzin pa kun las lhag par [bkrin]<sup>529</sup> che<sup>530</sup> bar<sup>531</sup> /<sup>532</sup>skyes chen dam pa rnam kyang<sup>533</sup> ched du bsgnags brjod bla na med par mjad<sup>534</sup> zhing 'dir yang<sup>535</sup> brje<sup>536</sup> 'gro ba'i mgon po'i thugs sras [rdoe]<sup>537</sup> 'chang rgyal<sup>538</sup> ba rgod chang<sup>539</sup> pa yab sras kyis bying gyis brlabs<sup>540</sup> shing bsgrub pa'i ting nge 'dzin la bzhugs dus ma dang mkha' 'gro sbran<sup>541</sup>

Z. 5 tshogs ltar 'du zhing mchod cing bstod pa na dpal tsa ri tra<sup>542</sup> [yees]<sup>543</sup> kyi ['khood]<sup>544</sup> sogs gnas her bzhi<sup>545</sup> dang mtshungs / rim pas<sup>546</sup> mchan<sup>547</sup> ldan gyi bla ma skyes chen 'ga' yang byon /<sup>548</sup>khyad par mchog gi sa brnyes pa'i grub<sup>549</sup> dbang stag tshang ras pa chen po'i

<sup>527</sup> gyi : / gyi AB; gyis C; om. D

<sup>528</sup> pas: pa'i ABC; pas D

<sup>529</sup> [bkrin] : bka' drin bsku (bkrin AB, drin C; bka' drin em. D)

<sup>530</sup> che ABD : can C

<sup>531</sup> bar AB: om. C : ba'i D

<sup>532</sup> Hier befindet sich eine Bruchlinie im Stein, weshalb der *shad* nur teilweise sichtbar ist.

<sup>533</sup> kyang ABD : kyis C

<sup>534</sup> mjad : mdzad em. (mdzad ABCD); vermutlich ist ein Teil des ursprünglichen *dza* heute schon verwittert. Eventuell findet sich anschließend ein *shad*, der aber nicht mehr gut auszumachen ist.

<sup>535</sup> yang om. C

<sup>536</sup> brje: rje em. (brje AB; rje C; D emendiert ebenfalls zu rje.)

<sup>537</sup> [rdoe] : rdo rje bsku (rdo rje ABCD; wobei nur D vermerkt, dass in der Inschrift ein Kurzzeichen verwendet wurde.

<sup>538</sup> rgya wurde als Kurzzeichen geschrieben.

<sup>539</sup> chang : tshang em. (Hier wurde in der Inschrift beim Nachziehen mit Goldfarbe das Fähnchen versehentlich nicht nachgezogen, oder es die Farbe ist bereits verwittert. ABCD haben ebenfalls *tshang*. Im Stein scheint ein *tsha* angelegt zu sein.)

<sup>540</sup> brlabs C: rlabs ABC. Im Stein ist eindeutig *brlabs* zu erkennen. Es handelt sich dabei um das Perfekt von *rlob pa* (vgl. Jäschke 2003: 538b s.v. *rlob pa*), das hier im Kontext auch passend erscheint.

<sup>541</sup> sbran : sprin em. (sprin ABCD). Die Inschrift hat jedoch eindeutig *sbran*.

<sup>542</sup> tsa ri tra : tswa ri tra AB : sam kri ta C : cā ri tra D

<sup>543</sup> [yees] : ye shes bsku (AB geben das Kurzzeichen རྫོག in tibetischer Schrift wieder; ye shes C; D gibt die Auflösung des Kurzzeichens in runder Klammer an.)

<sup>544</sup> ['khood] : 'khor lo bsku (khor lo AB; ye shes dkyil 'khor C; D gibt die Auflösung des Kurzzeichens in runder Klammer an.)

<sup>545</sup> her bzhi : nyer bzhi em. (nyer bzhi ABD; gyur shes C. Die Silbe *nyer* /*her* befindet sich nahe an einer Bruchlinie, die sich vertikal durch den Stein zieht, und dürfte bei einer Renovierung falsch mit Goldfarbe nachgezogen worden sein.)

<sup>546</sup> pas : pa'i AB; par C; pas D

<sup>547</sup> mchan : mtshan em. (Hier ist das Fähnchen am *tsha* im Stein vorhanden, es wurde aber nicht farbig nachgezogen.)

<sup>548</sup> Nur die obere Hälfte des *shad* ist vorhanden.

<sup>549</sup> mchog gi sa brnyes pa'i D : mchog gis bsnyes pa'i AB : mchog gi dngos grub brnyes pa'i C

zhab la / chos kyi rgyal<sup>550</sup> po [seng+ge]<sup>551</sup> rnam par rgyal<sup>552</sup> ba yap<sup>553</sup> sras rje blon 'bangs dang bcas pas mi

Z.6 phyed pas dad pas sbyi<sup>554</sup> bos mchod cing<sup>555</sup> bsten<sup>556</sup> pas lugs gnyis kyi dpal 'byor phun sum tshogs<sup>557</sup> par brten<sup>558</sup> /<sup>559</sup> gdan sa<sup>560</sup> chen po ma bu rnam dang / rgyal po'i pho brang rnam<sup>561</sup> su yang sangs rgyas kyi sku gsung thugs kyi rten sum<sup>562</sup> [rion] che<sup>563</sup> gtsug lag khang sogs phyi nang du rgya<sup>564</sup> cher<sup>565</sup> bskrun pas bstan pa<sup>566</sup> nyi ma shar ba ltar byung /<sup>567</sup> skyabs rje yab<sup>568</sup> [rion] che<sup>569</sup> mi

<sup>550</sup> rgya ist als Kurzzeichen geschrieben.

<sup>551</sup> [seng+ge]: seng ge *bsku* (seng+ge *ABC*; seng ge *D*)

<sup>552</sup> rgy ist als Kurzzeichen geschrieben.

<sup>553</sup> yap : yab *em.* (yab *ABCD*)

<sup>554</sup> sbyi : spyi *em.* (sbyi *AB*; spyi *CD*; da schon Schlagintweit im 19. Jahrhundert *sbyi* verzeichnet, kann es sich hier nicht um einen Fehler handeln, der bei der Renovierung in den letzten Jahrzehnten entstanden ist).

<sup>555</sup> Der Steinmetz hat den Vokal hier über dem *nga* angeordnet, um einem subskribierten Konsonanten aus der Zeile oberhalb auszuweichen. Auch in *D* ist dies vermerkt.

<sup>556</sup> bsten *ABD*: rten *C* (Die Inschrift hat eindeutig *bsten*.)

<sup>557</sup> Hier geht eine Bruchlinie durch den Stein, wodurch einige Zeichen beschädigt sind.

<sup>558</sup> brten *D*: bsten *A* : rten *C*

<sup>559</sup> Der *shad* fehlt in *C*.

<sup>560</sup> Nach den Silben *gdan* und *sa* fehlt in der Inschrift jeweils der *tsheg*.

<sup>561</sup> rnam<sup>s</sup> : rnam<sup>s</sup> *CD* (*D* vermerkt, dass es sich hier um ein Kurzzeichen handelt) : rnam *AB*

<sup>562</sup> sum : gsum *em.* (gsum *ABC* : *D em.* <g>sum)

<sup>563</sup> [rion che] : rin po che *bsku* (*D* vermerkt ebenfalls, dass es sich hier um ein Kurzzeichen handelt; rin po che'i *C*)

<sup>564</sup> rgya ist hier als Kurzzeichen geschrieben.

<sup>565</sup> rgya cher *AB* : rgya chen *CD* (Die Inschrift hat *rgya cher*. Die Schlinge eines eventuell ursprünglich vorhandenen *na* könnte zwar bereits verwittert sein, im Stein sind davon aber keine Reste zu sehen. Ich schließe mich aufgrund der Untersuchung des Steins der älteren Lesart an.)

<sup>566</sup> bstan pa *CD*: bstan pa'i *AB* (Für die Lesart Schlagintweits in *AB* gibt es keinerlei Hinweis im Stein.)

<sup>567</sup> Anschließend an den *shad* findet sich eine Zahl oder ein Schmuck- bzw. Ehrenzeichen.

<sup>568</sup> yab *ABD*: rgyal sras *C* (Die Lesart von *C* widerspricht eindeutig dem Wortlaut der Inschrift.)

<sup>569</sup> [rion che] : rin po che *bsku* (*D* vermerkt ebenfalls, dass es sich hier um ein Kurzzeichen handelt; *ABC* verwenden die Langform.)

Z. 7 pham 'jam dpal mthu stobs [rdoe]'i<sup>570</sup> sku ring la<sup>/571</sup> rigs kyi bdag po dpal mnyam med<sup>572</sup> rje 'brug<sup>573</sup> [thamd]<sup>574</sup> mkhyen pa chen po rang phebs nas smin grol dam pa'i chos kyi<sup>575</sup> [rjesu]<sup>576</sup> gzung<sup>577</sup> zhing byin gyis brlabs<sup>578</sup> /<sup>579</sup> rjes<sup>580</sup> mnyam med bstan 'gro'i mgon po skyabs kun 'dus<sup>581</sup> zhal dpal rig<sup>582</sup> pa 'dzin dbang<sup>583</sup> chen pos<sup>584</sup> ris su ma chad pa'i<sup>585</sup>

Z. 8 bstan 'gro spyi dang bye brag ljongs 'dir<sup>586</sup> [sgyas]<sup>587</sup> bstan pa dang 'gro ba'i bde skyid la dgongs<sup>588</sup> pa'i bka' dang thugs<sup>589</sup> rjes<sup>590</sup> kho bo la'ang<sup>591</sup> skal ldan gyi skyes bur<sup>592</sup> [rjesu]<sup>593</sup> bzung<sup>594</sup> nas mtshan mi pham tshe dbang 'phrin las bstan 'dzin mi 'gyur<sup>595</sup> rdo

<sup>570</sup> [rdoe]'i : rdo rje'i *bsku* (rdo rje'i *AB*; *D* vermerkt ebenfalls, dass es sich hier um ein Kurzzeichen handelt) : rdo rje yi *C*

<sup>571</sup> *C* hat hier keinen *shad*.

<sup>572</sup> Das *m* ist nur mehr halb mit Goldfarbe überzogen und daher auf den ersten Blick kaum lesbar. Die entsprechende Struktur im Stein ist allerdings vorhanden. Der Vokal ('*geng bu*) wurde auf den zweiten Konsonanten verlegt, vermutlich weil aufgrund des Vokalzeichens (*zhabs kyu*) aus der Zeile oberhalb zu wenig Platz war.

<sup>573</sup> Durch den letzten Konsonanten (*ga*) verläuft eine Buchlinie im Stein. Das Zeichen ist daher beschädigt und schwer lesbar.

<sup>574</sup> [thamd] : thams cad *bsku* (*D* vermerkt ebenfalls, dass es sich hier um ein Kurzzeichen handelt; *ABC* schreiben das Wort aus.)

<sup>575</sup> kyi : kyis *em.* (*ABCD* kyi)

<sup>576</sup> [rjesu] : rjes su *bsku* (rje su *AB*; rjes su *CD*, wobei *D* vermerkt, dass es sich hier um ein Kurzzeichen handelt.)

<sup>577</sup> gzung *AB*; bzung *C* (ohne Hinweis auf Emendation): bzung *em.* *D* (Ich schließe mich dieser Emendation zur Perfektform *bzung* an.)

<sup>578</sup> brlabs : rlabs *AB*

<sup>579</sup> *shad om.* *C*; anschließend findet sich ein nicht näher bestimmbares Zeichen (*om. ABCD*)

<sup>580</sup> rjes *D*: rje *AB* : rjes *om.*, shing *add.* *C*

<sup>581</sup> 'dus *CD* : dus *AB*

<sup>582</sup> Das Vokalzeichen wurde in der Inschrift auf den zweiten Konsonanten verschoben, wie auch *D* vermerkt.

<sup>583</sup> rig pa 'dzin dbang *ABD* : rig 'dzin tshe dbang *C*

<sup>584</sup> rus *add.* shad *add.* *D* (Diese Hinzufügungen entsprechen nicht den Gegebenheiten der Inschrift.); rig : Das Vokalzeichen wurde in der Inschrift auf den zweiten Konsonanten verschoben.

<sup>585</sup> pa'i : pas *em.* (pa'i *ABCD*)

<sup>586</sup> 'dir : 'di ras *A*

<sup>587</sup> [sgyas] : sangs rgyas *bsku* (*rgya* ist als Kurzzeichen geschrieben; *D* weist ebenfalls auf das Kurzzeichen hin) : sangs ryas *C* (ohne Hinweis auf *bsku*) : sa ngyas *B* : 'di ras byas *A*

<sup>588</sup> Hier verläuft eine Bruchlinie im Stein.

<sup>589</sup> thud : thugs *bsku*

<sup>590</sup> rjes *ABD* : rje *C*

<sup>591</sup> la'ang *ABD* : la gtad / *C*

<sup>592</sup> bur *ABD* : bu(r) *C*

<sup>593</sup> [rjesu]: rjes su *bsku* (auch *D* weist auf das Kurzzeichen hin) : rje su *AB* : rjes su *C*

<sup>594</sup> bzung<sup>s</sup> *ABD* : bzung *C*

<sup>595</sup> mi 'gyur *CD* : mi gyur *AB* (Die Inschrift hat eindeutig *mi 'gyur*; es ist nicht nachvollziehbar, warum Schlagintweit *mi gyur* liest. *D* weist auf diesen Fehler nicht hin.)

rje zhes dbang bskur gdamṣ<sup>596</sup> pas byin kyis<sup>597</sup> brlabs<sup>598</sup> nas [sgyas]<sup>599</sup> kyī bstan pa dge 'dun  
la rag

Z. 9 las pa'i bkas<sup>600</sup> /<sup>601</sup> dgon phan tshun 'dus se<sup>602</sup> rnamṣ<sup>603</sup> la slabs<sup>604</sup> gsum gyi<sup>605</sup> sdom  
khrims la<sup>606</sup> gnas nas<sup>607</sup> dge ba<sup>608</sup> bcu'i spang<sup>609</sup> blang 'dzol<sup>610</sup> med du spyod rgya'i<sup>611</sup> phyag  
rgya<sup>612</sup> dang bcas [bkrin]<sup>613</sup> du rtsal<sup>614</sup> zhing / der bsten<sup>615</sup> rang ngos nas kyang<sup>616</sup> rje btsun  
dpal ldan rtsa ba'i bla ma yab sras kyī bka' drin<sup>617</sup> yid la bcangṣ nas dgongṣ pa<sup>618</sup> rdzogs

<sup>596</sup> gdamṣ pas *D*: gangṣ pas *A*: gaMngṣ *B*: dam pas *C* (*D* weist auf das Kurzzeichen hin, vermerkt aber die Fehler Schlagintweits aus *A* und *B* nicht.)

<sup>597</sup> kyis: gyis *ABCD*

<sup>598</sup> brlabs *D*: rlabṣ *ABC* (*D* weist auf den Fehler in *AB* nicht hin.)

<sup>599</sup> [sgyas]: sangṣ rgyas *bsku*: sangṣ rgyas *ABC* (ohne Hinweis auf *bsku*): sangṣ rgyas *D* (mit Hinweis auf *bsku*).

<sup>600</sup> bkas *D*: 'bags *AB*: bka' *C*

<sup>601</sup> *C om.*

<sup>602</sup> se: sde *em.* (*ABCD* haben *sde*, ohne eine Emendation zu vermerken. Vermutlich handelt es sich daher hier in der Inschrift um einen Fehler aus jüngerer Zeit, der beim Nachziehen der Schrift entstanden ist.)

<sup>603</sup> rnamṣ: rnamṣ *bsku* (*D* weist ebenfalls auf das Kurzzeichen hin, *ABC* schreiben *rnamṣ* ohne Hinweis.)

<sup>604</sup> slabs: bslab *em.* (slabs *AB*: bslab *C*: slabs > bslabs *em.* *D*)

<sup>605</sup> gyi *ABC*: kyī *D*

<sup>606</sup> *C om.*

<sup>607</sup> nas *ABD*: pa'i *C*. Hier verläuft eine Bruchlinie im Stein, wodurch das erste Zeichen der Silbe beschädigt ist. Der obere, noch erkennbare Teil legt aber nahe, dass es sich dabei um ein *na* handelt. Das *pa'i* aus *C* hat keine Grundlage im Stein.

<sup>608</sup> *C om.*

<sup>609</sup> spang blang *AD*: spang blar *B*: bslab blangṣ *C* (Es besteht kein Zweifel, dass die Inschrift *spang blang* hat.)

<sup>610</sup> 'dzol *ABD*: brdzod *C* (Letzteres hat keine Grundlage im Stein.)

<sup>611</sup> rgya'i: rgyu'i *em.* (rgya'i *A*: rgyu'i *BC*: rgya'i > rgyu'i *em.* *D*)

<sup>612</sup> rgya *ABD*: brgya *C*

<sup>613</sup> [bkrin]: bka' drin *bsku* (*D* verweist ebenfalls auf das Kurzzeichen; *ABC* schreiben *bka' drin* ohne Hinweis.)

<sup>614</sup> rtsal: stsal *em.* (rtsal *ABD*: stsal *C*)

<sup>615</sup> bsten *AB*: brten *C*: bsten > rten *em.* *D*

<sup>616</sup> kyang *BCD*: gyad *A* (Das *ng* wirkt in der Inschrift tatsächlich wie ein *d*.)

<sup>617</sup> bka' drin *C*: ba krin *A*: bkrin *B*: bka' drin (mit Hinweis auf *bsku*) *D*. (In der Inschrift findet sich an dieser Stelle eindeutig kein Kurzzeichen, sondern das Wort ist ausgeschrieben.)

<sup>618</sup> pa *ABC*: par *D* (In der Inschrift findet sich eindeutig *pa*. Hier kann auch früher weiteres Zeichen vorhanden gewesen sein, da kein Platz dafür wäre.)

Z. 10 phyir sngar lo<sup>619</sup> chu pho [stagi]<sup>620</sup> dbo<sup>621</sup> zla nas 'go tshugs chu<sup>622</sup> pho rta'i lor<sup>623</sup> gcug<sup>624</sup> lag khang legs par grub<sup>625</sup> =b<sup>626</sup> gnas [bkris]<sup>627</sup> mnga' gsol dga' ston rgya<sup>628</sup> che ba grub pa'i thog<sup>629</sup> /<sup>630</sup> lcag<sup>631</sup> pho khyi'i lor seng+ge<sup>632</sup> sgo mo'i phyir rim pas<sup>633</sup> maN<sup>634</sup> thang so so'i ngos<sup>635</sup> su ma Ni<sup>636</sup> 'bum gsum yod pa spen bad<sup>637</sup> dang beas pa phyi nang kun tu<sup>638</sup> bkod pa

Z. 11 po<sup>639</sup> phyag mdzod<sup>640</sup> bkra shis kyis bla ma mchog gsum la gus shing lhag pa'i bsam sbyor zla<sup>641</sup> ba ltar dkar bas zhabs rtog phul du byung bzhus<sup>642</sup> srid<sup>643</sup> / las su sbrel po lta

<sup>619</sup> sngar lo *BD*: sdar lo *A* : sngar lam *C* (Nach *sngar* befindet sich eine Bruchlinie im Stein, was auch in *D* vermerkt wird. Es scheint aber hier in der Inschrift kein Zeichen verloren gegangen zu sein.)

<sup>620</sup> [stagi] : stag gi *bsku* (*ABC* schreiben *stag gi* ohne Hinweis auf *bsku*; *D* verweist auf *bsku*.)

<sup>621</sup> dbo *ABD* : bod *C*

<sup>622</sup> chu *BCD*: tshu *A* (Vermutlich handelt es sich in *A* um einen Fehler beim Setzen der Buchstaben.)

<sup>623</sup> rta'i lor *ABD* : rta yi lor *C*

<sup>624</sup> gcug : gtsug *em.* (*ABCD* haben ebenfalls *gtsug*. Offensichtlich ist hier ein Fehler beim Nachziehen der Inschrift passiert.)

<sup>625</sup> grub *ABD* : bsgrubs *C*

<sup>626</sup> =b gnas : rab gnas *em.* (rab gnas *ABD*; *C* hat *pa nas*. Hier läuft eine Bruchlinie durch den Stein, weshalb ein Buchstabe nicht mehr lesbar ist.)

<sup>627</sup> [bkris] : bkra shis *bsku* (*ABC* schreiben *bkra shis* ohne Hinweis auf *bsku*; *D* weist auf *bsku* hin)

<sup>628</sup> Die ‚Letter‘ *rgya* ist in einer Kurzform geschrieben.

<sup>629</sup> thog *ABC* : thogs *D* (*D* gibt an, dass der Buchstabe *s* subskribiert sei. Davon ist heute allerdings nichts mehr zu sehen.)

<sup>630</sup> Der *shad* ist in *AB* wie auch im Stein vorhanden, *CD* eliminieren ihn, ohne dies zu vermerken.

<sup>631</sup> lcag : lcags *ABCD* (*D* gibt an, der Buchstabe *s* sei subskribiert. Davon ist heute nichts mehr zu erkennen.)

<sup>632</sup> seng+ge : seng ge *bsku* (*ABC* schreiben - in tibetischer Schrift - ebenfalls das Kurzzeichen; *D* schreibt - in *Wylie* - das Wort aus, ohne auf *bsku* hinzuweisen.)

<sup>633</sup> rim pas *CD* : rims ba'i *AB* (Die Inschrift hat eindeutig *rim pas*.)

<sup>634</sup> Mit umgekehrtem *n* geschrieben (dem Skt. *n* entsprechend).

<sup>635</sup> ngos *BD* : dos *A* : dngos *C*

<sup>636</sup> Mit umgekehrtem *n* geschrieben (dem Skt. *n* entsprechend). *ABCD* vermerken dies ebenfalls.

<sup>637</sup> spen bad : spen pang *AB* : maN thang *C* : spen spad *D* (Bei Variante *C* handelt es sich offensichtlich um eine Konjektur, auf die aber nicht hingewiesen wurde. Der Inschriftentext lautete zum Zeitpunkt meiner Dokumentation eindeutig *spen bad*.)

<sup>638</sup> kun tu *ABD*: kun du *C*

<sup>639</sup> bkod pa po *ABD* : bkod po *C* (*C* entspricht eindeutig nicht dem tatsächlichen Inschriftentext.)

<sup>640</sup> Nach *mdzod* wurde ein größerer Abstand gelassen, danach verläuft eine Bruchlinie im Stein. Es scheint aber hier kein Teil des Textes zu fehlen.

<sup>641</sup> Hier geht eine Bruchlinie durch den Stein, daher ist der rechte Teil der Silbe beschädigt.

<sup>642</sup> byung bzhus : byung ba zhus *em.* (*ABCD* haben *byung ba zhus*. Im Stein gibt es allerdings keinen *tshag* zwischen *b* und *zhus*, auch im Stein scheint dieser nicht angelegt zu sein.)

<sup>643</sup> srid : shing *em.* (*ABCD* haben ebenfalls *shing*. Hier dürfte das im Stein befindliche *sh* falsch nachgezogen worden sein; *d* und *ng* sind in dieser Inschrift auch an anderen Stellen nicht zu unterscheiden.)

bur shes rab tshe dbang sogs<sup>644</sup> dang /<sup>645</sup> las mi shing mkhan rtsig bzo ba rnam<sup>s</sup> dang / mtha'  
na 'u [lagi]<sup>646</sup> las mi [tham̄d]<sup>647</sup> kyi<sup>648</sup> kyang

Z. 12 dad pa dang ba<sup>649</sup> chen po'i bsa<sup>m</sup><sup>650</sup> sbyor nam [dagi]<sup>651</sup> ngang<sup>652</sup> nas bsgrubs<sup>653</sup> pa  
yin<sup>654</sup> pas /

dge ba<sup>655</sup> rgya<sup>656</sup> chen zag med nus pa'i mthus /

skyabs kun 'dus pa'i bla ma'i zhabs brtan cing /

smin grol chos char 'dzam gling khyab pa dang /

bstan pa'i sbyin bdag chos rgyal<sup>657</sup> rje<sup>658</sup> 'bangs bcas /

Z. 13 bde skyid yar ngo'i<sup>659</sup> dpal la spyod pa dang //

dbus mtha'i dmmag<sup>660</sup> dpung bsa<sup>m</sup> sbyor<sup>661</sup> ngan pa'i chogs<sup>662</sup> /

---

<sup>644</sup> In *sogs* ist *gs* als Kurzzeichen geschrieben.

<sup>645</sup> shad : *C om.*

<sup>646</sup> 'u [lagi] : 'u lag gi *bsku* (Auch *D* verweist hier auf die Kurzschrift. *ABC* schreiben 'u lag gi aus.)

<sup>647</sup> [tham̄d] : thams cad *bsku* (Auch *D* verweist auf die Kurzschrift. *ABC* schreiben thams cad aus.)

<sup>648</sup> kyi *ABD* : kyis *C*

<sup>649</sup> dang ba *D* : dad pa *AB* (Auslautendes *ng* und *d* sind in dieser Inschrift oft nicht zu unterscheiden.) : dang *add.* dangs ba *C* (Die Lesart in *C* hat keine Grundlage in der Inschrift selbst.)

<sup>650</sup> Nach *bsaM* gibt es einen größeren Abstand, hier geht eine Bruchlinie durch den Stein. *D* vermerkt dies ebenfalls.

<sup>651</sup> [dagi] : dag gi (Auch *D* verweist hier auf die Kurzschrift; *ABC* schreiben dag gi aus.)

<sup>652</sup> ngang *ABC* : dang *D*

<sup>653</sup> bsgrubs *ABD* : bsgrub *C*

<sup>654</sup> Der Vokal wurde auf den zweiten Konsonanten verschoben.

<sup>655</sup> dge ba *CD* : di ge ba *AB*

<sup>656</sup> *rgya* ist in einer Kurzform geschrieben; nach der Silbe befindet sich eine Bruchlinie im Stein, trotzdem ist die Silbe gut lesbar.

<sup>657</sup> rgyal *C om.*

<sup>658</sup> blon *C add.*

<sup>659</sup> ngo'i *ABD* : ngo ('i) *C*

<sup>660</sup> dmmag : dmag *em.* (Hier wurde oberhalb des *m* noch ein *bindu* angebracht. Da der Ausdruck *dmag dpung* ohne diesen *bindu* sinnvoll erscheint, halte ich dessen Einfügung für einen Fehler. *ABCD* vermerken den *bindu* nicht und schreiben einfaches *dmag*.)

<sup>661</sup> Am Ende der Silbe führt eine Bruchlinie durch den Stein, wodurch das Zeichen *r* beschädigt und kaum mehr lesbar ist.

<sup>662</sup> chogs : tshogs *em.* (tshogs *A* : chogs *B* : tshogs *CD*)

ma lus kun zhi phan tsun<sup>663</sup> dga' bda'i<sup>664</sup> dang /  
 thugs mthun chos bzhin bsgrub<sup>665</sup> la brtson gyur<sup>666</sup> nas /  
 rgyu sbyor las<sup>667</sup> kyi 'brel thogs [tham̄d]<sup>668</sup> kyang /  
 rnam kun chos spyod Z. 14 bcu la 'bad<sup>669</sup> pa'i mthus<sup>670</sup> /  
 phyod<sup>671</sup> bcur [bkris]<sup>672</sup> char<sup>673</sup> chu dus<sup>674</sup> su 'bab /  
 lo<sup>675</sup> phyugs rtag legs rdzogs ldan bzhin spyod nas /  
 sangs rgyas go 'phang<sup>676</sup> myur thob rgyur gyur cig //  
 sar+ba mang+ga lam // dza ya dza ya =<sup>677</sup> dza ya / dza yan+tu<sup>678</sup> //<sup>679</sup>

<sup>663</sup> phan tsun : phan tshun *em.* (*ABCD* schreiben *phan tshun* ohne Hinweis auf eine Emendation. Eventuell wurde das *tsh* bei der Renovierung falsch nachgezogen.)

<sup>664</sup> bda'i : bde *em.* (bde *ABC* : bde'i *D.* Der *'greng bu* ist im Stein vorhanden, wurde aber nicht nachgezogen, oder die Farbe ist bereits verwittert.)

<sup>665</sup> bsgrub *ABC*: {b}sgrub *D* (Die geschwungene Klammer zeigt in *D* eine Emendation an, d.h. die Editor\*innen entfernen hier das Präskript, um die Präsensform zu erhalten. Inhaltlich ist ein Wunsch für die Zukunft gemeint, ich belasse daher die Futurform.)

<sup>666</sup> gyur *ABD* : 'gyur *C*

<sup>667</sup> las *CD* : yon *AB* (Die Inschrift hat eindeutig *las*.)

<sup>668</sup> [tham̄d] : thams cad *bsku* (*D* weist ebenfalls auf die Kurzform hin; *ABC* schreiben das Wort aus, wobei *A* fehlerhaft *thoms cad* schreibt.)

<sup>669</sup> 'bad *BCD*: 'bang *A* (Auch hier sind – wie an anderen Stellen der Inschrift - *d* und *nga* kaum zu unterscheiden.)

<sup>670</sup> mthus *ABD* : 'thus *C*

<sup>671</sup> phaḍ : phags *bksu* (*C* weist hier ebenfalls auf die besondere Schreibung hin. *ABD* schreiben die Silbe ohne Hinweis auf die Kurzform aus.)

<sup>672</sup> [bkris] : bkra shis *bsku* (*D* weist ebenfalls auf die Kurzform hin; *AB* schreiben die Kurzform *bkris* ohne Erklärung oder Auflösung; *C* schreibt *bkra shis*.)

<sup>673</sup> Nach *char* wurde ein größerer Abstand im Stein gelassen, worauf auch *D* hinweist.

<sup>674</sup> dus *BCD* : ngus *A*

<sup>675</sup> Hier ist der Stein auseinandergebrochen, weshalb die Silbe stark beschädigt ist.

<sup>676</sup> 'phang *CD* : 'phangs *AB*

<sup>677</sup> Diese Silbe ist aufgrund von Überschüttungen mit Farbe nicht mehr lesbar.

<sup>678</sup> dza yan+tu *AB om.*

<sup>679</sup> sar+ba ... yan+tu : Der gesamte Abschnitt ist schwer lesbar, da er mit weißen Farbflecken bedeckt ist. Die Zeichen konnten teilweise nur vor Ort mittels haptischer Wahrnehmung ermittelt werden.

### 3.1.5.4 Übersetzung

*Om*, Wohlergehen! Verehrung den Lehrern!

Der vollkommene, vollständig Erwachte<sup>680</sup>, [der] die deutlichen und vollständigen Haupt- und Nebenmerkmale [eines Buddha] (*mtshan dpes gsal*) [trägt],

Der vortreffliche Dharma, [der] die ganze Wahrheit lehrt,

Die Gemeinschaft [des] erhabenen Sangha, [der] nach Befreiung strebt<sup>681</sup> –

Ich verneige mich respektvoll [vor diesen] drei Juwelen zu Füßen des Lamas. (Z. 1)

Möge er in dem Augenblick, in dem man [ihm] folgt (*bsten*) und [ihn] verehrt (*mchod pa*),

Die Pracht all dessen, was wünschenswert ist (*'dod dgu'i dpal 'byor*), [und] alle höchsten und gewöhnlichen Siddhis verleihen;

Mögen die persönlichen Meditationsgottheiten (*yi dam*), die *Dākinī*-s (*mkha' 'gro*),

Die eidgebundenen Dharma-Beschützer (*dam can gyi chos srung*) und die Gottheit(en?) des Wohlstands (*nor lha{s}*)<sup>682</sup> [uns] immer (*rtag par*) schützen! (Z. 1-2)

Ferner [ist] die Quelle [der] drei Geheimnisse alle[r] Siegreichen (i.e. Buddhas) – weithin als die glanzvolle, unvergleichliche 'Brug pa[-Tradition] bekannt, ermächtigt durch alle Siegreichen und hochgeachtet von der Gesamtheit (*kun gyis*) des *saṃsāra* und *nirvāṇa* (*srid «b»zhi*) – wahrhaft verehrungswürdig (*mngon par mchod 'os*). Die Essenz der Lehre

<sup>680</sup> Tib. *yang dag par rdzogs pa'i sangs rgyas*, Skt. *samyaksaṃbuddha*; “in Sanskrit, ‘complete and perfect buddha’ or ‘complete and perfect enlightened one’, a common epithet of the Buddha, emphasizing that he has achieved the ultimate enlightenment, one that surpasses all others, including the enlightenment of the Arhat” (PDB 2014: 764, s.v. *samyaksaṃbuddha*).

<sup>681</sup> Die Übersetzung von *grol ba don gnyer* fehlt in *D*.

<sup>682</sup> Die Gottheit des Wohlstands ist v.a. in den Formen von Vaiśravaṇa (tib. *rNam thos sras* oder *rNam sras*), Kubera und Jambhala bekannt (vgl. NEBESKY-WOJKOWITZ 1996: 68).

des Buddha wurde auf der weiten Erde (lit. „auf der das Himmelskleid Tragenden“) verbreitet (*khyab*) und florierte und entfaltete sich insbesondere in den Regionen von Jambudvīpa und an den besonderen Kraftplätzen (*gnas*). (Z. 2-3)

Diese [Tradition der 'Brug pas] hat zahlreiche Schüler zur Reifung geführt und auf den Pfad der Befreiung gesetzt. Aufgrund [ihrer] unvorstellbaren Aktivität wurde sie [von] den großen, ausgezeichneten Persönlichkeiten unter allen Hütern der Lehre in den drei Reichen in sehr großer Freundlichkeit besonders hochgepriesen. (Z. 3-4)

Diese Region wurde auch vom Vajradhara rGyal ba rGod tshang pa - dem spirituellen Sohn des rJe 'Gro ba'i mgon po (i.e. gTsang pa rgya ras ye shes rdo rje) - und seinen Schülern gesegnet. Zu der Zeit, als er [Meditation] praktizierte [und] in meditativer Konzentration verweilte, versammelten sich die *Ma {mo}s* und *dākinīs* wie Ansammlungen von Wolken, und indem sie ihn verehrten und priesen, wurde [dieser Ort] den vierundzwanzig *pīthas* (*gnas nyer bzhi*) [des] Weisheitsrades (i.e. des Cakrasaṃvara-*maṇḍalas*, s. Kap. 5.4), dem glorreichen Cāritra etc., ähnlich. (Z. 4-5).

Nach und nach kamen einige wahrhafte *bla mas*, bedeutende Persönlichkeiten (*skyes chen*), ebenfalls [hierher]. Insbesondere der Dharma-König Seng ge rnam rgyal<sup>683</sup>, Vater und Söhne, König und Minister, zusammen mit den Untertanen, verehrten sTag tshang ras pa, den Herrn der Siddhas, der die höchste (*Bodhisattva*-)*bhūmi* erreicht hatte, in ungeteiltem Glauben mit der Krone ihres Kopfes und folgten ihm (als ihrem Lehrer). Daher hielt sich der Wohlstand der zwei Systeme (i.e. des religiösen und weltlichen Bereichs) in hervorragender Weise. In den monastischen Hauptsitzen und ihren Zweigen wie auch in den Königspalästen wurden die drei Stützen des Körpers, des Geistes und der Rede des Buddha überall (*rgya cher*) innerhalb und außerhalb der Tempel etc. gebaut, weshalb die Lehren (des Buddha) wie die Sonne strahlten. (Z. 5-6)

In der Zeit des Mi pham 'Jam dpal mthu stobs rdo rje<sup>684</sup>, des Zufluchtsherrn, des geschätzten Vaters, kam das „Familienoberhaupt“ (der 'Brug pa-Linie), der glorreiche, unvergleichliche, allwissende Große 'Brug pa<sup>685</sup> selbst. Er nahm [den Mi pham] um des wahren

<sup>683</sup> Er regierte in den Jahren 1616-1623 u. 1624-1642 (s. PETECH 1977: 171).

<sup>684</sup> Er starb um 1755 (s. PETECH 1977: 171). Zu seiner Person siehe auch Kap. 1.3.3.3.

<sup>685</sup> Damit muss der Siebente 'Brug chen dKar brgyud 'phrin las shing rta (1718-66) gemeint sein. Zu seinen Lebensdaten siehe PDB 2014: 145b, s.v. 'Brug chen incarnations. Zu seiner Person siehe auch Kap. 1.3.3.6

Dharma willen, der zu Reifung und Befreiung [führt], als Schüler an (*rjes su {b}zung*), und segnete ihn. (Z. 6-7)

Der Meister, der unvergleichliche Beschützer der Lehren und der Lebewesen, die Verkörperung aller Zuflucht, der glorreiche, große Rig 'dzin [Tshe] dbang [nor bu]<sup>686</sup> [handelte] in unparteiischer Weise für Lehre und Lebewesen im Allgemeinen und Besonderen in diesem Land und erteilte um der Lehre des Buddha und des Glücks der Menschen willen bedachte Unterweisungen. Aufgrund seines Mitgefühls nahm er auch mich als würdige Person (i.e. als Schüler) an, gab mir den Namen Mi pham Tshe dbang 'phrin las bstan 'dzin mi 'gyur rdo rje und segnete mich mit Ermächtigungen und Unterweisungen. (7-8)

Aufgrund der Aussage “Die Lehre des Buddha beruht auf dem Saṅgha”, gewährte er in seiner Freundlichkeit den Gemeinschaften der versammelten Klöster, zusammen mit seinem Siegel, die Verhaltensregeln<sup>687</sup>, dass sie die Gelübde und Vorschriften der drei Schulungen einhalten und die zehn tugendhaften Handlungen praktizieren sollten, ohne zu verwechseln, was zu unterlassen und was anzunehmen ist. (Z. 8-9)

Daher, begann auch ich meinerseits, nachdem ich die Freundlichkeit des ehrwürdigen, glorreichen Wurzel-*bla mas*, des Vaters und seines spirituellen Sohnes, im Gedächtnis behalten hatte, um seine Wünsche zu erfüllen, im letzten Jahr - dem (männlichen) Wasser-Tiger-Jahr - vom zweiten Monat an [mit der Bautätigkeit]. Im (männlichen) Wasser-Pferd-Jahr war das *gtsug lag khang* komplett fertiggestellt, und das Einweihungsritual sowie eine große Feier fanden statt. Im (männlichen) Eisen-Hund-Jahr wurden außerhalb

<sup>686</sup> Die Inschrift hat *rig pa 'dzin dbang chen pos*, aus dem Kontext lässt sich schließen, das Rig 'dzin Tshe dbang nor bu (s. Kap. 1.3.3.4) gemeint ist. UEBACH & PANGLUNG (2019 : 408) fügen hier in ihrer Edition noch *rus* ein, das in der Inschrift selbst aber nicht vorkommt und das sie auch in ihrer Übersetzung (S. 410) nicht berücksichtigen. Zu Kaḥ thog rig 'dzin Tshe dbang nor bu (1698-1755) siehe auch Kap. 1.3.3.4.

<sup>687</sup> Kaḥ thog rig 'dzin Tshe dbang nor bu verfasste für die klösterliche Gemeinschaft von Hemis einen Verhaltenskodex (*bca' yig*), siehe TBRC W1GS45274, vol. 2, p. 483-490.

des Löwentors<sup>688</sup> nach und nach auf jeder *maṇi*-Mauer 300.000 *maṇi*-[Steine] [platziert], zusammen mit Parapeten aus Tamarisken (*spen bad*)<sup>689</sup>. (Z. 9-10)

Schatzmeister bKra shis, der Verantwortliche für die Bauarbeiten im Innen- und Außenbereich (*phyi nang kun tu bkod pa po*), war dem *bla ma* und den drei Juwelen ergeben und erwies mit seinen vorzüglichen Absichten und Handlungen (*bsam sbyor*), die hell wie der Mond waren, einen exzellenten Dienst. (Z. 10-11)

Seine Assistenten Shes rab tshe dbang etc. und die Arbeiter, Zimmerleute, Maurer und schließlich die freiwilligen Helfer (*'u lag gi las mi*) vollbrachten [das Werk] in einem Zustand (*ngang nas*)<sup>690</sup> reiner Absichten und Handlungen, [bestimmt von] reinem, tiefem Glauben. (Z. 11-12)

Möge daher aufgrund der Kraft der umfassenden, reinen und geübten Tugend

Der Lama (*bla ma*), der sämtliche [Objekte der] Zuflucht verkörpert, lang leben (*zhabs brtan*)<sup>691</sup>,

Und möge der befreiende und Reifung [bewirkende] Regen des Dharma die Welt (*'dzam gling*) durchdringen.<sup>692</sup>

Möge sich der Stifter zugunsten der Lehre, der Dharma-König, zusammen mit seinen Untertanen,

des Glücks und Wohlergehens im Glanz des zunehmenden Mondes erfreuen.

Möge die Truppen im Zentrum und an den Grenzen, die böse Absichten [hegen],

<sup>688</sup> UEBACH & PANGLUNG (2019: 411) erklären, diese Angabe beziehe sich auf den Eingang des Königspalastes in Leh. Ich vertrete nicht diese Ansicht, da auch das Kloster Hemis ein Löwentor (vgl. RIGZIN 2009: 58) hat. Es befindet sich im südöstlichen Außenbereich des Klosters, direkt unterhalb jener *maṇi*-Mauer, an der die „Große Hemis-Inschrift“ angebracht ist. Meines Erachtens ist es viel naheliegender, dass die Inschrift von diesem Tor in Hemis, das sich in ihrer unmittelbaren Nähe befindet, spricht.

<sup>689</sup> Dabei handelt es sich um den in Ladakh häufig zu findendes Design, das für den Abschluss von Dächern, zur Fassade hin, verwendet wird. Dabei werden die Stämme von Tamarisken (*spen ma*) im vorderen Bereich gespalten und in einen Hohlraum unterhalb des Daches gesteckt, sodass nur die Enden der Stämme zu sehen sind (persönliche Kommunikation, Khenpo Konchok Tamphel, 2.5.2019, Universität Wien). Vgl. dazu auch UEBACH & PANGLUNG 2019: 411n67 und Jäschke 2003: 331a, s.v. *spen ma*.

<sup>690</sup> UEBACH & PANGLUNG (2019: 409 u. 411) lesen hier *dang nas*.

<sup>691</sup> Lit. „fest auf den Füßen stehen“, nach THL (s.v. *zhabs brtan*) ist dies ein Gebet für die „Stabilität“ des Lebens, womit nach Khenpo Konchok Tamphel (persönliche Kommunikation, Universität Wien, 2.5.2019) langes Leben gemeint ist.

<sup>692</sup> Die ersten drei Verszeilen des Wunschgebets bis zu dieser Stelle wurden von UEBACH & PANGLUNG (2019) nicht übersetzt.

alle, ohne Ausnahme, befriedet werden und sich aneinander erfreuen und glücklich sein.  
 Mögen sie einmütig (*thugs mthun*) sein und danach streben, [alles] im Einklang mit dem Dharma zu vollbringen,  
 Ebenso alle, die einen materiellen Beitrag geleistet haben und die karmisch verbunden sind,  
 Möge durch die Kraft [ihres] kontinuierlichen Strebens nach der [Verwirklichung der] zehn Dharma-Aktivitäten  
 der glückverheißende Regen in den zehn Richtungen zur rechten Zeit fallen,  
 Möge die Ernte<sup>693</sup> gut sein und das Vieh immer gut gedeihen, und mögen sie [alles] genießen wie im Goldenen Zeitalter,  
 Möge es der Grund dafür sein, dass sie schnell den Stand der Buddhaschaft erlangen!  
 [Möge es] überaus glückverheißend [sein], Sieg, Sieg, (...) <sup>694</sup>, mögen sie siegreich sein!

### 3.1.5.5 Interpretation

YANNICK LAURENT verweist in seiner Studie über Stiftungsinschriften aus Spiti auf ein gängiges Muster in Bezug auf die inhaltliche Struktur derartiger Texte, die häufig aus folgenden drei Teilen bestehen: “(1) a religious opening in the form of a praise or invocation (*mchod brjod*); (2) a cosmological or territorial description; (3) and a donative narration and dedication”.<sup>695</sup> Dieses Muster lässt sich auch im Aufbau der vorliegenden Inschrift aus Hemis erkennen:

(1) Religiöse Einleitung (Lobpreis/Anrufung):

Der Autor erweist den drei Juwelen sowie dem *bla ma* Ehrerbietung und lobpreist die 'Brug pa-Schule.

(2) Kosmologische oder territoriale Beschreibung:

---

<sup>693</sup> *lo* (hier abgekürzt für *lo tog*)

<sup>694</sup> Dieses Wort ist aufgrund von Überschüttungen mit Farbe nicht mehr lesbar.

<sup>695</sup> LAURENT 2017: 238.

Im zweiten Teil beschreibt der Autor „diese Region“ (*zhing 'dir*) - aller Wahrscheinlichkeit nach ist damit Hemis gemeint - als eine, die den 24 *gnas* (wie *Cāritra*), gleicht, weil sie durch die Anwesenheit rGod tshang pas (1189-1258) und seiner Schüler gesegnet worden sei. Anschließend nennt er weitere bedeutende Persönlichkeiten, die der Reihe nach an diesen Ort kamen:

- Tag tshang ras pa:  
Er sei vom Dharma-König Seng ge rnam rgyal, dessen Hofstaat und Untertanen verehrt worden. Daraufhin habe die Region im politischen und religiösen Sinne floriert, und in der Folge seien in und außerhalb der Klöster, deren Niederlassungen und der Königspaläste wertvolle Objekte als Repräsentationen des Körpers, der Rede und des Geistes des Buddha errichtet worden.
- Der Siebente 'Brug chen dKar brgyud 'Phrin las shing rta<sup>696</sup> (1718-66):  
Er sei zur Zeit des Mi pham 'jam dpal mthu stobs rdo rje gekommen und habe diesen den Dharma gelehrt.
- Kaḥ thog Rig 'dzin Tshe dbang nor bu<sup>697</sup>:  
Er habe sich in unvoreingenommener Weise für den Dharma und die Menschen eingesetzt, den Autor der Inschrift als Schüler angenommen und ihm den Namen Mi pham Tshe dbang 'phrin las bstan 'dzin mi 'gyur rdo rje (zu seiner Person siehe Kap. 1.3.3.7) gegeben. Der Autor verweist hier auch auf den klösterlichen Verhaltenskodex (*bca' yig*), den Kaḥ thog Rig 'dzin Tshe dbang nor bu für das Kloster Hemis verfasst hat.

### (3) Stiftungs-Erzählung und Widmung

Mi pham Tshe dbang 'phrin las bstan 'dzin mi 'gyur rdo rje (siehe Kap. XY), der Autor der Inschrift, gibt an, mit dem Bau des *gTsug lag khang* im Wasser-Tiger-Jahr (1782) habe er den Wunsch seines Wurzel-Lamas (*rtsa ba'i bla ma*) – damit kann nur der zuvor genannte Kaḥ thog Rig 'dzin Tshe dbang nor bu gemeint sein – erfüllt. Als Jahr der Fertigstellung, aus deren Anlass eine Einweihungszeremonie und eine große Feier stattgefunden habe, wird das Wasser-Pferd-Jahr genannt. Die Jahresangabe muss falsch sein, wie PETECH

<sup>696</sup> In der Inschrift wird er als rJe 'Brug pa bezeichnet.

<sup>697</sup> In der Inschrift wird er als „Rig 'dzin dbang“ abgekürzt.

bemerkt, weil sie den Jahren 1762 oder 1822 entsprechen würde. Als richtiggestelltes Fertigstellungsdatum schlägt PETECH das Feuer-Pferd-Jahr 1786 vor.<sup>698</sup> Als weitere gestiftete Objekte nennt Mi pham Tshe dbang 'phrin las bstan 'dzin mi 'gyur rdo rje 300.000 (in Steine gravierte) *mani*, die auf verschiedene<sup>699</sup> *mani*-Mauern platziert worden seien, zusammen mit einem Parapet (*span spad*)<sup>700</sup> außerhalb des Löwentors. UEBACH & PANGLUNG (2019: 411n68) vertreten die Ansicht, es handle sich dabei um das Löwentor von Leh.<sup>701</sup> Meines Erachtens ist aber das nach Osten gerichtete Tor außerhalb des Klostergebäudes von Hemis gemeint, das sich direkt unterhalb der *Mani*-Mauer befindet, an der die „Große Hemis-Inschrift“ angebracht ist.<sup>702</sup>

Als Verantwortlichen für die Bauarbeiten im Innen- und Außenbereich nennt der Autor der Inschrift den Schatzmeister bKra shis, als seine Assistenten Shes rab tshe dbang und andere. Auch die Arbeiter (*las mi*), Zimmerleute (*mkhan*), Maurer (*rtsig bzo*) und freiwilligen Helfer (*'u lag gi las mi*)<sup>703</sup>, die zum Bau beigetragen haben, werden erwähnt.

Die Inschrift schließt mit einem Wunschgebet für den Dharma-König, seine Untertanen und die Stifter.

Dieser Text liefert in Bezug auf das in der vorliegenden Arbeit untersuchte Ensemble religiöser Architektur vor allem historische Hintergrundinformationen, insofern als er einen Anhaltspunkt zur zeitlichen Einordnung der Bauwerke im untersuchten Gebiet beiträgt. Dies sind folgende:

- Der Autor der Inschrift, der an zwei Stellen sogar in der 1. Person formuliert, ist der Abt des Klosters Hemis, Mi pham Tshe dbang 'phrin las bstan 'dzin mi 'gyur

---

<sup>698</sup> PETECH 1977: 120.

<sup>699</sup> Es bleibt unklar, auf welche *mani*-Mauern sich diese Angabe bezieht.

<sup>700</sup> Dabei handelt es sich um ein Parapet aus Tamariskenzweigen, deren Enden in der Dachkonstruktion sichtbar bleiben (vgl. UEBACH & PANGLUNG 2019: 411n67). In Abb. 49 ist ein solches Parapet, das in Ladakh häufig zu finden ist, abgebildet.

<sup>701</sup> UEBACH & PANGLUNG 2019: 411n68.

<sup>702</sup> Ich hörte, wie von Einheimischen das Tor *seng ge 'i sgo* genannt wurde (persönliche Beobachtung, Hemis, 07/2018). Auch RIGZIN (2009: 58) verwendet diese Bezeichnung für das Tor unterhalb des Klosters Hemis, in dessen Nähe sich die *mani*-Mauer befindet, an der die „Große Hemis-Inschrift“ angebracht ist.

<sup>703</sup> UEBACH & PANGLUNG (2019: 411) übersetzen *'u lag gi las mi* etwas irreführend als „compulsory workers“. Nach Khenpo Konchok Tamphel (persönliche Kommunikation, 2.5.2019, Universität Wien) sind dies ehrenamtliche Helfer, die im Anlassfall vom Kloster gebeten werden zu helfen und die diese Aufgabe als Dienst am Kloster und an der Gemeinschaft sehen. Sie sind keine Fachleute und erhalten keine Bezahlung.

rdo rje (ca. 1740/55-1808).<sup>704</sup> Damit ist der *terminus ante quem* der Herstellung der Inschrift fixiert, denn sie muss noch zu Lebzeiten des Mi pham, also spätestens 1808, angefertigt worden sein.

- Die abschließenden Segenswünsche gelten u.a. einem namentlich nicht näher benannten Dharma-König (*chos rgyal*). Die Regierungszeit König Tshe dbang rnam rgyals II. ist nach PETECH mit 1753-1782 anzusetzen<sup>705</sup> und ging daher zu Beginn der Arbeiten am gTsug lag khang bereits ihrem Ende zu. Mit der Errichtung des gTsug lag khangs war nach den Angaben der Inschrift (Zeile 10) im zweiten Monat begonnen worden, Tshe dbang rnam rgyal war im fünften Monat desselben Jahres (17. Juli 1782) nach einer Revolution gezwungen abzudanken. Als Nachfolger wurde sein Sohn Tshe brtan rnam rgyal (r. 1782-1802) inthronisiert, der zu dieser Zeit aber noch ein Kind war. Bis 1794 trug er noch nicht den Titel eines Königs, sondern wurde *lha sras* genannt<sup>706</sup>. Damit bleibt unklar, ob sich die Bezeichnung *chos rgyal* in der Inschrift bereits auf den neuen König Tshe brtan rnam rgyal oder auf den zu Beginn der Arbeiten noch im Amt befindlichen Tshe dbang rnam rgyal bezieht. Ich vermute, dass der Autor hier bewusst vage formuliert, um den umstrittenen und angefeindeten König Tshe dbang rnam rgyal nicht namentlich nennen zu müssen.
- Als Verantwortlicher für die Bauarbeiten wird der Schatzmeister bKra shis genannt. Damit muss bKra shis, der Schatzmeister von Hemis, gemeint sein (vgl. dazu auch die Inschrift in Kap. 3.1.2, wo er ebenfalls erwähnt wird). Er war nach PETECH im Jahr 1782, d.h. zur Zeit der Vereinbarung, die anlässlich der Abdankung König Tshe dbang rnam rgyals unterzeichnet wurde, bereits im Amt und traf im Jahr 1801 den Achten 'Brug chen Kun gzihs chos kyi snang ba am Kailash, als dieser auf dem Weg nach Ladakh war.<sup>707</sup>

<sup>704</sup> vgl. PETECH 1977: 119-120.

<sup>705</sup> PETECH 1977: 171.

<sup>706</sup> vgl. PETECH 1977: 122. Die Anrede *lha sras* (im Dokument *zlha sras* geschrieben) ist in einer Herrscherurkunde, veröffentlicht in SCHUH (1979: 97), belegt (vgl. dazu auch PETECH 1977: 122).

<sup>707</sup>

### 3.1.6 Stiftunginschrift anlässlich des Todes der Königinmutter

Dieser Text wurde von PETECH – ebenso wie die zuerst von Schlagintweit veröffentlichte Inschrift (s. Kap. 3.1.5) – als *Great He-mis inscription* bezeichnet. PETECH verwendet ein chronologisches Element der Inschrift, auf das weiter unten noch näher eingegangen werden wird. Er hat die Inschrift nicht mit eigenen Augen gesehen, sondern verwendet seinen Angaben nach eine Kopie, die Tucci 1930 selbst vor Ort angefertigt hat.<sup>708</sup>

Die Inschrift befindet sich auf einer Steintafel am oberen Kopf einer Maṇi-Mauer, die am östlichen Ende des Dorfes Hemis beginnt und sich hangabwärts, in Richtung des Industales zieht. Ich konnte sie im März 2018 vor Ort ausfindig machen und fotografisch dokumentieren.

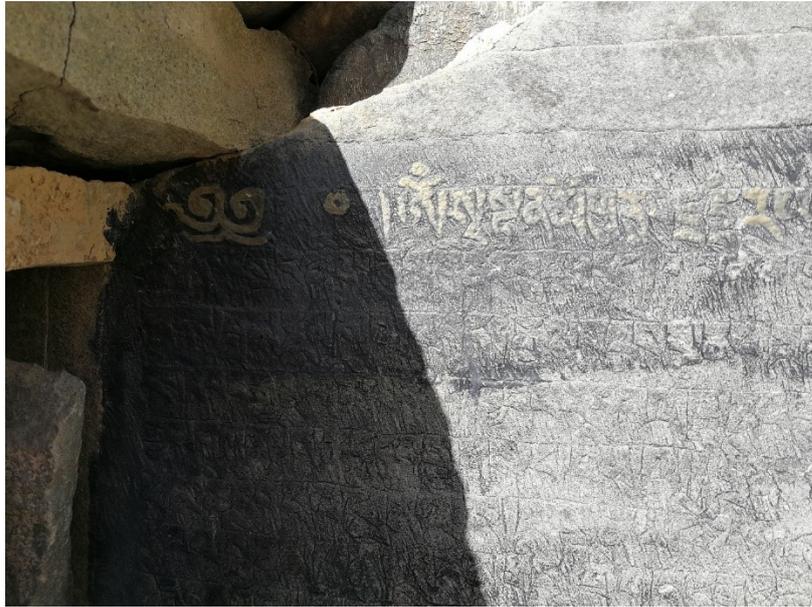
Die Inschrift wurde von UEBACH PANGLUNG (2016) veröffentlicht. Der betreffende Beitrag enthält drei Fotos aus dem Jahre 1982, eine Beschreibung der physischen Merkmale der Inschrift, eine Abschrift des Textes, eine Übersetzung ins Englische sowie eine historische Einordnung des Inhalts der Inschrift.

Der beschriebene Teil der Steintafel misst 54 x 110 cm und umfasst 19 Zeilen in *dbu can*. Unterhalb der Schrift sind auf derselben Tafel Bilder von Personen eingraviert. Der Text war 1982 mit einer breiten Umrandung in roter Farbe versehen.<sup>709</sup> Letztere war im März 2018 nicht mehr vorhanden. Allerdings war ansatzweise zu erkennen, dass die Schriftzeichen mit goldener Farbe nachgezogen worden waren, was in der Veröffentlichung von UEBACH & PANGLUNG nicht erwähnt wird. (s. Abb. 50) Diese Goldfarbe ist nun allerdings schon weitgehend verblasst und nur mehr im oberen Bereich der Inschrift ansatzweise sichtbar.

---

<sup>708</sup> vgl. PETECH 1977:120 u. 120n1.

<sup>709</sup> vgl. UEBACH & PANGLUNG 2016: 46.



**Abb. 50 Detail - Stiftungsinschrift anlässlich des Todes der Königinmutter (Quelle: eigene Aufnahme; 2018)**

Insgesamt betrachtet, scheint sich der Zustand der Inschrift seit der Dokumentation durch UEBACH & PANGLUNG im Jahr 1982 deutlich verschlechtert zu haben. Auf einem der Fotos, die deren Artikel beigelegt sind, ist noch eine Steinabdeckung der Nische, in der sich die Inschrift befindet, zu erkennen; 2018 (s. Abb. 51) existiert diese nicht mehr.



**Abb. 51 Stiftungsinschrift anlässlich des Todes der Königinmutter (Quelle: Eigene Aufnahme, 2018)**

UEBACH & PANGLUNG bestätigen die Aussage PETECHs, die *mani*-Mauer, an der sich die Tafel befindet, sei eine Gabe anlässlich des Todes der Königinmutter Kun 'dzoms nyi zla dbang mo gewesen.<sup>710</sup>

Autor und Auftraggeber der Inschrift werden nicht explizit genannt, UEBACH & PANGLUNG geben an, sei es naheliegend, aus dem Text auf den Abt von Hemis, Mi pham tshe dbang phrin las bstan 'dzin, als Verfasser und König Tshe dbang rnam rgyal (Regierungszeit 1753-1782) als Auftraggeber zu schließen.<sup>711</sup> Die Namen der beiden werden in der Inschrift erwähnt (Z. 5-6 und 7).

Zur Datierung des Bauwerkes wird nach UEBACH & PANGLUNG in der Inschrift selbst (Z. 12) Folgendes angegeben:

byi lo'i zla nas glang lo'i zla tshes par (r.: bar)/

[The undertaking took] from the month of the year of the bird to the month and day of the year of the ox.<sup>712</sup>

Hier fällt eine Diskrepanz zwischen Abschrift und Übersetzung, auch im Vergleich mit PETECHs Angaben zur Datierung<sup>713</sup> ,auf. Die erste Jahresangabe in der Abschrift bei UEBACH & PANGLUNG (s.o.) lautet „*byi lo*“ (Jahr der Maus), in der Übersetzung heißt es „*year of the bird*“ („*bya lo*“). Der weitere Umgang mit den Jahreszahlen (s.u.) lässt darauf schließen, dass es sich dabei um einen Tippfehler in der Abschrift handelt.

PETECH (1977) druckt keine Abschrift der Inschrift ab, übersetzt aber die entsprechende Passage mit „*Mouse and Ox years*“, d.h. seine erste Jahresangabe differiert hier von jener in der Übersetzung von UEBACH & PANGLUNG, stimmt aber mit der Angabe in deren Abschrift überein. PETECH interpretiert die beiden Jahresangaben so, dass sie sich mit hoher Wahrscheinlichkeit auf 1780 und 1781 beziehen.<sup>714</sup> UEBACH & PANGLUNG nennen als mögliche Daten innerhalb der Regierungszeit von Tshe dbang rnam rgyal die Jahre 1756-1757, 1768-1769 und 1780-1781.<sup>715</sup> Aufgrund der Angabe bei PETECH, der Abt von Hemis, Mipham Tshe dbang 'phrin las bstan 'dzin, sei wahrscheinlich in den 40er Jahren des 18.

<sup>710</sup> vgl. UEBACH & PANGLUNG 2016: 45 f.

<sup>711</sup> vgl. UEBACH & PANGLUNG 2016: 45.

<sup>712</sup> UEBACH & PANGLUNG 2016: 48 u. 50.

<sup>713</sup> vgl. PETECH 1977: 120.

<sup>714</sup> vgl. PETECH 1977: 120.

<sup>715</sup> vgl. UEBACH & PANGLUNG 2016: 46.

Jahrhunderts geboren<sup>716</sup>, halten UEBACH & PANGLUNG die Jahre 1756-1757 für wenig wahrscheinlich. Damit verbleiben ihrer Interpretation nach als mögliche Daten der Errichtung die Jahre 1768-1769 und 1780-1781.

Relevant sind diese Jahresangaben nicht nur für die Datierung der *maṇi*-Mauer, an der die Tafel angebracht ist und die Teil des Komplexes von Sakralbauten am Abhang unterhalb des Klosters Hemis ist, sondern auch für die in der Inschrift ebenfalls genannten *stūpas*. Diese sind in der Aufzählung der Objekte enthalten, die anlässlich der Bestattung der Königinmutter gestiftet wurden.

Nach der Übersetzung von UEBACH & PANGLUNG seien folgende *stūpas* errichtet worden: „*stūpas* representing the mind: Śrīmatkālacakra-*stūpa* and *stūpa* of *jñāna* (*ye shes mchod rten*) together with the eight *stūpas* of the Sugata”.<sup>717</sup>

Meine Vermutung ist, dass es sich bei den beiden Bezeichnungen *dpal mchog reg pa med pa'i mchod brten* (bei UEBACH & PANGLUNG als Śrīmatkālacakra-*stūpa* wiedergegeben) und *ye shes mchod rten* um zwei Bezeichnungen für denselben *stūpa*-Bautyp handelt (s. dazu Kap. 2.2.2). Daher schlage ich vor, *dang* hier nicht mit “und”, sondern mit “oder” zu übersetzen, in dem Sinne, dass hier zwei alternative Bezeichnungen für dasselbe angeführt werden. Der Konjektur zu *rīgs pa* kann ich mich nicht anschließen, denn die Bezeichnung für diese Art von *stūpa* lautet nach RPMP eindeutig *reg pa med pa'i mchod rten*.

Unklar blieb aufgrund des Textes und der Übersetzung zunächst, auf welche Objekte in Hemis sich diese Angaben konkret beziehen. Vor Ort konnte Folgendes geklärt werden:

In der mittleren Versammlungshalle des Klosters (*'du khang bar pa*) befindet sich ein *stūpa* aus Metall, der von dem Mönch, der den Raum beaufsichtigte, „*Reg pa mchod rten*“ genannt wurde (s. Abb. 52). Es gebe nur zwei *stūpas* dieses Typs, einen in Hemis und einen in Tibet, so der Mönch.<sup>718</sup> Die Aussage legte die Vermutung nahe, dass es sich dabei um eine fehlerhafte, verkürzte Benennung handeln könnte und der in der Inschrift

<sup>716</sup> PETECH 1977:118-119, vgl. dazu aber auch die widersprüchliche Angabe bei PETECH (1977: 52, Fn. 4) *Mi pham Tshe dbang-'phrin las, the 3rd He-mis sprul sku, who was living between 1755 and 1808* (...), auf die UEBACH & PANGLUNG ebenfalls hinweisen.

<sup>717</sup> PANGLUNG & UEBACH 2016: 49; die Stelle in der Edition lautet: „(...) thugs rten du / dpal mchog reg (r.: rīgs) pa med pa'i mchod brten dang / ye shes mchod brten bde gshegs brgyad bcas rnam / (Z. 12)“, UEBACH & PANGLUNG 2016: 48).

<sup>718</sup> Persönliche Kommunikation, Hemis, am 4.7.2018.

genannte „dPal mchog reg pa med pa'i mchod brten“ mit jenem in der mittleren Versammlungshalle identisch ist. Bestärkt wurde dieser Eindruck durch eine filmische Dokumentation (DVD), die im Museum des Klosters erhältlich ist (NORBOO & CHINBA 2005). Diese kann in englischer und ladakhischer Sprache abgespielt werden. In der ladakhischen Version wird der oben genannte *stūpa* gezeigt und unter der Bezeichnung Reg pa med pa'i mchod rten vorgestellt. In der englischen Fassung des Videos wird der Name des *stūpas* nicht erwähnt. Auch RIGZIN bestätigt, dass es sich bei dem *stūpa* im Kloster um einen Reg pa med pa'i mchod rten handelt und dieser im Volksmund Reg pa mchod rten genannt werde.<sup>719</sup> Der betreffende *stūpa* ist aus Metall gefertigt und hat einen Löwenthron mit mehrfach abgestufter Fassade, die im vorderen Bereich von einer Nische unterbrochen ist. Die Fassade ist mit Steinen, beispielsweise Türkisen, geschmückt und ist auf halber Höhe von einem horizontalen Gesimse unterbrochen. Auch die *bum pa* ist an der vorderen, dem Rauminneren zugewandten Seite, von einer Nische durchbrochen, die kunstvoll umrahmt und mit Steinen geschmückt ist. Die Oberfläche der Kuppel zeigt einen ähnlichen Netzgirlandenschmuck (*dra ba dra phyed*) wie die *bum pa* des „zentralen *stūpas*“ (s. Kap. 2.2.2) und ähnelt dieser auch in der Form. Die Fassade der *harmikā* ist hier allerdings nicht in vertikalen Stufen hervorkragend, sondern gerade ausgeführt. Die *harmikā* ist auch nicht so ausladend wie jene am zentralen *stūpa* und hat im Gegensatz zu dieser keine Nischen. Die Rückseite des *stūpas*, die der Wand des *'du khang bar pa* zugewandt ist, ist relativ einfach und ohne Nischen gestaltet.

Nicht ganz von der Hand zu weisen ist die Überlegung, ob die von UEBACH & PANGLUNG (2016) veröffentlichte Inschrift auf den zentralen *stūpa* am Platz beim *Zhing skyong-lha tho* verweisen könnte, da dieser ebenfalls mit dem Typus des Reg pa med pa'i mchod rten oder zumindest eines in Verbindung gebracht werden kann (s. Kap. 2.2.2.4). Allerdings sprechen die acht Miniatur-*stūpas*, die an dem Reg pa med pa'i mchod rten im Kloster angebracht sind, gegen diese These. Denn die im vorliegenden Kapitel besprochene Inschrift erwähnt acht *stūpas*, die gemeinsam mit einem *Ye shes mchod rten* bzw. Reg pa med pa'i mchod rten gestiftet worden seien. Dies könnten die Miniatur-*stūpas* am Plateau des Löwenthrons des Reg pa med pa'i-*stūpas* im *'du khang bar pa* des Klosters Hemis sein.

---

<sup>719</sup> vgl. RIGZIN 2009: 68.



Abb. 52 Reg pa med pa'i mchod rten (Quelle: eigene Aufnahme, 2018)

## 3.2 Weitere relevante Texte

### 3.2.1 Stiftungsurkunde aus Igu

#### 3.2.1.1 Beschreibung

Das Manuskript in *dbu can*-Schrift (s. Abb. 53) besteht aus vier Seiten im *dpe cha*-Format und stammt aus einem Haushalt in Igu, dessen Familie mit der Geschichte der in der Nähe befindlichen Reihe von acht *stūpas* in Verbindung steht. Es handelt sich bei dem Text um eine in Versen verfasste Stiftungsurkunde, die anlässlich der Stiftung verschiedener Ritualgegenstände, Schriften und auch *stūpas* – aller Wahrscheinlichkeit jener acht vorher erwähnten – geschrieben wurde.

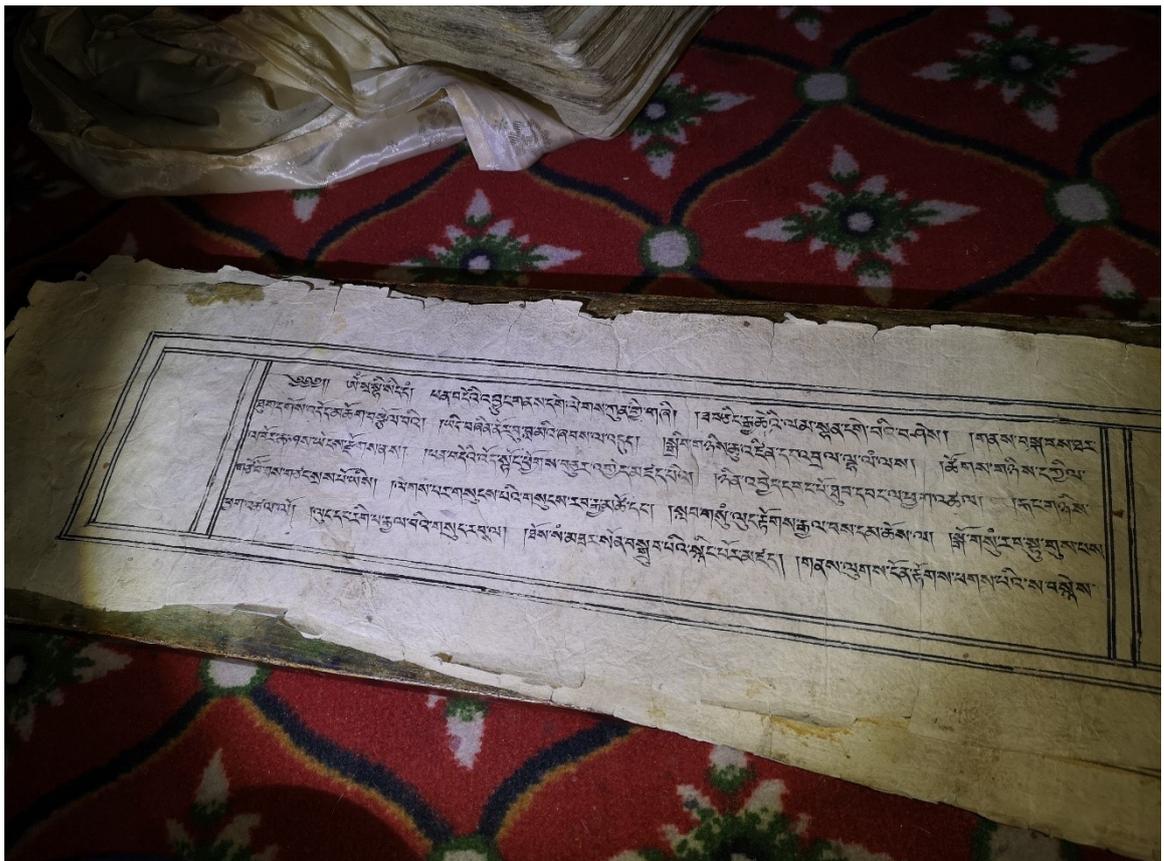


Abb. 53 Handschrift aus Igu, Beispielseite [F.1r] (Quelle: eigene Aufnahme, 2019)

Nach Aussage des Eigentümers der Handschrift wurden die betreffenden *stūpas* von seinen Vorfahren erbaut. Sie sollen ca. 300 Jahre alt sein, mit Ausnahme eines *stūpas*, der in jüngerer Zeit vom Großvater des Informanten erneuert wurde. Das Manuskript soll ebenfalls vor ca. 300 Jahren von einem Vorfahren des Hausherrn geschrieben worden sein, der als Mönch im Kloster Hemis lebte.

Igu (dByi gu bzw. dByi dgu) ist ein Ort, der ca. 15 km von Hemis entfernt liegt. In der Stifterurkunde wird der Ortsname als „dByibs dgu“ interpretiert. Die neun Formen, die nach dem Verfasser des Textes in der Umgebung des Dorfes zu finden sind, sind Landschaftselemente, die in der Urkunde jeweils mit einem poetischen Vergleich dargestellt werden, z.B. wird die Form des auf der rechten Seite gelegenen Berges mit einem ausgebreiteten Vorhang aus weißer Seide verglichen.

Die *stūpas* in Igu sind im Rahmen der vorliegenden Arbeit insofern interessant, als eines dieser Bauwerke demselben seltenen Bautyp entspricht wie der zentrale *stūpa* an dem Platz in Hemis, um den es in meiner Masterarbeit geht. Lässt sich über den *stūpa* in Igu etwas eruieren, kann dies auch bei der Einordnung des *stūpas* in Hemis helfen. Igu ist mit Hemis auch über rGod tshang pa (12./13. Jh.) verbunden, auf den die erste Gründung in Hemis – die Einsiedelei rGod tshang – zurückgeht. Noch bevor er nach Hemis kam, soll er in Igu in einer Höhle meditiert haben (s. Kap. 1.3.3.1). In der im Folgenden behandelten Stiftungsurkunde werden rGod tshang pa und diese Höhle, die sogenannte „Rote Festung“ (dMar rdzong) erwähnt.

Auffällig an der sprachlichen Form des Textes ist die Tatsache, dass sie der Sprache der Inschriften (Kap. 3.1) ähnelt und die Rechtschreibung auch hier oft nicht den „klassischen“ Normen entspricht.

### 3.2.1.2 Edition

In dieser Edition werden die in der Tibetologie üblichen editorischen Zeichen verwendet. Die besondere Vorgangsweise, die in den Editionen der Inschriften (Kap. 3.1.1), gewählt wurde, wird hier nicht angewandt. Der Text wird im Folgenden im Fließtext in der emendierten Form dargestellt; in den Fußnoten wird zuerst die emendierte Form genannt, dann die ursprünglich im Manuskript zu findende.

[F.1r] om svasti siddham<sup>720</sup> /

phan bde'i 'byung gnas dge legs kun gyi gzhi /

zab cing rgya che'i lam ston<sup>721</sup> dge ba'i bshes /

gnas skabs<sup>722</sup> mthar (Z. 2) thug<sup>723</sup> dgos 'dod mchog bstsol<sup>724</sup> ba'i /

yid bzhin nor bu bla ma'i zhabs la 'dud /

sgrib gnyis chu 'dzin dang 'bral lha lam<sup>725</sup> las /

tshogs gnyis dkyil 'khor cha shas yongs rdzogs nas /

phan bde'i 'od stong phyogs bcur 'gyed mdzad pa'i /

nyin 'byed dbang po thub dbang la phyag 'tshal /

rkang gnyis gtso bo zas gtsang sras po yis /

legs par gsungs pa'i gsungs rab rgya mtsho dang /

bslab<sup>726</sup> gsum lung rtogs rgyal ba'i<sup>727</sup> dam chos la /

sgo gsum rab tu<sup>728</sup> gus pas phyag 'tshal lo /

---

<sup>720</sup> Das Manuskript hat „om sva sti sid dam“.

<sup>721</sup> ston *em.* : stan

<sup>722</sup> gnas skabs *em.* : gnas bskabs

<sup>723</sup> mthar thug *em.* : thar thug

<sup>724</sup> bstsol *em.* : bstsol

<sup>725</sup> lam : Manuskript hat „lam“

<sup>726</sup> bslab *em.* : slab

<sup>727</sup> rgyal ba'i *em.* : rgyal bas

<sup>728</sup> rab tu *em.* : rab stu

lung dang rigs pas<sup>729</sup> rgyal ba'i gsung rab la /  
 thos sam mthar son bsgrub pa'i snying por mdzad /  
 gnas lugs don rtogs 'phags<sup>730</sup> pa'i sa rnyed<sup>731</sup> [F. 1v] pa'i /  
 rig<sup>732</sup> grol gnyis ldan dge 'dun gus phyag 'tshal /  
  
 kyee legs / gling bzhi'i<sup>733</sup> mchogs gyur lho'i 'dzam bu gling /  
 gling gi<sup>734</sup> dbus gyur ti se ma pham mtsho /  
 chu chen seng+ge kha 'babs rgyug pa'i<sup>735</sup> ljongs /  
 mar yul la dwags rgyal khab<sup>736</sup> chen po'i rtser /  
  
 chos rgyal chen po bsod nams<sup>737</sup> rnam<sup>738</sup> rgyal bstod /  
 bka' brgyud<sup>739</sup> bstan pa rgyas mdzad sde dgon<sup>740</sup> gnyis /  
 gsang sngags<sup>741</sup> chos gling<sup>742</sup> theg mchog bde chen gling<sup>743</sup> /  
 gling gnyis nye 'dabs<sup>744</sup> yul la g.yang<sup>745</sup> chags<sup>746</sup> pa /

---

<sup>729</sup> rigs pas *em.* : rig pa

<sup>730</sup> 'phags *em.* : phags

<sup>731</sup> rnyed *em.* : snyes

<sup>732</sup> rig *em.* : rigs

<sup>733</sup> bzhi'i *em.* : bzhi

<sup>734</sup> gi *em.* : gis

<sup>735</sup> rgyug pa'i *em.* : 'gyug pa'i

<sup>736</sup> rgyal khab *em.* : rgyal khabs

<sup>737</sup> bsod nams *em.* : bsod rnam

<sup>738</sup> rnam: im Manuskript als „rnam“ geschrieben

<sup>739</sup> bka' brgyud *em.* : bka' sgyud

<sup>740</sup> dgon *em.* : mgon

<sup>741</sup> sngags *em.* : bsngag

<sup>742</sup> Das Kloster Hemis wird auch gSang sngags chos gling genannt (RIGZIN 2009: 21).

<sup>743</sup> Das Kloster Chemre (lCe bde) wird auch Theg mchog chos gling genannt (RIGZIN 2009: 211). Tashi Nurboo gab an, dass Theg mchog bde chen gling das Kloster Chemre bezeichne (persönliche Kommunikation, 7.8.2019, Igu).

<sup>744</sup> 'dabs *em.* : 'dab

<sup>745</sup> g.yang *em.* : g.yangs

<sup>746</sup> chags *em.* : phyag

dbyibs dgu 'khri khangs skyid pa'i 'byung gnas 'dir /  
 phu na gangs ri dkar po g.yang<sup>747</sup> chags<sup>748</sup> pa /  
 tshe ring mched lnga bstan<sup>749</sup> ma bcu<sup>750</sup> gnyis kyi /  
 pho brang lung bstan<sup>751</sup> 'gro ba'i<sup>752</sup> dbul<sup>753</sup> sel gnas /  
  
 rgod tshang bzhugs gnas<sup>754</sup> dmar rdzong lha 'babs dbyibs/  
 nyi ri phyug mo'i<sup>755</sup> rin chen spungs pa'i dbyibs /  
 g.yas ri dar dkar yol chen brkyangs<sup>756</sup> pa'i dbyibs /  
 g.yon ri 'bru sna<sup>757</sup> rin chen spungs pa'i dbyibs /  
  
 rgyab ri gser gyi ba gam<sup>758</sup> rtseg<sup>759</sup> pa'i dbyibs /  
 mdun ri sbas yul rin chen [F.2r] spungs pa'i dbyibs /  
 de mdun nas rdzing<sup>760</sup> maṇḍala bshams<sup>761</sup> pa'i dbyibs /  
 chu mig rgyun 'bab klu rgyal pho phrang dbyibs /  
 mda'<sup>762</sup> na 'phyongs<sup>763</sup> ri nya<sup>764</sup> sul rgyas 'dra'i<sup>765</sup> dbyibs /

---

<sup>747</sup> g.yang *em.* : g.yangs

<sup>748</sup> chags *em.* : phyag

<sup>749</sup> bstan *em.* : stan

<sup>750</sup> bcu *em.* : cu

<sup>751</sup> bstan *em.* : stan

<sup>752</sup> 'gro ba'i *em.* : 'gro bas

<sup>753</sup> dbul *em.* : 'bul

<sup>754</sup> Das Wort wurde im Originaltext unterhalb der Zeile eingefügt.

<sup>755</sup> phyug mo'i *em.* : phyogs mo

<sup>756</sup> bkryangs *em.* : rkyangs

<sup>757</sup> 'bru sna *em.* : 'bru na

<sup>758</sup> ba gam *em.* : ba rgam

<sup>759</sup> rtseg *em.* : rtsegs

<sup>760</sup> rdzing *em.* : sing

<sup>761</sup> bshams *em.* : shams

<sup>762</sup> mda' *em.* : 'da'

<sup>763</sup> 'phyongs *em.* : phyongs

<sup>764</sup> Im modernen Tibetisch auch *nywa* für die Wade des Beins (Goldstein 2001: 424c).

<sup>765</sup> 'dra'i *em.* : rgra'i

dbyibs dgu 'dzoms<sup>766</sup> pa 'dod dgu 'byung ba'i yul /  
 yul la g.yang chags<sup>767</sup> skyid pa'i g.yas phyogs<sup>768</sup> na /  
 grong<sup>769</sup> la g.yang chags<sup>770</sup> lchang ra<sup>771</sup> skyid 'tshal 'dir /  
 rigs<sup>772</sup> rus khungs btsun<sup>773</sup> me nyag 'khyung gi rgyud /

sngon bsags<sup>774</sup> bsod nams<sup>775</sup> dpal las legs<sup>776</sup> 'byung ba' /  
 yon gyi bdag po tshe ring don grub dang /  
 yon kyi bdag mo tshe ring dpal skyid gnyis /  
 sngon tshe bsod nams<sup>777</sup> mthun pas<sup>778</sup> bu nor 'dzoms /

sgyu ma'i<sup>779</sup> nor la snying po med bsam nas /  
 bsags tshad chos phyogs<sup>780</sup> gtong<sup>781</sup> bar gros mthun<sup>782</sup> nas /  
 bka' drin 'khor med theg mchog mdzod zur<sup>783</sup> pa /  
 mi pham dge legs<sup>784</sup> bka' mchid thod bcings<sup>785</sup> nas /

---

<sup>766</sup> 'dzoms *em.* : rdzoms

<sup>767</sup> g.yang chags *em.* : gyangs phyag

<sup>768</sup> phyogs *em.* : phyog

<sup>769</sup> grong *em.* : 'grong

<sup>770</sup> g.yang chags *em.* : g.yangs phyag

<sup>771</sup> lchang ra *em.* : ljang ra

<sup>772</sup> rigs *em.* : rig

<sup>773</sup> khungs btsun *em.* : khung rtsun

<sup>774</sup> bsags *em.* : sag

<sup>775</sup> bsod nams *em.* : bsod nam

<sup>776</sup> legs *em.* : leg

<sup>777</sup> bsod nams *em.* : bsod nam

<sup>778</sup> mthun pas *em.* : thun pa'i

<sup>779</sup> sgyu ma'i *em.* : sgyu mi'i

<sup>780</sup> phyogs *em.* : mchog

<sup>781</sup> gtong *em.* : stong

<sup>782</sup> mthun *em.* : thun

<sup>783</sup> zur *em.* : gzur

<sup>784</sup> legs *em.* : leg

<sup>785</sup> bcings *em.* : cing

pha mas thog<sup>786</sup> drangs 'gro ba ma lus pa /  
 thar<sup>787</sup> lam bgrod<sup>788</sup> phyir rten<sup>789</sup> gsum bzheng<sup>790</sup> mos nas /  
 mchod khang gsar<sup>791</sup> bzhengs<sup>792</sup> byi<sup>793</sup> dor legs<sup>794</sup> par byos<sup>795</sup> /  
 nang<sup>796</sup> rten<sup>797</sup> brten gtso bo ston pa rin po che /

pad 'byung spyang ras zig sogs 'bur du<sup>798</sup> 'du bzhengs<sup>799</sup> /  
 ras bris<sup>800</sup> gnas brtan<sup>801</sup> bstan bcu drug bla ma 'i<sup>802</sup> sku /  
 ston pa 'jam<sup>803</sup> dbyangs sgrol ma nyer [F.2v] gcig sogs /  
 bzhengs<sup>804</sup> shing gsung rten<sup>805</sup> 'bum rgyas 'bring bsdus<sup>806</sup> gsum//

mdo mang la sogs yon phul<sup>807</sup> phul spyang drangs<sup>808</sup> grangs bzhugs /  
 thugs rten mchod khang byang chub dngul 'bum dang /

---

<sup>786</sup> thog *em.* : thogs

<sup>787</sup> thar *em.* : mthar

<sup>788</sup> bgrod *em.* : grod

<sup>789</sup> rten *em.* : bsten

<sup>790</sup> bzheng *em.* : zheng

<sup>791</sup> gsar *em.* : sar

<sup>792</sup> bzhengs *em.* : bzheng

<sup>793</sup> byi *em.* : phyi

<sup>794</sup> legs *em.* : leg

<sup>795</sup> byos *em.* : cos. Nach Auskunft von Khenpo Konchok Tamphel handelt es sich hierbei um eine alte ladakhische Form von *byas* (persönliche Kommunikation, 15.10.2019, Universität Wien).

<sup>796</sup> nang *em.* : gnang

<sup>797</sup> rten *em.* : brten

<sup>798</sup> du *em.* : 'du

<sup>799</sup> bzhengs *em.* : zheng

<sup>800</sup> bris *em.* : 'bris

<sup>801</sup> brtan *em.* : bstan

<sup>802</sup> bla me 'i *em.* : bla me

<sup>803</sup> 'jam *em.* : 'jams

<sup>804</sup> bzhengs *em.* : zheng

<sup>805</sup> rten *em.* : brten

<sup>806</sup> bsdus *em.* : 'dus

<sup>807</sup> phul *em.* 'phul

<sup>808</sup> drangs *em.* : grangs

phyi ru lha babs<sup>809</sup> cho 'phrul la sogs bzhengs<sup>810</sup> /  
 gzungs<sup>811</sup> gzhug<sup>812</sup> ring bsrel<sup>813</sup> 'ja' 'od gtso<sup>814</sup> byas<sup>815</sup> pa'i/  
  
 ring bsrel<sup>816</sup> rnam lnga sangs rgyas glang pa'i gdung /  
 skye bdun la sogs<sup>817</sup> bsam gyi mi khyab<sup>818</sup> bzhugs / kye<sup>819</sup> legs /  
 thar pa'i lam ston rtsa ba'i bla ma ni /  
 mar yul gzhung<sup>820</sup> 'dir skyabs<sup>821</sup> mgon rim<sup>822</sup> phebs rnam /  
  
 gsol ba btab cing rim par spyang drangs<sup>823</sup> pa /  
 rnam<sup>824</sup> 'dren dam pa mthu chen chos kyi mgon /  
 rig 'dzin chen po sgang sngon rgyal sras mtshangs<sup>825</sup> /  
 'jam<sup>826</sup> pa'i dbyangs dgnos yongs 'dzin dam pa rnam<sup>827</sup> /

---

<sup>809</sup> babs *em.* : 'bab

<sup>810</sup> bzhengs *em.* : zhengs

<sup>811</sup> gzungs *em.* : zung

<sup>812</sup> gzhug *em.* : bzhugs

<sup>813</sup> bsrel *em.* : srel

<sup>814</sup> gtso *em.* : rtso

<sup>815</sup> byas *em.* : bcas

<sup>816</sup> bsrel *em.* : srel

<sup>817</sup> sogs *em.* : sog

<sup>818</sup> khyab *em.* : 'khyab

<sup>819</sup> Das Manuskript hat *skye* (mit doppeltem 'greng bu). Jäschke (2003: 7; s.v. *kye*) gibt als Bedeutung *o! holla!* an. Die Wiederholung (*kye kye*) stelle eine Emphase des einfachen Ausrufs dar. Tropper (2007: 114 u. 123) übersetzt den Ausruf *kyē legs* (wobei hier *kyē* mit doppeltem 'greng bu und 'a chung geschrieben ist, was mit der Umschrift *ēē* ausgedrückt wird) als *Oho, excellent!* Khenpo Konchok Tamphel empfand etwas wie *How wonderful!* als eine Übersetzung, die sich dem annähert, was in dem Ausdruck mit-schwingt (persönliche Kommunikation, 15.10.2019, Universität Wien). Tropper (2007: 114n50) weist darauf hin, dass die Schreibung *kyē* für eine Verdopplung der Silbe *kyē* (mit 'a chung) stehen könnte. Im vorliegenden Manuskript könnte mit der Verdopplung des 'greng bu ebenfalls eine Abkürzung gemeint sein, die für die Verdopplung der Silbe *kye* steht.

<sup>820</sup> gzhung *em.* : zhung

<sup>821</sup> skyabs *em.* : bskyabs

<sup>822</sup> rim *em.* : rims; hier ist außerdem die Partikel *gyis* zu ergänzen.

<sup>823</sup> drangs *em.* : grangs

<sup>824</sup> rnam *em.* : rnam

<sup>825</sup> mtshangs *em.* : mtshang

<sup>826</sup> 'jam *em.* : 'jams

<sup>827</sup> rnam *em.* : rnam

rim par spyan drangs rten<sup>828</sup> gsum rab gnas dang /  
 tshe ring mched lnga'i g.yang<sup>829</sup> chog<sup>830</sup> zhi khro<sup>831</sup> byas {/}<sup>832</sup>  
 bka' drin<sup>833</sup> chen pos thugs bskyed<sup>834</sup> legs<sup>835</sup> par grub /  
 zang zing brgya 'bul la sogs rim phul<sup>836</sup> nas /  
  
 tshe bsod dpal 'byor rgyas pa'i thugs<sup>837</sup> smon zhus /  
 gzhan yang gnyin 'khrung<sup>838</sup> rnaṃs kyi dge rtsa<sup>839</sup> sogs /  
 dbyar kyi rgya<sup>840</sup> mtsho bzhin du<sup>841</sup> 'khyil ba dang /  
 skyid pa'i dga'<sup>842</sup> ston bkra shis<sup>843</sup> su 'khyil /  
 phun tshogs<sup>844</sup> dpal 'byor rgyas pa'i bkra shis<sup>845</sup> zhog /

---

<sup>828</sup> rten *em.* : brten

<sup>829</sup> g.yang *em.* : g.yangs

<sup>830</sup> chog *em.* : mchog

<sup>831</sup> zhi khro *em.* : bzhi 'khro

<sup>832</sup> Der *shad* fehlt im Manuskript und wurde von mir ergänzt.

<sup>833</sup> drin *em.* : grin

<sup>834</sup> bskyed *em.* : skyed

<sup>835</sup> legs *em.* : leg

<sup>836</sup> phul *em.* : 'pul

<sup>837</sup> thugs *em.* : thug

<sup>838</sup> 'khrung *em.* : grung; nach Khenpo Konchok Tamphel bedeutet gnyin 'khrung in Ladakh „Verwandte“.

<sup>839</sup> rtsa *em.* : rtsi

<sup>840</sup> rgya *em.* : brgya

<sup>841</sup> du *em.* : 'du

<sup>842</sup> dga' *em.* : 'ga'

<sup>843</sup> In der Handschrift wurde das Kurzzeichen [*bkris*] für *bkra shis* verwendet.

<sup>844</sup> In der Handschrift wurde das Kurzzeichen [*phuogs*] für *phun tshogs* verwendet.

<sup>845</sup> In der Handschrift wurde das Kurzzeichen [*bkris*] für *bkra shis* verwendet.

### 3.2.1.3 Übersetzung

[F.1r] Om svasti siddham.

Ich verneige mich vor dem Lama, der Quelle des Wohlergehens (*phan bde*),

Der Grundlage aller Tugend und Güte,

Dem spirituellen Freund, der den tiefgreifenden und weiten Weg zeigt,

Dem wunscherfüllenden Juwel, das die höchsten vorläufigen und endgültigen (*gnas skabs mthar thug*) Wünsche erfüllt.

Ich bezeuge (*phyag 'tshal*) dem Herrn der Weisen (*thub dbang*, i.e. Buddha Śākyamuni) Verehrung,

Dem Herrn [der] Morgenröte<sup>846</sup> (*nyin 'byed*), der vom Himmel (*lha lam*), [welcher] frei von den Wolken (*chu 'dzin*) [der] zwei Hemmnisse (*sgrib gnyis*)<sup>847</sup> [ist],

Nachdem er die Teile (*cha shas*) des *maṇḍalas* [der] zwei Ansammlungen<sup>848</sup> (*tshogs gnyis dkyil 'khor*) vollendet hat,

Tausend Licht[strahlen]' (*od stong*) [des] Wohlergehens (*phan bde*) in die zehn Richtungen aussendet (*'gyed mdzad pa*).

Dem Ozean der Lehren, die von dem Höchsten der Menschen (i.e. dem Buddha),

Dem Sohn des Śuddhodana, in vortrefflicher Weise verkündet wurden,

Und den drei Schulungen, der schriftlichen Tradition und der Erkenntnis (*lung rtogs*), dem wahren Dharma des Siegreichen,

<sup>846</sup> Lit. „Tagmacher“ bzw. „Bringer des Tageslichtes“, ein Epithet der Sonne (vgl. THL s.v. *nyin byed*).

<sup>847</sup> *sgrib gnyis*: das Hemmnis der störenden Emotionen (*nyon mongs pa'i sgrib pa*) und das kognitive Hemmnis (vgl. PDB, 1065 s.v. *two obstructions*)

<sup>848</sup> *tshogs gnyis*: Ansammlung von Verdienst (*bsod nams gyi tshogs*) und Ansammlung von Weisheit (*ye shes kyi tshogs*) (vgl. PDB, 1065 s.v. *two accumulations/equipments*).

Bezeuge ich [mittels der] drei Tore (i.e. Körper, Sprache, Geist<sup>849</sup>) überaus respektvoll Verehrung.

Ich verneige mich respektvoll vor dem mit [den Qualitäten von] Wissen und Befreiung (*rig grol*) ausgestatteten Saṅgha,

Der Studium und Meditation (*thos bsam*) der ausgezeichneten Lehren des Siegreichen (*rgyal ba'i gsung rab la*)

Durch schriftliche Tradition und logische Argumentation (*lung dang rigs pas*) vervollkommt [und] zum Herzstück der Praxis gemacht hat,

Die Bedeutung der Seinsweise (*gnas lugs*) erkannt und die Stufe der Edlen erreicht hat.

[F. 1v] Oh, [wie] wundervoll! Jambudvīpa im Süden [ist] der beste der vier Kontinente.

In der Mitte des Kontinents [befinden sich] der Kailash (Ti se) [und] der Manasarovar-See (Ma pham mtsho).

Das Land, in dem der große Fluss Indus fließt,

[Ist] Maryul Ladakh. Den an der Spitze des großartigen Landes [stehenden]

Dharma-König bSod nams rnam rgyal<sup>850</sup> preise ich.

<sup>849</sup> *sgo gsum*: Körper (S. *kāya*, T. *lus*), Rede (S. *vāc*, T. *ngag*) und Geist (S. *manas*, T. *yid*) (vgl. PDB 2014, 1067, s.v. *three gates*).

<sup>850</sup> Die Identität dieses Königs bleibt weitgehend im Dunkeln, denn in der Genealogie der Könige Ladakhs existiert zwar ein König dieses Namens (vgl. PETECH 1977: 172). Dessen Lebenszeit (1866-1942) passt allerdings nicht zu den Angaben des Eigentümers der Handschrift, der Text sei wie die darin erwähnten *stūpas* vor ca. 300 Jahren geschrieben worden. Auch PETECH (1977: 89) thematisiert die fragliche Identität eines ladakhischen Königs mit Namen bSod nams rnam rgyal, der den Achten Zhwa dmar pa und Ta'i Si tu Chos kyi 'byung gnas (1699/1700-1774) 1724 in der Manasarovar-Region getroffen haben soll. Als Quelle gibt PETECH hierzu eine Stelle aus der Lebensgeschichte (*rnam thar*) und den Tagebüchern des Ta'i Si tu an. Ich habe diese im gSung 'bum des Chos kyi 'byung gnas (TBRC W26630, vol. 14, p. 132) konsultiert und für zutreffend befunden. Dort wird tatsächlich ein „La dwags rgyal po bSod nams rnam rgyal“ genannt. TASHI RABGIAS (2018: 159) geht ebenfalls auf diese verwirrende Faktenlage ein und bezieht sich auf denselben Quellentext aus der Biografie des Chos kyi 'byung gnas (ohne nähere bibliografische Angaben). Er zieht den Schluss, es handle sich bei der fraglichen Person mit Sicherheit um den König von Zangla (bZang la). Leider gibt er keine Hinweise darauf, wie er zu diesem Urteil gelangt. In der Genealogie der Könige von Zangla (s. Francke 1972: 165) erscheint in der relevanten Zeit

Die beiden Klostergemeinschaften, die die bKa' brgyud - Lehren gedeihen lassen,  
 gSang sngags chos gling [und] Theg mchog bde chen gling (i.e. Hemis und Chemre),  
 Sind die beiden benachbarten „Inseln“<sup>851</sup> (*gling*), die in den Dörfern Wohlergehen  
 (*g.yang*)<sup>852</sup> hervorbringen.

Hier in Igu (dByibs dgu) 'Khri khangs<sup>853</sup>, der Quelle des Glücks,  
 [Befindet sich] am oberen Ende des Tales der weiße Gletscher<sup>854</sup>, [der] Wohlergehen  
 (*g.yang*) hervorbringt,  
 Der Kraftplatz, der prophezeit wurde [als] der Palast der Fünf Schwestern des langen Le-  
 bens (Tshe ring mched lnga<sup>855</sup>)

---

nur ein Bsod nams dpal lde, der 1770 bis 1800 regierte. Dies erscheint in Anbetracht der Lebensdaten der anderen beteiligten Personen und des Zeitpunkts des Treffens (1724) als zu spät. Die Geschichte des Königreichs von Zangla (in Zanskar) ist allerdings wenig erforscht. PETECH (1977: 109) gibt an, ein Sohn des Königs dBang phyug rnam rgyal von Zanskar (geb. 1708) habe die Ländereien in Igu geerbt. Der jüngere Bruder des Erben hieß bSod nams rnam rgyal, ihm sei die Herrschaft über Zangla übertragen worden. Bei Letzterem könnte es sich um den im Manuskript genannte König von Ladakh handeln. Seine Regierungszeit könnte dann um die Mitte des 18. Jahrhunderts anzusetzen sein. Nähere Informationen über ihn sind aber nicht bekannt. Unklar bleibt auch, warum er König von Ladakh genannt wird.

<sup>851</sup> Es handelt sich hier in gewisser Weise um ein Wortspiel mit dem Ausdruck *gling*, der in den Namen der beiden Klöster enthalten ist.

<sup>852</sup> BEROUNSKÝ (2014: 55-56) erklärt das Konzept von *g.yang*, das in der nicht-buddhistischen Ritualtradition Tibets seinen Ursprung habe und in speziellen Ritualen (*g.yang 'gug*) „eingeladen“ werde. Der Begriff sie schwierig zu übersetzen und könne im Englischen annähernd als „prosperity“ oder „well-being“ wiedergegeben werden.

<sup>853</sup> Laut Aussage des Eigentümers der Handschrift handelt es sich um eine lobpreisende Bezeichnung für Igu (persönliche Kommunikation, 7.8.2019, Igu). Nach FRANCKE (1972: 242) wird die Burg von Igu „dByi dgu khri khang“ genannt. Diese Bezeichnung für die Burg könnte auf das Dorf oder einen Ortsteil übertragen worden sein.

<sup>854</sup> Der Eigentümer des Manuskripts übersetzte den Ausdruck als „glacier“ (persönliche Kommunikation, 7.8.2019, Igu); ebenso erklärte Khenpo Konchok Tamphel, dass in Ladakh *gangs* nicht „Schnee“ bedeute, sondern „Eis“ (Persönliche Kommunikation, Universität Wien, 01.10.2019).

<sup>855</sup> Tshe ring mched lnga, die Fünf Langlebens-Schwester (TBRC T306), sind nach NEBESKY-WOJKOWITZ (1996: 177-78) Berggottheiten, deren Wohnstätte der Jo mo gangs dkar (Mt. Everest) oder La phyi gangs ist. La phyi ist eine Region im Süden Tibets, nahe der nepalesischen Grenze, die von manchen Quellen, v.a. der Bka' brgyud – Schule, als eine der drei wichtigsten buddhistischen Pilgerstätten in Tibet aufgefasst wird, zusammen mit dem Kailash und Tsa ri (vgl. PDB, 467b). In einem dreifachen Schema der *gnas ri* wird Tsa ri als Cakrasamvaras Geist, La phyi als seine Rede und Ti se (Mt. Kailash) als sein Körper aufgefasst (vgl. HUBER 1999: 44). Die Fünf Langlebens-Schwester sollen alte tibetische Gottheiten sein, die von Padmasambhava unterworfen wurden. bKra shis tshe ring ma wird meist als die höchste dieser fünf Langlebens-Gottheiten betrachtet (vgl. NEBESKY-WOJKOWITZ (1996: 177-180; PDB 124b).

Und der Zwölf weiblichen Schutzgottheiten (bStan ma bcu gnyis)<sup>856</sup>, [der] die Armut (*dbul*) der Lebewesen beseitigt.

Der Aufenthaltsort [des] rGod tshang pa, dMar rdzong (die Rote Festung)<sup>857</sup>, gleicht einem [stūpa des?] Herabstieg[s] vom Himmel,

Der [auf der] Sonnen[seite gelegene] Berg (Nyi ri) gleicht aufgehäuften Juwelen einer wohlhabenden Frau,

Der auf der rechten Seite gelegene Berg (g.Yas ri) gleicht einem ausgebreiteten (*brkyangs pa'i*) großen Vorhang (*dkar yol chen*) [aus] weißer Seide (*dar dkar*).

Der Berg auf der linken Seite gleicht einer Anhäufung wertvoller Getreidearten (*'bru sna*).

Der hinten gelegene Berg (*rgyab ri*) gleicht übereinander geschachtelten, goldenen Villen (*ba gam*).

Der vorne gelegene Berg (*mdun ri*) [ist] ein verborgenes Land (*sbas yul*), das die Form von aufgehäuften Juwelen hat.

[F. 2r] Davor [liegt] ein Teich<sup>858</sup>, der einem *maṇḍala* gleicht.

Das fließende Quellwasser (*chu mig rgyun 'bab*) gleicht dem Palast eines Nāga-Königs.

Der Berg an der Ecke, im unteren Teil des Tales, gleicht ausgedehnten Muskelfurchen<sup>859</sup>.

<sup>856</sup> Die bStan ma bcu gnyis (auch: brTan ma bcu gnyis, TBRC Resource ID T507) sind eine Gruppe von zwölf weiblichen Schutzgottheiten, die als den Tshe ring mched lga (s. Fußnote 852) untergeordnet betrachtet werden. Wie diese sollen sie – als vor-buddhistische tibetische Gottheiten - von Padmasambhava unterworfen worden sein (vgl. NEBESKY-WOJKOWITZ 1996: 181-182; PDB 145). Als ihre Anführerin wird meist rDo rje g.yu sgron ma genannt (vgl. PDB 145).

<sup>857</sup> Nach RABGIAS (2016: 15) ist die Höhle des rGod tshang pa in Igu als „Gonpa Marzang“ bekannt. Dies sei eine Höhle, die auf wundersame Weise von rGod tshang pa errichtet worden sei und von der aus man einen hochgelegenen kleinen See mit reinem Wasser sehen konnte.

<sup>858</sup> NIRLAC (2015: 639) dokumentiert einen „Igu Lake“ (Inventory No. KHARU / IGU / 80 / 2006), dessen Lage als ca. 6 km vom oberen Ende des Tales („from the *phu*“) entfernt beschrieben wird. Der See soll vom sechsten bis zum achten Monat des tibetischen Kalenders von PilgerInnen aus ganz Ladakh besucht werden, die sich zwei oder drei Tage dort aufhalten und davon ausgehen, dass man im See zahlreiche heilige Bilder sehen kann.

<sup>859</sup> Diese Bedeutung ist nicht gesichert. THL gibt für *nya sul* die Bedeutung „muscular ridges on the leg“ an. Das Manuskript hat *nya sul rgyas rgra 'i* [sic] *dbyibs*. Nach Khenpo Konchok Tamphel können mit *nya sul* – korrekt *nywa sul* - die Furchen in der Armbeuge bzw. Kniekehle gemeint sein (persönliche Kommunikation, 30.06.2021, online). Den im Tibetischen nicht existenten Ausdruck *rgra* habe ich zu *'dra* konjiziert, um eine Bedeutung zu generieren.

[Dort, wo] die neun Formen zusammentreffen, [befindet sich] das Dorf, aus dem alles, was man sich wünscht, hervorgeht.

Auf der rechten Seite dieses glücklichen Dorfes, das voll von Wohlergehen ist (*g.yang chags*),

In diesem Freudenhain aus Weiden (*skyid 'tshal lcang ra*<sup>860</sup>), einem Haushalt voll von Wohlergehen (*g.yang chags*),

[Gibt es] das Khyung-Geschlecht<sup>861</sup> [aus] Me nyag<sup>862</sup>, eine Abstammungslinie von edler Herkunft (*khungs btsun*).

Die beiden, der Stifter Tshe ring don grub

Und die Stifterin Tshe ring dpal skyid,

<sup>860</sup> Der Ausdruck „*lcang ra*“ steht für einen „Ort, an dem sich viele Bäume befinden“, „eine Gruppe von Bäumen“ (persönliche Kommunikation, Khenpo Konchok Tamphel, 15.10.2019, Universität Wien). Nach Aussage des Eigentümers der Handschrift ist *Lcang ra* der ursprüngliche Name seines Familiensitzes (persönliche Kommunikation, 7.8.2019, Igu).

<sup>861</sup> Im Manuskript erscheint der Name als 'Khyung. Wenn damit der bekannte Khyung po-Clan (TBRC C11MS134) gemeint ist, dann sollte zu "Khyung" emendiert werden. Der betreffende Clan führt seine Herkunft auf einen legendären Vorfahren, den Großen Adler, zurück. Dieser soll vom Himmel auf einen Berg herabgekommen sein und bei seiner Rückkehr in den Himmel vier Eier – weiß, schwarz, gelb und grün – zurückgelassen haben, aus denen dann die verschiedenen Zweige des Khyung po-Clans entstanden sind. Dem Khyung po-Clan sollen bedeutende Bon po-Lamas, aber auch bedeutende Persönlichkeiten der buddhistischen Tradition wie *Mi la ras pa* entstammen (vgl. SMITH 2001: 332-333). Das Ursprungsgebiet des Clans sieht JACKSON (1984) in Zhang-Zhung; ein Teil seiner Angehörigen sei als Nomaden in den Nördlichen Ebenen (*Byang thang*) geblieben, während andere wichtige Positionen unter den Königen der Yarlung-Dynastie eingenommen hätten. Adelige aus dem Khyung po-Clan seien besonders in Teilen von *gTsang* und *mGna' ris* bedeutend geworden. Bis in die moderne Zeit hinein sei die Khyung po-Linie in diesen Regionen bestehen geblieben, ebenso wie in der Khyung po-Region in Khams, anderen Teilen von Khams und im *rGyal mo rong*-Distrikt (vgl. JACKSON 1984: 112).

<sup>862</sup> *Me nyag* (auch: *Mi nyag*) ist die tibetische Bezeichnung für das Reich von XiaXia, das sich im Osten Tibets um das Jahr 1000 etabliert hatte (vgl. KOLLMAR-PAULENZ 2006: 77). Es liegt im östlichen Khams (vgl. RYAVEC 2015: 100; Karte: siehe u.a. RYAVEC 2015: 61). Ebenso wie die Familie der Stifter aus dem vorliegenden Manuskript leiten auch die Herren von Sa bu (nahe Leh, Ladakh) ihre Herkunft von einem Clan aus *Mi nyag ab* (vgl. PETECH 1977: 16 u. 55). Ob ein Verwandtschaftsverhältnis zwischen der Stifter-Familie in Igu und den Herren von Sa bu besteht, ist mir nicht bekannt. Es wäre aber denkbar, da nach PETECH (1977: 93) ein Zweig der Familie aus Sa bu (vermutlich sind damit die oben genannten Herren von Sabu gemeint) seinen Sitz nach Igu verlegte. Für diesen Zweig bürgerte sich die Bezeichnung „*Bang kha pa*“ ein. Die *Bang kha pas* bekleideten im 17. und 18. Jahrhundert wichtige Ämter im ladakhischen Staatswesen. Ein Mitglied dieser Familie war *Phun tshogs nam rgyal*, der 1698 in einem Dokument als *zhu ba po* (Bittsteller) genannt wird (vgl. PETECH 1977: 93). Der Besitzer des von mir übersetzten Manuskripts nennt ebenfalls einen *Phun tshogs nam rgyal* als Vorfahren seiner Familie, der vor etwa 300 Jahren gelebt habe. Ob es sich dabei um den von PETECH Genannten handeln könnte, bleibt offen.

Die aufgrund des in der Vergangenheit angehäuften, glanzvollen Verdienstes in vortrefflicher Weise geboren wurden/[daraus] hervorgingen (*legs 'byung*),

Waren - resultierend aus einem ähnlichen (*mthun pas*) Verdienst [aus] früheren Leben - reich an Kindern und Besitz.

Sie dachten, dass der trügerische Reichtum bedeutungslos (*snying po med*) sei,

Und kamen daraufhin überein, was immer sie angehäuften hatten, für den Dharma zu geben (*chos phyogs gtong bar*).

Anschließend befolgten sie überaus respektvoll<sup>863</sup> die Anweisung [des] ehemaligen Schatzmeisters des Klosters Chemre (*theg mchog bde chen gling*),

Mi pham dge legs<sup>864</sup>, dessen Freundlichkeit unmöglich zu vergelten war,

Und nachdem sie den Wunsch entwickelt hatten, die drei äußeren Stützen (*phyir rten gsum*)<sup>865</sup> zu errichten,

Damit alle Lebewesen, ohne Ausnahme, angeführt von den Eltern, den Pfad zur Befreiung gehen,

Bauten sie einen neuen Schreinraum (*mchod khang*) [und] reinigten [ihn] sorgfältig.

---

<sup>863</sup> Lit. „sie wanden (die Anweisung) [wie] einen Turban um den Kopf“ (*thod bcings*). Nach Auskunft von Khenpo Konchok Tamphel ist dies ein Ausdruck dafür, dass die Anweisung respektvoll aufgenommen bzw. befolgt wurde (persönliche Kommunikation, 15.10.2019, Universität Wien).

<sup>864</sup> Unter Umständen könnte damit Phyag mdzod dGe legs Tshe dbang gemeint sein, der von 1782-1786 eine Restaurierung des Klosters Chemre (lCe bde) unternahm (vgl. THARGAY 2016: 66; vgl. RIGZIN 2009: 214). Dies passt allerdings nicht zu der Annahme, der im Text genannte Rig 'dzin chen po sei Kaḥ thog rig 'dzin Tshe dbang nor bu (1698-1755).

<sup>865</sup> Die Bezeichnung *phyi(r) rten* bildet mit *nang rten* ein Gegensatzpaar, wobei *nang rten* die im Inneren eines Raumes bzw. Gebäudes befindlichen „Stützen“ bezeichnet, *phyi rten* jene außerhalb. Zur Dreiteilung in Stützen des Körpers (*sku rten*), der Rede (*gsung rten*) und des Geistes (*thugs rten*) siehe Tucci 1988: 25-26). Zu *nang rten* siehe die folgende Fußnote.

Sie [ließen] die wichtigsten inneren Stützen (*nang rten*<sup>866</sup>) anfertigen (*bzhengs*<sup>867</sup>), [nämlich] Statuen<sup>868</sup> des sTon pa rin po che („Kostbarer Lehrer“)<sup>869</sup>,

Des Padmasambhava, des Avalokiteśvara und anderer.

[In Form von] Stoffbilder[n] (*ras bris*) wurden die sechzehn Arhats (*gnas brtan bcu drug*), das Bild [des] Lamas,

Der Buddha (*ston pa*), Mañjuśrī, die zwölf Tārās etc.

Angefertigt (*bzhengs*), [F. 2v] und [als] Stütze der Rede wurde [für] die drei [Versionen des Prajñāpāramitā-Sūtras<sup>870</sup>], die ausführliche in 100.000 Versen (*'bum rgyas*), die mittlere (*'bring*) und die kurz gefasste (*bsdus*), Sammlungen von *sūtras* etc. eine Spende gegeben (*von phul*).

Sie wurden hereingebracht (*spyang drangs*<sup>871</sup>) [und] blieben [hier im Schreinraum].

Als Stütze des Geistes baute er [im] Schreinraum einen *stūpa* der Erleuchtung [mit] einer silbernen Kuppel,

Und draußen einen *stūpa* des Herabsteigens aus dem Bereich der Götter, einen *stūpa* der Wundertaten etc.<sup>872</sup>

<sup>866</sup> VITALI (1999: 71) erklärt *nang rten* folgendermaßen: “a statue, in memory of a deceased person, to be kept indoors”. SCHUH (2008: 427) bringt im Glossar zu den von ihm übersetzten Herrscher- und Privat-urkunden in Bezug auf einige Dokumente die Erklärung „heiliger Gegenstand“. Hier wohl ‚Götter- oder Buddhastatue‘“. In Bezug auf eine andere Urkunde definiert er *nang rten* als „Inventar (eines Hauses)“. Everding (2019: 169) lässt *nang rten* als Fachbegriff unübersetzt.

<sup>867</sup> Das Verb findet sich im Tibetischen erst im nächsten Vers.

<sup>868</sup> *'bur du*: von *bur ba* „sich erheben, hervorragen“; gemeint ist hier wohl die Schaffung einer Statue (Khenpo Konchok Tamphel, persönliche Kommunikation, 15.10.2019, Universität Wien).

<sup>869</sup> *ston pa* (Skt. *śāstrī*) ist ein gebräuchliches Epithet des Buddha (vgl. PDB 2014: 785).

<sup>870</sup> Die Stelle bezieht sich auf die verschiedenen langen Versionen des *Prajñāpāramitā-Sūtras*, wobei jene in 8.000 Versen oft als die früheste betrachtet wird, gefolgt von jener in 25.000 Versen und jener in 100.000 Versen (vgl. PDB 2014: 656-57, s.v. *Prajñāpāramitā*). Zu den vermuteten vier Phasen der Entstehung des *Prajñāpāramitā-Sūtras* nach Conze und deren Diskussion siehe WILLIAMS (2009: 48-49).

<sup>871</sup> lit. „sie wurden eingeladen“

<sup>872</sup> Damit ist aller Wahrscheinlichkeit nach die Fortsetzung entsprechend der Reihe der acht klassischen tibetischen Stūpas gemeint.

[Als] *gzungs gzhug*<sup>873</sup> wurden - angeführt von (*gtso byas pa 'i*) den Reliquien [des] Regenbogenlichts -

Die fünf Arten von Reliquien (*ring bsrel rnam lnga*), die Knochen(-reliquien) des Elefanten-Buddhas<sup>874</sup>,

Die Sieben Wiedergeburt-Pillen<sup>875</sup> (*skye bdun [ril bu]*) etc. unvorstellbarer Weise deponiert (*bzhugs*). - Oh, wie wundervoll!

Was die Wurzel-Lamas betrifft [, die] den Pfad der Befreiung lehren,

So kamen die Beschützer – einer nach dem anderen – nach Zentral-Maryul<sup>876</sup>.

Sie wurden angefragt und einer nach dem anderen eingeladen:

Der edle Geleiter [zum *Nirvāṇa*] (*rnam 'dren*<sup>877</sup>), der Große Magier<sup>878</sup> (*mthu chen*), der Schützer des Dharma,

<sup>873</sup> Mit *gzungs gzhug* ist das Deponieren von *dhāraṇīs* in *stūpas* und Bilder gemeint, wobei *dhāraṇī* hier der Oberbegriff für alles, was deponiert wird – physische Reliquien, *dhāraṇīs*, Bücher etc. – ist (vgl. BENTOR 1995: 254).

<sup>874</sup> RABGIAS (2018: 86) berichtet, Tshe dbang rnam rgyal I (reg. nach PETECH 1977: 171 von 1575-95) habe eine Reliquie des Buddha aus einer von dessen früheren Existenzen als Elefant, von seinen Vorfahren geerbt. Diese Reliquie sei im Tempel auf dem rNam rgyal rtse mo – Hügel (bei Leh) aufbewahrt worden. Der König habe die Absicht gehabt, einen neuen Tempel für diese Reliquien zu bauen, sei aber vor der Umsetzung dieses Vorhabens gestorben. RABGIAS – ein Historiker aus Ladakh - gibt leider keine Quellen für seine Informationen an. Die Chronik Ladakhs (FRANCKE 1972: 105) berichtet ebenfalls von den oben genannten Reliquien; möglicherweise bezieht sich RABGIAS auf diese Quelle.

<sup>875</sup> Nach RICARD (2001: 481n25) werden die Sieben Wiedergeburt-Pillen aus besonderen Substanzen hergestellt, zu denen ursprünglich auch das Fleisch eines Menschen gehört haben soll, der in sieben aufeinanderfolgenden Existenzen jeweils als Brahmane geboren wurde. Allein schon der Geschmack dieser Pillen soll eine Wiedergeburt in den niederen Existenzbereichen verhindern.

<sup>876</sup> Maryul (Mar yul) ist eine gängige Bezeichnung für Ladakh (vgl. PETECH 1977: 7). HOWARD & HOWARD (2014: 86-93) bezweifeln eine einfache Synonymie der Bezeichnungen Maryul und Ladakh und äußern die Vermutung, die Herren von Gya (rGya) könnten Erben eines von Ladakh verschiedenen Königreichs Maryul gewesen sein, deren Herrschaftsgebiet von den Königen der rNam rgyal-Dynastie schrittweise eingeengt wurde. Die Quellenlage für eine solche Annahme ist aber – wie die Autor\*innen selbst einräumen – dünn.

<sup>877</sup> Dies ist auch ein Epithet des Buddha, s. THL (s.v. *rnam 'dren*).

<sup>878</sup> Dieser Name wurde auch Milarepa (Mi la ras pa) von seinem Lehrer Marpa (Mar pa) gegeben (s. THL, s.v. *mthu chen*).

der Große Vidyādhara (Rig 'dzin chen po<sup>879</sup>) [und der?] noble sGang sngon rgyal sras<sup>880</sup>,  
der wahre Mañjuśrī, die vortrefflichen Meister (*yongs 'dzin*)<sup>881</sup>.

Sie wurden einer nach dem anderen eingeladen, weihten die drei Stützen<sup>882</sup> ein

Und führten das Ritual des Wohlergehens, assoziiert mit den Fünf Schwestern des langen Lebens (Tshe ring mched lnga) [und] das Zhi khro<sup>883</sup>[-Ritual] durch.

Aufgrund [deren] großer Freundlichkeit wurde das Anliegen gut ausgeführt.

Nachdem sie [i.e. die Stifter\*innen?] nach und nach hundert Dinge, Opfergaben etc. dargebracht hatten,

Äußerten sie den Wunsch (*thug smon zhus*), dass Lebenszeit, Verdienst und Wohlstand anwachsen mögen.

Mögen darüber hinaus die Wurzeln der Tugend (*dge rtsa*) der Verwandten (*gnyin 'khrung*) zusammenströmen (*'khyil*) wie (die Flüsse im) Ozean in der Regenzeit (*dbyar*),

Möge das freudige Fest (*dga' ston*) von Glück umhüllt (*'khyil*<sup>884</sup>) sein;

---

<sup>879</sup> Es bleibt hier unklar, wie viele Persönlichkeiten aufgezählt werden. Mit „Rig 'dzin chen po“ könnte Tshe dbang nor bu (siehe Kap. 1.3.3.4) gemeint sein, der in Ladakh unter diesem Titel bekannt war.

<sup>880</sup> Damit könnte der Sechste rTogs ldan rin po che, bsTan 'dzin chos grags, gemeint sein, der im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts aus Tibet nach Ladakh kam. Er wurde Abt von sGang sngon (Phyi dbang, heute Phyang), und leitete damit ein Wiederaufleben des 'Bri gung pa-Einflusses in Ladakh ein (vgl. PETECH 1977: 169). Darüber hinaus fungierte er als *dbu bla* (wichtigster spiritueller Lehrer) sowohl König Tshe dbang nam rgyals (r. 1753-82) als auch dessen Nachfolgers Tshe brtan nam rgyal (r. 1782-1802). Dann kehrte er nach Zentraltibet zurück, wurde Abt von Yang ri sgar nahe 'Bri gung und hatte nach der Abdankung des 29. gDan rabs Padma'i rgyal mtshan die Funktion des Regenten von 'Bri gung inne. Seine Nachfolger siedelten sich dauerhaft in Phyang (sGang sngon) in Ladakh an. PETECH berichtet, dass nach Auskunft von Dieter Schuh in sGang sngon eine Reihe von Biografien der rTogs ldan sprul kus existieren soll, er habe aber keinen Zugang dazu gehabt (vgl. PETECH 1977: 169).

<sup>881</sup> Auf wie viele Persönlichkeiten sich die genannten Ehrentitel hier beziehen, bleibt unklar.

<sup>882</sup> i.e. die oben angeführten Stützen des Körpers, der Rede und des Geistes.

<sup>883</sup> Der Ausdruck *zhi khro* bedeutet „friedvoll und zornvoll“ und wird für Versammlungen von Gottheiten (insbesondere in einem *maṅḍala*) verwendet. Beispielsweise im sogenannten Tibetischen Totenbuch, im Tibetischen als Bar do thos grol chen mo oder Karma zhi khro (Die friedvollen und zornvollen Gottheiten des Karma Gling pa) bekannt, erscheint im zweiten der drei *bar dos* ein *maṅḍala* mit 42 friedvollen und 58 zornvollen Gottheiten (vgl. Princeton Dictionary 2014: 1056b). Halkias beschreibt ein Beispiel einer solchen *zhi khro*-Zeremonie in Zha dkar lung im Distrikt Rebkong (Reb gong) in Amdo (A mdo), durchgeführt von Angehörigen der rNying ma-Schule.

<sup>884</sup> Jäschke (1871: 61ab, s.v. *'khyil ba*) bringt „umhüllt sein“ als eine mögliche Bedeutung von *'khyil ba*.

Möge das Glück des Anwachsens von hervorragendem Ruhm und Wohlstand (herrschen)!

#### 3.2.1.4 Interpretation

Der vorliegende Text nennt als gestiftete Objekte einen *stūpa* der Herabkunft aus dem Bereich der Götter und einen *stūpa* der Wundertaten [siehe F. 2v]. Nach deren Nennung wird „etc.“ (*la sogs*) angefügt. Es liegt nahe, dies so aufzufassen, dass damit die erwähnte Reihe von *acht stūpas* gemeint ist, die sich in Igu befindet. Über einen *stūpa* besonderer Bauart, der dem zentralen *stūpa* in Hemis gleichen würde, wird im Manuskript leider nichts erwähnt. Geht man davon aus, dass dieser besondere *stūpa* als Teil der Reihe hier mitgemeint ist, so stellt sich die Frage der Datierung bzw. des Bezugs zwischen den entsprechenden Bauwerken in Hemis und Igu. In Bezug auf die Entstehungszeit des Bauwerks liefert der Text mehr Fragen als Antworten. Die Identität des darin gepriesenen Königs bSod nams rnam rgyal [siehe F.1v] bleibt obskur. Akzeptiert man die Annahme TASHI RABGIAS', es habe sich hierbei um den König von Zangla gehandelt, der Ta'i Si tu Chos kyi 'byung gnas getroffen habe,<sup>885</sup> so ergibt sich ein Hinweis auf eine zeitliche Einordnung der in Igu gestifteten *stūpas* in das 18. Jahrhundert. Die Erwähnung des „Rig 'dzin chen po“, der die gestifteten Objekte eingeweiht habe [F. 2v], ist ein weiterer, ebenfalls nicht gesicherter Anhaltspunkt. Geht man davon aus, dass es sich dabei um Kaḥ thog rig 'dzin Tshe dbang nor bu (1698-1755; s. Kap. 1.3.3.4) handelt, für den dieser Titel verwendet wurde, so wäre einerseits die zeitliche Einordnung ins 18. Jahrhundert gesichert und diese auf die Phase, in der sich Tshe dbang nor bu in Ladakh aufhielt, nämlich von September 1752 bis mindestens Dezember 1754<sup>886</sup>, begrenzt. Andererseits ergäbe sich mit der Person des Kaḥ thog rig 'dzin auch eine Verbindung zu Hemis, denn er hat sich im Zuge seiner Vermittlungstätigkeit für den Staatsvertrag mit Purig längere Zeit im Kloster Hemis aufgehalten und im Juli 1753 vor einer großen Menschenmenge Belehrungen erteilt sowie Weiherituale durchgeführt.<sup>887</sup> Damit wäre eine Entstehungszeit des *stūpas*, der die gleiche seltene Bauart wie der zentrale *stūpa* in Hemis aufweist, um 1750 (bis spätestens 1754) anzusetzen. Dies ist ein früherer Zeitraum als jener, der für die untersuchten *stūpas* und *maṇi*-Mauern in Hemis anzunehmen ist. Der *stūpa* in Igu könnte demnach als Vorbild für jenen in Hemis

<sup>885</sup> vgl. RABGIAS (2018: 159).

<sup>886</sup> vgl. SCHWIEGER 1999: 65 u. 254.

<sup>887</sup> vgl. PETECH 1977: 107 u. SCHWIEGER 1999: 85.

fungiert haben. Dies bleibt allerdings spekulativ, da nicht gesichert ist, ob mit dem Rig 'dzin chen po tatsächlich Tshe dbang nor bu gemeint ist.

### 3.2.2 Ermächtigung der Schutzgottheit Jag pa me len

#### 3.2.2.1 Beschreibung

Der Text trägt den Titel *dGe bsnyen jag me'i mnga' gsol* und ist in BDRG unter der Nummer W10754 (Vol. 2, p. 517-518) im *gSung 'bum* des Achten 'Brug chen, Kun gzigs chos kyi snang ba (1767-1822) zu finden. Dieser hat den Text aufgrund der Bitte des rGyal sras rin po che von Ladakh geschrieben, wie im Kolophon angegeben ist. Mit dem Auftraggeber ist aller Wahrscheinlichkeit nach Mi pham Tshe dbang 'phrin las bstan 'dzin mi 'gyur rdo rje (siehe Kap. 1.3.3.7) gemeint, der der ladakhischen Königsfamilie entstammte und zur Zeit des Achten 'Brug chen Abt des Klosters Hemis war. Er war in Ladakh – ebenso wie sein Vater Sa skyong rnam rgyal – weithin als rGyal sras rin po che bekannt.<sup>888</sup> Aufgrund der Lebensdaten seines Vaters – er starb zirka 1755<sup>889</sup> - ist dieser als Auftraggeber unwahrscheinlich. Der Achte 'Brug chen kam im Oktober 1801 auf Einladung des Königs Tshe brtan rnam rgyal (1782-1802) nach Ladakh und wurde zunächst in Hemis empfangen. Er hatte sich im fünften Monat des Jahres 1801 auf die Reise nach Ladakh begeben und auf dem Weg den Kailash besucht, wo Schatzmeister (*phyag mdzod*) bKra shis aus Hemis und der königliche Amtsträger Phun tshogs rab brtan ihn erwarteten. Am 10. Oktober 1801 hatte er Hemis erreicht. Während seines mehrmonatigen Aufenthalts starb der noch junge König an Pocken. Der 'Brug chen führte Anfang des Jahres 1802 die Bestattungsrituale durch und verließ bald darauf Ladakh.<sup>890</sup>

Der Text ist in Versen zu je sieben Silben verfasst und besteht aus acht Strophen. Er umfasst ein Folio. Die Verszahlen wurden von mir eingefügt.

<sup>888</sup> vgl. PETECH 1977: 118-120 u. SCHWIEGER 1999: 37.

<sup>889</sup> vgl. PETECH 1977: 171.

<sup>890</sup> vgl. FRANCKE 1972: 123-124; tib. Text 46-47; vgl. PETECH 1977: 124.

## 3.2.2.2 Übersetzung

“Einsetzung (*mnga' gsol*) des *dge bsnyen*<sup>891</sup> Jag pa me len“

Hūm.

[1.] Die Aktivität (*'phrin las*), das Siegesbanner der genuinen Lehre (*dam pa ['i] chos*)  
Hochzuhalten – sie fortwährend beschützend und ohne zu schwanken (*g.yo med du*) –,  
Führte der Held, der als Bote (*pho nya bar*)  
Für die Wissenshalter (Skt. *vidyādhara*) [fungierte], aus.

[2] Gleichermaßen [möge er dies] auch in der gegenwärtigen Zeit [tun].

Nachdem wir ein Arrangement an Opfergaben zusammengestellt haben, [die] dich erfreuen [sollen],  
Setzen wir dich mittels meditativer Versenkung (*ting 'dzin*), Mantras und Mudrās  
Als großen Beschützer (*bsrung ma*<sup>892</sup> *chen por*) ein.

[3.] Du, der du scharf bist wie ein feuriges Rasiermesser (*spu gri*),  
Das die übelwollenden (*gdug pa*) *asuras* zerstört,  
Du General der Armee der weißen (i.e. positiven) Gottheiten (*dkar po lha*),

<sup>891</sup> *dge bsnyen* bezeichnet einerseits einen Titel (Skt. *upāsaka*, „lay-disciple of the Buddha“, EDGERTON 147a), andererseits eine Kategorie von Gottheiten. NEBESKY-WOJKOWITZ (1996: 222) nennt 21 *dge bsnyen*, die Berggottheiten sind. Zu dieser Kategorie zählt auch Ja pa me len, der der eine wichtige Schutzgottheit (*dgra lha*) von Bhutan ist (NEBESKY-WOJKOWITZ 1996: 242; s. dazu auch POMMARET 1996: 44). Ein *lha tho*, der Jag pa me len gewidmet ist, befindet sich in dem in der vorliegenden Arbeit beschriebenen Areal (s. Kap. 2.3.2).

<sup>892</sup> Der Begriff *bsrung ma* (auch: *srung ma*) bezeichnet Gottheiten, die als Schützer des Dharma gesehen werden. Sie sind auch unter dem Ausdruck *chos skyong* (Skt. *dharmapāla*) bekannt. Diese Gruppe von Schutzgottheiten wird in *'jig rten las 'das pa'i srung ma* (Gottheiten, die die sechs Sphären der Existenz transzendiert haben) und *'jig rten pa'i srung ma* oder *'jig rten ma 'das pa'i srung ma* (Gottheiten, die sich noch in den Sphären aufhalten, die von Lebewesen bewohnt werden). In Bezug auf Letztere herrscht auch die Überzeugung, dass sie von Zeit zu Zeit von menschlichen Medien Besitz nehmen und diese als ihr Sprachrohr benutzen können (s. NEBESKY-WOJKOWITZ 1996: 3-4. Die hier beschriebene Einteilung ist aber kein rigides System, und die eindeutige Zuordnung einzelner Gottheiten ist oft schwierig (s. dazu auch NEBESKY-WOJKOWITZ 1996: 5).

Als großen *dgra lha*<sup>893</sup> setzen wir dich ein.

[4.] Die früheren Siegreichen (*rgyal ba gong ma yis*) [der] dKar brgyud-Schule  
 Banden [dich] mit einem Eid [und] befestigten<sup>894</sup> den Schädelknochen  
 [Als Zeichen des] unzerstörbaren Versprechens an der Krone deines Kopfes.  
 Dich, den höchsten *dge bsnyen*, setzen wir als Beschützer der *yogins* ein.

[5.] Durch das Betrachten (*lta ba yis*) [der] Seinsweise (*gnas lugs*),  
 [in der] alle Gegebenheiten (*chos kun*) vollkommen als wahre Natur des Geistes gegründet  
 sind,  
 [Hast du] die Energie des Weisheitsspiels (*ye shes rol pa'i rtsal*) [von] Gottheiten und  
*mantras* (*lha sngags*),  
 Welche alle Dinge (*dngos kun*) als Soheit (*de bzhin nyid*) nimmt (*khyer ba'i*).

[6.] Was die Verpflichtung (*dam tshig*, Skt. *samaya*) betrifft, [die] nicht beeinträchtigt  
 [durch] Zusammenkommen und Trennung [ist],  
 So wird dadurch, dass diese richtig geschützt wird,  
 Die Intention der Wurzel- und Linien-*bla mas* erfüllt.  
 Eidgebundene Schutzgottheit (*bsrung ma dam can*<sup>895</sup>), wir bitten dich, Gefallen [daran] zu  
 finden!

[7.] Aufgrund von Hergestelltem und Nicht-Hergestelltem (*'dus byas 'dus ma byas pa yis*),

---

<sup>893</sup> *dgra lha* („Feind-Gottheiten“) werden als Gottheiten beschrieben, die besonders geeignet sind, um gegen Feinde zu schützen und zu helfen, den Besitz zu vermehren. Kṣetrapāla, einer der „Minister“ des mGon po phyag drug pa, wird beispielsweise als *rnal 'byor gyi dgra lha* angesehen, und der bTsan chen jag pa me len gilt auch als der *dgra lha* von Bhutan (s. NEBESKY-WOJKOWITZ 1996: 318).

<sup>894</sup> *'ching*, lit. banden

<sup>895</sup> Mit dem Titel *bsrung ma dam can*, „eidgebundenen Gottheiten“, werden vorwiegend ursprünglich nicht-buddhistische Gottheiten bezeichnet, die später „unterworfen“ und dazu verpflichtet wurden, als Schützer der buddhistischen Lehren zu fungieren (s. NEBESKY-WOJKOWITZ 1996: 3).

Aufgrund dieser ausgezeichneten Stützen [und] Substanzen (*rten rdzas*),  
Denk an das frühere Versprechen,  
Und schütze die Lehren [der] wahren Bedeutung.

[8.] Bezwinge die schädlichen Heere der Feinde,  
Du, der du Macht und Geschicklichkeit besitzt!  
Früher Anvertrautes hast du gut ausgeführt,  
Aber wir bitten dich, noch mehr zu erfüllen.

[Kolophon:]

Solcherart wurde diese kleine Ermächtigung des *dge bsnyen* Jag pa me len, des großen Beschützers der Lehren, entsprechend der Anordnung des rGyal sras rin po che von Ladakh, des Königs des Wissens und der Güte, von dem glanzvollen *'brug pa* Mi pham Chos kyi snang ba rdo rje snying po verfasst. Möge [sie] heilvoll sein!

## 4 Fokus „Mensch“

### 4.1 Historische (Reise-)berichte

Die im Rahmen der vorliegenden Studie untersuchten Objekte bzw. der Platz am Abhang zum Indus-Tal, an dem sie sich befinden, werden auch in einigen historischen Reiseberichten bzw. frühen Beschreibungen Ladakhs erwähnt.

Ein Beispiel stellt der Reisebericht Isaac Cowley Lamberts dar, der sich 1874 auf den Weg nach Kaschmir und Ladakh machte.<sup>896</sup> Seine Reisemotive waren in erster Linie die Lust am Reisen, am Sport und die Suche nach einem angenehmen Zeitvertreib für einige Monate der „Auszeit“:

It is doubtless somewhat of a truism to remark that the love of travel and sport is inherent in every Englishman; and, such being the case, I might as well at once inform my readers that, finding myself with a few months on my hands, I set out for Cashmere. But before I speak of Cashmere, I wish to make one or two remarks on the hunting grounds of the world.<sup>897</sup>

Unter sportlichen Aktivitäten versteht er vorwiegend das Jagen und empfiehlt seinen Landsleuten das indische Himalayagebiet wärmstens für diese Zwecke:

I certainly think that if a man wants to go a trip for a few months to see new countries, to get good sport, and to return safe home again at the end of his holiday, that man should turn his back on Africa and America, and either spend his leave shooting in the jungles of Central India, or, what' I consider a much wiser plan, go right away over the hills to the more unknown and far more healthy countries of Cashmere and Ladāk. Thus reasoning, I determined on India, and started from Charing Cross in March, 1874.<sup>898</sup>

Der jagd- und sportbegeisterte Engländer möchte auch als Reisender nicht auf einen gewissen Komfort verzichten. So werden auf dem Weg zu Pferd nach Hemis schon Boten vorausgeschickt, sodass bei der Ankunft alle Annehmlichkeiten vorbereitet sind:

Hearing that the Lamasery at Hemyss was well worth visiting, we determined to go there a, day or two afterwards. It is about twenty-four miles from Lé, and so one fine evening we rode out about eleven miles to a place called Golab Bagh, where we found our tents

---

<sup>896</sup> vgl. LAMBERT 1877: 3.

<sup>897</sup> LAMBERT 1877: 1.

<sup>898</sup> LAMBERT 1877: 3.

pitched and dinner prepared, and next morning early we went on to Hemyss, having sent a messenger the night before to apprise the monks of our intended visit.<sup>899</sup>

Während des Ritts nach Hemis geschieht allerdings ein Missgeschick, und Lambert fällt vom Pferd, was ihn aber nicht davon abhält, an seinem Ziel festzuhalten, an dem schon das Frühstück wartet:

I gave myself a good shake to see that no bones were broken, (...) and (...) proceeded on my way to Hemyss, which we reached without further mishap, in time to do ample justice to our breakfast, which was ready for us under a tent kindly put up for our accommodation by the Lamas (LAMBERT 1877: 118).

Interessant für die vorliegende Arbeit ist vor allem seine Beschreibung des Weges vom Indusufer hinauf zum Kloster Hemis. Er beschreibt dabei die *maṇi*-Mauern („manés“), die den Abhang durchziehen, sowie die *stūpas* („chortens“), die sich über das Gebiet verteilen:

The Lamasery of Hemyss [sic] is situated up a short nullah about a mile and a half from the left bank of the Indus. The approach to it leads through lines of manés, with chortens here and there, all gorgeously decorated with designs in red paint on their bases, and with tufts of yâk's hair, dead flowers, coloured rags, etc., on the pole at the top.<sup>900</sup>

Offensichtlich ist damit das Gebiet gemeint, das im Zentrum meiner Master-Thesis steht. Auffällig dabei ist, dass er Verzierungen in roter Farbe an der Basis der *stūpas* erwähnt, die derzeit nicht vorhanden sind. Denkbar wäre, dass die Stuckornamente an den Löwen-thronen damals bemalt waren, wie dies auch in Chemre (ICe 'bre) heute noch der Fall ist. Die Beschreibung des restlichen Schmuckes lässt allerdings eher an *lha thos* als an Stūpas denken. Da LAMBERT religiös und kunstgeschichtlich nicht interessiert war, waren ihm die Unterschiede zwischen den Gebäuden möglicherweise gar nicht bewusst und er hat diese nicht differenziert wahrgenommen.

Mit Edward Frederick KNIGHT berichtet ein weiterer britischer Reisender des 19. Jahrhunderts über den Weg zum Kloster Hemis vom Industal her. Knight war journalistisch tätig und veröffentlichte Teile seines Reiseberichts in verschiedenen Printmedien, u. a. der „Times“.<sup>901</sup> Er beschreibt in seinem Buch „Where three empires meet“ (1893) das in Terrassen angelegte, bestellte Land, das im oberen Teil des Hanges, in der Nähe des Dorfes Chomoling/Hemis, befindet:

<sup>899</sup> LAMBERT 1877: 116-17.

<sup>900</sup> LAMBERT 1877: 118.

<sup>901</sup> vgl. KNIGHT 1893: viii

At the entrance of the Himis nullah we passed through some good land with well-irrigated and carefully-cultivated terraces, promising abundant crops of grain and fruit. Struck by the prosperous appearance of this oasis, I made inquiry of my companions, and learnt that this was, as I had suspected. Church property, being held by zemindars of the monastery on the Metayer system, the tenants handing over one-half of the produce to the lamas, and being practically exempt from taxation and begar. We rode up the savage ravine, which formed a fitting approach to the sacred place. The scenery was barren for the most part; but the torrent was bordered by dense groves.<sup>902</sup>

Auch er erwähnt die *maṇi*-Mauern und *stūpas*, die zu sehen sind, wenn man sich vom Industal her dem Kloster nähert:

The signs of Buddhist worship were everywhere around us: manis [sic] lined the steep path, and every prominent crag was crowned with chorten, altar, or hermitage.<sup>903</sup>

Besonders interessant an seinem Bericht ist ein Bild (Abb. 54), das den im Kap. 2.2.2 der vorliegenden Arbeit behandelten „zentralen *stūpa*“ zeigt. Dieser scheint die Aufmerksamkeit Knights in besonderer Weise auf sich gezogen zu haben, denn er ist der einzige *stūpa* aus Hemis, den er in seinem Reisebericht abbildet.



**Abb. 54 "A chorten at Hemis" (Quelle: Knight 1893: 201)**

<sup>902</sup> KNIGHT 1893: 200.

<sup>903</sup> KNIGHT 1893: 200.

Leider ist die Darstellung nicht so deutlich, dass festgestellt werden könnte, ob die Stuckornamente damals – gegen Ende des 19. Jahrhunderts - in derselben Form wie heute vorhanden waren. An der zum Betrachter gewandten Fassade des Löwenthrons scheinen sich jedenfalls schemenhaft derartige Ornamente abzuzeichnen. Die Form des gesamten Baukörpers mit der auffällig großen *harmikā* und der verlängerten Kuppel entspricht genau der gegenwärtigen Situation.

Ein Reisender mit wissenschaftlichem Interesse an Ladakh war Alexander Cunningham, der 1846 und 1847 die Region besuchte. In Bezug auf die in der vorliegenden Arbeit behandelten Objekte könnte folgender Bericht Cunninghams von Relevanz sein, in dem dargestellt wird, wie ein Dieb, der die vergoldeten Kupferelemente von den Spitzen der zum Kloster Hemis gehörenden *stūpas* gestohlen hatte, hingerichtet wird:

Amongst a people who were averse to the taking of any animal life, the sentence of death was but seldom enforced; the last case of capital punishment, which was executed in 1845, being the only one during thirty years (...). The culprit was a blacksmith of Chachot, who had been repeatedly punished by imprisonment, fines, and stripes, for pilfering the gilt leaves of books from the monasteries and the gilded pinnacles of the *Chodtens* [sic], or mausolea. His last exploit was the entire removal of the copper-gilt pinnacles from the *Chodtens* attached to the large monastery of *Hémis* [sic]. The thanadar was proof against all appeals for mercy, chiefly, I believe, with a view to conciliate the religious brotherhood of *Hémis*, and partly as a stroke of policy in a newly-conquered country, to exhibit a marked example of unflinching firmness in the execution of the law. As a Hindu, Magna Thanadar was quite indifferent in the matter of life or death. The unfortunate thief was therefore bound hand and foot, and, with a stone fastened to his neck, was cast head-long into the Indus from the Chachot bridge” (CUNNINGHAM 1854: 267-268).

## 4.2 Aktuelle Zugänge

### 4.2.1 *stūpas*

Die im Dorf Hemis bzw. Chomoling<sup>904</sup> ansässige Bevölkerung hatte in den Gesprächen, die ich 2018 und 2019 - teilweise mit Unterstützung von Jigmat Angchok aus Ladakh, der als Übersetzer fungierte - geführt habe, wenig über die Entstehungsgeschichte der *stūpas* in dem relevanten Gebiet beim Zhing skyong-*lha tho* zu berichten. Die häufigsten Aussagen lauteten, dass die Bauwerke zirka dreihundert Jahre alt seien<sup>905</sup> und dass über ihre Geschichte nichts bekannt sei. Als mögliche Erbauer der *stūpas* wie auch der *maṇi*-Mauern wurden sTag tshang ras pa oder rGyal sras rin po che vermutet.<sup>906</sup>

Der zentrale *stūpa* (siehe Kap. 2.2.2) wird von den Dorfleuten *dril bu mchod rten* genannt. Dies wurde mir in verschiedenen Gesprächen mit Personen aus dem Dorf bestätigt. Als Erklärung wurde die Form des *mchod rten* genannt, dessen *bum pa* wie eine von den Mönchen verwendete rituelle Glocke geformt sei.<sup>907</sup> Nähere Informationen über dessen Entstehungsgeschichte konnten sie mir nicht nennen.

Mönche aus dem Kloster gaben als Hintergrund der Erbauung aller *stūpas* und *maṇi*-Mauern im relevanten Gebiet an, diese seien errichtet worden, um eine Gegenkraft zu den *māras* zu bilden.<sup>908</sup>

Als Handwerker, der bei der Renovierung im Jahr 2019 die Holzteile an den *stūpas* erneuerte, wurde der *shing mkhan* (Zimmermann bzw. Tischler) bSam gtan aus Skyu<sup>909</sup> genannt,

---

<sup>904</sup> Letztere Bezeichnung für das Dorf wird auch in NIRLAC (2015: 583) angegeben (Tib. Jo mo gling, “Der Ort oder die Insel der Tārā, der noblen Damen oder der Nonnen“). NIRLAC (2015: 583) gibt an, der Name leite sich von Nonnen ab, die früher die Ländereien für das Kloster bestellt und hier gewohnt hätten. Da der Dorftempel den 21 Tārās gewidmet ist (persönliche Beobachtung, 07/2018), erscheint aber auch diese Herleitung möglich.

<sup>905</sup> Persönliche Kommunikation mit Dorfbewohner\*innen und Mönchen, Hemis 2018 u. 2019.

<sup>906</sup> persönliche Kommunikation mit Gruppen von Mönchen, Kloster Hemis, 01.08.2018.

<sup>907</sup> Persönliche Kommunikation mit Gruppen von Dorfleuten, Hemis/Chomoling, 15. u. 17. 07.2018.

<sup>908</sup> Persönliche Kommunikation mit einer Gruppe von Mönchen, Kloster Hemis, 01.08.2019.

<sup>909</sup> Persönliche Kommunikation mit einer Gruppe von Mönchen, Kloster Hemis, 01.08.2019. (Leider war es mir aus zeitlichen Gründen nicht mehr möglich, im Sommer 2019 das Dorf Skyu aufzusuchen. Seit dem Frühjahr 2020 war es mir aufgrund der Corona-Situation überhaupt nicht mehr möglich, nach Ladakh zu reisen.)

einem Dorf im Markha-Tal, das durch den Gebirgszug des Stok Kangri (STog gangs ri) von Hemis getrennt ist.<sup>910</sup>

#### 4.2.2 *lha thos*

Bezüglich der in der vorliegenden Arbeit dokumentierten *lha thos* war es etwas leichter Informationen zu bekommen als über die *stūpas*, wenngleich zu diesem Thema eine gewisse Zurückhaltung zu erkennen ist. Aufgrund der Kräfte, die den Schutzgottheiten zugeschrieben werden, erachtet man es offensichtlich als heikel, über diese zu sprechen. Ein Einwohner des Dorfes Chomoling – ein Mann mittleren Alters<sup>911</sup>, der gerade auf dem Weg von der Feldarbeit ins Dorf zurückkam - gab dennoch einige Informationen weiter.<sup>912</sup> Die Schutzgottheit „Jag men“<sup>913</sup> habe ein rotes Gesicht und befinde sich auf einem Pferd; der „Zhing skyong“ – die Gottheit, der der blaue *lha tho* in einem Wäldchen nahe des zentralen *stūpas* gewidmet ist – sei dunkelblau. Dass Letzterer ein Löwengesicht habe, könne er nicht bestätigen. Man könne beide Gottheiten – Zhing skyong und Jag men - am oberen Ende des Tales in den Felsen sehen, wenn man vom Dorf aus zwei oder drei Stunden aufwärts gehe, und zwar nicht in Richtung rGod tshang, sondern in die andere Richtung<sup>914</sup>. Jag men sei besser zu erkennen als der Zhing skyong. Es sei aber überhaupt nur möglich, diese beiden Gottheiten zu sehen, wenn man sich entsprechend vorbereite, indem man meditiere.

In Bezug auf den *lha tho* für den „Glang dkar rgyal po“ gab derselbe Informant die Auskunft, diese Gottheit sei ein *yul lha*, ein Beschützer des Dorfes Chomoling bzw. Hemis. Die Zweige am *lha tho* seien in diesem Fall Weidenzweige, und nicht Wacholderzweige, wie es bei *lha thos* in Ladakh meist üblich ist.<sup>915</sup> In dem Buschen aus Zweigen sei auch

---

<sup>910</sup> vgl. KRIZ 2015 (Karte Ladakhs).

<sup>911</sup> Der Name ist mir bekannt; ich gebe ihn hier nicht wieder, da ich es verabsäumt habe, eine ausdrückliche Einverständniserklärung des Informanten einzuholen. Das Gespräch wurde mit Unterstützung von Jigmat Anchok aus Leh geführt, der die Rolle des Dolmetschers (Ladakhi und Englisch) übernahm.

<sup>912</sup> Persönliche Kommunikation, Chomoling/Hemis, 05.08.2019. Während des Gesprächs wurden von mir Notizen gemacht; im Anschluss habe ich ein schriftliches Gedächtnisprotokoll erstellt.

<sup>913</sup> Der volle Name lautet Jag pa me len (siehe auch Kap. 2.3.2 der vorliegenden Arbeit).

<sup>914</sup> Das bedeutet, dass man, vom Kloster Hemis kommend, nicht die Abzweigung nach rechts in Richtung rGod tshang nimmt, sondern sich links hält.

<sup>915</sup> vgl. BRAUEN 1980: 107.

eine *bum pa* verborgen. Die Zweige würden zu *shrub la*, also im Monat der Ernte, gewechselt.

In einem anderen Interview<sup>916</sup> nennt ein Informant höheren Alters die Begriffe *Jag men* und *Zhing skyong* in einem Atemzug („*Jag men Zhing skyong*“). Dennoch spricht der Interviewte von einer territorialen Trennung: *Jag men* sei auf der einen Seite, *Zhing skyong* auf der anderen, und dazwischen fließe Wasser bzw. ein Bach. Diese Territorien befänden sich im oberen Teil des Tales. Im *yul* – damit kann das Dorf, aber auch das kultivierte Land, das zum Dorf gehört, gemeint sein – seien Repräsentationen der Gottheiten gebaut worden.

Die Auskunftsperson spricht auch über die Zeremonie des Füllens und Leerens der *bum pa*<sup>917</sup> des *lha thos* sowie die Interpretation von deren Inhalt. Die *bum pa* werde in dem einen Jahr mit der besten Qualität von Gerste gefüllt. Wenn sie dann ein Jahr später wieder geöffnet werde und es seien Weizenkörner in der Füllung enthalten (obwohl Gerstenkörner eingefüllt wurden), so bedeute das, dass in dieser Saison eine Ernte zu erwarten sei.<sup>918</sup> Der Interviewte spricht in diesem Zusammenhang auch von drei Schichten von Getreide, wobei aufgrund seiner Aussagen unklar bleibt, woraus diese Schichten genau bestehen und welche Bedeutung sie haben.

Ein weiteres Thema, das der Informant anspricht, ist das Wechseln der Wacholderzweige, die an dem *lha tho* (hier geht es aller Wahrscheinlichkeit um den *Zhing skyong-lha tho*) angebracht sind. Dieses Ritual werde am vierten Tag des neuen Jahres durchgeführt.

Auf die Frage, wer *lha bdag*<sup>919</sup> dieser Gottheit sei, antwortet der Befragte, es gebe eine Familie in Hemis, die für das Wechseln der Wacholderzweige am *lha tho* zuständig sei.

---

<sup>916</sup> Das Interview wurde mir dankenswerterweise von Gerald Kozicz in Form einer Videoaufnahme zur Verfügung gestellt. Das Interview wurde im Juli 2014 von Noor Jahan Chunka in Ladakhi geführt. Der Interviewte war ein älterer Einwohner des Dorfes Hemis. Das Gespräch fand im Dorfgebiet von Hemis statt. Es wurde von Gerald Kozicz aufgenommen und dauerte ca. 3:30 min. Ich bedanke mich auch bei Khenpo Konchok Tamphel, der das Video gemeinsam mit mir angesehen und mir Erklärungen zum Inhalt gegeben hat (persönliche Kommunikation, Universität Wien, 11.10.2018). Aufgrund der dialektalen Ausdrucksweise des Interviewten sind Teile der Aussagen schwer verständlich.

<sup>917</sup> Diese *bum pa* („Vase“, ein Tongefäß) befindet sich in dem Buschen aus Zweigen, der auf einem *lha tho* angebracht ist.

<sup>918</sup> BRAUEN (1980: 107) beschreibt die in Oberladakh praktizierte Zeremonie des Öffnens und Schließens des Gefäßes (*bum pa*) in ganz ähnlicher Weise.

<sup>919</sup> „Herr bzw. Besitzer der Gottheit“. Dies ist in Ladakh eine gängige Bezeichnung für jene Familie in einem Dorf, die für das regelmäßige Wechseln der Zweige eines *lha thos* zuständig ist (persönliche Kommunikation, Khenpo Konchok Tamphel, 11.10. 2018, Universität Wien).

Aber normalerweise würden die Dorfleute die Mönche aus Hemis dazu einladen. Den Wacholder bekämen sie aus Markha<sup>920</sup>. Der Name des Hauses der *lha bdag*-Familie sei Grong stod.<sup>921</sup>

Über den *lha tho* für die Schutzgottheit Jag men (i.e. Jag pa me len) befragt, erzählt der Mann, dieser werde vom Kloster Hemis bedient. Die Mönche würden alles erledigen, was in Zusammenhang mit dem Jag men zu tun ist, also das Öffnen der *bum pa* und das Wechseln der Zweige. Das werde ebenfalls am vierten (Tag des Jahres) durchgeführt.

In Bezug auf den *lha tho* für den Glang dkar rgyal po gibt der Interviewte die Auskunft, (auch?) für diesen sei die zuvor erwähnte Grong stod-Familie zuständig. Dieser *lha tho* werde am sechsten *sруб lha* (oder *shrub lha*)<sup>922</sup> gewechselt; *sруб lha* sei die Schneidesaison, die je nach Region im sechsten oder siebenten Monat beginne. In dieser Schneidesaison müssten die Dorfleute zuerst die Erlaubnis zum Beginn der Ernte von dieser Gottheit einholen. Sie wechselten zunächst die Zweige an diesem *lha tho*, dann veranstalteten sie Umzüge, brächten Opferlampen dar etc. Es würden außerdem einige Rituale im Kloster für den Glang dkar rgyal po, der auch im oberen Teil des Tales residiere, durchgeführt. Erst danach verwendeten sie das Werkzeug für das Schneiden des Grases.

---

<sup>920</sup> Dies ist ein Ort in dem gleichnamigen Hochtal, das sich westlich von Hemis parallel zum Industal entlangzieht (vgl. KRIZ 2015).

<sup>921</sup> In Ladakh trägt jedes Haus einen Namen (persönliche Kommunikation, Khenpo Konchok Tamphel, Universität Wien, 11.10.2018).

<sup>922</sup> BRAUEN (1980:125-128) schreibt dies *shrub lha* und nennt es das „Fest der ersten Ähren“ (*srus* bzw. *shrub*). Nach Khenpo Konchok Tamphel werde die Zeit, in der 'ol (Klee) geschnitten wird, *shrub lha* genannt.

## 5 Zusammenschau: Objekt – Text – Mensch

### 5.1 Drei Zeitebenen

Den geschichtlichen Hintergrund des spirituellen Kraftplatzes von Hemis bilden bedeutende historische Persönlichkeiten, die im Wesentlichen drei historischen Zeitebenen zuzuordnen sind, auf die sich wiederum verschiedene Gebäude in Hemis zurückführen lassen.

Die erste Zeitebene ist im 13. Jahrhundert anzusetzen. Ihr gehört rGod thang pa (1189-1258) an, der auf seinem Weg nach Jālandhara auch nach Ladakh kam und nach einheimischer Überlieferung in Hemis die Einsiedelei rGod tshang gründete. Dort wird heute noch seine Meditationshöhle gezeigt, und für die Menschen im Umfeld steht fest, dass diese erste Gründung in Hemis auf diesen *yogin* zurückgeht (s. Kap. 1.3.3.1). Schriftliche Quellen, die dies zweifelsfrei belegen würden, sind mir nicht bekannt. Die *ram rthars* des rGod tshang pa diesbezüglich sorgfältig zu durchforsten, wäre eine noch zu bewerkstellende Aufgabe, die aber den Umfang der vorliegenden Arbeit sprengen würde. Möglicherweise liegen auch in rGod tshang selbst schriftliche Quellen vor, die mir aber nicht zur Verfügung standen.

Die zweite Zeitebene liegt im 17. Jahrhundert. Ihr ist sTag tshang ras pa (1574-1651) zuzuordnen (s. Kap. 1.3.3.2). Er gilt als Gründer des Klosters Hemis, was auch in seinem *rnam rthar*<sup>923</sup> belegt ist. Nach mündlicher Überlieferung aus Hemis gehen mindestens zwei weitere der dortigen Bauwerke auf ihn zurück, dies ist einerseits das gZhi bdag khang, das sich in der Nähe des Klostergebäudes auf einem Felsen befindet, und andererseits der *lha tho* für den Zhing skyong (von Tsa ri). Dieser *lha tho* liegt im in der vorliegenden Arbeit untersuchten Gebiet. Dass das Bauwerk tatsächlich auf sTag tshang ras pa zurückzuführen ist, erscheint aufgrund der Erwähnung einer löwengesichtigen Schutzgottheit, der sTag tshang ras pa während seines Rückzugs in Tsa ri begegnet ist, in seinem *rnam thar* als möglich. Der *lha tho* und die Gottheit werden in Hemis heute als Zhing skyong bezeichnet. Die Gottheit, die heute in Tsa ri u.a. als Zhing skyong kun dga' gzhon nu bekannt ist, soll sTag tshang ras pa nach einheimischer Überlieferung aus Tibet nach Hemis begleitet haben, wo er ihr im Tal von Hemis den besprochenen *lha tho* baute. Dieser trägt ein in eine

<sup>923</sup> TTRP, in moderner Ausgabe aus Ladakh TTR.

Steintafel graviertes Bild eben dieser Gottheit mit dessen Gefährtin, wobei das Alter des Bildes unbekannt ist (s. Kap. 2.3.1). An dem *lha tho* ist auch eine in eine Steintafel gemeißelte Inschrift (vgl. Kap. 3.1.2) angebracht, in der sTag tshang ras pa gepriesen und sein Lehrer lHa rtse ba erwähnt werden. Die Inschrift ist allerdings einer späteren Zeitebene, nämlich der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, zuzuordnen, weshalb sie keinen Beleg für die Gründung des *lha thos* durch sTag tshang ras pa darstellt.<sup>924</sup>

Die dritte Zeitebene umfasst im Wesentlichen die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts. In dieser Zeit erlebte das Kloster Hemis einen Aufschwung, der sich auch in der Schaffung von Kulturgütern ausdrückte. Dieser Phase ist der politisch aktive und einflussreiche Sa skyong rnam gyal<sup>925</sup> bzw. Mi pham 'Jam dpal mthu stobs rdo rje zuzuordnen, der aus dem Königshaus stammte, aufgrund von Intrigen aber ins Kloster Hemis „abgeschoben“ worden war (s. Kap. 1.3.3.3). Sein vermutlicher Sohn Mi pham tshe dbang 'phrin las bstan 'dzin mi 'gyur rdo rje (s. Kap. 1.3.3.7) war Abt des Klosters Hemis und prägte das Kloster in kunst- und kulturhistorischer Sicht in besonderem Maße. Beide werden im Volksmund als rGyal sras rin po che bezeichnet, sodass sie scheinbar zu einer einzigen Person verschmelzen. In dieser Zeit besuchten einige bedeutende bla mas und yogins das Kloster Hemis. Es sind dies Kaḥ thog rig 'dzin Tshe dbang nor bu (s. Kap. 1.3.3.4) sowie der Siebente und der Achte 'Brug chen (dKar brgyud 'Phrin las shing rta und Kun gzigs Chos kyi snang ba). Kaḥ thog rig 'dzin und der Siebente 'Brug chen 'Phrin las shing rta werden in Inschriften aus Hemis erwähnt, teilweise wird mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit auf sie angespielt (s. Kap. 3.1.5; Kap. 3.1.1.). Der Achte 'Brug chen Chos kyi snang ba (s. Kap. 1.3.3.9) hat für einen rGyal sras aus Ladakh einen kurzen Text über die Schutzgottheit Jag pa me len, der im relevanten Gebiet in Hemis ein *lha tho* gewidmet ist, verfasst. Es ist zu vermuten, dass mit dem Empfänger des Textes Mi pham Tshe dbang 'phrin las bstan 'dzin mi 'gyur rdo rje (s. Kap. 1.3.3.7) gemeint ist, der damals Abt des Klosters Hemis war und rGyal sras rin po che genannt wurde. In diese dritte Epoche fällt auch die Regierungszeit des Königs Tshe dbang rnam rgyal (s. Kap. 1.3.3.8), der in zwei der untersuchten Inschriften erwähnt wird (s. Kap. 3.1.3 u. Kap. 3.1.6) und aufgrund der anderen erwähnten

<sup>924</sup> Alle diesbezüglichen Quellenangaben finden sich in den angegebenen Kapiteln der vorliegenden Arbeit und werden hier nicht wiederholt.

<sup>925</sup> genaue Lebensdaten unbekannt, gestorben ca. 1755 (vgl. PETECH 1977: 171).

Namen wohl auch in zwei weiteren Inschriften (Kap. 3.1.2. u. 3.1.5) als zur Zeit der Abfassung des Textes amtierender König anzunehmen. Er war ein umstrittener Herrscher, der in einem Teil der Inschriften dennoch als Dharma-König gepriesen wird. Andere, wie die Große Hemis-Inschrift, vermeiden – vielleicht bewusst – die Nennung des Namens eines amtierenden Königs.

Die auf dem untersuchten Gelände befindlichen *stūpas* sind – zumindest in den Fällen, in denen Gründungsinschriften vorhanden sind – ebenfalls in diese dritte Zeitebene einzuordnen. Ich gehe davon aus, dass der gesamte „Kraftplatz“ in dieser Zeit entscheidend umgestaltet wurde und im Wesentlichen seine heutige Gestalt erhielt, obwohl er mit dem *lha tho* für den löwengsichtigen Zhing skyong schon davor von großer spiritueller Bedeutung war. Ich halte es für möglich, dass schon vor der „Übergabe“ des Platzes an den Zhing skyong von Tsa ri – wenn wir der diesbezüglichen mündlichen Überlieferung Glauben schenken wollen – hier eine (möglicherweise „vorbuddhistische“) Gottheit ihren „Wohnsitz“ hatte. Dazu habe ich aber keinerlei Belege.

Im Folgenden werden die drei Zeitebenen und die Zuordnung von Personen und Gebäuden des im Mittelpunkt der Arbeit stehenden Platzes in Form einer Tabelle dargestellt.

Tab. 3 Zeitebenen

Zeitebene		Historische Persönlichkeiten	Bauwerke
1	13. Jh.	rGod tshang pa (1189-1258)	Einsiedelei rGod tshang oberhalb von Hemis in den Bergen (Höhle als Ursprung)
2	17. Jh.	sTag tshang ras pa (1574-1651)	Kloster Hemis; nach einheimischer Überlieferung auch der <i>lha tho</i> für den Zhing skyong von Tsa ri sowie das gZhi bdag khang (beide sTag tshang ras pa zugeschrieben)
3	2. Hälfte des 18. Jhs.	Die historischen Persönlichkeiten der Kap. 1.3.3.3 bis 1.3.3.9 (teilweise mit ihrer Lebenszeit auch noch ins beginnende 19. Jh. hinreichend).	Steininschriften; zumindest ein Teil der <i>maṇi</i> -Mauern; ein Großteil oder alle <i>stūpas</i> im relevanten Gebiet (gesichert für jene, zu denen datierbare Inschriften vorhanden sind)

## 5.2 Stifterinnen und Stifter

Die Stein-Inschriften in Hemis, die in der vorliegenden Arbeit behandelt werden, ebenso wie die Stiftungsurkunde aus Igu, geben u.a. auch Auskunft über die soziale Herkunft und Motivation von Personen, die religiöse Objekte gestiftet haben. Sie zeigen, dass die Aktivität von Stifter\*innen verschiedene Gesellschaftsgruppen und -schichten umfasst. Es finden sich Laien ebenso als Stifter\*innen (s. Kap. 3.1.3; 3.2.1) wie Angehörige der monastischen Gemeinschaft (s. Kap. 3.1.2) und des Königshauses (s. Kap. 3.1.6). In zwei Fällen werden auch Frauen als Stifter\*innen genannt (s. Kap. 3.1.3 u. Kap. 3.2.1).

Als Autoren der Texte werden meist Geistliche genannt (s. Kap. 3.1.5; Kap. 3.1.2; Kap. 3.1.4) bzw. können vermutet werden (s. Kap. 3.1.2). In drei Fällen spricht in den Inschriftentexten sogar ein *bla ma* in der ersten Person (s. Kap. 3.1.2, Kap. 3.1.5, Kap. 3.1.4). In einem Fall ist der gesamte Text eine Botschaft, die ein – wohl einflussreicher – *bla ma* an die gesamte Bevölkerung Ladakhs richtet (s. Kap. 3.1.4). Ich nehme an, dass es sich entweder um den bedeutenden Abt Mi pham Tshe dbang 'phrin las bstan 'dzin mi 'gyur rdo rje (s. Kap. 1.3.3.9) oder sogar dKar brgyud 'Phrin las shing rta, den Siebenten 'Brug chen (s. Kap. 1.3.3.6) handelt. Denkbar wäre auch Kun gzigs Chos kyi snang ba, der Achte 'Brug chen (s. Kap. 1.3.3.9). Die beiden 'Brug chen rin po ches haben jedenfalls das Kloster Hemis besucht. RAGIAS erzählt von einem Komplott, der zur Zeit des rGyal sras rin po che gegen den Schatzmeister von Hemis, *phyag mdzod bKra shis*, geplant gewesen sei.<sup>926</sup> Dies könnte ein Hintergrund für die strengen Worte eines *bla mas* sein. Auch THARGAY spricht von einem Bruch in der Mönchsgemeinschaft, der nach dem Tod des rGyal sras rin po che (1808) entstanden sei und aufgrunddessen *phyag mdzod bKra shis* zwei der *stūpas* stiftete.<sup>927</sup> Leider stehen mir keine Dokumente zur Verfügung, mit denen sich die beiden Aussagen überprüfen ließen.

Die Motivation der Stifter\*innen reicht von dem Wunsch, eine gute Wiedergeburt der eigenen Verwandten zu fördern (s. Kap. 3.1.3) über den Versuch, Fehlverhalten zu überwinden (s. Kap. 3.1.4) und negatives Karma zu beseitigen (s. Kap. 3.1.6) bis hin zu dem allgemeinen Anliegen, die Stiftung solle Wohlergehen und Glück bewirken, wie es in allen untersuchten Texten geäußert wird. Auch die Bitte, alle an der Herstellung der gestifteten

<sup>926</sup> vgl. RABGIAS 2018: 173.

<sup>927</sup> vgl. THARGAY 2016: 28.

Objekte Beteiligten mögen die wahre Buddhaschaft erlangen, wird ausgesprochen. Teilweise werden die verschiedenen an der Herstellug der gestifteten Objekte beteiligten Berufsgruppen und Personen ausdrücklich angeführt (s. Kap. 3.1.5; Kap. 3.1.2; Kap. 3.1.3).

Die Stiftungsinschriften und -urkunden geben also Auskunft über die Umstände des Stiftens von religiöser Architektur, aber auch von religiösen Schriften im Ladakh des 18. bzw. beginnenden 19. Jahrhunderts. Sie zeigen, dass diese Praxis in der Bevölkerung tief verankert war, wenngleich zu bedenken ist, dass die in den Urkunden namentlich erwähnten Persönlichkeiten aus dem Laienstand vermutlich höheren Gesellschaftsschichten angehörten. Mit der Nennung auch von Handwerkern, freiwilligen Helfer\*innen etc. werden aber auch andere, weniger einflussreiche Bevölkerungsgruppen einbezogen.

### 5.3 Ein Platz der Schutzgottheiten

Den in einem kleinen Wäldchen befindlichen *lha tho* für den Zhing skyong von Tsa ri halte ich für das spirituelle Zentrum des Platzes. Er wird nach einheimischer Überlieferung auf den Begründer des Klosters Hemis, sTag tshang ras pa (1574-1651), zurückgeführt (s. Kap. 2.3.1). Ich habe mehrfach beobachtet, wie Personen aus dem Dorf Hemis, die, aus dem hangabwärts liegenden Dorf Kha ru kommend, beim *lha tho* für den löwengesichtigen Zhing skyong Halt machten und ihm Ehrerbietung erwiesen. In Bezug auf die in der Nähe liegenden *stūpas* habe ich dies nicht beobachtet, wenngleich mir erzählt wurde, dass die Bevölkerung wie auch die Mönche des Klosters fallweise die *stupas* rituell umschreiten würden. Diese Praxis habe aber abgenommen, seit viele Menschen nicht mehr zu Fuß gingen, sondern mit dem Fahrzeug an dem Platz vorbeiführen.<sup>928</sup> In den Erzählungen der Dorfleute überwogen die Aussagen zu den *lha thos* gegenüber jenen zu den *stūpas*. Erstere scheinen im religiösen Bewusstsein der Bevölkerung eine größere Rolle zu spielen (s. dazu auch die Interviews in Kap. 4.2.2).

Den *lha tho* für den Zhing skyong halte ich für den Teil eines Systems aus mehreren *lha thos*, die das betreffende Gebiet und damit den Eingang zum Kloster schützen sollen. Zu diesem System gehören auch der *lha tho* für die Schutzgottheit „Jag men“ (s. Kap. 2.3.2)

---

<sup>928</sup> Persönliche Kommunikation mit verschiedenen Personen im Dorf Hemis sowie im Kloster, 2018 u. 2019.

und jener für den „gLang dkar rgyal po“<sup>929</sup> (s. Kap. 2.3.3). Diese drei *lha thos* bilden die Eckpunkte eines Dreiecks, das dem Eingang zum Kloster vorgelagert ist. Diese Schutzfunktion könnte dieser Platz bereits zur Zeit der Gründung des Klosters oder sogar schon davor – als vorgelagerter Schutz gegen negative Einflüsse für die weiter talaufwärts liegende Einsiedelei rGod tshang – übernommen haben. Die Bedeutung des Platzes als Ort, an dem territoriale – möglicherweise vorbuddhistische - Schutzgottheiten repräsentiert sind, könnte also älter sein als dessen Interpretation als Ort, an dem – beispielsweise durch den Bau und das rituelle Umschreiten von *stūpas* und *maṇi*-Mauern – religiöses Verdienst im Sinne des Buddhismus angesammelt werden kann. Dass sich der selbstbewusst auftretende *bla ma* der 'Brug pas, der sich in einer Stiftungsinschrift für einen Versöhnungs-*stūpa* an die Bevölkerung Ladakhs wendet (s. Kap. 3.1.4), im Falle fehlenden Glaubens und falscher Ansichten vor der Bestrafung durch Schutzgottheiten wie den dGe bsnyen rgyal po – eventuell meint er damit Jag pa me len, dessen *lha tho* in der Nähe des Versöhnungs-*stūpas* steht – warnt, deutet darauf hin, dass diese Schutzgottheiten im religiösen Bewusstsein der Menschen zur Zeit der Abfassung des Textes bedeutsam waren. Hierzu passt auch die Tatsache, dass der Achte 'Brug chen, Kun gzigs Chos kyi snang ba, für einen rGyal sras rin po che aus Ladakh – vermutlich den damaligen Abt des Klosters Hemis – einen Text schreibt, in dem die Schutzgottheit Jag pa me len aufgefordert wird, weiterhin zu unterstützen (s. Kap. 3.2.2). Auch in der Inschrift, der am *lha tho* für den löwengesichtigen Zhing skyong angebracht ist (s. Kap. 3.1.2), kommt den Schutzgottheiten eine wichtige Rolle zu. Sie werden hier vor allem als Schutzfaktoren für die Lehren der 'Brug pas sowie für das Kloster dargestellt.

#### 5.4 Ein Kraftplatz im *maṇḍala* des Cakrasaṃvara

Einige der in Kap. 1.3.3 genannten Persönlichkeiten kamen aus Tibet nach Ladakh, und sie verbindet eine weitere Gemeinsamkeit, nämlich ihr Interesse an einem Netzwerk aus vierundzwanzig *pīṭhas*, die in den Yoginītantras als „Wohnstätten“ von Göttinnen - *ḍākinīs* und *yoginīs* genannt - dargestellt werden. Diese Göttinnen gelten als Emanationen jener tantrischen Gottheit, die im Mittelpunkt der jeweiligen rituellen Meditationspraxis steht und die auch das Zentrum eines *maṇḍalas* bildet. Die *pīṭhas* werden als Orte beschrieben,

<sup>929</sup> Die Schreibung ist nicht gesichert; ich versuche hier, in eine standardisierte Schreibung überzuführen, was ich gehört habe.

an denen männliche und weibliche Partner\*innen zusammenkommen, um sich rituell zu betätigen, entweder auf einer extern-physischen oder einer intern-mystischen Ebene. Es gibt auch die Vorstellung, dass die an diesen Stätten Praktizierenden schnell außergewöhnliche Kräfte (*siddhi*) erlangen können.<sup>930</sup>

Das Netzwerk der *pīṭhas* wird so verstanden, dass es sich auf verschiedenen Ebenen manifestieren kann: auf kosmischer Ebene, im geografischen Raum, im menschlichen Körper oder als *maṇḍala*. In den Yoginītantras bzw. deren Kommentaren werden die *pīṭhas* in Listen von – meist vierundzwanzig – Ortsnamen angeführt. Die geografische Verortung ist allerdings nichts Endgültiges und Eindeutiges, d.h. ein *pīṭha* kann mehrfach repräsentiert sein und die geografische Zuordnung kann sich im Lauf der Zeit auch ändern. Da die *pīṭhas* auch im Körper des *yoga*-Praktizierenden zu finden sind, ist es nicht unbedingt nötig, ihre geografischen Repräsentationen zu besuchen.<sup>931</sup> In Indrabhūti's Kommentar zum Cakrasaṃvara Tantra wird der Ursprungsmythos des Heruka erzählt, nach dem Buddha Vajradhara Heruka und Vajrayoginī (die im Cakrasaṃvara Tantra unter dem Namen Vajravārāhī erscheint) emanieren, die dann auf dem Berg Sumeru residieren und die Śaiva-Gottheiten Mahādeva und Umādevī mit ihrem Gefolge unterwerfen, gleichzeitig aber deren Attribute übernehmen.<sup>932</sup> Der Prozess der Emanation der Gottheiten gipfelt in der Manifestation des Cakrasaṃvara-*maṇḍalas* in der Landschaft von Jambudvīpa. Dieses *maṇḍala* des Heruka und seiner Gefährtin besteht aus einem Zentrum (*jñānacakra*, „Weisheitsrad“), das die beiden Gottheiten, umgeben von den vier *yoginīs* Ḍākinī, Lāmā, Khaṇḍarohā und Rūpiṇī, enthält. Nach außen hin schließen sich drei konzentrischen Kreise bzw. Scheiben – „Räder“ genannt – an, die den drei Ebenen der Verkörperung eines Buddhas (*trikāya*<sup>933</sup>) entsprechen. Es sind dies die Räder des Körpers (Skt. *kāyacakra*), der Sprache (*vākcaakra*) und des Geistes (*cittacakra*). Umgeben ist der *maṇḍala*-Palast von den „Acht großen Leichenfeldern“.<sup>934</sup> Das Cakrasaṃvara-*maṇḍala* bietet ein komplexes System an Entsprechungen: In jedem Rad sind acht Göttinnen – zusammen mit ihren männli-

<sup>930</sup> vgl. HUBER 2008: 87.

<sup>931</sup> vgl. HUBER 2008: 88-89.

<sup>932</sup> vgl. GRAY 2019: 45-53.

<sup>933</sup> i.e. *dharmakāya*, *sambhogakāya* und *nirmāṇakāya*.

<sup>934</sup> vgl. GRAY 54-55.

chen Gefährten - vertreten, was insgesamt 24 Paare ergibt. Jedes dieser Paare steht in Verbindung mit einem heiligen Ort, der sich auf dem Indischen Subkontinent oder in den angrenzenden Gebirgsregionen befindet.<sup>935</sup>

Die Große Hemis-Inschrift (s. Kap. 3.1.5) stellt Hemis den 24 *pīthas* gleich bzw. bezeichnet es zumindest als jenen ähnlich. Auch in der Inschrift, die an der Fassade des Zhing skyong-*lha thos* angebracht ist (s. Kap. 3.1.2), wird von Hemis als dem Großen Kraftplatz des Heruka gesprochen. Wenngleich es nicht unüblich ist, dass derartige Verbindungen hergestellt werden, so ist es doch bemerkenswert, dass sich in Hemis im Lauf der Jahrhunderte immer wieder Menschen für längere Zeit niedergelassen haben, denen etwas daran lag, sich zu Großen Kraftplätzen wie Uḍḍiyāna zu begeben. Dies trifft mit einiger Wahrscheinlichkeit auf rGod tshang pa (s. Kap. 1.3.3.1) zu, der die Einsiedelei rGod tshang bei Hemis gegründet haben soll, auf jeden Fall aber auf sTag tshang ras pa, der auf dem Weg nach Uḍḍiyāna war, als er zum ersten Mal vom ladakhischen König eingeladen wurde (s. Kap. 1.3.3.2). Auch der politisch begabte *bla ma* und *yogin* Kaḥ thog rig 'dzin schreibt, hätte sich lieber auf eine Pilgerschaft zu den 24 *pīthas* begeben als in Ladakh auszuharren und auf verhandlungsunwillige Konfliktparteien zu warten. Er ist schließlich gezwungen, den ganzen Winter in Hemis zu verbringen. (s. Kap. 1.3.3.4). Auch der Siebente 'Brug chen, dKar brgyud 'phrin las shing rta macht sich u.a. nach Garsha auf und besucht auf dem Weg Hemis (s. Kap. 1.3.3.6). Diese Männer aus Tibet mögen dazu beigetragen haben, dass Hemis in den Inschriften als *gnas chen* bezeichnet wurde. Vielleicht war es auch einer von ihnen, der den Bautyp des „zentralen *stūpas*“ beim Zhing skyong-*lha tho* nach Hemis gebracht hat. Kaḥ thog rig 'dzin Tshe dbang nor bu ist ein naheliegender Kandidat, hat er doch, wie auf dem Titelblatt eines Textes zu lesen und zu sehen ist, die Proportionen eines *stūpas* etabliert, der dem „zentralen *stūpa*“ sehr ähnlich ist. Vielleicht sollten wir diesen daher Dus 'khor ye shes mchod rten nennen. Vielleicht ist dieser aber auch identisch mit dem Bautyp des dPal reg pa med pa'i mchod rten, für den Ta'i Si tu, ein Weggefährte des Kaḥ thog rig 'dzin, ein Faible hatte (s. Kap. 2.2.2.4 u. Kap. 3.1.6). Dieser *stūpa* steht mit den *yoginī-tantras* in Verbindung, was wieder gut zu Hemis als dem Großen Kraftplatz des Heruka passen würde. Stoff für weitere Studien bleibt mir jedenfalls genug.

---

<sup>935</sup> vgl. GRAY 2019: 55–57.

## Literaturverzeichnis

### Tibetische Quellen

- GERGAN 1976 BSOD NAMS TSHE BTAN YO SEB DGE RGAN (JOSEPH GERGAN, 1878-1946). *Bla dvags rgyal rabs 'chi med gter*. Arranged and edited with introduction and annotation by S. S. Gergan. New Delhi: Sterling Publ. TBRC W1GS60864.
- RPMP KARMA ('BE LO) TSHE DBANG KUN KHYAB (geb. 1718<sup>1</sup>, TBRC P2872). *dPal mchog reg pa med pa'i mchod rten gyi snang brn-yan dge legs 'dod dgu'i char 'bebs kyi dkar chag utpala'i phreng ba*. In *Ta'i si tu pa kun mkhyen Chos kyi 'byung gnas bstan pa'i nyin byed kyi bka' 'bum*, Sansal/Kangra: Palpung Sungrab Nyamso Khang, 725-38. TBRC W26630, Vol. 13.
- RABGIAS 2006 TASHI RABGIAS (BKRA SHIS RAB RGYAS). *La dwags mar yul gyi sngon rabs kun gsal me long. History of Ladakh called the mirror which illuminates all*. Leh: Tashi Rabgias. TBRC W00EGS1017172. (First published 1984).
- RIGZIN 2009 TSHE DBANG RIG 'DZIN (TSEWANG RIGZIN). *Hi mā la ya'i ljongs su yod pa'i mnyam med dpal ldan 'brug pa'i dgon sde rtsa lag dang bcas pa'i lo rgyus legs bshed gsar pa. The History of Drukpa Monasteries in Northern Himalaya* [sic]. Leh: Dbus gzhung nang pa'i rig gnas mtho slob khang.
- TĀRANĀTHA TĀRANĀTHA (1575-1634, TBRC P1428). *rGya gar chos 'byung*. In *Jo nang rje btsun tā ra nā tha'i gsung 'bum dpe bsdur ma*, Vol. 33. Pe cin: Krung go'i bod rig pa dpe skrun khang, 2008 (TBRC W1PD45495).
- TTRP NGAG DBANG KUN DGA' LHUN GRUB THUB BSTAN DGE LEGS 'BYUNG GNAS BSOD NAMS RGYAL MTSHAN DPAL BZANG PO.

---

<sup>1</sup> Das Geburtsjahr wird SMITH (2001: 358) mit 1718 angegeben. Zur Rolle 'Be los als Herausgeber der Ta-gebücher Ta'i Si tu Chos kyi 'byung gnas' siehe SMITH (2001: 94). Zu alternativen Namensschreibungen siehe SMITH (2001: 290n229).

*Auḍiyāna pa Ngag dbang rgya mtsho'i rnam thar legs bris vaiḍūrya dkar po'i rgyud mang.* Hemis: Byang chub chos gling, 1663 (TBRC W2CZ5991).

TTR KUN DGA' LHUN GRUB. *O rgyen pa stag tsang ras pa dang po ngag dbang rgya mtsho'i rnam thar. Mgur 'bum. Lam yik bcas* (ed. T. Rigzin, CIBS). Leh-Ladakh: Hemis Museum/ Hemis Monastery, 2016.

## Sekundärliteratur und Lexika

- ARDUSSI 2007 ARDUSSI, JOHN. “ Stone Inscriptions: An Early Written Medium in Bhutan and its Public Uses.” In *Media and Public Culture: Proceedings of the Second International Seminar on Bhutan Studies*. Thimpu: Centre for Bhutan Studies (online unter: <https://www.bhutanstudies.org.bt/media-and-public-culture/>; letzter Zugriff vom 30.8.2021), 4-18.
- ARIS 1979 ARIS, MICHAEL. *Bhutan. The early history of a Himalayan kingdom*. Warminster: Aris & Phillips.
- BEER 1999 BEER, ROBERT. *The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs*. Boulder: Shambala Publications.
- BEER 2003 BEER, ROBERT. *The Handbook of Tibetan Buddhist Symbols*. Boston: Shambala Publications.
- BELL 2006 BELL, CHRISTOPHER. *Tsiu marpo. The Career of a Tibetan Protector Deity*. MA Thesis, Florida State University. (Brauch ich das? Ist Master-Thesis)
- BELL 2013 BELL, CHRISTOPHER. *Nechung. The Ritual History and Institutionalization of a Tibetan Buddhist Protector Deity*. PhD Diss., University of Virginia.

- BENTOR 1995                      BENTOR, YAEL. "On the Indian Origin of the Tibetan Practice of Depositing Relics and *Dhāraṇīs* in *Stūpas* and Images." In *Journal of the American Oriental Society* 115.2, 248-61.
- BEROUNSKÝ 2014                      BEROUNSKÝ, DANIEL. "Tibetan myths on „good fortune” (*phya*) and “well-being” (*g.yang*)". *Mongolo-Tibetica Pragensia '14. Ethnolinguistics, Sociolinguistics, Religion and Culture. Vol. 7, No. 2. Special Issue Indigenous Elements in Tibetan Religions.*
- BRAY 2012                              BRAY, JOHN. "Ladakhi and Bhutanese Enclaves in Tibet." In *Journal of Bhutan Studies* 26, 1-20; online unter: [http://himalaya.socanth.cam.ac.uk/collections/journals/jbs/pdf/JBS\\_26\\_01.pdf](http://himalaya.socanth.cam.ac.uk/collections/journals/jbs/pdf/JBS_26_01.pdf); letzter Zugriff vom 05.02.2021. (First published in Thierry Dodin and Heinz Rāther [eds.], 1997, *Recent Research on Ladakh* 7. Ulm: Universität Ulm, 89-104.)
- CHIMPA & CHATTOPADHYAYA 1990                      LAMA CHIMPA and ALAKA CHATTOPADHYAYA (übers.). *Tāranatha's History of Buddhism in India*. Delhi: Motilal Banarsidass. (First published 1970).
- CROOK & LOW 2007                      CROOK, JOHN and JAMES LOW. *The Yogins of Ladakh. A Pilgrimage among the Hermits of the Buddhist Himalayas*. Delhi: Motilal Banarsidass. (First published 1997).
- CUNNINGHAM 1854                      CUNNINGHAM, ALEXANDER. *Ladák. Physical, Statistical, and Historical; with Notices of the Surrounding Countries*. London: WM. H. Allen and Co.
- DAS 1998                                DAS, SARAT CHANDRA. *Tibetan-English Dictionary. Compact Edition*. Delhi: Book Faith India. (First published in Calcutta: Bengal Secretariat Book Depot 1902).

- DORJEE 2001 DORJEE, PEMA. *Stūpa and its Technology: A Tibeto-Buddhist Perspective*. Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts, in association with Motilal Banarsidass. (First published 1996).
- EHRHARD 1989 EHRHARD, FRANZ KARL. "A Renovation of the Svayambhunath Stupa in the 18th century (according to Tibetan sources)". *Ancient Nepal. Journal of the Department of Archaeology*, 114 (Oct.-Nov. 1989), 1-8.
- EMMER 2006 EMMER, GERHARD. "Ladakh als Mitte und als Rand: Zum Wandel kultureller und historischer Kontexte." In GINGRICH, ANDRE u. GUNTRAM HAZOD (Hg.), *Der Rand und die Mitte. Beiträge zur Sozialanthropologie und Kulturgeschichte Tibets und des Himalaya*. (Sitzungsberichte der phil.-histor. Klasse 753. Veröffentlichungen zur Sozialanthropologie 9. Reihe Forschungsschwerpunkt Lokale Identitäten und überlokale Einflüsse III). Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 103-34.
- EVERDING 2019 EVERDING, KARL-HEINZ. *Kaḥ thog Si tu's Pilgerreise durch Zentraltibet in den Jahren 1918-1920. Ein Beitrag zur Kunst- und Kulturgeschichte Tibets. Teil 2: Vom Yarlung-Tal durch das südliche und westliche Zentraltibet und zurück nach Kham. Edition und Übersetzung des dBus gtsang gnas bskor lam yig*. (Monumenta Tibetica Historica, hrsg. Schuh et al., Bd. 7, Teil 2). Andiast (Schweiz): International Institute für Tibetan and Buddhist Studies.
- FRANCKE 1914 FRANCKE, AUGUST HERMANN. *Antiquities of Indian Tibet, Part I. Personal narrative. With Map, 45 Plates and 4 Text-Illustrations*. Calcutta: Superintendent Government Printing.
- FRANCKE 1972 FRANCKE, AUGUST HERMANN. *Antiquities of Indian Tibet, Part II. The chronicles of Ladakh and minor chronicles. Texts and Translations, with Notes and Maps*. Delhi: Chand & Co. (Archaeological Survey of India, New Imperial Series, Vol. L).

- (Originally published in Calcutta: Superintendent Government Printing 1926)
- GELLE 2019 GELLE, ZSÓKA. “Spirits of the Soil, Land, and Locality in Tibet (*sa bdag, gzhi bdag, yul lha*)”. In SILK, JONATHAN et al. (eds.), *Brill’s Encyclopedia of Buddhism. Vol. II: Lives*. Leiden: Brill 2019, 1226-1232.
- GOLDSTEIN 2001 GOLDSTEIN, MELVIN C. (ed.): *The New Tibetan-English Dictionary of Modern Tibetan*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- GRAY 2019 GRAY, DAVID B. 2019. *The Cakrasamvara Tantra (The Discourse of Śrī Heruka). Śrītherukābhidhāna*. New York: The American Institute of Buddhist Studies and Wisdom Publications in association with the Columbia University Center for Buddhist Studies and Tibet House US. (First published 2007).
- GUTSCHOW 2006 GUTSCHOW, NIELS: “Stūpa. Eine Einführung in Geschichte, Typologie und Symbolik.” In LEE-KALISCH, JEONG-HEE (Hg.), *Tibet: Klöster öffnen ihre Schatzkammern* (Katalog anlässlich der Ausstellung “Tibet - Klöster Öffnen Ihre Schatzkammern”, Kulturstiftung Ruhr, Essen, Villa Hügel, 19. August bis 26. November 2006). München: Hirmer, 197-215.
- GUTSCHOW & RAMBLE 2003 GUTSCHOW, NIELS and CHARLES RAMBLE. “Up and Down. Inside and Outside: Notions of Space and Territory in Tibetan Villages of Mustang.” In GUTSCHOW, NIELS et al. (eds.), *Sacred Landscape of the Himalaya: Proceedings of an International Conference at Heidelberg 22–27 May, 1998* (Veröffentlichungen zur Sozialanthropologie 4.). Wien: VÖAW, 137-176
- HAHN 2005 HAHN, MICHAEL. *Lehrbuch der klassischen tibetischen Schriftsprache*. Siebte, korrigierte Auflage (Indica et Tibetica 10).

- Marburg: Indica et Tibetica Verlag. (Erstveröffentlichung Swisttal-Odendorf: Indica et Tibetica Verlag 1996).
- VAN HAM 2014 VAN HAM, PETER. *Tabo – Gods of Light. The Indo-Tibetan Masterpiece*. München: Hirmer.
- HOWARD & HOWARD 2014 HOWARD, NEIL and KATH HOWARD. “Historic Ruins in the Gya Valley, Eastern Ladakh, and a Consideration of their Relationship to the History of Ladakh and Maryul.” In LO BUE, ERBERTO and JOHN BRAY (eds.), *Art and Architecture in Ladakh. Cross-cultural Transmissions in the Himalayas and Karakoram*. Leiden: Brill, 68-99.
- HUBER 1999 HUBER, TONI. *The Cult of Pure Crystal Mountain. Popular Pilgrimage and Visionary Landscape in Southeast Tibet*. New York: Oxford University Press.
- HUBER 2008 HUBER, TONI. *The Holy Land Reborn: Pilgrimage and the Tibetan Reinvention of Buddhist India*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- HUBER & TSEPAK RIGZIN 1999 HUBER, TONI and TSEPAK RIGZIN). “A Tibetan Guide for Pilgrimage to Ti se (Mount Kailas) and mTsho Ma pham (Lake Manasarovar).” In HUBER, TONI (ed.), *Sacred Spaces and Powerful Places in Tibetan Culture. A Collection of Essays*, Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 125-153.
- HUNTINGTON 2018 HUNTINGTON, ERIC. *Creating the Universe. Depictions of the Cosmos in Himalayan Buddhism*. Seattle: University of Washington Press.
- JACKSON 1984 JACKSON, DAVID. *The Mollas of Mustang. Historical, Religious and Oratorical Traditions of the Nepalese-Tibetan Borderland*. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives.

- JÄSCHKE 2003 JÄSCHKE, HEINRICH AUGUST. *A Tibetan-English Dictionary to which is added an English-Tibetan Vocabulary*. Mineola, N.Y.: Dover Publications. (Originally published in London: Routledge & Kegan Paul, 1881).
- JÄSCHKE 1871 JÄSCHKE, HEINRICH AUGUST. *Handwörterbuch der Tibetischen Sprache*. Gnadau: Unitätsbuchhandlung.
- JAMGÖN KONGTRUL LODRÖ TAYÉ 2012
- JAMGÖN KONGTRUL LODRÖ TAYÉ ('Jam mgon Kong sprul Blo gros mtha' yas, 1813-1899): *The Treasury of Knowledge: Book Six, Parts One and Two. Indo-Tibetan Classical Learning and Buddhist Phenomenology*. Transl. Gyurme Dorje (Kalo Rinpoché Translation Group). Boston & London: Snow Lion 2012.
- KNIGHT 1863 KNIGHT, WILLIAM HENRY. *Diary of a pedestrian in Cashmere and Thibet*. London: Richard Bentley.
- KNIGHT 1893 KNIGHT, EDWARD FREDERICK. *Where three empires meet. A narrative of recent travel in Kashmir, Western Tibet, Gilgit and the adjoining countries*. Third edition. London: Longmans, Green, and Co.
- KOLLMAR-PAULENZ 2006
- KOLLMAR-PAULENZ, KARÉNINA. *Kleine Geschichte Tibets*. München: Beck 2006.
- KORN 2015 KORN, WOLFGANG. *The Traditional Newar Architecture of the Kathmandu Valley. The Stūpas and the Caityas*. Kathmandu: Ratna Pustak Bhandar.
- KRIZ 2015 KRIZ, KAREL. *Ladakh Topographic Overview Map*. (Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 87). Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

- LAMBERT 1877 LAMBERT, ISAAC COWLEY. *A Trip to Cashmere and Ladâk*. London: Henry S. King & Co. 1877.
- LAURENT 2017 LAURENT, YANNICK. On *Maṇi* and Epigraphy. Four Stone Inscriptions from Spiti. *Revue d'Etudes Tibétaines* 39, 229-65.
- MARTIN 1996 MARTIN, DAN. "Table of Contents (*dkar chag*)". In CABEZÓN, JOSÉ I. and ROGER R. JACKSON (eds.), *Tibetan Literature. Studies in Genre*, Boulder: Snow Lion, 500-514.
- NAMGYAL NYIMA 2002 NAMGYAL NYIMA. "The Tibetan view (in Tibetan). Gangs ti se'i skor." In BUFFETRILLE, KATIA AND ROBERT KOSTKA, *Gangs rin po che. Kailash. Map of the Holiest Mountain in the World*. Vienna: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien (Universität Wien), 14-15.
- NEBESKY-WOJKOWITZ 1996 NEBESKY-WOJKOWITZ, RÈNE DE. *Oracles and demons of Tibet. The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*. Kathmandu/Varanasi: Book Faith India. (2<sup>nd</sup> reprint; originally published 1956).
- NIRLAC 2015 NIRLAC. NAMGYAL INSTITUTE FOR RESEARCH ON LADAKHI ART AND CULTURE (ed.). *Legacy of a mountain people: Inventory of cultural resources of Ladakh*. Vol. 2, *Leh, Leh-Kharu*. New Delhi: NIRLAC.
- PALDAN 2019 THUBSTAN PALDAN. *A Guide to the Buddhist Monasteries and Royal Castles of Ladakh*. 10., überarbeitete Auflage. New Delhi: Indraprastha Press. (First published 1976).
- PETECH 1977 PETECH, LUCIANO. *The Kingdom of Ladakh. C. 950-1842 A. D.* (Serie Orientale Roma LI). Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.
- PIEPER 1980 PIEPER, JAN. "Stūpa architecture of the Upper Indus Valley." In DALLAPICCOLA, ANNA LIBERA (ed.): *The Stūpa. Its Religious,*

- Historical and Architectural Significance*. Wiesbaden: Franz Steiner, 127-136.
- PDB 2014 BUSWELL, ROBERT E. AND DONALD LOPEZ. *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press.
- RABGIAS 2018 TASHI RABGIAS. *The History of Maryul Ladakh. Original title in Tibetan [Bhoti]: La dwags mar yul gyi sngon rabs kun gsal me long. Translated title: History of Ladakh called the Mirror which Illuminates All*, transl. by Tashi Rabgias and Sonam Gyatso Tookchupa). Delhi: Jayyed Press.
- RICARD 1994 RICARD, MATTHIEU. *The Life of Shabkar: The Autobiography of a Tibetan Yogi*, translated by Matthieu Ricard et. al., Ithaka/NY: State University of New York Press.
- RIGZIN & RABGIAS 2010 TSEWANG RIGZIN and TASHI RABGIAS (eds.). *Hemis Festival Ladakh* (in Tibetan and English). Leh: Hemis Museum.
- RYAVEC 2015 RYAVEC, KARL E. *A Historical Atlas of Tibet*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- SCHLAGINTWEIT 1863 SCHLAGINTWEIT, EMIL. *Buddhism in Tibet. Illustrated by Literary Documents of Religious Worship. With an Account of the Buddhist Systems Preceding it in India*. Leipzig: Brockhaus; London: Trübner & Co.
- SCHLAGINTWEIT 1864 SCHLAGINTWEIT, EMIL. "Tibetische Inschrift aus dem Kloster Hémis in Ladakh." In *Sitzungsberichte der königl. bayer. Akademie der Wissenschaften zu München*, Bd. 2., 305-18.
- SCHUH 1983a SCHUH, DIETER. "Zu den Hintergründen der Parteinahme Ladakhs für Bhutan im Krieg gegen Lhasa." In KANTOWSKY, DETLEV and REINHARD SANDER (eds.), *Recent Research on Ladakh. History, Culture, Sociology, Ecology* (Schriftenreihe Internationales Asienforum, Bd. 1), 37-50.
- SCHUH 1983b SCHUH, DIETER. "Frühe Beziehungen zwischen dem ladakhschen Herrscherhaus und der südlichen 'Brug-pa-Schule." In

- SCHUH, DIETER & MICHAEL WEIERS (Hrsg.), *Archiv für Zentralasiatische Geschichtsforschung* (Heft 1-6), Heft 2. St. Augustin: VGH Wissenschaftsverlag, 27-68.
- SCHUH 2008 SCHUH, DIETER. *Herrscherurkunden und Privaturkunden aus Westtibet (Ladakh)*. Halle (Saale): International Institute for Tibetan and Buddhist Studies.
- SCHUH 2018 SCHUH, DIETER (unter Mitarbeit von Quentin Devers und Gulzar Hussain Munshi). *Die erfundene Geschichte (Fake-Story) vom tragischen Schicksal der muslimischen Königin Bhi-bhi. Neue Urkundenfunde aus Sangrah: Quellen zur Geschichte des niederen Landadels im Suru-Tal (Purig)*. Andiast: International Institute for Tibetan and Buddhist Studies.
- SCHUH & PHUKHANG 1979 SCHUH, DIETER and JAMPA. K. PHUKHANG. *Urkunden und Sendschreiben aus Zentraltibet, Ladakh und Zanskar. 2. Teil: Edition der Texte* (Monumenta Tibetica Historica Abt. III, Bd. 4), St. Augustin: VGH Wissenschaftsverlag.
- SCHWIEGER 1996 SCHWIEGER, PETER. "Stag tshang ras pa's exceptional life as a pilgrim." *Kailash* 18, 81-107.
- SCHWIEGER 1997 SCHWIEGER, PETER. "Kathog Rigdzin Tsewang Norbu's (Kathog rig 'dzin Tshe dbang nor bu) diplomatic mission to Ladakh in the 18th century." In OSMASTON, HENRY and NAWANG TSERING (ed.): *Proceedings of the Sixth International Colloquium on Ladakh. Leh 1997* (Recent research on Ladakh 6), Delhi: Motilal Banarsidass.
- SCHWIEGER 1999 SCHWIEGER, PETER. *Teilung und Reintegration des Königreichs von Ladakh im 18. Jahrhundert. Der Staatsvertrag zwischen Ladakh und Purig aus dem Jahr 1753* (Monumenta Tibetica Historica, Abteilung III, Bd. 7), Bonn: VGH Wissenschaftsverlag.

- SHAKSPO 2014 NAWANG TSERING SHAKSPO. *A Cultural History of Ladakh* (Revised and expanded edition). Sabu-Leh: Centre for Research on Ladakh. (First published 2010).
- SMITH 2001 SMITH, GENE. *Among Tibetan Texts. History and Literature of the Himalayan Plateau*. Ed. Kurtis Schäffer. Boston: Wisdom Publications.
- SØRENSEN 1994 SØRENSEN, PER K. *Tibetan Buddhist Historiography: The Mirror Illuminating the Royal Genealogies. An Annotated Translation of the XIVth Century Tibetan Chronicle: rGyal rabs gsal ba'i me long*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- THARGAY 2016 THARGAY, LOBSANG: *Hemis Monastery & Chemdrey Thekchok Monastery Ladakh*. Gurgaon: Drukpa Publications.
- TOBDAN & DORJE 2008 TOBDAN AND C. DORJE. *Moravian missionaries in Western Trans-Himalaya. Lahul, Ladakh and Kinnaur*. New Delhi: Kaveri Books.
- TROPPER 2007a TROPPER, KURT. "The Historical Inscription in the *Gsum brtsegs* Temple at Wanla, Ladakh." In KLIMBURG-SALTER, DEBORAH et al. (eds.): *Text, image and song in transdisciplinary dialogue. PIATS 2003. Tibetan Studies: Proceedings of the Tenth Seminar of the International Association for Tibetan Studies. Oxford 2003*. Leiden: Brill, 105-50.
- TROPPER 2007b TROPPER, KURT. "Tibetische Epigraphik: Mani-Mauern und Stifter-Inschriften." *Ursache & Wirkung* 60, 60-61.
- TSERING (o. J.) NGAWANG TSERING. *The Monasteries of Hemis, Chemde and Dagthag*. Delhi: Malkoti Printing Services.
- TSERING 2013 TASHI TSERING. "Si tu paṅ chen and His Painting Style: A Retrospective." *JIATS* 7, 125-92.
- TUCCI 1940 TUCCI, GUISEPPE. *Travels of Tibetan pilgrims in the Swat Valley*. Calcutta: The Greater India Society.

- TUCCI 1988  
TUCCI, GIUSEPPE. *Stupa. Art, Architectonics and Symbolism. English version of Indo-Tibetica I. Mchod rten and tsha tsha in Indian and Western Tibet. Contributions to a study of Tibetan religious art and its significance.* Transl. to English by Uma Marina Vesci. Ed. (with an introd.) by Lokesh Chandra (Sata-Pitaka Ser. Vol. 347). New Delhi: Aditya Prakashan. (First published in Italian: Roma 1935).
- UEBACH & PANGLUNG 2016  
UEBACH, HELGA and JAMPA L. PANGLUNG. “A funeral offering for the deceased Queen Mother: The inscription at the maṇi Wall of the Great Monastery of Hemis in Ladakh.” In *Rivista degli studi orientali* LXXXIX, supplemento 1, 45-50.
- UEBACH & PANGLUNG 2019  
UEBACH, HELGA AND JAMPA L. PANGLUNG. “The Great Maṇi Wall Inscription at Hemis Revisited.” *Revue d’Etudes Tibétaines* 51, 405–14.
- VITALI 1999  
VITALI, ROBERTO. *Records of Tho ling. A Literary and Visual Reconstruction of the “Mother Monastery” in Gu ge.* McLeod Ganj: High Asia.
- WESSELS 1997  
WESSELS, CORNELIUS. *Early Jesuit travellers in Central Asia (1603-1721).* Delhi: Asian Educational Services. (First published in The Hague: Martinus Nijhoff 1924).
- WILLIAMS 2009  
WILLIAMS, PAUL. *Mahāyāna Buddhism. The doctrinal foundations,* Second Edition. New York: Routledge. (First published 1989)
- WILLSON & BRAUEN 2000  
WILLSON, MARTIN and MARTIN BRAUEN. *Deities of Tibetan Buddhism. The Zürich Paintings of the Icons Worthwhile to See (Bris sku mthong ba don ldan).* Boston: Wisdom Publications.
- WILLIAMS-OERBERG 2020

WILLIAMS-OERBERG, ELIZABETH. "When Buddhism Meets Bollywood: The Naropa 2016 Festival in Ladakh, India." *Himalaya* 39(2), 104-18.

## Internet- und Filmquellen

- THL THL. *Tibetan to English Translation Tool. The Tibetan to English Translation Tool, version 3.3.0.* <http://www.thlib.org/reference/dictionaries/tibetan-dictionary/translate.php> (Zugriff von 01.11.2020 bis 18.10.2021).
- NORBOO & CHINBA 2005 NORBOO, TSERING and NAWANG CHINBA. *He mis. Byang chub chos gling. Hemis. The Monastery and its Festivals. A Gift of Ladakh*, DVD. Leh: Ladakh Art Production.
- BDRC BUDDHIST DIGITAL RESOURCE CENTER. <https://www.tbrc.org> (Zugriff von 01.11.2020 bis 18.10.2021).
- DRUKPA DRUKPA. *Monastic Centres. Hemis Jangchub Choling.* <https://drukpa.org/centres/india/505-hemis-jangchub-choling/drukpa.org> (letzter Zugriff vom 15.08.2021)

## Anhänge

### Kurzfassung

Östlich des 'Brug pa-Klosters Hemis (Ladakh) befindet sich ein Ensemble von *stūpas*, die gleichsam den Weg zum Kloster zu „bewachen“ scheinen und teilweise ungewöhnliche Bauformen und Gestaltungsmerkmale aufweisen. In unmittelbarer Nähe ist auch ein *lha tho* zu finden, der nach einheimischer Überlieferung auf den Gründer des Klosters Hemis, den *yogin* sTag tshang ras pa, zurückgehen soll. Massive *mani*-Mauern durchziehen das Gelände und verbinden einige der *stūpas* miteinander. Weitere *lha thos* sichern die Randbereiche des Gebiets. In Steintafeln gravierte Inschriften – manche von ihnen aufgrund fortgeschrittener Verwitterung in einem sehr schlechten Zustand – lassen die Bedeutung des spirituellen Kraftplatzes, auf dem sich die genannten Bauwerke befinden, errahnen und geben Einblicke in die Gründungsgeschichte der *stūpas*, die im nahegelegenen Dorf und Kloster nahezu vergessen zu sein scheint.

Ziel meiner Masterarbeit ist eine Untersuchung der Geschichte und Bedeutung der sakralen Architektur dieses Platzes. Dabei wähle ich einen mehrperspektivischen Zugang (Objekt – Text – Mensch): Zunächst stelle ich die Objekte in den Mittelpunkt, indem ich Lage, Bauformen und Gestaltungsmerkmale der Bauwerke dokumentiere und analysiere. Anschließend rücken Texte in den Fokus. Dies sind vor allem auf dem Gelände befindliche tibetische Steininschriften, die in Bezug zu den Objekten stehen und teilweise noch unveröffentlicht sind. Zu diesen erstelle ich eine Edition, übersetze den Text ins Deutsche und erläutere ihn. Auch bereits publizierte Editionen und Übersetzungen werden einer Revision unterzogen und in Hinblick auf die Objekte gegebenenfalls neu interpretiert. Weiteres tibetisches Textmaterial, das der Erhellung des Kontextes dienen kann, ziehe ich ebenfalls heran. Schließlich nehme ich den Faktor „Mensch“ in den Blick. Dabei gehe ich der Frage nach, wie die Bauwerke wahrgenommen werden bzw. wurden und welche Bedeutung dem Platz von den Menschen in der Umgebung heute zugeschrieben wird.

Eingebettet ist die Untersuchung der drei oben genannten Aspekte in einen Überblick über relevante Aspekte aus der Geschichte Ladakhs und aus Biografien historischer Persönlichkeiten, darunter die *yogins* rGod tshang pa mgon po rdo rje (1189-1258), sTag tshang ras

pa ngag dbang rgya mtsho (1574-1651) und Kaḥ thog rig 'dzin tshe dbang nor bu (1698-1755).

Den Abschluss der Arbeit bildet eine Zusammenschau der verschiedenen Perspektiven, die in den Versuch einer religionsgeschichtlichen Einordnung und Interpretation der Bauwerke sowie einer Erschließung der spirituellen Bedeutung des oben beschriebenen Platzes mündet.

## Abstract

To the east of the 'Brug pa monastery Hemis (Ladakh) an ensemble of *stūpas* is located, which partially exhibit uncommon design features as well as structural forms, while also giving the impression that they are guarding the way leading to the monastery. In immediate proximity is a *lha tho*, which according to local folklore can be traced back to the founder of Hemis Monastery: the *yogin* sTag tshang ras pa (1574–1651). Massive *mani* walls connecting some of the *stūpas* run throughout the complex, with further *lha thos* securing its outer perimeter. Several inscribed stone slabs—some in very bad condition due to their exposure to the elements—hint at the importance of this spiritual “power place” where all these structures are located. The stone slabs provide insights into the founding history of the *stūpas*, which seems to have been almost forgotten in the nearby village and monastery.

The aim of this master's thesis is to investigate the history and meaning of the sacred architecture of this place. To this end I chose a multi-perspective approach (object – scripture – human), in which I first focus on the *object* by documenting and analyzing the location, construction forms, and design features of the buildings. I then shift the focus to *scripture*, which mostly consists of Tibetan stone inscriptions found on-site. These inscriptions relate to the material objects of the site and are partly unpublished. An edition of the inscriptions is followed by a translation into German, supplemented by textual explanations. Also included is a revision of previously published editions and translations, some of which required reinterpretation with respect to the material objects. In addition, I consulted further Tibetan textual material to shed more light on the context. Finally, in the analysis of the *human* factor, I explored the question of how the buildings are and used to be perceived and what meaning people in the surrounding area ascribe to the place today.

The study of the three aspects mentioned above is embedded in an overview of relevant aspects from the history of Ladakh and biographies of historical figures such as the *yogins* rGod tshang pa mGon po rdo rje (1189–1258), sTag tshang ras pa Ngag dbang rgya mtsho, and Kaḥ thog Rig 'dzin Tshe dbang nor bu (1698–1755).

The work concludes with a synopsis of the various perspectives, culminating in the attempt to classify and interpret the buildings in terms of religious history and to tap into the spiritual significance of the area around Hemis Monastery.

## **Selbständigkeitserklärung**

Hiermit erkläre ich, dass ich die vorliegende Masterarbeit selbstständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt habe. Alle wörtlich oder dem Sinn nach aus anderen Werken entnommenen Textpassagen und Gedankengänge sind durch genaue Angabe der Quelle in Form von Anmerkungen bzw. In-Text-Zitationen ausgewiesen. Dies gilt auch für Internet- und Bild- und Medienquellen.

Die Arbeit wurde bisher in gleicher oder ähnlicher Form keiner anderen Prüfungsbehörde vorgelegt.

20.10.2021

---