

Karénina Kollmar-Paulenz

Kaschmirische Kaufleute oder ungläubige Barbaren?

Muslim:innen im Tibet des 18. Jahrhunderts


Einleitung

„In der Zeit der Degeneration wird *Āryadeśa* (Indien)
Von der Religion der Barbaren (*kla klo*) erfüllt sein.“¹

Diese Zeilen aus einem tibetischen dogmatischen Werk des 13. Jahrhunderts sprechen von den *Kla klo*, den unzivilisierten Barbaren, die in den „rauen Grenzregionen“ (*mtha' khob*) leben. Beide Termini sind religiös aufgeladen: *kla klo* übersetzt den Sanskrit-Begriff *mleccha*, der in indischen brahmanischen Texten Fremde bezeichnet, die nicht den sozio-religiösen Bräuchen der gesellschaftlichen Segregation entlang von Reinheitsrichtlinien folgen. Der Begriff *mtha' khob* bezeichnet eine Grenzregion und die dortige nicht-buddhistische Bevölkerung; zugleich beschreibt er einen der acht Existenzzustände, die die Praxis des *Dharma*, der buddhistischen Lehre, unmöglich machen. Aus einer religionsgeographischen Perspektive sind Tibet und die tibetische, buddhistische Kultur im Zentrum gelegen, nichtbuddhistische Regionen an den Rändern sind „Inseln der Dunkelheit“, die darauf warten, von der Lehre des Buddha erhellt zu werden, wie der 5. Dalai Lama Ngag dbang blo bzang rgya mtsho (1617–1682)

¹ Kun dga' gyal mtshan 2007: 59. Das Tibetische wird nach Wylie 1959: 261–267, transliteriert. Alle Übersetzungen aus dem Tibetischen stammen, wenn nicht anders gekennzeichnet, von mir. Ausschliesslich in ihrer maskulinen Form verwendete tibetische Begrifflichkeiten werden von mir entsprechend übersetzt.

Notiz: Ich bin mit Anke bekannt seit ihrer Berufung nach Bern 2000. Wir begegneten einander insbesondere in Fakultätssitzungen, die sie mit ihrem trockenen Humor, der oft unerwartet aufblitzte, auflockerte. So etwa in einer lang zurückliegenden Kommissionsitzung, in der ich und einige Kolleg:innen noch auf Anke und einen weiteren Kollegen, die sich verspätet hatten, warteten. Schliesslich kam Anke herein und meinte, sie sei so schnell wie möglich mit dem Velo gefahren. Wir fragten nach dem Kollegen, und natürlich hatte sie keine Ahnung, wo er abgeblieben war (woher sollte sie auch, die Frage war nicht unbedingt klug gewesen). Aber sie fragte gleich schalkhaft zurück: „Stimmt, ich hätte ihn ja im Fahrradkorbchen mitbringen können.“ Das hat natürlich ziemliches Gelächter ausgelöst.

Open Access. © 2023 Karénina Kollmar-Paulenz, published by De Gruyter.  Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz.

<https://doi.org/10.1515/9783110767506-014>

in der Biographie seines Vorgängers, des 3. Dalai Lama, sagt.² Dieser tibetische Alteritätsdiskurs lässt sich bis ins 11. Jahrhundert zurückverfolgen, als das letzte grosse Werk der Mahāyāna-buddhistischen tantrischen Tradition, das *Kālacakra-tantra* („Rad der Zeit“) aus dem Sanskrit ins Tibetische übersetzt wurde. Die „Fremden“ dieses letzten grossen Tantras waren die Muslime, die die Inder in Gestalt der Truppen, die unter Maḥmūd von Ġaznī (971–1030) im 11. Jahrhundert nach Nordwestindien vordrangen, kennenlernten.

Während der Islam und die Muslime über Jahrhunderte hinweg lediglich als literarische Topoi des dämonisierten, nicht-buddhistischen „Anderen“ in tibetisch-buddhistischen Gelehrten Diskursen präsent waren, erlangten die Tibeter:innen im 17. Jahrhundert erstmals in grösserem Ausmass Kenntnisse über diese Religion durch direkten Kontakt, als sich muslimische Kaufleute in Städten wie Lhasa und Shigatse niederliessen. Im 18. Jahrhundert waren muslimische Gemeinschaften in Zentral- und Osttibet fest etabliert und Teil der ethnisch und kulturell heterogenen Gesellschaft Tibets geworden. Haben ihre Präsenz und Interaktion mit der tibetischen Mehrheitsgesellschaft zu Veränderungen in der anti-islamischen Rhetorik der buddhistischen Eliten in diesem Jahrhundert geführt? Im Folgenden werde ich, nach einem kurzen Abriss der Geschichte der Muslim:innen in Tibet, den tibetischen Alteritätsdiskurs über den Islam und die Muslim:innen im 18. Jahrhundert skizzieren. Besondere Aufmerksamkeit schenke ich dem Spannungsverhältnis zwischen den buddhistischen Elitendiskursen und der sozialen Integration der in Tibet ansässigen Muslim:innen.

Muslim:innen in Tibet

Die ersten tibetisch-muslimischen Kontakte gehen auf die Zeit des tibetischen Grossreichs im 7. und 8. Jahrhundert zurück und waren militärischer Natur. In späteren Jahrhunderten machten die Tibeter konkrete Bekanntschaft mit Muslimen vor allem durch den Fernhandel. Während in tibetischen Quellen diese Kontakte nicht dokumentiert sind, berichtet ein anonymes geographisches Werk aus dem 10. Jahrhundert in persischer Sprache, das *Hudūd al-‘ālam*, über die Rolle Tibets im Handel zwischen Indien und islamischen Ländern. Es erwähnt schon für diese Zeit eine Moschee in Lhasa, deren Existenz allerdings nirgends sonst bestätigt wird.³ Tibetische Quellen liefern uns erst im späteren 17.

² Ngag dbang bla bzang rgya mtsho 1984: II, 147.

³ Gaborieau 1995: 3. Eine englische Übersetzung der „Abhandlung über das Land Tibet“ findet sich in Schaeffer et al. 2013: 27–29.

Jahrhundert konkrete Hinweise über die Entstehung muslimischer Gemeinschaften in Tibet. Obwohl die tibetischen Muslime heute ihre Ansiedlung vor allem auf die Politik der „Einladung verschiedener Völker“ (*mi sna mgron po*)⁴ des 5. Dalai Lama in der Mitte des 17. Jahrhunderts zurückführen, berichten portugiesische Missionare schon im frühen 17. Jahrhundert von der Niederlassung muslimischer Kaufleute.⁵ Sie tauchen als *kha che* in tibetischen Texten auf. *Kha che* war zuerst ein rein geographischer Begriff und bezeichnet auch heute noch Kaschmir, das die Heimatregion der ersten muslimischen Bewohner:innen von Lhasa war. Allerdings emanzipierte sich der Begriff schnell von seiner geographischen Herkunft und wurde zur allgemeinen Bezeichnung für Muslim:innen. So wurden die muslimischen Kaufleute aus China, die sich im 17. Jahrhundert in Lhasa niederliessen, ebenfalls als *Kha che* bezeichnet.

Im 17. Jahrhundert war Lhasa eine zwar relativ kleine (ca. 25.000–30.000 Einwohner:innen) Stadt, deren Bevölkerung sich jedoch aus verschiedenen ethnischen Gruppen zusammensetzte. Muslimische Kaufleute liessen sich nicht nur in Lhasa, sondern unter anderem auch in Shigatse⁶ und Tsetang nieder, entlang der Handelsrouten nach Indien respektive nach China. Wir erfahren von ihnen vornehmlich durch nicht-tibetische Beobachter. So erwähnt der armenische Kaufmann Hovhannes Joughayetsi, der von 1686 bis 1691 in Lhasa lebte, viele *Kha che* unter seinen Kund:innen. Der im 18. Jahrhundert nach Lhasa versetzte mandschurische Beamte Songyun bemerkt, dass die *Kha che* vor vielen Jahren als Kaufleute nach Tibet gekommen seien.⁷ Als sich der Gesandte der East India Company, George Bogle, im Jahr 1774 in Shigatse aufhielt, traf er dort kaschmirische Kaufleute „presenting silk handkerchiefs, according to the custom of the country.“⁸

Die Muslim:innen in Lhasa setzten sich aus chinesischen Einwanderer:innen, Kaschmiris, Nepales:innen, Ladakhis und Sikhs, die in Tibet zum Islam konvertiert waren, zusammen.⁹ Im 18. Jahrhundert besass Lhasa insgesamt drei Moscheen und einen muslimischen Friedhof, über den Desideri berichtet,

4 Cabezón 1997: 17.

5 Gaborieau 2016: 253–259.

6 Der Jesuit Ippolito Desideri, der von 1716 bis 1721 in Tibet lebte, erwähnt die Stadt mit ihren „great many foreigners: Tartars, Chinese, merchants from Kashmir, Hindustan and Nepal.“ Siehe Wessels 1997: 235.

7 Atwill 2018: 22.

8 Markham 1876: 124. Das seidene Taschentuch ist ein Zeremonialschal, der u. a. zur Begrüßung gereicht wird.

9 Die Muslim:innen in Lhasa werden traditionell in drei Gruppen eingeteilt, die *Lhasa-Kha che*, die *Gharib* und die *Wa bak gling* (Altner 2010: 68). Die *Wa bak gling*, nach dem Quartier genannt, in welchem sie leben, sind chinesischer Herkunft. Neben dieser Einteilung gibt es

„[t]hey formerly had a close field to Lhasa for burying their dead but were forced to vacate it and relocate it farther out in the uninhabited country-side.“¹⁰

Über den rechtlichen Status der muslimischen Gemeinschaften in Zentraltibet seit dem 17. Jahrhundert sind wir gut informiert. Sie erhielten direkte Unterstützung von der tibetischen Regierung in Form von Steuerbefreiungen, Landschenkungen und Rechtsansprüchen. Zudem genossen die *Lhasa-Kha che* einige kulturelle Privilegien: Von ihnen wurde nicht erwartet, sich vor buddhistischen Geistlichen zu verneigen, während der Feierlichkeiten zum tibetischen Neujahr die Kopfbedeckung vor der Mönchsgemeinschaft abzunehmen, oder sich im heiligen Monat *Sa ga zla ba*¹¹ des Fleisches zu enthalten. Darüber hinaus besaßen sie eine eigene Verwaltung, die für eine Periode von drei Jahren gewählt und durch die tibetische Regierung bestätigt wurde. In Konfliktfällen vermittelte sie zwischen der lokalen muslimischen Gemeinschaft und der tibetischen Regierung. Interne Streitigkeiten wurden im Rekurs auf die lokale Auslegung der Scharia entschieden.

Ehen zwischen *Lhasa-Kha che* und tibetischen Frauen kamen häufig vor, wobei die Frauen zum Islam konvertierten, die Familienbande aber weiterhin bestanden. Heiratete allerdings eine muslimische Frau einen tibetischen Mann, wurde sie aus der muslimischen Gemeinschaft ausgeschlossen.¹² Im Alltagsleben unterschieden sich die *Lhasa-Kha che* wenig von der tibetischen Mehrheitsgesellschaft. Sie trugen dieselbe Kleidung wie die buddhistischen Tibeterinnen und Tibeter und nahmen dieselbe Nahrung zu sich: geröstete Gerste (*Tsampa*), das Grundnahrungsmittel in Tibet, und Buttertee. Bezüglich ihres Fleischkonsums gibt es widersprüchliche Aussagen: Einige Berichte erwähnen, sie verzehrten ausschliesslich halal-Fleisch, andere verneinen dies. Die Muslim:innen enthielten sich des Alkohols, dafür rauchten sie. Die wohlhabenderen Mitglieder¹³ der muslimischen Gemeinschaft in Lhasa unternahmen mindestens einmal in ihrem Leben die Pilgerschaft nach Mekka. Bis ins 20. Jahrhundert waren viele *Lhasa-Kha che* angesehene Mitglieder der tibetischen Gesellschaft. Ihr sozialer Status zeigte sich z. B. in den Einladungen zu wichtigen öffentlichen Anlässen

noch andere Differenzierungen, auf die ich aus Gründen des Umfangs nicht näher eingehen kann. Vgl. auch Atwill 2018: 25–28.

10 Desideri 2010: 265.

11 Der 4. Monat des tibetischen Jahres. Am 15. Tag werden Geburtstag, Erwachen und *Parinirvāna* des Buddha gefeiert.

12 Peter of Greece and Denmark 1952: 236.

13 Nicht alle Muslim:innen in Lhasa waren wohlhabend. Die *Gharīb* waren eine randständige gesellschaftliche Gruppe, die Männer verdienten sich ihren Lebensunterhalt als Schlachter, Abfallsammler, Bettler und Handlanger der lokalen Polizei, vgl. Altner 2010: 68, und Atwill 2018: 27–28.

im Potala, wo sie neben der tibetischen Aristokratie Platz nahmen. Ihre hohe soziale Stellung verdankten die Lhasa-*Kha che* höchstwahrscheinlich der wichtigen Rolle, die ihnen im Fernhandel, aber auch in der Diplomatie mit Nachbarländern wie Ladakh und Indien, zukam. Die wichtigsten tibetischen Handelsgüter waren Moschus, Gold, Heilkräuter, Yakschwänze,¹⁴ Salz und Wolle. Importe bestanden aus Getreide, Zucker, Chilis und anderem Gemüse, Tee (aus China), Korallen (fast alle vom Mittelmeer importiert) und anderen Edelsteinen. Solche Luxusgüter konnten in Geschäften in Lhasa erworben werden, die oft von den Frauen der muslimischen Kaufleute betrieben wurden, wenn ihre Ehemänner auf Handelsreise waren. Die wirtschaftliche Wertschätzung der Lhasa-*Kha che* zeigt sich besonders deutlich im Bericht von George Bogle, der ausführlich seine Begegnungen mit kaschmirischen Kaufleuten schildert, die der 3. Panchen Lama zu ihm geschickt hatte, um die Möglichkeiten zukünftiger Handelsbeziehungen zwischen der East India Company und Tibet auszuloten.¹⁵

Der Islam in tibetischen buddhistischen Texten des 18. Jahrhunderts

Im Gegensatz zur gesellschaftlichen Stellung und Integration der muslimischen Bevölkerung im Tibet des 18. Jahrhunderts zeichnen tibetische buddhistische Texte ein fast durchweg negatives Bild des Islam und der Muslime. Dabei greifen sie auf die schon erwähnte *Kālacakra*-Literatur zurück, die im tibetisch-buddhistischen Kanon enthalten ist. In ihr werden die Muslime durchgängig als *mleccha*, „Barbar“, und der Islam als *mleccha-dharma*, „Lehre der Barbaren“, bezeichnet. Obwohl in der späteren tibetischen Literatur die tibetische Übersetzung *kla klo* kontextuell auch als allgemeiner Begriff für Nicht-Buddhist:innen verwendet wird, unterscheiden tibetische Autoren des 18. Jahrhunderts zumeist zwischen *mu stegs pa*, „Häretikern“, und *kla klo*, „Muslimen.“¹⁶ Als „Häretiker“ adressieren und beschreiben sie verschiedene Hindu-Gemeinschaften, die scharf von den muslimischen und christlichen Gemeinschaften abgehoben werden. So unterscheidet der buddhistische Gelehrte 'Jigs med gling pa (1730–1798)¹⁷ in seiner 1789 verfassten *Abhandlung über Indien im Süden, genannt*

¹⁴ Yakschwänze (weiss oder schwarz) waren an den Moghul- und indischen Höfen wichtige Symbole politischer Macht. Vgl. Boulnois 2003: 145.

¹⁵ Markham 1876: 160–163.

¹⁶ So z. B. Sum pa mkhan po ye shes dpal 'byor in seinem *dPag bsam ljon bzang* (1992: 232).

¹⁷ Über ihn Gyatso 2001.

„Spiegel der acht Untersuchungsgegenstände“, zwischen den *mu stegs pa*, den indischen Brahmanen, und den *kla klo*, den Muslimen. Ihm zufolge liegt der wichtigste Unterschied zwischen den beiden Religionen in der Anerkennung des Gesetzes des *karman*,¹⁸ das die Hindus mit den Buddhist:innen gemeinsam haben.¹⁹ Diese Anerkennung einer bedeutenden doktrinären Gemeinsamkeit zwischen Hinduismus und Buddhismus erweist die Hindus als würdig, überzeugt zu werden, zum Buddhismus zu konvertieren. Eine solche Option scheint den Muslim:innen verwehrt zu sein.

'Jigs med gling pa selbst hatte nie Indien bereist, stützte sich in seinem Bericht aber auf den Augenzeugenbericht eines bhutanesischen Mönchs und Regierungsbeamten, der längere Zeit in Indien gelebt hatte. Er äussert sich wiederholt und recht ausführlich sowohl über den Islam als auch über die Muslim:innen in Indien, wobei er zum einen stereotype buddhistische Topoi wiederholt, und zum anderen das zeitgenössische islamische Indien mit seinen unterschiedlichen ethnischen Gemeinschaften recht genau portraitiert. Sein Bericht gibt uns einen Einblick in die ambivalente Haltung der Tibeter:innen gegenüber den Muslim:innen im 18. Jahrhundert, der sich durch jahrhundertealte polemische Diskurse über die „Religion der Barbaren“ auszeichnet, jedoch auch durch die soziale Interaktion mit den in Tibet ansässigen Muslim:innen geprägt ist.

'Jigs med gling pa schildert die Entstehung des Islam als einen Abfall von der buddhistischen Lehre. Er spielt dabei auf eine bekannte tibetische Erzählung über den Ursprung des Islam an, die sich schon in der „Geschichte des Buddhismus in Indien“ des tibetischen Gelehrten Tāranātha (1575–1634) findet: Der Mönch Kumārasena wurde aus der Mönchsgemeinschaft ausgeschlossen, nachdem er seine Gelübde gebrochen hatte. Daraufhin änderte er seinen Namen in *Mā ma thar* und verfasste eine Schrift, die Gewalt lehrte.²⁰ Der Topos der Gewalt wurde von verschiedenen Autoren immer wieder aufgegriffen und grenzte den Islam vom Buddhismus ab, dessen wichtigste ethische Norm die Gewaltlosigkeit darstellt. 'Jigs med gling pa greift zur Illustration der vorgeblichen Gewaltbereitschaft der muslimischen Männer auf das Bild des brutalen muslimischen Kriegers zurück: „Wenn ein vollkommen unbarmherziger Held in der Schlacht nicht flieht, sondern geradewegs in die Schlacht zieht, wird er nach seinem Tod ins Paradies eingehen.“²¹

18 Das Gesetz der Taten und Tatintentionen und ihrer Folgen, dem jedes Lebewesen unterworfen ist.

19 'Jigs med gling pa 1991: 83. Die „Abhandlung über Indien“ liegt in annotierter englischer Übersetzung vor, siehe Aris 1995.

20 Tāranātha 1985: Vol. 16, Folio 60v.

21 'Jigs med gling pa 1991: 82.

In anderen Passagen seiner Abhandlung jedoch berichtet er sachlich über die verschiedenen ethnischen Gruppen in Indien, die den Islam als gemeinsame Religion hatten, und hält fest: „[...] obwohl sie von ihrer Religion her als *kla klo* bezeichnet werden, mögen sie es nicht, wenn man in ihrer Gegenwart diesen Namen benutzt, und werden daher *Mu sur man*²² genannt.“²³

Unter den tibetischen Autoren, die sich im 18. Jahrhundert über den Islam äussern, nimmt der 3. Panchen Lama Blo bzang dpal ldan ye shes (1738–1780) insofern eine herausragende Stellung ein, als an seinem Hof in Tashilhunpo kaschmirische Kaufleute nicht nur ein- und ausgingen, sondern von ihm auch zu diplomatischen Missionen in Indien eingesetzt wurden. In seinem berühmten Werk „Wegführer nach Shambhala“ (*Shambhala'i lam yig*) sind einige Passagen den Muslim:innen und ihrer Religion sowie ihren religiösen Praktiken gewidmet. Ethnographische Beobachtung und religiöses Urteil gehen hier Hand in Hand: „Bezüglich der *Kla klo* gibt es vier grosse Gruppen, die *Mo ghol*, die *Pa than*, die *Sik* und die *Sā hi*.²⁴ [...] Sie richten ihr Streben auf schlechte Praktiken, wie z. B. das Beschneiden der Haut des [männlichen] Organs, und weil sie eine gewalttätige Religion predigen, werden sie sicherlich in die grossen Höllen gelangen.“²⁵

Der 3. Panchen Lama beschreibt zudem eine apokalyptische Schlacht zwischen den *Kla klo* und den Buddhisten, die in einem Sieg des Buddhismus über den Islam und der buddhistischen Weltherrschaft endet. Dieses auf dem *Kālacakra* beruhende Motiv ist in der tibetischen und mongolischen buddhistischen Literatur oft rezipiert und in zahlreichen religiösen Gemälden visuell dargestellt worden.²⁶

Buddhistisch-islamische „elegante Sprüche“: Das Kha che pha lu

Trotz der konstanten negativen Polemik gegen den Islam und Muslim:innen in den buddhistischen Werken dieser Periode waren die muslimischen Einwoh-

²² Aus dem Urdu: *musalmān*.

²³ 'Jigs med gling pa 1991: 83.

²⁴ Von den vier Gruppen lassen sich drei leicht identifizieren: Die *Mo ghol* sind die Mogul, die *Pa than* die Paschtunen (aus Hindi *paṭhān*), und die *Sik* sind die Sikhs. Die *Sā hi* konnte ich leider nicht identifizieren.

²⁵ Blo bzang dpal ldan ye shes: o. J., Folio 32v–33r.

²⁶ Kollmar-Paulenz 2019: 32–57.

ner:innen Tibets sozial akzeptiert, wie schriftliche Quellen und Zeugnisse der *Oral History*, die in den letzten Jahrzehnten unter tibetischen Muslim:innen gesammelt wurden, bezeugen.²⁷ Ein Beispiel ihrer sozialen Akzeptanz ist das noch heute sehr populäre *Kha che pha lu*, ein buddhistisch-islamisches Werk der schönen Literatur, das unter dem Pseudonym seines Autors bekannt geworden ist.²⁸ Es gehört der literarischen Gattung der „eleganten Sprüche“ (*legs bshad*) an, die sich an das klassische indische *subhāṣita*-Format anlehnen und in Versform Ratschläge für das Alltagsleben geben. Das *Kha che pha lu* besteht aus einem in Prosa verfassten Vorwort und elf in Versen geschriebenen Kapiteln. Das Werk wurde in Zentraltibet im späten 18. oder frühen 19. Jahrhundert von einem unbekanntem Autor verfasst. Über seine Identität wird angesichts der Mischung von buddhistischen und islamischen Bezügen in der Forschung heftig gestritten. Das Pseudonym *Kha che pha lu* deutet auf einen muslimischen Tibeter, aber die profunde Kenntnis der buddhistischen Lehre könnte auch für einen buddhistischen Autor sprechen.²⁹ Der unbekanntem Autor besass hervorragende Kenntnisse des klassischen und umgangssprachlichen Tibetischen sowie relativ gründliche Kenntnisse buddhistischer Konzepte. Muslimische Bräuche waren ihm ebenfalls vertraut. Obwohl buddhistische Anspielungen und Bezüge in dem Werk überwiegen, gibt es auch zahlreiche Verweise auf den Islam. So wird schon im ersten Kapitel Allah erwähnt, und im letzten Kapitel heisst es: „*Go brda*“³⁰ ist deine einzige Hoffnung, der einzige Ort zum Suchen.“ Hier schliesst sich unmittelbar ein buddhistisch konnotierter Vers an: „Schreite voran, indem du die Wahrheit von Ursache und Wirkung im Herzen bewahrst.“³¹ Die spirituellen und praktischen Ratschläge, die aus islamischen und buddhistischen Quellen schöpfen, machen den einzigartigen Charakter des Werks aus.

27 Gaborieau 1973; Peter of Greece and Denmark 1962; Naik 1995.

28 Der vollständige Titel lautet: *Kha che pha lu'i 'jig rten las 'bras rtsis lugs bslab bya*, „Kha che pha lus Lehren über das System von weltlichen Handlungen und Konsequenzen.“

29 Bommarito 2016: 62–65, diskutiert die umstrittene Autorschaft ausführlich.

30 Gesprochen *ghoda*, wahrscheinlich aus dem persischen *ḥodā* abgeleitet, vgl. Bommarito 2016: 69.

31 Ursache und Wirkung stehen für die buddhistische Lehre vom *karman*. Das hier gegebene Beispiel ist Bommarito 2016: 69, entnommen.

Fazit

Antonio de Andrade, der 1624 Westtibet besuchte,³² und Desideri³³ berichten beide, dass die Tibeter:innen nur Verachtung für den Islam übrighätten. Tatsächlich wurden auch im 18. Jahrhundert in tibetisch-buddhistischen Werken die anti-islamischen Topoi, die ihren Anfang fast acht Jahrhunderte zuvor im *Kālacakratantra* hatten, fortgeschrieben. In der sozialen Realität hingegen waren die muslimischen Gemeinschaften in die tibetische Mehrheitsgesellschaft integriert und besaßen eine Reihe von Privilegien, die ihnen die Ausübung ihrer Religion in einer buddhistischen Umwelt ermöglichten. Die engen Heiratsbeziehungen zu buddhistischen tibetischen Familien, der oft hohe soziale Rang, den die *Kha che* in der Gesellschaft von Lhasa einnahmen, sowie die weitgehende Übernahme tibetischer kultureller Praktiken verdeutlichen das Mass ihrer Integration in die tibetische Mehrheitsgesellschaft.

Das Beispiel der Muslim:innen in Tibet zeigt, dass die tibetische Gesellschaft nicht religiös homogen war (und ist). Am deutlichsten bezeugt dies das *Kha che pha lu*, das auch heute noch eines der meistgelesenen Werke in Tibet und im Exil ist. Viele seiner Verse finden sich als Sprichwörter im Alltags-sprachgebrauch wieder. Damit fordert es zum einen unser gängiges Tibetbild als eines buddhistischen *Shangri-la* auf dem Dach der Welt heraus und stellt zum anderen aktuelle, rein buddhistisch konnotierte tibetische Identitätskonzeptionen in Frage.

Literatur

- Altner, Diana (2010): „A Short History of Muslims and Islam in Central Tibet“. *Orient* 4: 65–73.
- Aris, Michael (1995): *'Jigs-med-gling-pa's „Discourse on India“ of 1789. A Critical Edition and Annotated Translation of the lHo-phyogs rgya-gar-gyi gtam brtag-pa brgyad-kyi me-long*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.
- Atwill, David G. (2018): *Islamic Shangri-La. Inter-Asian Relations and Lhasa's Muslim Communities, 1600 to 1960*. Oakland: University of California Press.
- Blo bzang dpal ldan ye shes (o. J.): *Grub pa'i gnas chen po shambhala'i rnam bshad 'phags yul gyi rtogs brjod dang bcas pa ngo mtshar byi ba'i 'byung gnas zhes bya ba bzhugs so*. Blockdruck: o. O.
- Bommarito, Nicolas (2016): „The Khache Phalu: A Translation and Interpretation“. *Revue d'Etudes Tibétaines* 39: 60–132.

³² Desideri 2010: 705, Anm. 759.

³³ Desideri 2010: 265–266.

- Boulnois, Luce (2003): „Trade in Lhasa in the Seventeenth Century“. In: *Lhasa in the Seventeenth Century. The Capital of the Dalai Lamas*. Hrsg. von Françoise Pommaret. Leiden/Boston: Brill, 133–156.
- Cabezón, José Ignacio (1997): „Islam in the Tibetan Cultural Sphere“. In: *Islam in Tibet. [And] Tibetan Caravans*. Hrsg. von Abdul Wahid Radhu. Louisville: Fons vitae, 13–34.
- Desideri, Ippolito, S. J. (2010): *Mission to Tibet. The Extraordinary Eighteenth-Century Account of Father Ippolito Desideri, S. J.* Übers. von Michael J. Sweet, hrsg. von Leonard Zwilling. Boston: Wisdom Publications.
- Gaborieau, Marc (1973): *Récit d'un voyageur musulman au Tibet*. Nanterre: Société d'ethnologie.
- Gaborieau, Marc (1995): „Introduction“. *The Tibet Journal* 20.3: 3–7.
- Gaborieau, Marc (2016): „The Discovery of the Muslims of Tibet by the First Portuguese Missionaries“. In: *Islam and Tibet. Interactions along the Musk Routes*. Hrsg. von Anna Akasoy, Charles Burnett und Ronit Yoeli-Tlalim. London/New York: Routledge, 253–259.
- Gyatso, Janet (2001): *Apparitions of the Self. The Secret Autobiographies of a Tibetan Visionary*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- 'jigs med gling pa (1991): „lHo phyogs rgya gar gyi gtam brtag pa brgyad kyi me long“. In: 'jigs med gling pa, *gTam gyi tshogs theg pa'i rgya mtsho*. Lhasa: Bod ljongs bod yig dpe rnying dpe skrun khang, 70–93.
- Kollmar-Paulenz, Karénina (2019): „Visualizing the non-Buddhist Other: A Historical Analysis of the Shambhala Myth in Mongolia at the Turn of the Twentieth Century“. *Cross-Currents. East Asian History and Culture Review* (e-journal) 31: 32–57. <https://cross-currents.berkeley.edu/e-journal/issue-31/kollmar-paulenz> (31.5.2021).
- Kun dga' rgyal mtshan (2007): „sDom pa gsum gyi rab tu dbye ba'i bstan bcos“. In: Kun dga' rgyal mtshan: *Sa skya bka' 'bum dpe bsdur ma las sa pan kun dga' rgyal mtshan gyi gsung 'bum pod gnyis pa*. Peking: Krung go'i bod rig pa dpe skrun khang, 1–91.
- Markham, Clements R. (1876): *Narratives of the Mission of George Bogle to Tibet and the Journal of Thomas Manning to Lhasa*. London: Trübner and Co.
- Naik, Yusuf (1995): „Memories of my Father, Abdul Ghani, in Tibet“. *The Tibet Journal* 20.3: 31–34.
- Ngag dbang bla bzang rgya mtsho (1984): „rJe btsun thams cad mkhyen pa bsod nams rgya mtsho'i rnam thar dngos grub rgya mtsho'i shing rta zhes bya ba“. In: *'Phags pa 'jig rten dbang phyug gi rnam sprul rim byon gyi 'khrungs rabs deb ther nor bu'i phreng ba*. Dharamsala: Tibetan Cultural Printing Press, II, 1–171.
- Peter of Greece and Denmark (1952): „The Moslems of Central Tibet“. *Royal Central Asian Journal* 39.3–4: 233–240.
- Schaeffer, Kurtis E. / Kapstein, Matthew T. / Tuttle, Gray (Hrsg.) (2013): *Sources of Tibetan Tradition*. New York: Columbia University Press.
- Sum pa mkhan po ye shes dpal 'byor (1992): *dPag bsam ljon bzang*. Langzhou: Kan su'u mi rigs dpe skrun khang.
- Tāranātha (1985): *Dam pa'i chos rin po che 'phags pa'i yul du ji ltar dar ba'i tshul gsal bar ston pa dgos 'dod kun 'byung*. In: *The Collected Works of Jo-nan Rje-btsun Tāranātha*. Reproduced from a set of prints from the Rtag-brtan Phun-tshogs-gliñ blocks preserved in the library of the Stog Palace in Ladak. Leh: Vol. 16, 101–545.
- Wessels, C., S. J. (1997): *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603–1721*. New Delhi/Madras: Asian Educational Services.
- Wylie, Turrell (1959): „A Standard System of Tibetan Transcription“. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 22: 261–267.