Globethics Repository



Vom Synkretismus zum Padmaismus Zum Verhältnis von Religion und Politik im frühen tibetischen Buddhismus unter Padma Sambhava

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Schüler, Sebastian
Publisher	Institut für Wissenschaftliche Irenik Universität Frankfurt
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-19 18:51:05
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/193984

Journal of Religious Culture

Journal für Religionskultur

Ed. by / Hrsg. von Edmund Weber
in Association with / in Zusammenarbeit mit Matthias Benad
Goethe-Universität Frankfurt am Main

ISSN 1434-5935 - © E.Weber – E-mail: e.weber@em.uni-frankfurt.de - web.uni-frankfurt.de/irenik

Nr. 137 (2010)

Vom Synkretismus zum Padmaismus

Zum Verhältnis von Religion und Politik im frühen tibetischen Buddhismus unter Padma Sambhava

Von

Sebastian Schüler

Inhalt

1. Einleitung
2. Konfrontation der Religionen
   2.1 Bön und Buddhismus
   2.2 Die Systematisierung der Bön-Religion
   2.3 Zum Verhältnis von Religion und Politik in Tibet
3. Der erste Kontakt Tibets mit dem Buddhismus –
   Die drei Religionskönige und das tibetische Reich
4. Der Buddhismus wird Staatsreligion –
   Politische und religiöse Ereignisse in Tibet unter Thisong Detsen
   4.1 Padma Sambhava und der Padmaismus
   4.2 Die Errichtung des Klosters Samye und seine politische Bedeutung
   4.3 Das Konzil von Samye
5. Schluss
6. Literaturverzeichnis

1. EINLEITUNG

Der vorliegende Beitrag untersucht die erste Einführung des Buddhismus in Tibet und die dabei durch die Konfrontation mit der Bön-Religion entstehenden religiösen und politischen Konflikte. Die Tatsache, dass es zwei herausragende Einführungsphasen des Buddhismus in Tibet gab, deutet auf die religiösen Kontroversen hin, die sich in diesem Land abgespielt haben müssen. Es ergeben sich folgende Fragen: Wie haben die Tibeter auf das Eindringen des Buddhismus reagiert? Wie sieht das Verhältnis von Abgrenzung und Aneignung aus? Wie gingen die buddhistischen Mönche mit der vorherrschenden Bön-Religion um? Welche Wirkungen hatte die religiöse Dynamik auf die politische, ökonomische und soziale Lage des tibetischen Raums?
Die Konfrontation von Religionen ist ein universelles Phänomen, das in der gesamten Religionsgeschichte zu beobachten ist. Dabei entstehen meistens neue, synkretistische Formen von Religion, welche die gesamte Geistesgeschichte und die Kultur eines Volkes, oder vieler Völker nachhaltig mitbestimmen. Unter Synkretismen sind daher Vermischungen und Berührungspunkte zwischen Religionen zu verstehen, wodurch bereits deutlich wird, dass Synkretismen eher den Normalfall in der Religionsgeschichte darstellen und klar voneinander abgrenzbare, homogene Religionen außerhalb der Lehrbücher kaum existieren, da Religionen sich immer schon gegenseitig befruchtet und beeinflusst haben.[1] Unter Synkretismus ist daher keine ‚minderwertige' Religion zu verstehen, sondern ein normaler Prozess, der die Veränderbarkeit und Konstituierung religiöser Vorstellungen und vor allem deren gelebte Alltagspraxis beschreibt.
Besonders tritt dabei die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Politik in den Vordergrund. Anhand der politischen und kulturellen Entwicklungen, die in den Zeitraum der ersten Einführung des Buddhismus in Tibet (7. – 9. Jh.) fallen, werde ich die Veränderung der beiden Religionen und die eingebundenen religiös-politischen Tendenzen aufzeigen. Deshalb beginne ich mit einer kurzen Einführung in die Bön-Religion und den tibetischen Buddhismus. Im Weiteren stelle ich die gegenseitige Beeinflussung der beiden Religionen dar und beende das erste Kapitel mit einem Einblick in das Verhältnis von Religion und Politik in Tibet. Das zweite Kapitel stellt einen historischen Abriss über die Zeit der ersten Einführung des Buddhismus in Tibet dar. Dabei beschränke ich mich auf die herausragenden Ereignisse, die in die Herrscherzeit von König Thisong Detsen fallen. Das Besondere an der Herrscherzeit Thisong Detsens liegt darin, dass in dieser Zeit die Grundlagen für alle späteren Epochen in Tibet geschaffen wurden und darin der Schlüssel zum Verständnis der tibetischen Religionen und Kultur liegt.
Die Quellen, die uns über diese Zeit Auskunft geben, sind in zwei Kategorien zu unterteilen. Verschiedene Quellen stammen direkt aus der Zeit der ersten Einführung des Buddhismus. So lassen sich neben einigen Dokumenten auch Inschriften auf Stelen und anderen architektonischen Monumenten finden.[2] Es ist anzumerken, dass es so gut wie keine Quellen aus der frühen Bön-Religion gibt, sondern alle Informationen aus der Zeit der ersten Einführung des Buddhismus stammen und somit assimiliert sind. Die zweite Quellenkategorie stammt aus der Zeit ab dem 11. Jahrhundert, der Zeitraum der zweiten Einführung des Buddhismus in Tibet. Darunter fällt auch das Werk von Buston (1290-1364), der in seiner Chos´byun chen mo, besonderen Wert auf die buddhistische Religion legt. So sind die meisten späteren Quellen von einer pro-buddhistischen Färbung untermalt und bieten deshalb eine Geschichtsschreibung, die nur noch schwer von Legende und Dichtung zu trennen ist.[3]

2. KONFRONTATION DER RELIGIONEN

[1] Für eine Kritik etwa am Konzept der ‚Weltreligion' siehe Hutter, Manfred: Die Weltreligionen. München 2008.
[2] Vgl. Kvaerne, Per: Aufstieg und Untergang einer klösterlichen Tradition. München 1984, S. 255.
[3] Vgl. Meisezahl, R.O.: Die große Geschichte des tibetischen Buddhismus nach alter Tradition. Sankt Augustin 1985, S. 10.

2.1 BÖN UND BUDDHISMUS

Vorab möchte ich bemerken, dass ich nicht beabsichtige einen phänomenologischen Vergleich der beiden Religionen anhand ihrer Lehren und Philosophien zu erarbeiten. Vielmehr geht es mir darum, die gegenseitige Beeinflussung und Entwicklung der beiden Religionen innerhalb des benannten historischen Rahmens darzustellen. Dabei tritt vor allem das Verhältnis zwischen Religion und Politik in den Vordergrund, das die tibetischen Religionen von Anfang an mitbestimmte.
Die früheste bekannte Religionsform in Tibet wird Bön (manchmal auch Bon geschrieben) genannt, was soviel wie ‚das Anrufen von Göttern durch magische Sprüche' bedeuten soll. (Allerdings hört sich diese Erklärung stark nach westlicher Interpretation an, da den ‚primitiven' Religionen immer ein magisches Element zugesprochen wird, während die sogenannten ‚Hochreligionen' angeblich frei vom Magischen seien, was sich natürlich nicht behaupten lässt.) Dabei ist es wichtig, zwischen der vorbuddhistischen Phase der Bön-Religion und der durch den Buddhismus assimilierten und systematisierten Bön-Religion zu unterscheiden. Die ‚ursprüngliche' Bön-Religion war mit den animistischen und schamanistischen Religionen der Völker in der Mongolei, Sibirien und Turkestan verwandt. Die Bön-Religion teilt ihren Kosmos in Himmel, Luftraum und Erde auf. Diese kosmologischen Ebenen sind von unzähligen Götterwesen, Geistern und Dämonen bevölkert. Der Himmel ist dabei in neun Stufen eingeteilt, was auf die Vorliebe der Tibeter für Zahlensymbolik hinweist. Das ganze religiöse Geschehen ist durch schamanistische Riten bestimmt. So spielen blutige Tieropfer eine genau so große Rolle wie rituelle Tänze zur Besänftigung der Geister. Die Schamanen, die sogenannten gShen, können sich dem Glauben nach in Trancezustände versetzen, in denen ihre Seelen in Über- oder Unterwelten reisen, um dort mit Geistern zu verhandeln und geraubte Seelen zu befreien.[4]
Man geht davon aus, dass die Bön-Religion aus Westtibet hervorging, aus dem Land Zhang-zhung, nach dem auch die ursprüngliche Sprache Tibets benannt ist (damit ist nicht das heutige Tibetisch gemeint). Das Land Zhang-zhung bestand aus einer Konföderation von K´iang-Stämmen, deren grundlegender Animismus von den umliegenden Religionen und Kulturen, wie dem Zoroastrismus, dem Hellenismus, dem Nestorianismus, sowie Hinduismus und Buddhismus schon früh beeinflusst wurde.[5] So verbreitete sich diese synkretistische und dadurch auch schon leicht systematisierte Form der Bön-Religion von dem Land Zhang-zhung aus nach Zentral- und Osttibet. Der Wandel der Bön-Religion zu einer systematisierten Religionsform mit festen Pantheon und der Legende eines Religionsstifters, kam erst durch die massive Konfrontation und Auseinandersetzung mit dem eindringenden Buddhismus aus Indien und China ab dem 8. Jahrhundert auf.
Wesentlich jedoch für die weitere Darstellung sind die lokalen schamanistisch-animistischen Grundstrukturen, die nicht nur die tibetische Religion ausmachen, sondern die gesamte tibetische Kultur durchdringen, was bereits darauf schließen lässt, dass die Konzepte Religion und Kultur (auch Politik) sich nicht immer scharf voneinander trennen lassen, wie es die abendländische Denkweise oft suggeriert. Dagegen stand ein Buddhismus mit universalistischem Anspruch, der zu dieser Zeit bereits eine enorme Erfolgsgeschichte aufweisen konnte und sich in die meisten Teile Mittelasiens verbreiten konnte. Der Buddhismus schaffte es, trotz seiner drei unterschiedlichen Hauptschulen, einen an alle Kulturen und Religionen einheitlichen Anspruch zu stellen, mit dem er alle fremden Götter durch Subsumtion in seinen Pantheon aufnehmen konnte. So entstanden jeweils unterschiedlich geprägte Formen des Buddhismus, die sich aber, trotz des Synkretismus mit lokalen Religionen und Gottheiten, immer an einer der drei Hauptschulen orientierten (die wiederum in mehrere Unterschulen aufzugliedern sind).
In Tibet herrschte seit seiner Einführung zwar immer der Mahayana Buddhismus vor, doch lagen hier die verschiedenen Unterschulen des Mahayana im Wettstreit miteinander. Auch wenn dabei der

[4] Vgl. K. Galling (Hrsg.): Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Digitale Bibliothek Band 12. Berlin 2000, S. 4633f.
[5] Vgl. H. Hoffmann: Symbolik der Tibetischen Religionen und des Schamanismus. Stuttgart 1967, S.84f.

Vajrayana-Aspekt, der sowohl als eigene Schule im Buddhismus, aber auch als Unterschule des Mahayana gesehen werden kann, die Hauptrichtung im tibetischen Buddhismus vorgibt, wird dieser oft fälschlich mit dem tibetischen Buddhismus gleichgesetzt. „Tatsächlich lehrt der tibetische Buddhismus alle drei Fahrzeuge gemäß dem persönlichen Fortschritt und legt großen Wert darauf, daß man Sutrayana[6] getrennt vom Vajrayana lehren kann, Vajrayana aber nicht getrennt vom Sutrayana unterrichtet werden sollte, sondern vielmehr als dessen Erweiterung.“[7]
Eine weitere Strömung, die in Tibet Eingang fand, ist der stark von magisch-esoterischen Tendenzen geprägte Tantrismus. Seinen Ursprung vermutet man in den autochthonen Magie- und Fruchtbarkeitskulten des vorarischen Indiens, weshalb sich die orthodoxe vedische Tradition im Hinduismus stark vom Tantrismus distanziert. Den stärksten Einfluss in dieser Richtung übte wohl Padma Sambhava (tib.: pad ma ´byun gnas) aus, der von König Trisong Detsen im 8. Jh. nach Tibet geholt wurde, um die Bön-Religion zu bekämpfen.
In der Philosophie des Tantrismus wird der weibliche Aspekt einer bipolaren Wirklichkeit hervorgehoben. Die weibliche und männliche Polarität gilt es, durch verschiedene Rituale und Praktiken zu vereinen, um die seelische Freiheit (Moksa) zu erlangen.[8] Im Buddhismus wird oft das Vajrayana (Diamantfahrzeug) als der tantrische Aspekt des Mahayana Buddhismus gesehen, auch wenn es, wie schon erwähnt, als selbständige Schule bezeichnet wird. Das Wesentliche dabei ist wohl die magische Komponente, die geradezu ideal in die schamanistische Tradition Tibets passte. Genau hier finden wir auch die Basis der gegenseitigen Beeinflussung der beiden Religionen.
Der Buddhismus in Tibet wird weiterhin auch Lamaismus genannt, obwohl dieser Begriff bisweilen überholt ist. Der Begriff steht zwar für den tibetischen Buddhismus, bezeichnet aber genauer die besondere Stellung des Lama (tib.: bla ma: der Höhere, der Obere, Lehrer), die er in Tibet hat. Die Entstehung des Lamaismus geht ebenfalls auf den Einfluss des indischen Missionars Padma Sambhava und in die Zeit Trisong Detsens zurück, unter dem der Buddhismus in Tibet eingeführt wurde. Der Titel Lama war ursprünglich nur für Mönche höheren Rangs gedacht; mittlerweile können ihn jedoch auch Laien erhalten. Der Lama kann in der Rolle als Yogi, Tantriker, oder Einsiedler auftreten und wird im Allgemeinen dem Sangha zugehörig betrachtet.[9]
Traditionell galt, dass einem Mönch bei einem königlichen Empfang erlaubt war, zur rechten Seite des Königs (der Ehrenseite) auf dem Podest zu sitzen, auf dem auch der König saß, während die Minister unterhalb des Podestes sitzen mussten. Darin wird auch das Verhältnis von Religion und Politik, wie es in Tibet gewertet wurde sehr veranschaulicht.[10] Die Rolle des geistlichen Lehrers als persönlicher Seelenführer, oder als staatliche und damit politische Institution, hat die gesamte tibetische Kultur grundlegend mitbestimmt.[11]

2.2 Die Systematisierung der Bön-Religion

Die systematisierte Bön-Religion ist ein Konstrukt, das sich aus der Not im Wettstreit mit dem Buddhismus entwickelt hat. Der ab dem 8. Jahrhundert durch den König Songtsen Gampo in Tibet eingeführte Buddhismus animierte die Bön Anhänger, sich mit ihrer eigenen Religion systematisch auseinanderzusetzen und drängte sie geradezu die Religion zu einem politischen Bollwerk werden zu lassen, um sich im eigenen Land ihre Traditionen und Rechte zu sichern. Um sich ihrer eigenen Tradition bewusst zu werden, ließen die unter Songtsen Gampo regierenden Bön Minister Priester aus dem Land Zhang-zhung kommen, das unter dem König in das Großreich Tibet eingegliedert

[6] „Der Sutra-Aspekt des Mahayana Buddhismus, in dem das Gefühl des Leidens anderer wie das eigene empfunden wird und dazu zwingt, die Befreiung aller Wesen zu wünschen und den Bodhisattva-Weg zu beschreiten“ [J. Bowker (Hrsg.): Das Oxford-Lexikon der Weltreligionen. Düsseldorf 1999, S. 1046]
[7] Ebd. S. 1047.
[8] Vgl. ebd. S. 976f.
[9] Vgl. Kvaerne (1984), S. 255.
[10] Vgl. ebd. S. 257.
[11] Vgl. Galling (2000), S. 19308.

wurde.[12] Das philosophische System des Buddhismus diente dabei der Bön-Religion als Vorbild und wurde von den Bön Anhängern zur Systematisierung ihrer eigenen Religion in vielen Bereichen in modifizierter Form übernommen.
Demnach übernahmen die Bön Anhänger das formale Gerüst des Buddhismus mit seinen verschiedenen philosophischen Lehrschulen und gliederten ihre Religion in neun entsprechende Schulen auf. Die Zahl neun, die uns schon in der kosmologischen Einteilung des Himmels begegnet ist, kann zweifellos als die heiligste Ziffer in der Zahlensymbolik der Bön-Religion angesehen werden, obwohl auch den Zahlen fünf und dreizehn ähnliche Bedeutung zukommt. Die neun Schulen lassen sich grob in die ‚Fahrzeuge der Ursache' und die ‚Fahrzeuge der Wirkung' einteilen. Die Erstgenannten bestehen aus den ersten vier Fahrzeugen und beinhalten die religiösen Praktiken der alttibetischen Religion, während die letzteren ein Äquivalent zu den buddhistischen Mahayana- und Vajrayana-Schulen darstellen.[13]
Die gZer-myig Handschrift wird hier als zugrunde liegender Quellentext erwähnt (Teile davon stammen aus dem 11.Jahrhundert), die eine Biographie des ‚Religionsstifters' gSen-rab mi-bo enthält. Da es bis zur Konfrontation mit dem Buddhismus in der Bön-Tradition keinen Religionsstifter gab, wurde eine dem Buddha Sakyamuni entsprechende, biographische Legende erfunden, bzw. eine alte tibetische Legende daraufhin umgearbeitet. Dieses Ereignis zeigt deutlich den religiös-politischen Nutzen, den eine solche religiöse Tradition haben musste, um im theologischen Wettstreit konkurrieren zu können. Dabei kam es wohl weniger auf historische Authentizität an, als auf die legendenhafte Ausschmückung um die Person, denn gSen-rab mi-bo, falls es eine historische Person war, bezeichnet keinen Eigennamen, sondern bedeutet ‚vorzüglichster der gSen-Priester'.[14]
Dieser manifestiert sich in fünffacher Form im gegenwärtigen Zeitalter: Als gSen-rab des Körpers, der Rede, der Verdienste, der Werke und des Geistes. Diese fünf Manifestationen gehen wahrscheinlich auf die Fünfersymbolik der buddhistischen Panca Tathagatah zurück. Die fünf Tathagatahs (sogenannte Dhyani-Buddhas[15]), Akshobhya, Vairocana, Ratnasambhava, Amitabha und Amoghasiddhi, sind Meditations-Buddhas, die bestimmte Aspekte der Psyche und der Welt symbolisch darstellen sollen. Nach dem Tibetologen Helmut Hoffmann sind sie vergleichbar mit dem manichäischen Lichtvater und seinen fünf Lichtäonen.[16] Die Bedeutung des gSen, also des Priesters oder Lehrers in der tibetischen Tradition, lässt sich auf den ursprünglichen Schamanismus zurückführen und zeigt ebenfalls seine Einflüsse auf den tibetischen Buddhismus.
Da es sich hier weitestgehend um einen Synkretismus, bzw. um eine modifizierte Adaption handelt, bedeutet das auch, dass sich nicht nur die Bön-Religion durch den Buddhismus verändert und vielfach religiöse Formen übernommen hat, sondern auch umgekehrt, der Buddhismus von der Bön Tradition beeinflusst wurde.
Allerdings gab es neben der Assimilation auch gezielte Abgrenzungen. Das Symbol der Svastika (g-yun-drun) etwa, welches in vielen Religionen eine große Bedeutung hat, steht im Buddhismus für das Dharma-Rad und wird dabei rechtsläufig dargestellt. Die Bön haben das Symbol, um ihre antibuddhistische Haltung auszudrücken, linksdrehend dargestellt. Dementsprechend umwandeln sie die heiligen Bön-Objekte immer links herum, wie z.B. den heiligen Berg Ti-se (Kailasa), den die Buddhisten rechts herum umpilgern.
Als höchstes Prinzip (und auch Gottheit) im Bön-Pantheon wird Kun-tu bzan-po (oberste Realität) genannt, das bei den Buddhisten Adibuddha[17] entspricht. Kun-tu bzan-po wird auch als erster göttlicher Lehrer der Bön-Religion angesehen. Nach ihm werden weitere 18 Bön-Lehrer auftreten und

[12] Vgl. H. Hoffmann: Die Religionen Tibets. Freiburg, München 1956, S. 33.
[13] Vgl. Hoffmann (1967), S. 86.
[14] Vgl. ebd. S. 85.
[15] „Ein von B.H. Hodgson, einem britischen Diplomaten in Nepal im frühen 19.Jh., geprägter Begriff, um die Jinas („Erhabene") zu beschreiben, die in einem tantrischen Zusammenhang im Mandala der fünf Jinas erscheinen." [Bowker (1999), S. 238]
[16] Vgl. Hoffmann (1956), S. 41.
[17] „Urbuddha, das höchste Wesen in der tibetischen buddhistischen Kosmologie." [Bowker (1999), S. 18]

mit T´an-ma me-sgron, als den bönschen Maitreya, enden.[18] Das göttliche Prinzip Kun-tu bzan-po wird auch in dem Bön-Mantra erwähnt, das adäquat zu dem buddhistischen Mantra des Avalokitesvara, dem ‚Om Mani Padme Hum', steht. Das entsprechende Bön-Mantra weist hingegen acht Silben auf: ‚Om Ma Tri Mu Ye Sa Le Du'[19] und heißt so viel wie ‚Heil der Mutter leuchtende Sphäre', wobei die Mutter-Sphäre, wie im Tantrismus, oft als höchstes Prinzip angerufen wird.[20] In der geläufigen Interpretation wird dabei der Silbe ‚Om' die Verkörperung des Kun-tu bzan-po zugeordnet.[21]
Neben den Emanationen des obersten göttlichen Prinzips, spielen vor allem die schamanistischen Grundzüge, die ursprünglich aus der Bön-Religion stammen, für beide Religionen eine beachtliche Rolle. „Alle Bon-Spezialgebiete, die in den frühen Texten aufgezählt sind, die Fadengerüste, die Teigopfer, die Substitutfigürchen bis hin zu den blutigen Tieropfern, sind vom Lamaismus übernommen worden und werden von den ‚Zauberern' oder Tantrikern (sngags-pa) ausgeführt."[22] Die Assimilation vollzog sich also von beiden Seiten, weil das Interesse der Bön-Anhänger am tantrischen Buddhismus genauso stark auf ihre Tradition Einfluss genommen hat, wie das Festhalten der ‚neuen' Buddhisten (Konvertiten) an den schamanistischen Bön-Ritualen, die bis heute den tibetischen Buddhismus charakterisieren.

2.3 Zum Verhältnis von Religion und Politik in Tibet

Das frühe enge Verhältnis von Religion und Politik in Tibet zeigt die Legende um den ersten König Tibets Nyatri Tsenpo, was soviel heißen soll wie ‚der Nackenthronende', weil er von seinen Untertanen auf deren Nacken getragen wurde.[23] Mit ihm begann etwa im 3. bis 1. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung (v.u.Z.) die Yarlung Dynastie, die insgesamt 42 Herrscher hervorbrachte, von denen Songtsen Gampo der 33. König war.[24] Man vermutet, dass Nyatri Tsenpo ein gestürzter König aus Indien war, der nach Tibet flüchtete. Der Legende nach fragten ihn die Tibeter woher er komme, doch da er die Sprache nicht verstand, zeigte er gen Himmel, woraufhin die Tibeter meinten, er sei vom Himmel herabgestiegen. Daraufhin erhoben sie ihn zu ihrem König. Als er starb, soll er an seinem Himmelsseil (Muthag-Seil), an dem er herabgestiegen war, auch wieder aufgestiegen sein. So sollen auch seine Nachfolger, bis zum 8. König Drigum Tsenpo, der das Seil aus versehen während eines Kampfes zerschnitt und damit seine Unsterblichkeit verlor, an diesem Seil aus dem Himmel und wieder zurück geklettert sein.[25] Daran wird deutlich, dass Politik von Anfang an mit Religion gleichgesetzt und dem König in Tibet ein göttlicher Ursprung zugesprochen wurde. Die „politische Macht wurde abgeleitet von kosmischer Macht, die im religiösen Kult vergegenwärtigt, gestärkt und erneuert wurde." [26]
Religion besitzt immer eine persönliche und eine soziale Dimension. Die Suche nach persönlichem Heil, nach Glaube und Spiritualität, steht immer in Verbindung mit den menschlichen Handlungen und Äußerungen. Durch das kollektive Ausleben von Religion entstehen dann Kulte und Riten, sowie moralische Gesetze und Wertvorstellungen, die sich auf das soziale Gefüge einer Gesellschaft auswirken und ihre Geistesgeschichte mitbestimmen. Auf der sozialen Ebene wird Religion auch zu einem politischen Faktor, um etwa die Herrschaft eines Königs zu legitimieren, oder bestimmte politische Systeme aufrecht zu erhalten.
Im Allgemeinen werden drei verschiedene Typen bei dem Verhältnis von Religion und Politik unterschieden: Die politische Religion, die Staatsreligion und die Zivilreligion. Die politische Religi-

[18] Vgl. Hoffmann (1967), S. 89f.
[19] Vgl. C. Baumer: Bön-Die lebendige Ur-Religion Tibets. Graz 1999, S. 105.
[20] Vgl. R. A. Stein: Die Kultur Tibets. Berlin 1989, S. 288.
[21] Vgl. Baumer (1999), S. 105.
[22] Stein (1989), S. 287.
[23] Vgl. J. Powers: Religion und Kultur Tibets. Bern, München 1998, S. 99.
[24] Vgl. Baumer (1999), S. 72.
[25] Vgl. Powers (1998), S. 99.
[26] Michael von Brück: Religion und Politik im Tibetischen Buddhismus. München 1999, S. 34.

on, wie sie sich in der griechischen Polis, oder im Kaiserkult des antiken Roms zeigte, entspricht genauso wenig dem tibetischen Bild, wie die Staatsreligion, welche die Privilegierung des Christentums im europäischen Mittelalter durchsetzte, oder auch die Zivilreligion, die das religiöse Moment auf den kleinsten gemeinsamen Nenner einer Gesellschaft reduziert und zur Privatreligion avanciert.[27] „Trotz der unterschiedlichen Akzente in verschiedenen Phasen der tibetischen Geschichte können wir daher vielleicht von einer *Gesellschaftsreligion* sprechen, bei der im System des tibetischen Buddhismus begründete Anschauungen und Riten den Alltag der Tibeter aller sozialer Schichten derartig durchdringen, dass kaum ein Unterschied zwischen religiösen und weltlichen Belangen auszumachen ist, wenngleich die staatlichen (Regierung) und die religiösen (Klöster) Institutionen eng verbunden, aber nicht deckungsgleich sind und durchaus in Konflikt geraten können.“[28] Dabei sollte auch beachtet werden, dass nicht nur der tibetische Buddhismus, als Institution, und der politische Staat in einem solchen Verhältnis zueinander standen, sondern auch die Bön-Klöster in das komplexe Geflecht von Religion und Politik Einfluss nahmen. Aber in Tibet gab es ohnehin keine politisch-religiöse, einheitliche Struktur, was nicht zuletzt an der geographischen Beschaffenheit des Landes lag. Das politisch-religiöse System der Großstädte unterscheidet sich auch heute noch von den regionalen Verbänden, mit ihren semi-autonomen Verwaltungseinheiten und den fast autarken Provinzen in den Hochebenen des Himalayas.[29]
Die Trennung von Religion und Politik ist eine europäische Entwicklung, die erst mit der Französischen Revolution 1789 durchgesetzt wurde.[30] Um Tibet in seiner geschichtlichen Entwicklung zu verstehen, ist es wichtig, Religion und Politik nicht getrennt voneinander zu denken, sondern das Wechselspiel von religiösen Kräften und politischen Prozessen und ihre gegenseitige Beeinflussung zu berücksichtigen. Vor allem im Tibet des 7. bis 9. Jahrhunderts, wurde die Einführung des Buddhismus genutzt, um der tibetischen Monarchie zu einem politischen Großreich zu verhelfen.
Auch wenn die *Gesellschaftsreligion* die gesamte religiöse Entwicklung in Tibet besser beschreibt, lässt sich das politisch-religiöse Gefüge in Tibet zur Zeit der ersten Einführung des Buddhismus, eher dem System der Staatsreligion zuordnen. Denn die Motivation den Buddhismus zur Staatsreligion zu ernennen, spricht anfänglich für eine rein politische Absicht, dem Staat ein totalitäres System aufzudrängen, um die teils unzugängliche und disparate Nation damit beherrschbar zu machen. Tibet konnte sich dazu von seiner geographischen Lage her sowohl nach China wie auch nach Indien orientieren, um sich am Buddhismus kulturell zu bereichern und der Nation eine neue politische Richtung zu geben.[31]

3. Der erste Kontakt Tibets mit dem Buddhismus

Tibet, von seinen Bewohnern Pö (bod) genannt, gilt als ein Land der Mythen und Legenden. So ist es auch nicht verwunderlich, dass der erste Kontakt Tibets mit dem Buddhismus eher legendenhaft, als historisch zu bewerten ist. Den tibetischen Überlieferungen nach sollen dem König Lha-tho-thori (6. Jahrhundert n.u.Z.)[32] zwei buddhistische Schriften und das Bildnis eines Stupa oder Caitya in einem Kasten aus dem Himmel zugefallen sein. Dieser Bericht wird ausführlich von dem buddhistischen Historiker Büton (Bu-ston, 1290-1364) dokumentiert. So fällt die Geschichtsschreibung in den Zeitraum der zweiten Einführung des Buddhismus in Tibet, von der wir ausgehen können, dass sie geradezu eine Blütezeit an legendenhaften Interpretationen war. Damit ist die Geschichte nur eine „Umstilisierung einer alten Bon-Überlieferung“.[33]

[27] Vgl. ebd. S. 35f.
[28] Ebd., S. 37.
[29] Vgl. ebd. S. 38.
[30] Vgl. ebd. S. 32f.
[31] Vgl. Kvaerne (1984), S. 256.
[32] Vgl. ebd. S. 255.
[33] Hoffmann (1956), S. 24.

Der erste historisch nachweisbare Kontakt Tibets mit dem Buddhismus erfolgte unter König Songtsen Gampo, der vermutlich im Jahr 649 oder 650 n.u.Z. starb.[34] Sein Geburtsjahr ist nicht genauer bekannt, aber es finden sich Angaben um das Jahr 557 n.u.Z.. Die gesamte weiter zurückliegende Geschichte Tibets liegt mehr oder weniger im Dunklen, da keine exakten historischen Fakten bekannt sind; die tibetischen Quellen stimmen weder untereinander immer überein, noch decken sie sich mit den chinesischen Quellen.
In der Herrscherzeit Songtsen Gampos entstand eine in ganz Tibet einheitlich herrschende Monarchie und das Land entwickelte sich zu einem der größten Reiche Asiens. Songtsen Gampo wurde nicht nur dafür bekannt, dass er unzählige Tempel bauen ließ (die meisten von ausländischen Architekten). Er bemühte sich ebenfalls um eine rege Außenpolitik und förderte die Entwicklung der tibetischen Schrift, die von Thonmi Sambhota, den er (im Jahr 632) nach Indien entsandte, aus der Vorlage des Sanskrits entwickelt wurde.[35]
Auch den ersten Kontakt mit dem Buddhismus verdankt Tibet der Expansionspolitik unter Songtsen Gampo, denn „nachdem er eine chinesische Prinzessin als Frau gefordert hatte und ihm dies abgeschlagen worden war, verfolgten seine Heere die T´u-yü-hun im Norden des Kokonor-Sees, vereinnahmten verschiedene Ch´iang-Völker und lagerten an der chinesischen Grenze.“[36] Daraufhin bekam Songtsen Gampo die chinesisch-buddhistsiche Prinzessin Wen-ch´eng kung-chu zur Frau, die von den Tibetern kurz Kongjo genannt wurde. Im Weiteren heiratete der König noch die nepalesische Prinzessin Tritsun Bhrikuti Devi, die gleichfalls Buddhistin war. Dass sie eine historische Person war, ist allerdings nicht belegt.[37]
Die beiden Frauen beeinflussten den König, zum Buddhismus zu konvertieren. Auf Geheiß der chinesischen Prinzessin hin wurde für sie der Ramoche Tempel (tib.: Ra mo c´e) in Lhasa errichtet, in dem sie angeblich ein Bildnis des Buddha Sakyamuni (oder eine goldene Statue, bekannt als Jo bo, bzw. Jowo) aufstellte.[38] Dennoch scheint die Bekehrung Songtsen Gampos den Berichten nach nicht eindeutig zu sein, da es „nicht einmal für sein Bekenntnis zu diesem Glauben oder seine aktive Unterstützung desselben, wie es die orthodoxe Überlieferung behauptet“[39], eindeutige Beweise gibt.
Die Expansion unter Songtsen Gampo in nahezu allen Grenzregionen Tibets führten immer wieder zu Berührungen der ursprünglichen schamanistischen Bön-Religion mit verschiedenen Religionen, wie dem Taoismus aus China, dem Hinduismus, bzw. Shivaismus aus Indien, aber vor allem mit dem Buddhismus, der später unter verschiedenen Königen auch unterschiedlich stark gefördert wurde. Auch wenn die eigentliche Etablierung des Buddhismus als Staatsreligion noch über hundert Jahre nach dem Tod Songtsen Gampos auf sich warten ließ, wird er als der Herrscher Tibets bezeichnet, der den Buddhismus eingeführt und gefördert hat.
Schließlich sind keine Berichte über Konflikte mit der Bön-Religion aus dieser Zeit überliefert, so wie etwa aus der späteren Herrscherzeit Thisong Detsens. Das führt zu der Annahme, dass die Einführung des Buddhismus unter Songtsen Gampo vor allem aus politischen Interessen erfolgte und noch keine konkrete Gefahr für den Bön-Adel darstellte. Selbst die Tatsache, dass er einige buddhistische Tempel erbauen lies, bei denen „auch den Wünschen der Bon-Priester Rechnung getragen“[40] wurde, aber kein Kloster errichtete, zeigt die noch spärliche Verbreitung des Buddhismus. Auch „der chinesische buddhistische Indienpilger Huei-ch´ao, der 727 auf seiner Heimkehr von Indien nach Ostturkestan reiste, weiß nichts vom Buddhismus in Tibet zu berichten.“[41] Dennoch wurde Songtsen Gampo in der späteren Überlieferung als eine Inkarnation des heiligen Schützers Tibets, Avalokitesvara, dem Bodhisattva des Mitgefühls, der das Land – aus der Sichtweise der

[34] Vgl. Stein (1989), S. 50.
[35] Vgl. ebd. S. 59.
[36] Ebd. S. 57.
[37] Vgl. G. Tucci: Die Religionen Tibets und der Mongolei. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1970, S.13.
[38] Vgl. Stein (1989), S. 58. Vgl. ebenfalls dazu Tucci (1970), S. 13.
[39] Tucci (1970), S. 14.
[40] Hoffmann (1956), S. 27.
[41] Ebd. S. 27.

tibetisch-buddhistischen Überlieferung – mit dem Buddhismus und der Errichtung der Königsherrschaft ‚zähmte' und ‚zivilisierte', angesehen. Er war damit der erste der sogenannten ‚drei Religionskönige', die mit Thisong Detsen (tib.: Khri-srong Ide-btsan, 742 bzw. 755-797 oder 804) und Thitsug Detsen, genannt Ralpachan (reg. 815-838, gest. 842), die erste bzw. die sogenannte ‚frühe Verbreitung' des Buddhismus begründen. [42]

Nach dem Tod Songtsen Gampos wurde das Land durch Machtstreitereien um die Herrschaft von Unruhe ergriffen. Die Nachfolger Songtsen Gampos hielten sich meist nur sehr kurz auf dem Thron. Dabei geriet auch immer wieder die Frage der Religion in die politischen Machtkämpfe mit hinein, da die Landesgrenzen durch wechselnde Abkommen mit den Nachbarländern scheinbar in ständiger Bewegung waren und so die unterschiedlichsten religiösen und kulturellen Richtungen Einfluss auf Tibet nehmen konnten. Aber auch innenpolitisch war die Frage nach der religiösen Hauptrichtung nicht geklärt. Tibets Regentschaft bestand aus verschiedenen Ministern, die aus den alten tibetischen Klane und Adelsfamilien stammten und vorwiegend Anhänger der Bön-Religion waren. Diese standen als starke Opposition gegen die meist buddhistisch konvertierten Könige und buddhistischen Königinnen (meist aus dem Ausland).[43]

Das Interesse am Buddhismus in Tibet kam also vorwiegend von Seiten der herrschenden Könige und bestimmten Kreisen des Hofstaates. So bekundigte auch König Mes Agtsom (auch: Meagtsom), Vater des Königs Thisong Detsen, sein Interesse am Buddhismus. Doch erst nach der Inthronisierung Thisong Detsens (755-56) konnte dieser den Buddhismus mit Hilfe von Padma Sambhava soweit stärken, dass er ihn im Jahre 791 zur Staatsreligion erhob. Die genauen Ereignisse und Umstände, die in diese Zeit fallen und die Rolle Padma Sambhavas werden in den folgenden Kapiteln erläutert.

Nach dem Tod von König Thisong Detsen fiel das Land wieder in eine Wirre von Machtstreitereien. Sein ältester Sohn (er hatte angeblich drei Söhne) konnte sich nur zwei Jahre auf dem Thron halten, bis er der Legende nach von seiner eigenen Mutter vergiftet wurde.[44] Da der zweite Sohn wahrscheinlich ebenfalls einem Mord zum Opfer fiel, wurde der dritter Sohn Thide Songtsen Herrscher über Tibet. Dessen Sohn und Nachfolger war Thitsug Detsen, alias Ralpachan, der Dritte der drei ‚Religionskönige'. Unter König Ralpachan erlebte der Buddhismus seinen letzten großen Förderer für die erste Verbreitungsphase in Tibet. Um sein Reich zu sichern, schloss er in den Jahren 821/822 einen Friedensvertrag mit China, der zu einer Art Grundgesetz wurde und die Beziehung der beiden Länder über lange Zeit regelte.[45]

Die religiösen Texte, die bisher meist in der chinesischen, aber auch tibetischen Sprache benutzt wurden, sollten nun alle in Sanskrit, der neuen offiziellen Sprache der Religion, verfasst und gelehrt werden. „Die Übersetzungsvorschriften wurden durch ein königliches Edikt bis ins einzelne genau festgelegt."[46] Der König war selbst ein so stark überzeugter Buddhist, dass er als Mönch lebte und das Mönchstum durch Schenkungen und Privilegien förderte. Die Einstellung des Königs führte allerdings zu einer Opposition aus den Reihen der Adelsfamilien. Der Legende nach wurde er für seinen pro-buddhistischen Einsatz ermordet.[47] Sein ältester Sohn Langdarma erbte nach seinem Tod den Thron (838-842), setzte sich aber nicht mehr für den Buddhismus ein, sondern verfolgte unter dem Einfluss der Bönpo[48]-Klane die Buddhisten angeblich auf schreckliche Art und Weise. Als Reaktion auf die Verfolgung wurde er von dem buddhistischen Mönch Pelgyi Dorje ermordet. Damit endete die sogenannte frühe (erste) Verbreitung des Buddhismus in Tibet. Bis zur zweiten oder

[42] Vgl. Stein (1989), S. 53.
[43] Vgl. ebd. S. 65f.
[44] Vgl. ebd. S. 72.
[45] Vgl. R. Barraux: Die Geschichte der Dalai Lamas. Düsseldorf 1995, S. 31.
[46] Stein (1989), S. 72.
[47] Vgl. ebd. S. 72.
[48] „Das Wort ‚Bönpo' bezeichnete ursprünglich Priester mit unterschiedlichen Funktionen, wie etwa die Ausübung von Divinationen oder Durchführung von Grabriten zum Schutze der Lebenden und Toten." Heute bezeichnet es die Anhänger der Bön-Religion. [F.K. Ehrhard: Lexikon der östlichen Weisheitslehren. Bern, München, Wien[4] 1997, S. 46]

‚späteren Verbreitung' (phyidar) im 11. Jahrhundert verliert sich die Geschichtsschreibung im Ungewissen.

4. Der Buddhismus wird Staatsreligion

4.1 Padma Sambhava und der Padmaismus

Ich habe die politischen Unruhen und Wirren Tibets im 8. und 9. Jahrhundert beschrieben und einige Begleiterscheinungen aufgezeigt, die sich durch die Einführung des Buddhismus ergaben. Von Beginn an bildeten sich religiös-politisch motivierte Bewegungen auf beiden Seiten, den traditionellen Bönpos und den pro-buddhistischen Anhängern, diese meist aus den Reihen der Aristokratie.[49]
Die Bönpo-Sippen waren starke Familiendynastien, aus deren Reihen die Minister gestellt wurden, die als tatsächliche Leiter der Politik angesehen wurden, während der König nur relativ begrenzte Machtbefugnisse hatte. Er konnte sich trotz seines ‚sakralen Prestiges' den Bönpriestern nicht entgegensetzen.[50] So ist es nicht verwunderlich, dass König Thisong Detsen erst nach der Ermordung des Ministers Mazhang Dompakye (tib.: Ma zan K´rom pa skyes), dem derzeitigen Hauptgegner des Buddhismus, sich voll für den Buddhismus einsetzen und seinem Wunsch, die beiden indischen Missionare, die Philosophen Padma Sambhava und Santaraksita, einzuladen, nachgehen konnte. Der König berief buddhistische Gelehrte aus Indien in sein Land, um den buddhistischen Glauben zu lehren und zu festigen. Das Interesse Thisong Detsens an den beiden buddhistischen Missionaren kam also nicht von ungefähr; so galt Padma Sambhava als großer Magier, der nach der tibetischen Überlieferung aus Uddiyana, oder aus dem Land Zahor, das für seine Magier und den Tantrismus bekannt war, kommt.[51] In Tibet spielt bis heute das magisch-schamanistische Denken eine große Rolle im Alltag. So wurden die politischen und religiösen Streitereien oft auf einer übernatürlichen, magischen Ebene ausgetragen und mit der Götterwelt, besonders mit der Welt der Dämonen, in Verbindung gebracht. Vor allem waren die Bön-Traditionalisten versucht, jede negative Begebenheit zu einem Anlass zu machen, die Buddhisten zu schwächen und „die Einführung der neuen Religion für alles Unglück verantwortlich zu machen."[52]
So kam es unter König Mes Agtsom, dem Vater Thisong Detsens, dass die chinesische Prinzessin Chin-ch´eng (auch: Kim-Sheng) von Geschwüren befallen wurde und die Kinder der Minister starben. Laut des Tibetologen Rolf Stein schrieben daraufhin die Gegner des Buddhismus „diese Unglücksfälle der Tatsache zu, daß die Prinzessin ihren Einfluss geltend gemacht hatte, damit Mönche, die von einem jungen König, der dem Buddhismus feindlich gesinnt war, aus Khotan vertrieben worden waren, in Tibet aufgenommen wurden. [...] Auch das Bashe berichtet, daß der Buddhismus für gewisse Krankheits- und Todesfälle verantwortlich gemacht wurde und ein Bonpo-Minister der damals (vor der Volljährigkeit Thisong Detsens, e.A.) die Herrschaft ausübte, ein Gesetz erließ, das die (aus China stammenden) buddhistischen Begräbnisriten verbat."[53]
Aus der Sicht der buddhistischen Anhänger war dies aber nicht nur Verleumdung oder üble Nachrede, sondern eine ernst zunehmende, reale Bedrohung ihres Glaubens durch die Macht der Dämonen, die sich die Bönpos zunutze machten. Als im Jahre 763 der indische Philosoph Santiraksita, einer der bedeutendsten Lehrer der berühmten Kloster-Universität Nalanda, auf seiner ersten Reise nach Tibet König Thisong Detsen besuchte, um ihm bei dem Bau des Klosters Samye zu helfen, war der Widerstand der Bön-Partei für Santaraksita alleine zu groß und er verließ das Land wieder nach kurzer Zeit.[54] Man muss sich bewusst machen, dass die Bedrohung durch die Bön-Partei so stark war, dass vor Mord nicht zurückgeschreckt wurde; so wie auch später die Ausreise Padma

[49] Vgl. A. Govinda: Der Weg der weißen Wolke. Bern, München, Wien 2000, S. 436.
[50] Vgl. Tucci (1970), S. 15f.
[51] Vgl. Stein (1989), S. 96.
[52] Tucci (1970), S. 16.
[53] Stein (1989), S. 68.
[54] Vgl. Govinda (2000), S. 436.

Sambhavas „im Zusammenhang mit Drohungen oder Mordversuchen erfolgt sei.“[55] Erst während der zweiten Reise Santaraksitas nach Tibet, etwa im Jahre 775, empfahl dieser dem König den großen tantrischen Magier Padma Sambhava nach Tibet kommen zu lassen, um durch ihn im Kampf gegen die Macht der Bön-Dämonen Unterstützung zu finden.
Thisong Detsen brauchte einen buddhistischen Magier wie Padma Sambhava (sein Name bedeutet: Der Lotosgeborene), um sich gegen die Dämonenwelt der Bönpos zu behaupten. Später ging er sogar als „Dämonenbezwinger“ in die Legende ein. Seine gesamte Person bleibt legendenhaft, da die historischen Tatsachen über die Jahrhunderte mit den Legenden verschwammen. Durch bestimmte Legenden wird er vor allem von seinen Nachfolgern in der Nyingma Schule (der alte Orden), nicht nur als eine Emanation des Avalokitesvara verehrt, sondern sogar als zweiter Buddha angesehen.[56]
Über die Lebensdaten Padma Sambhavas lässt sich nichts Konkretes herausfinden. Der Tradition nach gilt er als eine Wiederkehr (Inkarnation) des Buddha Shakyamuni, der acht Jahre nach seinem eigenen Tod (etwa 368 v.u.Z.) als Padma Sambhava wiederkehren wollte. Diese Tradition geht auf das ‚Tantra der Vollkommenen Verkörperung des unübertroffenen Wesens’ zurück: „Acht Jahre nach meinem Hinübergehen ins Nirvana werde ich unter dem Namen Padmasambhava im Lande Uddiyana wiedererscheinen. Ich werde der Herr der Lehren des Geheimen Mantra sein.“[57] Demnach wäre Padma Sambhava über 1000 Jahre alt gewesen, als er nach Tibet kam. So findet sich in den Legenden um ihn auch die Ansicht, dass er immer noch durch die Welt reise, um den Dharma, also die Lehre des Buddha zu verbreiten.
Auch die Anhänger der Nyingma-Schule, die sich auf die Gründung durch Padma Sambhava berufen, verteidigen die These der Inkarnation Buddhas nicht nur durch Tantras der eigenen Nyingma-Tradition, sondern beziehen sich auf allgemein buddhistische Texte, wie den ‚Sutra der makellosen Göttin’: „Ein Buddha-Sohn, der wunderbare Verwirklichung erlangen wird, ein Meister, der die Buddha-Aktivität verkörpert, wird im Nordwesten von Uddiyana erscheinen.“[58] Die Rechtfertigung im religiösen Kontext ist verständlich, die historische Beweisführung bleibt jedoch fragwürdig.
Die historischen Angaben über seinen Aufenthalt in Tibet divergieren stark. Einerseits wird behauptet, er sei kurz nach der Vollendung des Klosters Samye (tib. bSam yas), etwa im Jahre 775, ausgereist. Andererseits heißt es, habe er die Fertigstellung des Klosters nicht miterlebt. Dann findet sich wiederum der Bericht, er sei 55 Jahre geblieben, hätte Texte übersetzt und den Buddhismus weiter eingeführt, bis er der Legende nach das Land verließ, indem er auf seinem Pferd durch die Luft ritt.[59] Die letzte Angabe von 55 bzw. 56 Jahren verteidigen auch die Anhänger der Nyingma-Tradition, die sich dabei auf die Überlieferung der sogenannten Terma-Lehre[60] berufen, in der sich Padma Sambhava einhundertundelf Jahre in Tibet aufhielt. Dabei wird davon ausgegangen, dass die Inder zu dieser Zeit sechs Monate als ein Jahr zählten. So „müssen die ‚Jahre’ als ‚Halbjahre’ gerechnet werden, was einer tatsächlichen Aufenthaltsdauer von sechsundfünfzig Jahren entspricht.“[61]
Darüber hinaus wird behauptet, dass alle anderen Angaben die Sicht von Ungläubigen sei und Padma Sambhava nicht nur das Kloster erbauen ließ, sondern auch durch das Land reiste und „seine Segnung vollzog und dem König und einigen glückbegünstigten Schülern Belehrungen gab.“[62] Laut Stein vermutete der Gelehrte Sumpa Khanpo im Jahre 1748 sogar, dass es sich bei Padma Sambhava um zwei Personen handeln könnte. Er war der Meinung, dass es sich einerseits um einen ‚echten’ Padma Sambhava handele, der „sich der Unterwerfung aller Dämonen und Lokalgottheiten gewid-

[55] Tucci (1970), S. 19.
[56] K.J. Notz (Hrsg.): Das Lexikon des Buddhismus. Freiburg, Basel, Wien 1998, S. 350.
[57] Y. Tsogyal: Der Lotosgeborene im Land des Schnees. Frankfurt 1996, S. 11. Vgl. ebenfalls dazu Bowker (1999), S. 749.
[58] Tsogyal (1996), S. 15.
[59] Vgl. Bowker (1999), S. 750. Vgl. ebenfalls dazu Tucci (1970), S. 18.
[60] „Tibetische Textgattung apokryphen Schrifttums, das von früheren Heiligen, vor allem von Padmasambhava, verborgen worden sein soll, damit die in ihnen enthaltenen Lehren, sobald die Zeit zu ihrem Verständnis herangereift ist, aufgefunden werden können.“ [Notz (1998), S. 462]
[61] Tsogyal (1996), S. 18.
[62] Ebd. S. 18.

met habe, und daß es außerdem einen ‚falschen' Padma Sambhava gegeben habe, der nur ein Medium aus Nepal war und nur kurze Zeit in Tibet geblieben war."[63]
Abgesehen von diesen Spekulationen steht zumindest fest, dass er zur Förderung des Buddhismus in Tibet beigetragen hat, auch wenn der konkrete Umfang dieser Aktivität ungenau bleibt. So wird zumindest behauptet, dass Padma Sambhava eine geradezu ‚humane' Mission im Kampf gegen die Bön-Dämonen führte, indem er „statt die Nationalgötter der Bon-Religion als ‚heidnischen Aberglauben' abzulehnen, sie als Beschützer des Dharma (dharmapala) in das buddhistische System aufnahm und eingliederte."[64] Auf diese Weise wurde nicht nur die Bön-Religion assimiliert, sondern auch der Buddhismus von schamanistischen Bön-Ritualen durchsetzt, wie es für den tibetischen Buddhismus bis heute noch typisch ist: „Nicht zufällig war es der tantrische Buddhismus, dem in Tibet Erfolg beschieden war, denn er konnte die geistigen Mächte der vorbuddhistischen Bon-Religion integrieren und dem buddhistischen Dharma nutzbar machen..."[65]
Helmut Hoffmann spricht Padma Sambhava sogar die Absicht zu, dass er eine eigene Religion, die Hoffmann mit „Padmaismus" betitelt, zu gründen versucht hat. Diese These begründet Hoffmann mit der Missionsstrategie, die Padma Sambhava angewendet habe. Er soll, wie schon erwähnt, die fremden Götter unterworfen haben, indem er sie durch einen Eid an den Dharma gebunden hat, und sie so zu Beschützern des Dharma machte. Hoffmann ist der Meinung, dass die Benutzung der geläufigen Glaubensvorstellungen der verschiedenen Völker, eine Methode ist, die schon im Manichäismus zu finden sei. „Das bereits vom Stifter (der Babylonier Mani im 3. Jh. n.u.Z. e.A.) eingeführte Verfahren, sich der religiös-mythologischen Sprache des jeweils zu missionierenden Volkes zu bedienen, also zu den Christen als Christ, zu den Persern als Perser und somit zu den indischen und innerasiatischen Buddhisten als Buddhist zu reden, befähigte den Manichäismus in besonderem Maße überall einzudringen und dem Synkretismus Vorschub zu leisten."[66] Seine Vermutung geht dahin, dass Padma Sambhava in seinem Heimatland Uddiyana (möglicherweise das Swat-Tal in Pakistan) mit dem Manichäismus in Berührung kam. Ob diese These ausreicht, Padma Sambhava als einen (gescheiterten) Religionsstifter zu bezeichnen, ist fraglich. Die auf ihn zurückgehende Schule der Nying-ma-pa, die ihn zweifellos als ihren Gründer sieht, hat zwar innerhalb des tibetischen Buddhismus eine recht selbständige Stellung, gehört aber zu den vier Hauptschulen des tibetischen Buddhismus.[67]
Darüber hinaus sollte aber nicht übersehen werden, dass Padma Sambhava trotz oder gerade wegen all seiner magischen Fähigkeiten, die ihm zugeschrieben werden, ein politisches Weckzeug für König Thisong Detsen war. Die Attraktivität, die in dieser Zeit vom Buddhismus ausging, ist in seiner systematischen Struktur, die auch eine politische Richtung aufwies, um mit den vielen Nachbarländern Tibets wetteifern zu können, zu sehen. Auch wenn die historischen Tatsachen über Padma Sambhava im Dunklen liegen, ist dafür die Bedeutung seiner Person in Tibet als Heiler, Magier, Guru Rinpoche (kostbarer Lehrer) und Bodhisattva bis heute noch spürbar und präsent, da er als großer Lehrer des Buddhismus auch als der Begründer des sogenannten Lamaismus gilt.

4.2 Die Errichtung des Klosters Samye und seine politische Bedeutung

Das Kloster Samye (tib.: bSam yas) ist das erste buddhistische Kloster, das in Tibet errichtet wurde. Die Geschichte um seine Erbauung bleibt leider genauso von Legenden behaftet, wie alle späteren Überlieferungen eine pro-buddhistische Färbung aufweisen. Allerdings sollte trotz aller wissenschaftlicher Kriterien, die für eine genaue Religionsgeschichte und historische Fakten plädieren, das religiöse und kulturgeschichtliche Selbstverständnis der Tibeter beachtet werden, um Vorurteile

[63] Stein (1989), S. 69.
[64] Govinda (2000), S. 437.
[65] R.u.M. von Brück: Die Welt des tibetischen Buddhismus. München 1996, S. 18.
[66] Hoffmann (1956), S. 41.
[67] Vgl. ebd. S. 47f.

aufzudecken und westliche Maßstäbe nicht zu generalisieren. Die historischen Diskurse in Tibet, die zur Legendenbildung beitrugen, sind selbst Teil einer tibetisch-buddhistischen Geschichtsschreibung und Identitätsbildung geworden. Die späteren Quellen, die über den buddhistischen ‚Triumph' in Tibet berichten, verweisen mehr auf die politischen Umstände jener Zeit, als auf die religionsgeschichtliche Lebenslage.
Wie fast alle historischen Ereignisse im Tibet des 7.-9. Jahrhunderts, ist auch die Bauzeit des Klosters nicht genau auszumachen. 1956 datierte Hoffmann die Vollendung des Klosters auf das Jahr 787 n.u.Z.. John Powers revidierte 1998 die Angabe und wählte das Jahr 766 indem er sich dabei auf neue Forschungsergebnisse beruft. Am häufigsten finden sich Angaben für die Jahre 775 und 779.[68]
Der Bau des Klosters ist eng mit der Legende um Padma Sambhava verbunden. Demnach sicherte er die Bauarbeiten, indem er die astrologisch günstigste Stunde für den Beginn des Baus festlegte, den Boden von den Erdgeistern befreite und dämonische Angriffe der Ortsgeister abwehrte. Während Padma Sambhava für die übernatürliche Sicherheit sorgte, oblag es seinem Kollegen Santiraksita, die weltlichen Aufgaben zu koordinieren: „Er war es, der für das Werk eines der berühmtesten der damaligen buddhistischen Heiligtümer in Indien, den vom bengalischen König Gopala erbauten Tempel von Otantapuri in Magadha, zum Vorbild nahm."[69] Das magisch-schamanistische Denken findet sich hier, in der Anordnung der einzelnen Tempel, ihrer Bedeutungen und Symbolik wieder. Es wurde versucht, die Tempelanlage nach der buddhistischen Kosmographie, mit dem dreistöckigen Haupttempel als Äquivalent für den Weltenberg Sumeru in der Mitte, zu errichten. In den drei Stockwerken des Haupttempels waren die Götterfiguren jeweils nach *indischen*, *chinesischen* und *tibetischen* Vorbildern, den drei kulturellen Hauptströmungen zu dieser Zeit in Tibet, geschaffen worden. Es ist interessant, dass hier scheinbar ein Versuch stattfand, diese drei Kulturen unter buddhistischem Vorwand zu einigen und die divergierenden, religiösen Vorstellungen damit zu bändigen. Doch der Konflikt blieb unumgänglich, wie wir im folgenden Kapitel erfahren werden.
Der Haupttempel ist in den vier Himmelsrichtungen von vier weiteren Tempeln mit jeweils zwei kleineren Tempeln umringt. Diese stehen für die vier Weltkontinente (Dvipa), mit ihren jeweils zugeordneten zwei Subkontinenten. Die Kosmographie wird durch einen Mond- und einen Sonnentempel abgerundet, aber die Anlage besteht noch aus einer Reihe weiterer Tempel, wie etwa für die Schutzgottheit Pe-har, einiger Wohnräume für Geistliche und vier Stupas.[70] Auch wenn der gesamte Bau der buddhistischen Kosmographie nachgeahmt wurde und der Haupttempel ein Heiligtum für den Bodhisattva Avalokiteshvara beherbergt, sind die Einflüsse durch andere Kulturen, aber auch durch die Bön-Religion, nicht von der Hand zu weisen. So soll der General Tara Lugong, der ein Bönpo war, den Schutzgott Pe-har aus Kan-chou, dem Land der Uiguren (türkisches Volk im Norden Tibets), mitgebracht haben. Er soll auch einen der vier Stupas, nach Bön-Symbolik in schwarzer Farbe, in Samye errichtet haben.[71]
Auch wenn die historischen Tatsachen über die Aufenthaltszeit von Padma Sambhava und Santiraksita ungenau bleiben, berichten die späteren Überlieferungen, dass sie gemeinsam mit König Thisong Detsen das Kloster einweihten und die Bauarbeiten mit einem Volksfest beendeten. Mit der Vollendung des Klosters wurden sieben fähige Männer aus dem Adel ausgewählt, um von Santiraksita zu den ersten tibetischen Mönchen geweiht zu werden. Sie wurden als ‚Leute der Probe, des Versuchs' (sad mi mi bdun) bezeichnet und erhielten alle geistliche Namen, die ihrem Lehrer entsprechend auf –raksita endeten. Darin wird auch die eigentliche Aufgabe Santiraksitas deutlich, der als buddhistischer Philosoph nach Tibet gereist war, um dort die indische Form des Buddhismus zu lehren. Sein Kollege Padma Sambhava hingegen war durch seine magischen Fähigkeiten ein willkommener Gast, der dem Staat und somit dem König, große Dienste erwies, nach der Errichtung Samyes aber durch den von ihm vertretenen Tantrismus eher als spirituelle Gefahr angesehen wur-

[68] Vgl. Stein (1989), S. 69. Vgl. ebenfalls dazu Notz (1998), S. 397.
[69] Hoffmann (1956), S. 36.
[70] Vgl. ebd. S. 35f.
[71] Vgl. Stein (1989), S. 71.

de. Es wird erzählt, dass zwölf indische Mönche aus der Hinayana-Sekte der Sarvastivadins nach Tibet berufen wurden, um einen geistlichen Gegenpol zu Padma Sambhava zu bilden.[72] Daraus lässt sich meiner Meinung nach ablesen, dass sich auch hier politische und religiöse Interessen gegenseitig bedingten, bzw. bekämpften, und die religiöse und kulturelle Vielfalt, die das Land beeinflusste, immer wieder zu solchen Konflikten führen musste.
König Thisong Detsen legte mit der Errichtung des Tempels nicht nur einen religiösen Grundstein für die Förderung des Buddhismus als Gegengewicht zu den mächtigen Bönpos und Bön-Klane, sondern versuchte auch seine politische Seite zu stärken, indem er dem Kloster Steuerfreiheit gewährte und es somit der Kontrolle des Staates entzog. Er schenkte dem Kloster Land, bestimmte 150 Bauernfamilien Abgaben an das Kloster zu entrichten, um das Kloster wirtschaftlich vom Staat unabhängig zu machen und legte damit die Grundlagen für eine feudale Gesellschaftsform.[73]

4.3 Das Konzil von Samye

Der Streit zwischen den Bönpos und den Buddhisten zeichnet nur eine von vielen religiös-politisch motivierten Tendenzen zur Zeit König Thisong Detsens nach. Der Einfluss des Buddhismus auf Tibet war bald von zwei sich widerstrebenden Richtungen geprägt: dem indischen und dem chinesischen Buddhismus. Auch hier handelt es sich um eine religiöse und auch politische Auseinandersetzung.
Das politische Verhältnis zwischen China und Tibet war zur Regierungszeit Thisong Detsens stärker als in den Jahren zuvor und das Interesse des Volkes an der chinesischen Kultur war gewachsen; einige Tibeter studierten sogar in chinesischen Universitäten. China unterstütze im Gegenzug die buddhistische Ch´an-Schule in Tibet, die den chinesischen Buddhismus lehrte und von dem Chinesen Hva san Mahayana (auch Hoshang, oder Hashang) geleitet wurde. Thisong Detsen hingegen fasste den Entschluss, Gelehrte aus Indien und China einzuladen, um den Buddhismus im Allgemeinen zu fördern. Dazu entsandte er Selnang aus dem Klan Ba[74], der später auch Yeshe Wangpo (tib.: Ye ses dban po) genannt wurde, nach Indien und Nepal, um Santaraksita zu einem zweiten Besuch in Tibet einzuladen, der seinerseits von den Fähigkeiten Padma Sambhavas überzeugt, den König bat, auch diesen einzuladen; wie weiter oben schon erwähnt. Andererseits schickte er auch San si nach China, um dort Kontakte zu erschließen, woraufhin China im Jahre 781 zwei buddhistische, in Predigt und Lehre erfahrene Mönche, nach Tibet entsandte.[75]
Im Jahre 791 wurde der Buddhismus schließlich durch ein Edikt des Königs zur Staatsreligion erklärt, wie es in einer Stele bei Samye heute noch nachzulesen ist. „Der Überlieferung nach sollen zwei Königinnen und dreihundert Personen die buddhistische Religion angenommen haben.“[76] Um das Mönchstum zu stärken, soll ihm der König Privilegien und finanzielle Unterstützung zugesagt haben. Die hohe Zahl an Ordinationen hat wiederum zu Widerständen von Seiten der Bönpo-Minister geführt.
Die beiden rivalisierenden Richtungen des Buddhismus schienen zu einer Gefahr für die noch junge Staatsreligion zu werden. So entschloss der König, dass ein damals in China und Indien übliches ‚theologisches Duell’ die kontroverse Situation klären solle. Dabei traten zwei Gelehrten in einem rhetorischen Wettstreit gegeneinander an. Für die chinesische Fraktion ‚kämpfte’ der Mönch Hva san Mahayana, Anhänger der chinesischen Ch´an-Tradition, für die indischen Interessen trat der Mönch Kamalasila (tib. und skrt.: bhavanakrama) ein, der eigens von Santaraksita empfohlen wurde.[77] „Der Überlieferung nach hat die Diskussion in den Jahren 792-794 in Gegenwart des Königs

[72] Vgl. Hoffmann (1956), S. 37f.
[73] Vgl. Baumer (1999), S. 117.
[74] Vgl. Stein (1989), S. 68.
[75] Vgl. Tucci (1970), S. 17f. Vgl. ebenfalls dazu Stein (1989), S. 69.
[76] Stein (1989), S. 70.
[77] Vgl. W.D. Shakabpa: Tibet-A Political History. New Haven, London 1967, S. 37.

in Samye stattgefunden.“[78] Da einige schriftliche Dokumente der Debatte noch erhalten sind, lässt sich nachweisen, dass der theologische Teil der Diskussion auf Sanskrit und Chinesisch geführt wurde, während das Tibetische für den profanen Teil der Debatte, also zur weltlichen Verständigung diente.[79] Es gibt aber Meinungen dazu, welche die Historizität dieses Konzils gänzlich anzweifeln, obwohl der Konflikt der beiden buddhistischen Richtungen mit hoher Wahrscheinlichkeit historisch zu verstehen ist.[80]
Die dabei vertretenen Lehren entstammen aus dem Mahayana Buddhismus, während die indische Variante sich außerdem auf den Tantrismus bezog. Die philosophische Richtung, welche die Chinesen dabei vertraten, wird ‚der kurze Pfad' oder auch ‚der plötzliche Weg' genannt und lehrt, dass nur durch die absolute mentale Leerheit, unter der gleichzeitigen Erfassung der phänomenalen Welt die Erleuchtung erlangt werden kann. Dabei tritt die Erleuchtung plötzlich ein, wie eine aufblitzende Einsicht in das Wesen der Dinge. Dagegen standen die indischen Gelehrten mit der ‚Lehre des stufenweisen Wegs'.[81] Auf diesem Weg, kann der/die Suchende nur durch einen langsamen, sich steigernden Prozess, gegliedert in studieren, meditieren, analysieren, und durch gute Taten die Erleuchtung erlangen. Dieses Modell der fünf Pfade und zehn Stufen beschreibt den Prozess der Erleuchtung als einen stufenweisen Abbau der geistigen Plagen, des schlechten Karmas. Das Argument war: „Ein Mensch sei ebensowenig imstande, augenblicklich ein Buddha zu werden, wie man mit einem einzigen Satz einen hohen Berg bezwingen könne.“[82]
Nach zwei Jahren entschied der König, dass nur noch der indische Buddhismus in Tibet gelehrt werden dürfte. Die Chinesen mussten das Land verlassen, was nach Rolf Stein nicht ohne Gewalt umzusetzen war. Und obwohl der Anführer der Ch´an-Schule Hva san Mahayana angeblich Selbstmord verübte, weil er die Niederlage nicht überwand, ging der Konflikt weiter und auch Kamalasila kam bei einem Anschlag von chinesischer Seite ums Leben. Dennoch hat der chinesische Buddhismus nie ganz seinen Einfluss in Tibet verloren und ist bis heute noch in vereinzelten Schulen anzutreffen. Auch wenn, wie weiter oben schon erwähnt, die Beziehungen zwischen Tibet und China gefestigt waren, war wohl die konfliktreiche Geschichte der beiden Länder mitbestimmend für den Ausgang der Debatte. So wurde der chinesische Buddhismus als eine Abweichung von der indischen Tradition und damit von dem ursprünglichen Buddhismus, wie ihn Sakyamuni gelehrt haben soll, gesehen.[83] Die Entscheidung Thisong Detsens war demnach politisch vorgeprägt und folgte nicht rein religiösen Interessen. Außerdem wird behauptet, dass der König mangels philosophischer Ausbildung die Debatte nicht richtig einschätzen konnte und auch zeitlich nicht immer hätte anwesend sein können, um den Ablauf genau zu verfolgen.[84] Ein weiteres Indiz, für das politische Interesse des Königs an der indischen Form des Buddhismus ist in der Betonung der Praxis zu sehen. Nach den Darstellungen Pudöns (Butön, Bu-ston), wurde dem chinesischen Buddhismus angeblich ein Antinomismus nachgesagt. Hva san Mahayana soll sich gegen die sittliche Schulung, und die Dharma-Praxis gestellt haben, um seine Überzeugung zu vertreten, dass die Erleuchtung nur in einem Zustand völliger Untätigkeit erlangt werden könne.[85] Für einen König hingegen, dessen Interesse am Buddhismus vor allem darin lag, eine staatlich-moralische Entwicklung in Gang zu setzen, um seine Nation intern und extern zu Sichern, schien dieser Weg wohl nicht sehr attraktiv.
Das Konzil von Samye war für Thisong Detsen einerseits eine Entscheidung, die eine außenpolitische Festlegung über das Land traf und damit über den wirtschaftlichen, als auch kulturellen Einfluss entschied und andererseits eine religiöse Entscheidung: „The emperor wanted not only to solidify his political position, but also to lead his subjects on to the correct path for enlightenment.“[86]

[78] Stein (1989), S. 70.
[79] Vgl. Barraux (1995), S. 30.
[80] Vgl. Powers (1998), S. 106.
[81] Vgl. Stein (1989), S. 71.
[82] Powers (1998), S. 105.
[83] Vgl. Stein (1989), S. 71. Vgl. ebenfalls dazu Powers (1998), S. 107.
[84] Vgl. Powers (1998), S. 107f.
[85] Vgl. ebd. S. 106.
[86] G.W. Houston: Sources for a History of the bSam yas Debate. Sankt Augustin 1988, S. 9.

Politik und Religion sollten nicht so sehr getrennt angesehen werden, wie wir es heute in unserer Gesellschaft vorfinden. Neue Hypothesen zielen darauf ab, dass die Einführung des Buddhismus politische Gründe hatte, in dem Sinn, dass durch eine höher systematisierte Religion, der interne und externe moralische Schutz des Staates gefördert würde: „Parallels from China and Japan suggest that protective, defensive and even aggressive uses of Buddhist ritual technology were a regular part of the statecraft of the time.“[87] Hier rückt der Buddhismus in die Richtung eines politischen Pragmatismus, indem auf buddhistische Sutras zurückgegriffen wird, aus denen Rituale hervortreten, die den Staat schützen und verteidigen.
So nennt Geoffrey Samuel zum Beispiel das „Prajnaparamita-sutra that is specifically concerned with the protection of the state.“[88] Ob diese Hypothese historisch zu halten ist, bleibt wohl zuerst fragwürdig. Doch der wesentliche Aspekt der hierbei hervortritt, ist, dass das magisch-schamanistsiche Denken, sowohl bei den traditionellen Bönpos, als auch bei den neuen Buddhisten in Tibet ausschlaggebend war und auf dieser Ebene politische Entscheidungen getroffen wurden. Die Vermutung geht noch weiter: „If Vajrayana ritual was regarded as powerful, dangerous, and militarily effective, could this explain why translations of the Tantric texts were restricted by the early kings?“[89] Mit anderen Worten: Waren die buddhistischen Rituale zur Verteidigung des Staates so hoch geschätzt und mit Macht beladen, dass das Wissen um sie – wie das Geheimnis um einen Zauberspruch – nur den wenigsten zugänglich war, weil sie die Wirkung einer mächtigen Waffe hatten? Wie oben schon dargestellt, bedurfte es auch eines Zauberers namens Padma Sambhava, um die Bön-Dämonen zu bezwingen. Eindeutig ist, dass Religion und Politik nicht getrennt voneinander betrachtet wurden, auch wenn diese Trennung für die heutige analytische Darstellung der Geschehnisse hilfreich ist.

5. Schluss

Die erste Einführung des Buddhismus in Tibet stellt eine Grundlage zum Verständnis der tibetischen Religionen und Kultur dar. In dieser Zeit entwickelte sich Tibet zu einem politischen Großreich, das erst durch den Buddhismus entstehen konnte. Institutionen wurden geschaffen, die Schrift eingeführt und Klöster und Tempelanlagen gebaut. Noch wesentlicher aber war die Konfrontation von Bön-Religion und Buddhismus. Die Basis der beiden Religionen findet sich in der magisch-schamanistischen Tradition der Tibeter und des Tantrismus, die den tibetischen Buddhismus und die heutige Bön-Religion ausmachen und charakterisieren. Das Zusammenspiel von Religion und Politik ist für das Verständnis der tibetischen Kultur von größter Bedeutung. Dabei ist zu beachten, dass die Konfrontation der Religionen nicht aus einer klassischen Eroberungspolitik einer Religion entstand, sondern der Buddhismus mit der Errichtung eines Großreiches in das Land importiert wurde, um den König politisch zu stärken. Der dabei entstandene Synkretismus mit der Bön-Religion bildet heute zum Einen den tibetischen Buddhismus, mit seinen tantrischen Zügen und zum Anderen eine theologisch systematisierte Bön-Religion. Das vom König geförderte Mönchtum stellte die Grundlage für eine feudale Herrschaftsform dar. Dieses Ergebnis bildet aber keinen lokalen Einzelfall, sondern beschreibt mehr ein Phänomen, das in vielen Regionen stattfindet, in denen es zu Vermischungen kommt. Religiöser Wandel bedeutet immer auch gesellschaftliche Entwicklung, auch auf politischer Ebene.
Auch die politische Entwicklung Tibets der letzten 50 Jahre und das Exil des Dalai Lama, dem religiösen Oberhaupt Tibets, kann nur verstanden werden, wenn man sich dem religiösen und politischen Denken und der tibetischen Tradition bewusst wird. Politik kann nicht areligiös gedacht und auch nicht behandelt werden, wie wir den aktuellen Ereignissen um Tibet entnehmen können: „Kompromisslos legte Logqog aber Chinas Forderungen vor, nach denen sich der Dalai Lama voll

[87] G. Samuel: Buddhism and the state in eighth century Tibet. Leiden, Boston, Köln 2002, S. 2.
[88] Ebd. S. 10.
[89] Ebd. S. 13.

der Pekinger Tibet-Politik unterwerfen soll."[90] So endete die erste Begegnung der Abgesandten der Exil-Tibeter mit der chinesischen Regierung in Tibet, nach mehr als zwanzig Jahren.

6. LITERATURVERZEICHNIS

Barraux, Roland: Die Geschichte der Dalai-Lamas – Göttliches Mitleid und irdische Politik. Düsseldorf 1995.
Baumer, Christoph: Bön – Die lebendige Ur-Religion Tibets. Graz 1999.
Bowker, John (Hrsg.): Das Oxford Lexikon der Weltreligionen. Düsseldorf 1999.
Brück, Michael von: Religion und Politik im Tibetischen Buddhismus. München 1999.
Brück, Regina und Michael von: Die Welt des tibetischen Buddhismus. München 1996.
Ehrhard, Franz Karl, u.a. (Hrsg.): Lexikon der östlichen Weisheitslehren. Bern, München, Wien4 1997.
Galling, Kurt (Hrsg.): Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Digitale Bibliothek Band 12. Berlin 2000.
Govinda, Lama Anagarika: Der Weg der weißen Wolke – Erlebnisse eines buddhistischen Pilgers in Tibet. Bern, München, Wien 2000.
Hoffman, Helmut: Die Religionen Tibets. Freiburg, München 1956.
Hoffmann, Helmut: Symbolik der Tibetischen Religionen und des Schamanismus. Stuttgart 1967.
Houston, Garry W.: Sources for a History of the bSam yas Debate, in: Monumenta Tibetica Historica Abteilung I Band 2, D. Schuh (Hrsg.). Sankt Augustin 1980.
Hutter, Manfred: Die Weltreligionen. München 2008.
K., P..: Gesandte des Dalai Lama in Tibet, In: Frankfurter Allgemeine, 17. September 2002, Nr. 216/38 D.
Kvaerne, Per: Aufstieg und Untergang einer klösterlichen Tradition, in: Die Welt des Buddhismus, H. Bechert, R. Gomrich (Hrsg.). München 1984.
Meisezahl, Richard O.: Die große Geschichte des tibetischen Buddhismus nach alter Tradition, Monumenta Tibetica Historica Abteilung I Band 3, D.Schuh (Hrsg.). Sankt Augustin 1985.
Notz, Klaus-Josef (Hrsg.): Das Lexikon des Buddhismus. Freiburg, Basel, Wien 1998.
Powers, John: Religion und Kultur Tibets. Bern, München 1998.
Samuel, Geoffrey: Buddhism and the state in eighth century Tibet, in: Religion and Secular Culture in Tibet – Tibetan Studies II, Henk Blezer (Hrsg.). Leiden, Boston, Köln 2002.
Shakabpa, Tsepon W. D.: Tibet – A Political History. New Haven, London 1967.
Stein, Rolf A.: Die Kultur Tibets. Berlin 1989.
Tsogyal, Yeshe: Der Lotosgeborene im Land des Schnees – Wie Padmasambhava den Buddhismus nach Tibet brachte, hrsg. von Stephan Schumacher. Frankfurt 1996.
Tucci, Giuseppe, Walther Heissig: Die Religionen Tibets und der Mongolei, in: Schröder, Christel M. (Hrsg.): Die Religionen der Menschheit, Band 20. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1970.

[90] P.K.: Gesandte des Dalai Lama in Tibet, In: Frankfurter Allgemeine, 17. September 2002, Nr. 216/38 D, S. 1.