Stipes Philologiæ Asiæ Maioris (S.P.A.M.)

Contributions on Philology and History of Eastern Inner Asia

Nr. 04 (2002)

Michael Weiers (Bonn)

Die Siegel des Ayuširidara, die politischen Ideologien der Mongolen, und ihre Geschichtsschreibung

Abstract

Using the well known seals of Ayuširidara from the Northern Yuan as a starting point, the paper discusses the different political ideologies which have been used by the Mongols up to the 17th century against non Mongolic communities. The paper then shows the process of turning these ideologies against the Mongols by the emperors of the Qing Dynasty, and describes the impact of this process on Mongolic historiography written within the limits of this Dynasty. A glance at the influence of modern ideologies upon the Mongolic historiography in the 20th century leads to the problem of an autochthonous Mongolic historiography in the 21th century.

Für gewöhnlich beschreibt die Historie das Ende der Yuan 元 „Uranfang"-Dynastie (seit 1272) in China im Jahr 1368 mehr oder weniger von der Vogelperspektive aus gesehen als einen Vorgang, der die mongolische Fremdherrschaft beendet, die neue rein chinesische Dynastie Ming 明 „die Klare" heraufgeführt, und die Mongolen in ihre ursprüngliche Heimat zurückgetrieben habe. Allein, so einfach liegen die Dinge nicht. Als Beleg dafür mögen zunächst die vier Stempelsiegel dienen, die aus der Regierungszeit des Ayuširidara schon seit längerer Zeit bekannt sind.

Ayuširidara, geboren 1338/9 als Sohn des Toγon Temür, des letzten mongolischen Yuan-Herrschers in China (reg. in China 1333-1368), und der koreanischen Konkubine und späteren Herrscherin Ölǰei Qudu, geborene Qi 奇, wurde 1355 mit Hilfe seiner ehrgeizigen und energischen Mutter als Thronerbe eingesetzt. Nach dem Tod des Toγon Temür im Mai 1370 in 應昌 *Yingchang* (Jehol), der vorübergehenden Hauptstadt der in China gescheiterten mongolischen 元 Yuan, übernahm Ayuširidara ebendort die Herrschaft seines Vaters. Yingchang wurde am 10. Juni 1370 von chinesischen Ming Truppen angegriffen. Die Mongolen unter Ayuširidara erlitten eine vernichtende Niederlage, und Ayuširidara konnte sich, von chinesischen Ming Truppen bis 慶州 *Qingzhou* (Jehol) verfolgt, mit geringer Gefolgschaft über die Gobi nach Qaraqorum retten. Ayuširidara regierte seitdem in Qaraqorum bis zu seinem Tod im April/Mai 1378 (Dreyer and Chan 1976, I, [16a] ff.).

Das erste von den vier rein chinesischsprachigen und in ’Phags-pa Schrift sowie mit chinesischen Zeichen ausgeführten Stempelsiegeln des Ayuširidara aus seiner Regierungszeit mit dem Regierungsnamen (Devise) 宣光 *Xuanguang* „Weit sichtbares Licht“ trägt die Jahresdatierung 元年 *yuan nian* „Anfangsjahr“, und die Monatsdatierung 十一月 „elfter Monat“. In europäischer Zeitrechnung entspricht das dem Zeitraum vom 19. November bis 18. Dezember 1370 (Tung 1960, Vol. II, 172). Erstellt wurde das Stempelsiegel vom „Zentral Sekretariat, Ministerium der Riten“, wie die chinesische Aufschrift 中書禮部造 *zhongshu libu zao* mitteilt (Luo 1979, 34, Abb. 1-2).

Für das zweite Stempelsiegel aus der Ära 宣光 *Xuanguang* wird die Datierung mit 五年十二月 „5. Jahr 12. Monat“ angegeben, das entspricht dem Zeitraum vom 3. bis 31. Januar 1375. Erstellt wurde das Stempelsiegel entsprechend der chinesischen Aufschrift 中書禮部造 ebenfalls vom „Zentral Sekretariat, Ministerium der Riten“ (Luo 1979, 34, Abb. 3-4).

Wiederum vom Zentral Sekretariat, Ministerium der Riten, wurde in der Ära 宣光 *Xuanguang* ein drittes Stempelsiegel hergestellt mit der Datierung 二年五月 „2. Jahr 5. Monat“, das entspricht dem Zeitraum vom 13. Juni bis 12. Juli 1371 (Qiao 1981, 74).

Das vierte ’Phags-pa Stempelsiegel aus der Ära 宣光 *Xuanguang* trägt das Datum 二年五月 „2. Jahr 5. Monat“, das entspricht dem Zeitraum vom 13. Juni bis 12. Juli 1371. Erstellt wurde es erneut vom Zentral Sekretariat, Ministerium der Riten, und eine weitere Aufschrift gibt an,

retariat, Ministerium der Riten, und eine weitere Aufschrift gibt an, dass es sich bei diesem Stempelsiegel um das *Shānxi Sichuan Menggujun Duwanhufu yin* 陕西四川蒙古军都万户府印 „Siegel der Gesamt-Zehntausendschaft der mongolischen Truppen in Shānxi und Sichuan“ handelt (Zhang 1982, 130-131).

Zu diesen vier schon seit zwei Jahrzehnten bekannten chinesischsprachigen Stempelsiegeln in ’Phags-pa und chinesischer Schrift aus der Ära 宣光 *Xuanguang* gesellt sich nun ein fünftes Stempelsiegel, das im Jahre 2001 während einer gemeinsamen mongolisch-deutschen archäologischen Grabungskampagne in Qaraqorum gefunden wurde (Erdenebat 2002). Bearbeitet wurde dieses Stempelsiegel von Sum’jaabaatar (Sum’jaabaatar 2002).

Im Unterschied zur Bearbeitung dieses Stempelsiegels durch Sum’jaabaatar, der das bei einem seriösen Studium von ’Phags-pa Texten unverzichtbare Verfahren einer Einzelgraphemanalyse nicht einmal in Ansätzen durchführt, kommt der Verfasser dieser Zeilen gestützt auf eine Einzelgraphemanalyse nach Nakano (Nakano 1971, 43-46) zu folgender Lesung des chinesischsprachigen ’Phags-pa Textes:

ɦ-u-p-u-ʤ-e-u-ʧ-h-e-ʤ-i-y-ɛ-n

Im Abgleich mit dem chin. Text auf der Oberseite des Stempelsiegels rechts neben dem Griff lassen sich auf dieser Analysegrundlage im einzelnen folgende Entsprechungen festlegen:

ɦu	= chin. 戶 *hu* „Einkommen, Einnahme; Bevölkerung“ (Hucker 1986, Nr. 2789)
pu	= chin. 部 *bu* „Amt; Ministerium“ (Hucker 1986, Nr. 4764)
ʤeu	= chin. 主 *zhu* „verantwortlich; Verantwortlicher“ (Hucker 1986, Nr. 1354)
ʧhe	= chin. 事 *shi* „Angelegenheit, Unternehmen; Geschäft“
ʤi	im chinesischen Text kein Äquivalent.
yɛn	= chin. 印 *yin* „Siegel (= Stempelsiegel)“ (Hucker 1986, Nr. 7968)

Übersetzung des in ’Phags-pa Schrift sowie mit chinesischen Schriftzeichen ausgefertigten chinesischsprachigen Textes des Stempelsiegels:

„(Stempel-) Siegel des Verantwortlichen für die Angelegenheiten des Ministeriums für Einnahmen und Bevölkerung“.

Im Gegensatz zu Sum'jaabaatar datiert der Verfasser die auf der Oberseite des Stempelsiegels links neben dem Griff gegebene chin. Datierung 宣光二年三月日 *Xuanguang er nian san yue ri* „Xuanguang 2. Jahr 3. Monat, Tag _“ auf das Jahr 1371. Der 3. Monat fällt in diesem Jahr in den Zeitraum vom 18. März bis 15. April (Tung 1960, Vol. II, 172).

Zweite Zeile links neben dem Griff auf der Oberseite wird der Aussteller des Stempelsiegels angegeben:

中書札部造 *zhongshu zhabu zao* „Erstellt vom Zentral Sekretariat, Ministerium des Schriftwesens“.

Ayuširidara bediente sich als Ausgabestelle seiner Stempelsiegel durchweg des 中書 *zhongshu* „Zentral Sekretariats“. Das Zentral Sekretariat war im mongolischen Yuan Reich besetzt mit den bedeutendsten und wichtigsten Persönlichkeiten, die den Herrscher berieten, und fungierte auch als Nachrichtenzentrale (Ratchnevsky 1985, 117 f.). Trotz seiner Bezeichnung 中 *zhong* „Zentral“ gab es im mongolischen Yuan Reich mehrere Zweige dieses Sekretariats, die wiederum mit Zustimmung des Herrschers ihre jeweils eigenen lokalen Zweigstellen aufbauten und unterhielten (Ratchnevsky 1985, 118 ff.; Farquhar 1981, 52). Zur Ausgabestelle der Stempelsiegel des Ayuširidara ist allerdings anzumerken, dass Ayuširidara sowie auch die weiteren Herrscher der Yuan außerhalb der Grenzen der chinesischen Ming nach 1368 sich des Zentral Sekretariats und der diesem unterstellten Ministerien wie z. B. des 禮部 *libu* „Ministerium der Riten“ sicherlich nur als fingierter Ausgabestelle bedient haben konnten. Zu den wirklichen Stellen des Zentral Sekretariats und den ihm unterstellten Ministerien hatte Ayuširidara keinen Zutritt mehr. Die jeweiligen Angaben der Ausgabestelle auf den Stempelsiegeln konnten und sollten somit nur verdeutlichen, dass die Dynastie Yuan außerhalb der Ming weiterbestehe, und dass sie Ansprüche auf die Herrschaft erhebe.

Das 禮部 *libu* „Ministerium der Riten“, das in den Stempelsiegeln des Ayuširidara der Ausgabestelle „Zentral Sekretariat“ nachgestellt er-

scheint, fungierte im mongolischen Yuan Reich als eigene Abteilung eben dieses Zentral Sekretariats (Ratchnevsky 1985, 128/129). Als Abteilung des Zentral Sekretariats bildete das Ministerium der Riten im mongolischen Yuan Reich sowie zu Beginn der Dynastie Ming bis 1380 eine eigene Einheit und das Herz der zentralen Verwaltung (Hucker 1986, Nr. 1619).

Das 札部 *zhabu* „Ministerium des Schriftwesens“, das auf dem jüngst aufgefundenen Stempelsiegel des Ayuširidara aus Qaraqorum (Erdenebat 2002; Sum'jaabaatar 2002) als ein dem Zentral Sekretariat nachgestelltes Ministerium erscheint, ist bisher als 部 *bu* „Ministerium, Amt“ noch nirgends belegt erschienen. 札 *zha* bezeichnet hier vielleicht speziell Schriftstücke, die von einer höheren an eine niedrigere Stelle übersandt wurden, um eine Order zu vollstrecken, ein Amtsgeschäft durchzuführen, oder eine Leistung einzufordern. Solche Schriftstücke wurden im Yuan Reich allerdings mit 劄 (~ 扎) 付 *zhafu* bezeichnet (Ratchnevsky 1977, 131 unter *tcha-fou* mit Stellenverweisen). Vielleicht wurde, vorausgesetzt die von Sum'jaabaatar gegebene Lesung ist auch wirklich zutreffend (Sum'jaabaatar 2002, 65), ein 札部 *zhabu* „Ministerium des Schriftwesens“ von Ayuširidara für die neuen Erfordernisse, die sich durch den aus China erzwungenen Rückzug ergeben haben mochten, neu eingerichtet.

Die bisher bekannt gewordenen chinesischsprachigen, und mit 'Phags-pa Schrift sowie mit entsprechenden chinesischen Zeichen beschrifteten Stempelsiegel des Ayuširidara geben zu erkennen, dass mit dem Niedergang der Yuan Dynastie in China sowie mit dem Tod des Toγon Temür für die Mongolen die Yuan noch keineswegs am Ende war, und man noch keineswegs daran dachte, sich geschlagen zu geben. So würdigte Ayuširidara die drei Briefe, die der Hongwu Kaiser der Ming am 13. Juli, am 14. November, und Ende Dezember 1370 mit der Aufforderung, sich zu unterwerfen, an ihn gesandt hatte, keiner Antwort. Auch der politische Wechsel zur chinesischen Ming, den 1371 immer mehr Persönlichkeiten vollzogen, die bislang noch gegenüber der Yuan, die Ayuširidara weiter repräsentierte und führte, loyal geblieben waren, ließ ihn nicht aufgeben. Der Sieg über einen Teil der Ming Truppen im Juni 1372 bei Qaraqorum sowie im August des gleichen Jahres im Gebiet der heutigen Inneren Mongolei mochte ihm sogar wieder Auftrieb gegeben haben, denn mongolische Einfälle bis nach 陕西 *Shānxi* schlossen sich an. Dass Ayuširidara bis hierhin und sogar noch weiter bis nach 四川 *Sichuan* Verbindungen unterhielt, belegt das Stempelsiegel vom Juni/Juli 1371

(Zhang 1982, 130-131). Ende Januar 1373 schrieb der Hongwu Kaiser erneut an Ayuširidara mit der Aufforderung, sich ihm zu unterwerfen. Den Brief hatte der Hongwu Kaiser wiederum vergeblich geschrieben, und die mongolischen Einfälle im Grenzgebiet gingen weiter. Auch mongolische Niederlagen 1374 und ein weiterer Brief des Hongwu Kaisers der Ming hielten Ayuširidara nicht davon ab, bis zu seinem Tod 1378 Ming China zu bedrängen, und die chinesischen Truppen zur Defensive zu zwingen. Ayuširidaras Einfluss erstreckte sich aber nicht nur auf Ming-China, sondern auch auf Korea. Der damalige König von Korea erkannte sogar den Regierungsnamen 宣光 *Xuanguang* des Ayuširidara an, und führte seine Herrschaft unter dem Dynastienamen 北元 *boyuan* „Nördliche Yuan". Ganz des Herrschers einer eigenen Dynastie würdig, wurde Ayuširidara dann auch posthum noch kanonisiert als 昭宗 *Zhaozong* „Glänzender Vorfahre" sowie mongolisch als *Biligtü Qaγan* „Mit Wissen ausgestatteter Großherrscher" (Dreyer and Chan 1976, [16]/[17]).

Nach Ayuširidaras Tod regierte sein jüngerer Bruder und Nachfolger Toγus Temür (*1342) unter dem Regierungsnamen 天元 *Tianyuan* „Himmlischer Uranfang" über die Nördliche Yuan bis zu seinem gewaltsamen Tod 1388/89. Er weigerte sich, den Hongwu Kaiser der Ming anzuerkennen, und wurde posthum unter dem mongolischen Namen *Usqal Qaγan* „Friedvoller Großherrscher" kanonisiert. (Dreyer 1976, [1293]/[1294]). Aus seiner Zeit wurde ein Stempelsiegel gefunden mit der Datierung 元年二月 „Anfangsjahr 2. Monat", das entspricht dem Zeitraum 17. Februar bis 18. März 1379. Ausgestellt sein ließ der 天元 *Tianyuan* Herrscher das Stempelsiegel vom Zentral Sekretariat, Ministerium der Riten (Treasures 2000, 254/255).

Nach Toγus Temür begann eine Periode, in der die mongolischen Herrscher, die meist eines unnatürlichen Todes starben, schnell aufeinander folgten. Die mongolische Nördliche Yuan war fürderhin geprägt vom Unvermögen ihrer schwachen Herrscher, deren Rivalitäten untereinander und mit Prätendenten aus anderen Mongolenclanen es nicht zuließen, dass sich eine politisch bedeutsamere mongolische Yuan Herrschaft in der Steppe herausbildete. Bewusst dürfte man sich allerdings der Tatsache auch weiterhin sehr wohl geblieben sein, dass es eine mongolische Yuan in China und auch noch danach gegeben hatte. Als eine allerdings nur schwache, und von den jeweiligen alltäglichen internen Rangeleien, vor allem aber auch von der aufstrebenden Macht der mongolischen Oirat im Westen überlagerte politische Basis-Ideologie hat sich dieses Bewusstsein

nicht nur allein bei den Mongolen der Mongolei bis ins 17. Jahrhundert hinein unterschwellig erhalten.

Voraussetzung für das Entstehen der politischen Basis-Ideologie einer Nördlichen Yuan speziell bei den Mongolen war die Herrschaft der Mongolen in und über China. Diese Herrschaft erhielt den Dynastienamen Yuan, als Khubilai, Enkel des Tschinggis Khan und vierter Sohn des jüngsten Tschinggis Khan Sohnes Tolui, am 18. Januar 1272 durch ein Edikt bestimmte, dass diese mongolische Herrschaft fürderhin als 元 *Yuan* „Uranfang" zu betiteln sei (Langlois 1981, 3). Von mongolischer Sicht aus gesehen setzte diese Herrschaft aber schon früher mit einem Paukenschlag ein. Khubilai ernannte sich nämlich nach dem Tod des Großkhans Möngke (September 1259) am 5. Mai 1260 in seiner von ihm 1256 errichteten Sommerresidenz Kaipingfu (am 16. Juni 1263 in 上都 *Shangdu* „Obere Hauptstadt" umbenannt) selber zum Großkhan, ohne dass auf dem von ihm nach Kaipingfu einberufenen Reichstag alle Teilherrscher, wie das einst von Tschinggis Khan befohlen worden war, Gelegenheit gehabt hätten, diesem Schritt zuzustimmen. Darüber hinaus ging Khubilai mit schädigenden Maßnahmen gegen seinen jüngsten Bruder Ariq Böke in Qaraqorum vor, um bei ihm seine Anerkennung als Großkhan zu erzwingen, denn nach traditioneller mongolischer Erbfolgeregelung stand eigentlich Ariq Böke als dem Jüngsten der in Frage kommenden Brüder die Nachfolge des Möngke zu.

Khubilai hatte sich also, wenn man so will, zwischen alle mongolischen Stühle gesetzt, und stand nun mehr oder weniger alleine da. Als Herrscher über China, soweit es wenigstens damals von den Mongolen schon erobert worden war, hatte er der konfuzianischen Staatsethik und Staatstheorie seiner chinesischen Untertanen kein mongolisches Gegenstück zu bieten. In dieser Lage dürfte Khubilai die Verbindung zum tibetischen 'Phags-pa Lama (Petech 1993), der sich ihm als buddhistischer Religiosus andiente, durchaus willkommen, ja sogar wünschenswert gewesen sein. Die Verbindungen der Mongolen zu Tibet hatte zunächst Köden, der zweite Sohn des mongolischen Großkhans Ögedei (1186-1241; seit 1229 mongolischer Großkhan), 1244 hergestellt. Unter Khubilai intensivierte sich nun diese Verbindung. Der tibetische 'Phags-pa Lama bot Khubilai für seine Herrschaft über das konfuzianisch geprägte China eine zwar völlig pseudohistorische Theorie an, die es Khubilai jedoch ermöglichte, sich und sein Herrscherhaus in die Herkunftslinie buddhistischer Universalherrscher einzugliedern (Franke 1981, 306). Damit hatte Khubilai und seine Mongolen ein präsentables Gegenstück

lai und seine Mongolen ein präsentables Gegenstück zur konfuzianischen Staatstheorie Chinas vorzuweisen.

Auf der Grundlage dieser pseudohistorischen Theorie des lamaistischen Buddhismus aus Tibet begannen die mongolischen Herrscher als Nachfolger buddhistischer Universalherrscher aufzuscheinen, und Tschinggis Khan wurde zum Cakravartin König sowie in eine Reihe gestellt mit Aśoka, den heiligen Königen Tibets, und dem mythischen Mahāsamadi (Franke 1981, 306-307). Das mongolische Herrscherhaus des Khubilai und seine Nachfolger akzeptierten diese historisch völlig abwegige Eingliederung, wie die buddhistischen Namen mehrerer mongolischer Herrscher sowie in China lebender und wirkender mongolischer Persönlichkeiten sinnfällig belegen. Dabei darf allerdings diese politische Ideologie des Buddhismus lamaistischer Prägung bei den mongolischen Herrschern in China nicht dahingehend interpretiert werden, dass es bei den Mongolen zu einer umfassenden „Bekehrung“ zum Buddhismus gekommen sei, und dass man damals eine buddhistisch-mongolische Staatstheorie ausgearbeitet und umgesetzt habe. Derartige Sichtweisen sind, vor allem wenn sie sich auf Jahrhunderte später entstandene Werke stützen, historisch gesehen natürlich blanker Unsinn, und befinden sich für die Historie weit unterhalb der Grenze jeder wissenschaftlichen Annehmbarkeit und Seriösität.

Stellt man die lamaistisch-buddhistische Ideologie der China Mongolen mit dem Installieren der 元 Yuan zusammen, hat man die politische Gesamtideologie der Mongolen in China vor sich, mit der sie als Herrscher in und über China der chinesischen Ideologie einer konfuzianischen Staatsethik gegenübertreten konnten. Wie die politische Yuan Ideologie, so erhielt sich auch die lamaistisch-buddhistische Ideologie der China Mongolen unterschwellig über alle Wirrnisse hinweg, denen die Mongolen ausgesetzt waren, bis ins späte 16. Jahrhundert hinein, um dann erneut zum Leben erweckt zu werden und wieder aufzuleben.

Das Wiederaufleben der lamaistisch-buddhistischen Ideologie und ihr Erscheinen auf der Bühne mongolischer Politik im späten 16. Jahrhundert wird fast schon traditionell immer wieder als Neubekehrung der Mongolen zum Buddhismus bezeichnet (Heissig 1954). Auf der Grundlage neuen Materials, das in den fast 50 Jahren seit 1954 bekannt geworden ist, und aufgrund der u. a. daraus gewonnenen Erkenntnisse, sollte diese Neubekehrung heute eher als das Wiederaufleben einer unterschwellig bei den Mongolen vorhanden gewesenen politischen Ideologie, d. h. eben der

mongolischen Ideologie des lamaistischen Buddhismus aus der Yuan Zeit in China sowie aus der Zeit der Nördlichen Yuan, verstanden werden.

Verbunden ist dieses Wiederaufleben mit den mongolischen Tümed. Die Tümed waren ein südmongolisches Volk, dessen Geschichte während des 16. und 17. Jhs. im östliche Zentralasien für den Historiker eine nicht zu vernachlässigende Größe darstellt. Der bedeutendste Herrscher der Tümed war Altan Khan (1507-83). Altan Khan war ein Enkel des legendären Dayan Khan (reg. 1470-1543), dem nach den verheerenden Bürgerkriegen in den zentralasiatischen Mongolengebieten während der 50er und 60er Jahre des 15. Jhs. traditionell die Wiederherstellung der Tschinggisiden-Macht bei den Mongolen zugeschrieben wird.

Altan Khan gelang es, als Herrscher der Tümed mit der chinesischen Dynastie Ming (明, 1368-1644) für beide Seiten nützliche Handelsbeziehungen aufzubauen. Als Zentrum seiner Macht gründete Altan Khan um 1560 die Residenz- und Tempelstadt Köke Khota (heute Hohhot, Hauptstadt der Autonomen Region Innere Mongolei, VR China). Es war auch Altan Khan, der den hohen tibetischen Geistlichen der sogenannten Gelbmützensekte bSod-nams rgya-mcho (1543-88) zu sich einlud, und ihm 1578 den Titel *Dalai Lama* verlieh. Mit dem Einbinden der „Gelben Kirche“, wie die von dem lamaistischen Heiligen Tsongkhapa 1409 gegründete dGe-lugs-pa-Schule (Gelbmützensekte) auch bezeichnet wird, in seine politischen Interessen, und mit der damit direkt in Zusammenhang stehenden Einsetzung des Dalai Lama hatte sich Altan Khan, ähnlich wie Khubilai im 13. Jahrhundert, aus Tibet stammende politische Instrumente zugelegt, die ihm ideologischen Rückhalt bereit stellten bei seinen Versuchen, auf die Gebiete der heutigen westlichen Inneren Mongolei, auf Kukunoorien (heutige chinesische Provinz Qinghai 青海), und auf das heutige nördliche Xinjiang (新疆) Einfluß zu nehmen.

Erweitert und untermauert hatte Altan Khan diesen ideologischen Rückhalt mit dem Etablieren einer jeweils posthum erkannten Wiedergeburt, nämlich dem ersten Dalai Lama dGe-’dun grub-pa 1391-1475 sowie dem zweiten Dalai Lama dGe-’dun rgya-mcho 1476-1542. Der von Altan Khan 1578 eingesetzte Dalai Lama war dementsprechend bereits der dritte Dalai Lama. Mit diesem ideologischen Rückhalt, der sich auf drei mongolische Kreaturen, von denen zwei rein pseudohistorische Figuren waren, stützte, mochte Altan Khan auch gehofft haben, gegenüber Ming-China, mit dem es Ende der 70er Jahre des 16. Jhs. zu erheblichen Spannungen gekommen war, auftrumpfen zu können. Auch für den Erhalt des

politischen Einflusses seiner Familie war dieses Instrument offensichtlich vorgesehen, wie dies das gelungene Wiederbesetzen der Stelle des 1588 verstorbenen 3. Dalai Lamas durch eine Wiederverkörperung aus der Familie des Altan Khan nur zu deutlich zeigt.

Diese aus der politischen Instrumentalisierung des Lamaismus durch Altan Khan bei den Tümed-Mongolen entstandene politische Ideologie, deren Ähnlichkeit mit der lamaistisch-buddhistischen Ideologie des Khubilai in der Yuan Zeit unverkennbar ist, sowie die zunächst rein mongolische Einrichtung des Dalai Lama, fand späterhin dann eine stark modifizierte tibetische Fortsetzung, die sich bis heute erhalten hat. Den Tümed-Mongolen und Altan Khan selber brachte diese politische Ideologie jedoch nicht den wohl erwarteten Erfolg. Die Tümed zerfielen vielmehr in eine westliche und in eine östliche Gruppe. Die westliche Gruppe verblieb in Köke Khota (Köke Khota-Tümed), während die östliche Gruppe fürderhin mit den mongolischen Kharatsin als die *Ölge-yin noyad tabunangud* „Fürsten und Tabunang des besonnten Gebirgsabhanges“ unweit des mingchinesischen Verteidigungsbezirks von Xuan-fu (宣府) lebte. Das Herrscherhaus der östlichen Tümed gründete Γaltu Tayiǰi, der neunte Sohn des ältesten Sohnes des Altan Khans, zusammen mit seinen jüngeren Brüdern.

Obwohl die Tümed mit ihrer politischen Ideologie offenkundig gescheitert waren, blieb diese Ideologie bei den Mongolen dennoch weiterhin in Verwendung. Die zeitgenössischen urschriftlichen Schriftstücke aus dem Amt für das Schriftwesen (Chen 1969) sowie mongolische Originaldokumente (Li 1997), welche in das erste Drittel des 17. Jahrhunderts zu datieren sind, lassen dies allenthalben an den Bezeichnungen und Charakterisierungen erkennen, welche sich mongolische Khane gegenüber den von ihnen Angesprochenen bzw. Angeschriebenen selber zulegten. Solche Formulierungen sollten zeigen, dass die Mongolen über eine eigene Legitimation verfügten, die lamaistisch-buddhistisch fundiert war, wie z. B. „Der unterhalb des blauen ewigen Himmels Richtungen, der oberhalb der steinigen, gevierten Weltgegenden, der des sich dahinbewegenden Volkes Herr Gewordene, der Khan der Menschen, der Löwen-Heilige“ (Li 1997, 3-4), wobei „Löwen-Heiliger“ sich auf Tsongkhapa und seine Gelbe Kirche beziehen dürfte. Tsongkhapa sollte dereinst wiederkehren als der „Löwenstimmige“ (Siṃhadvaṇi). Oder in einem Schreiben des Ooba Taiǰi der Khortsin Mongolen an Nurhaci vom 20. Februar 1623 (Chen 1969, Fol. 1312:10 ff.), in dem Ooba von sich

sagt: „Gleich einem, der die erbärmlichen Berge des Aisinlandes wie den Herrscher der Berge, den Sümbür Berg, umschritten hat, hat sich der Herrscher eines gewöhnlichen und erbärmlichen Volkes inmitten von Fürsten in ruhigem Frieden niedergelassen“. Solchen Schreiben, richteten sie sich an Nichtmongolen, wurde meistens auch als Invocatio die buddhistische Formel *oom – suwasti – sidam* „Oom. Friede sei erreicht!“ vorangestellt. Internmongolisch verwendete man diese Formeln und Bezeichnungen hingegen normalerweise nicht, wie zahlreiche einschlägige Beispiele in den *JMZD* zeigen. Hieran mag die politisch-ideologische Ausrichtung und Bedeutung deutlich werden, welche die mongolischen Khane der verschiedenen mongolischen Gemeinschaften dem lamaistischen Buddhismus während dieser Zeit zumaßen.

Inwieweit diese politische Ideologie der mongolischen Oberen damals dazu führte, dass auch die einfachen Steppenleute bei den Mongolen sich zum lamaistischen Buddhismus „bekehrten“, mag eine zeitgenössische Aufzeichnung aus dem Jahr 1622 beleuchten, in der Nurhaci zu Mongolen, die zu ihm geflohen waren, sagte: „Haben die Männer eurer Mongolenvölker den Rosenkranz in die Hand genommen, denken sie, die Perlen abzählend, anders, und machen Banditen und Betrüger zu den Höchsten.“ (*JMZD*, Fol. 1021 : 5-7). Nurhaci hatte wohl sehr genau erkannt, dass der Buddhismus damals bei den Mongolen mit dem Ziel instrumentalisiert und zur Schau gestellt wurde, den jeweiligen eigenen politischen Interessen zu nützen und dienlich zu sein. Der lamaistische Buddhismus war damals für die Mongolen eine politische Ideologie, und von einer „Bekehrung“ sollte man besser nicht mehr sprechen. Solch eine Bekehrung verdankt sich auch durchweg den Darstellungen späterer Quellen, die ihrerseits fremdem politischen Druck unterlagen.

Ganz anders verhielt es sich damals mit der Yuan Ideologie der Mongolen. Um ihre Wiedererweckung historisch adäquat einordnen zu können, muß man mit Geschehnissen der 20er Jahre des 17. Jahrhunderts beginnen. Wer damals im östlichen Innerasien die Macht innehaben sollte, hatte sich noch nicht entschieden. Hauptprätendenten waren verschiedene mongolische Gemeinschaften, und nach dem Februar 1616 der neu gegründete Mehrvölkerstaat Aisin, unter dessen Herrscher Nurhaci neben den Dschuschen, den späteren Mandschu, auch Mongolen und Chinesen als Angehörige oder Verbündete dieses Staates lebten. Der erste Herrscher des Aisin Staates Nurhaci (reg. 1616-1626) und sein Nachfolger Hongtaiji (reg. als Aisin-Herrscher Sure Khan 1626-1636) hatten immer wieder durch Vertragsbündnisse mit verschiedenen Mongolen-

gruppen versucht, diese Gemeinschaften an sich zu binden (Weiers 1983, 1987, 1996). Die Erfolge waren bescheiden, und im Jahre 1620 war es sogar erstmals zu einer handfesten Verstimmung gekommen zwischen Nurhaci und Ligdan, dem Herrscher der Tsakharmongolen (Weiers 1979). Diese Verstimmung sollte sich in den folgenden Jahren zu einer Feindschaft auswachsen, die zum Aufbau einer beweglichen Front zwischen Ligdan Khan und den Aisin Herrschern führte, und die 1632 in einem Feldzug der Aisin gegen den sich dauernd, wie die *JMZD* belegen, auf Raub- und Kriegszügen befindlichen Tsakhar Herrscher gipfelte. Ligdan Khan entzog sich dem Angriff der Aisin Truppen nach Westen, wo er 1634 verstarb.

Der Tod des Ligdan Khan, der sich mit dem Titel *Baturu Činggis Qan* „Held Tschinggis Khan" geschmückt hatte, und dessen Ansehen bei den Mongolen trotz aller Animositäten, die selbst seine eigene Gefolgschaft gegen ihn hegte, nicht gering war und ihn sowie seine Angehörigen und Nachkommen eben mit Tschinggis Khan verband, hatte mongolische Begehrlichkeiten in Hinsicht auf seine Nachfolge geweckt.

Besonders interessiert zeigten sich der mongolische Herrscher Šoloi (reg. 1633-1652) des nördlichen Khalkhalandes, und die mongolischen Herrscher Yeldeng Tüsiyetü von den Khuučid, und Sečen J̌inong von den Üdsümütsin. Mit Antritt seiner Regierung 1633 hatte Šoloi im östichen Territorium der Khalkha-Mongolen den nach seinem Titel Sečen Khan „Weiser Herrscher" benannten Regierungs- und Verwaltungsdistrikt (mo. *aimaγ*) Sečen Khan Aimak gegründet, und die Herrscher der mongolischen Khuučid und Üdsümütsin hatten sich wohl mit ihm zusammengetan. Šoloi und seine Verbündeten wandten sich nun damals im Jahre 1635 mit einem mongolischsprachigen Schreiben an den Aisin Herrscher Sure Khan Hongtaiji. Šoloi nannte in dem Schreiben, wie das damals für einen Mongolen, der sich mit einem Schreiben an einen Nichtmongolen wandte, politisch und diplomatisch korrekt war, neben seinem mongolischen auch seinen buddhistischen Titel *Maha Samadi* (skr. *mahāsammata* „von vielen Verehrter"), und stellte dem Schreiben auch als Invocatio die buddhistische Formel *oom – suwasti – sidam* „Oom. Friede sei erreicht!" voran. Das Schreiben sprach in erster Linie von einer Jade-Großherrschaft, die für eine herrscherliche Person notwendig sei, und dass man doch nun gemeinsam nach einer Person suchen möge, die Herrschaft und Lehre gedeihen lasse. Obwohl Ligdan das nicht vollbringen habe können, säße man da und bewahre die Jade-Großherrschaft, weil

derzeit niemand bei ihnen mit herrscherlicher Abkunft vorhanden sei (Weiers 1994, 131).

Die politische Brisanz dieses nach Hilfe heischenden, und passagenweise geradezu weinerlichen, und auch sonst auffällig unterwürfigen Schreibens ging dem Aisin Herrscher allerdings erst durch eine für ihn glückliche Fügung auf. Mit gleicher „Post" sozusagen gelangte nämlich ein weiteres Schreiben in seine Hände, das ebenfalls von Šoloi abgesandt worden war, nunmehr aber von ihm allein. Adressaten dieses Schreibens waren in erster Linie Sutai, die Herrscherwitwe des Ligdan, und ihr gemeinsamer Sohn Erke Konggor, also der Erbe des verstorbenen Tsakhar Herrschers. Schon die Ausfertigung dieses Schreibens musste auffallen. Obwohl es an Mongolen gerichtet war, hatte Šoloi an den Beginn des Schreibens als Invocatio die buddhistische Oom-Formel gesetzt, und dann seinen buddhistischen und mongolischen Titel *Maha Samadi* und *Sečen Qaγan* mit dem vorangehenden Zusatz „der von vielen Erhobene" erweitert. Auch bezeichnete er sein Schriftstück nicht mehr bescheiden als „Schreiben, das er hinaufgereicht habe", wie er das gegenüber dem Aisin Herrscher formuliert hatte, sondern nunmehr handelte es sich um einen „Erlass", den er „als Schreiben gegeben habe", also um ein von oben nach unten gerichtetes Schreiben mit einer Order. Anders als gegenüber dem Aisin Herrscher, gab sich Šoloi hier ganz als Souverän. Dem Aisin Herrscher musste nur allein schon beim Lesen dieser ersten Zeilen des Schreibens, von dem er eine mandschurische Übersetzung hatte herstellen lassen, zu dämmern begonnen haben, was Šoloi eigentlich im Schilde führte. Der weitere Text des Schreibens war dann nur zu deutlich: Die Herrscherwitwe solle mit den Ihrigen unverzüglich kommen, um unter ihm als Herrscher seine Angehörigen und Untertanen zu werden. Die weitere Bemerkung in diesem Schreiben, dass die Herrscherwitwe, obwohl es sich jetzt doch um Herrschaft und Gesippen handele, nicht mehr Šolois Vertraute sei, wenn sie zu einem anderen ginge, womit nur der Aisin Herrscher Hongtaiji gemeint gewesen sein konnte, ließ beim Aisin Herrscher alle Alarmglocken schrillen. Šoloi plante nichts anderes, als mit der Vereinnahmung der nächsten Angehörigen des verstorbenen Ligdan Khan die Jade-Großherrschaft aufzurichten, von der er im Schreiben an ihn gesprochen hatte. Verglich man die beiden Schreiben, zeigte sich auch, dass das devote Schreiben an ihn, den Aisin Herrscher, nur dazu dienlich sein sollte, den Aisin Herrscher in Sicherheit zu wiegen. Er ließ die Sutai und ihren Sohn suchen. Mit Erfolg. Nachdem er dem Šoloi zuvorgekommen war, und die

Erben des Ligdan Khan sich unter seiner Obhut befanden, galt es nun, sich mit der Jade-Großherrschaft des Šoloi zu befassen. Was war damit gemeint? In China verband man mit Jade 玉 *yu* u. a. den 玉皇帝 *yu huangdi* „erhabenen Jade-Oberherrn, den Jadekaiser", als volksreligiöse Gottheit auch „großer Himmelsherr" genannt (Eberhard 1983, 143). Mit Jade-Großherrschaft war aber sicherlich nicht nur ein Symbol gemeint, sondern etwas Gegenständliches aus Jade, das mit Großherrschaft zu tun hatte, und das konnte eigentlich nur ein Jadesiegel sein, das eine Großherrschaft legitimierte. Solche Siegel, auch wenn sie nicht aus Jade waren, gab es seit jeher schon, wie etwa die Stempelsiegel des Ayuširidara, die sogar mit fingierter Ausgabestelle zur Legitimation der mongolischen Nördlichen Yuan dienten. Eben solch ein Siegel, das die Jade-Großherrschaft, die Šoloi in seinem Schreiben an ihn angesprochen hatte, jetzt mit ihm, dem Aisin Herrscher, verband, musste nun her. Der Aisin Herrscher erfüllte dieses Erfordernis mit der Erfindung einer mit wundersamen Vorgängen verbundenen Siegelgeschichte. Er ließ diese Geschichte verbreiten, und weil er das Siegel in seiner Geschichte bei der Sutai vorhanden gewesen sein ließ, brachte ihn diese Geschichte auch sinnfällig mit den Erben des Ligdan Khan, der bei den Mongolen als *Baturu Činggis Qan* „Held Tschinggis Khan" bekannt war, in Zusammenhang (Weiers 1994, 121 ff.). Wurde diese Siegelgeschichte damals vom Aisin Herrscher auch noch gar nicht mit der Yuan verbunden, so legte sie doch den Grundstein zu einer solchen später dann offen herausgestellten Sichtweise (Weiers 1994, 125-127). Das Wiedererwecken der Yuan Ideologie der Mongolen wurde somit damals zumindest angestoßen, um dann später mit der Umwidmung des von Hongtaiji in seiner erfundenen Siegelgeschichte erwähnten Siegels zum Reichssiegel wieder voll hervorzutreten (Weiers 1994, 139).

Politisch war die Siegelgeschichte für den Aisin Herrscher ein durchschlagender Erfolg. Es war wohl die Siegelgeschichte, die wesentlich dazu beitrug, dass sich im März 1636 von 16 mongolischen Regierungsgebieten 49 mongolische Fürsten dem Aisin Staat anschlossen (Weiers 2000, 114). Die bei Šoloi bewahrte Jade-Großherrschaft war an den Aisin Herrscher übergegangen, und vor der lamaistisch buddhistischen Ideologie der Mongolen ging kaum mehr eine politische Gefahr aus, denn diese Ideologie war politisch bei den Mongolen gescheitert. Allerdings konnte diese Ideologie dem Aisin Herrscher immer noch sehr nützlich sein. Hatten die mongolischen Machthaber der damaligen Zeit sie nämlich trotz

ihres politischen Scheiterns bei den Tümed des Altan Khan immer noch gegenüber Nichtmongolen hervorgekehrt, sollten die mongolischen Untertanen der Aisin diese lamaistisch-buddhistische Ideologie nunmehr als typisch mongolisches Identitätsmerkmal pflegen. In der im Mai 1636 ausgerufenen neuen Dynastie 清 *Qing* „die Reine“, die den Aisin Staat unter demselben Herrscher Hongtaiji ablöste, instrumentalisierte der Qing Staat diese Ideologie dann politisch und kulturell den Mongolen gegenüber in dem Sinne, dass von nun an vorzüglich diese Ideologie die Identität der Mongolen zu markieren und zu bestimmen habe.

Zu fördern begannen die mandschurischen Herrscher der Qing diese Identität u. a. intensiv durch Gründung zahlreicher lamaistischer Klöster in den Mongolengebieten (Miller 1958). Allerdings verdanken sich die meisten Angaben zu diesen Gründungen zeitlich viel späteren Quellen, deren Überlieferungsgeschichte wissenschaftlich bisher noch nie untersucht worden ist. Immerhin sind aus zeitgenössischen späteren Originalquellen Gründungen belegt in Mongolengebieten, die politisch bedeutsam waren, wie etwa im Zusammenhang mit der 1727 neu eingerichteten russisch mongolischen Kiakhta Grenze der Bau des Amur Bayasqulang Tempels 1729 durch den Kaiser Yongzheng (雍正), der später zu einem der bedeutendsten Großklöster der Mongolei werden sollte (10 seitiges Textdokument zu den verschiedenen Posten und Kosten für diesen Tempel, aufbewahrt im Nationalen Zentralarchiv der Mongolei, Ulaanbaatar, Fonds-Nr. M-1, Verzeichnis Nr. 1 /I. Band, Dokument Nr. 2). Solche Gründungen hatten auch einen enormen praktischen Nutzen für die mandschurische Qing: Man konnte die Mongolen vor Ort kontrollieren.

Ein bis heute prägender Einfluss kommt der Qing in ihrem Bemühen um eine lamaistisch-buddhistische Identität der Mongolen in Hinsicht auf das Geschichtsbild sowie das historische Wissen der Mongolen zu. Die Bedeutung dieses Einflusses kann gar nicht hoch genug veranschlagt werden. Alle folgenden Abschnitte sind mit diesem Einfluss mehr oder weniger eng verbunden.

Der angesprochene Einfluss dürfte grundsätzlich in Zusammenhang gestanden haben mit der Nachfolgeeinrichtung des „Büros für das Schriftwesen“, das bereits im Aisin Staat unter Nurhaci bestanden hatte, und das vielleicht sogar noch einige Zeit vor Gründung des Aisin Staats (Februar 1616) ins Leben gerufen worden war. In diesem Büro wurden alle wichtigen Ereignisse, die sich vor allem auf die Auseinandersetzun-

gen zwischen den Dschuschen (Mandschu), Mongolen, und Ming Chinesen bezogen, in Buchtexten niedergelegt, die man als Schriftstücke von „Aufzeichnungen“ und „Bestimmungen“ bezeichnete (Weiers 2001, 65-68). Der Wissenschaft liegt diese umfangreiche Textsammlung, die in mandschurischer, mongolischer, und nur wenige Texte umfassend auch in chinesischer Sprache verfasst wurde, schon seit mehr als 30 Jahren als Faksimileveröffentlichung vor (Chen 1969). Das Büro für das Schriftwesen wurde nun noch kurz vor Gründung der Dynastie Qing (Mai 1636) umstrukturiert, und neu in drei „Amtshöfe des Schriftwesens“ untergliedert (Weiers 2001, 73/74). In einem der drei neuen Amtshöfe, dem „Amtshof, der die Geschichte des Reiches aufzeichnet“, gab es insgesamt 16 Sachbereiche. Zwei dieser Sachbereiche befassten sich mit „Schriftstücken von den Reihen und Gliedern der Ahnengeschichte“, und mit dem „Aussuchen von zum Schreiben befähigten für die Geschichtsaufzeichnungen“. War die Qing daran interessiert, eine lamaistisch-buddhistische Identität der Mongolen voranzutreiben, dürfte sie in diesen beiden Sachbereichen Personen eingesetzt haben, die diesem Ziel zuarbeiteten.

Die zeitgenössischen Quellen, die über die Tätigkeit der drei Amtshöfe des Schriftwesens Auskunft geben könnten, liegen der Wissenschaft zur Bearbeitung allerdings noch nicht in Faksimileausgaben vor (EHAC II und GSYD). Deswegen mögen hier im Vorgriff auf die durch eine Bearbeitung dieser Materialien vielleicht einmal erzielten Ergebnisse einige Überlegungen angestellt werden, die gleichermaßen mit den Bemühungen der damals neu etablierten Dynastie Qing um eine lamaistisch-buddhistische Identität der Mongolen zusammenhängen, und mit dem Einfluss auf das Geschichtsbild sowie das historische Wissen der Mongolen zu tun haben.

Zunächst sei an die nicht hinwegzudiskutierende Tatsache erinnert, dass eine mongolischsprachige Geschichtsschreibung nach der Zeit des sogenannten Mongolischen Weltreichs und seiner Teilreiche bei den Mongolen im Osten Innerasiens erst um die Mitte des 17. Jahrhunderts einsetzte. Diese Geschichtsschreibung, und das ist ebenso wenig hinwegzudiskutieren, ist ohne Ausnahme einem Geschichtsbild verpflichtet, das sich der politischen lamaistisch-buddhistischen Ideologie der Mongolen aus dem 13. Jahrhundert verdankt. Diese politische Ideologie wurde ehemals von Khubilai eingeführt und auf der Grundlage der völlig pseudohistorischen Theorie einer Zugehörigkeit der mongolischen Herrscher zur Herkunftslinie buddhistischer Universalherrscher geschaffen. Es ist nun durchaus denkbar, dass in Verbindung mit den beiden oben er-

wähnten Sachbereichen des neuen Amtshofes, der die Geschichte aufzeichnet, eben diese alte politische Ideologie der Mongolen für die Darstellung mongolischer Geschichte für unbedingt verbindlich erklärt wurde, und dass dieser politischen Ideologie deswegen in allen mongolischen Geschichtswerken, die während der Herrschaft der Qing, und das heißt bis 1912, entstanden sind, Rechnung getragen wurde.

Ausgebaut wurde dieses Geschichtsbild dann fürderhin im 18. und 19. Jahrhundert durch Darstellungen, die speziell die Verbreitung des Lamaismus bei den Mongolen zum Thema hatten. In diesen Darstellungen nahm auch das Wiederaufleben des Buddhismus unter Altan Khan und das Einführen der Institution des Dalai Lama breiten Raum ein. Ansätze für diese Darstellungen finden sich freilich schon um die Mitte des 17. Jahrhunderts, etwa im Geschichtswerk *Erdeni-yin tobči* des Sagang Sečen (Urga-Handschrift 1955, 34r:19-23), wo eine angebliche Verbreitung des Buddhismus im China der Tang Dynastie beschrieben wird, ein historischer Bezug, der allerdings gar nicht zutreffend ist, so dass man in dieser konzisen Schilderung eher das Verfahren der Ausbreitung des Buddhismus bei den Mongolen durch die Qing um die Mitte des 17. Jahrhunderts zu sehen hat. Die Darstellung berichtet: „Zu dieser Zeit verehrte man die Reliquien des Buddha, und Schamanen und Schamaninnen veranlasste man, der Anschauung der Buddhisten beizutreten, und bis zur äußersten Grenze ließ man sich die Lehre ausbreiten. Das Sprechen davon, dass man im chinesischen Reich dreifach die Lehre verbreitet habe, war dieser Art“.

Bis hierher dürfen wir festhalten, dass es unter den Qing zu einer Verknüpfung der alten politischen Ideologie der Mongolen, wie sie Khubilai eingeführt hatte, und der um die Institution des Dalai Lama erweiterten neuen politischen Ideologie der Mongolen, die dem Altan Khan zuzuschreiben ist, gekommen war. Das Verknüpfen dieser beiden Stränge, so mochte die Qing in Hinsicht auf die Mongolen wohl gedacht haben, müsste überzeugend genug sein, die Identität der Mongolen zu lamaisieren.

Es kam damals jedoch, im ersten Drittel des 17. Jahrhunderts oder auch später, vielleicht noch eine weitere Verknüpfung hinzu, die sowohl das Geschichtsbild sowie das historische Wissen der Mongolen betraf bzw. betrifft, als auch den Prozess der Herausbildung einer lamaistischen Identität der Mongolen günstig beeinflusste. In Zusammenhang steht diese Verknüpfung mit der mongolischen Kandjur-Redaktion. Es gilt zwar in der Mongolistik als weithin gesichert, dass die Redaktion des mongoli-

schen Kandjur 1628-1629 in der Ligdan Khan Zeit ihre Arbeit auf Geheiß des Ligdan Khan selber durchgeführt habe (Heissig 1957, 71), doch beruhen diese Nachrichten z. T. auf überlieferungsgeschichtlich und literarkritisch noch nicht einmal in Ansätzen aufbereiteten Quellen, die dem 19. Jahrhundert entstammen. Zieht man hingegen die zeitgenössischen und urschriftlichen Quellen aus den Jahren 1628-1629 wie die *JMZD*, die allerdings erst seit 1969 zugänglich sind, heran, so ist es nur sehr schwer vorstellbar, dass Ligdan Khan sich damals, oder auch zu irgend einem anderen Zeitpunkt in den 20er oder 30er Jahren des 17. Jahrhunderts, mit einer Kandjur-Redaktion abgegeben, oder sich darum gekümmert haben könnte. Ligdan war immer unterwegs, er erscheint als Krieger zwischen allen Fronten, und als einer, der verbissen an den verschiedensten Plätzen, auch entlang der Begegnungsgrenze zu den chinesischen Ming, um seine Vorteile und um Einfluss kämpfte. Dass er lamaistische Interessen in einem solchen Umfang, wie das eine Kandjur-Redaktion erfordert hätte, vertreten haben sollte, ist kaum nachvollziehbar. Ligdan nannte sich, seinem kämpferischen Leben entsprechend, *Baturu Činggis Qan* „Held Tschinggis Khan“, und ob er damit die politische Ideologie derjenigen Mongolen vertrat, die Tschinggis Khan in die Herkunftslinie buddhistischer Universalherrscher einbanden, müsste anhand des zeitgenössischen *JMZD*-Materials erst noch untersucht werden. Wo damals allerdings Redaktionsarbeiten an einem mongolischen Kandjur hätten durchgeführt werden können, war Köke Khota, die Tempelstadt des Altan Khan. Womöglich stammen diejenigen Übersetzungen, die Heissig zeitlich vor die auf Geheiß des Ligdan Khan durchgeführte Redaktionstätigkeit stellt, wirklich eben dort her, wie die Belege, die Heissig beibringt, ja vielfach auch zeigen (Heissig 1957, 72 ff.). Von den im Kandjur selbst belegten und von Heissig angesprochenen Stellen, die Ligdan Khan als eine mit der Redaktion des Kandjur eng in Verbindung stehende Persönlichkeit ausweisen, entstammt nun keine einzige einer zeitgenössischen Fassung oder Version von Kandjurtexten aus der Ligdan Khan Zeit selbst. Alle Texte sind weit späteren Datums, und Heissig weist wiederholt auch bei diesen späteren Texten penibel Varianten und Ersetzungen nach. Nimmt man in diesem Zusammenhang wieder die zahlreichen zeitgenössischen Nachrichten in den Blick, die es als sehr unwahrscheinlich erscheinen lassen, dass Ligdan Khan sich wirklich mit einer mongolischen Kandjur-Redaktion befasst hat, könnte vielleicht folgende zur Falsifizierung vorgeschlagene Hypothese die Unverträglichkeit zwischen den zeitgenössischen Nachrichten über Ligdan Khan und den

späteren Nachrichten, die ihn mit einer mongolischen Kandjur-Redaktion verbinden, erklären: Das schon unter dem Altan Khan der Tümed begonnene Projekt „mongolischer Kandjur“ könnte im Zuge der von den Qing in Angriff genommenen Bemühungen, die Mongolen mit einer lamaistischen Identität zu versehen, wieder aufgenommen, und vielleicht sogar in einem Sachbereich der drei Amtshöfe des Schriftwesens vorangebracht worden sein. Mit dem mongolischen Kandjur schon früher Befasste mochte man erneut in das Projekt eingebunden haben. Da Hongtaiji noch als Sure Khan des Aisin Staats die Jade-Großherrschaft des Šoloi und seiner Verbündeter durch die von ihm erfundene Siegelgeschichte an sich zu ziehen vermocht hatte, und er mit der Eingliederung der nächsten Angehörigen des Ligdan Khan auch zum Nachfolger des *Baturu Činggis Qan* „Held Tschinggis Khan“ geworden war, mochte es nahe gelegen haben, im Verlauf der Arbeiten am mongolischen Kandjur auch diese Arbeiten irgendwann mit Ligdan in Verbindung zu bringen. Die durch solch einen Schritt in Gang gesetzten politischen Vorteile im Bemühen um eine lamaistische Identität der Mongolen liegen offen zu Tage. Die alte politische Ideologie der Yuan Mongolen, dass Tschinggis Khan zum Cakravartin König und zum Nachfolger buddhistischer Universalherrscher geworden war, passte bereits trefflich in das Konzept und die Bemühungen der Qing, die Identität der Mongolen immer mehr mit dem Lamaismus zu verbinden. Dieses Konzept jetzt noch zusätzlich mit dem *Baturu Činggis Qan* „Held Tschinggis Khan“, d. h. mit Ligdan zu verknüpfen, bedeutete, dass nunmehr auch der von den Mongolen trotz aller Schwächen hoch angesehene Ligdan in diese Herkunftslinie eingefügt erschien. Man hatte Ligdan Khan zwar damit in ein pseudohistorisches Korsett gepresst, ihn politisch aber korrekt eingeordnet.

Läßt man die vorstehenden Abschnitte noch einmal Revue passieren, kann man unschwer erkennen, dass sie gewichtige Belege enthalten bzw. nachvollziehbare Möglichkeiten ansprechen, die das heutige Geschichtsbild sowie das heutige historische Wissen der Mongolen schlüssig zu erklären vermögen. Hiernach waren es die Herrscher der Qing, welche die lamaistisch-buddhistische Ideologie der Mongolen des Yuan Reichs, sodann die politische Ideologie einer sich weiterhin fortsetzenden Yuan außerhalb Chinas in den angrenzenden Mongolengebieten unter Ayuširidara und Toγus Temür, und schließlich die um die Institution des Dalai Lama erweiterte politische Ideologie des Altan Khan, d. h. die drei politischen Ideologien der Mongolen, welche die Mongolen selber zur Durchsetzung ihrer eigenen Interessen gegenüber Nichtmongolen instru-

mentalisiert und eingesetzt hatten, nunmehr gegen die Mongolen einsetzten, um die ihnen unterstellten Mongolen dazu zu bringen, dass sie sich mit dem Lamaismus identifizierten. Die von den Qing dabei eingesetzten Prozeduren, brachten historische Sichtweisen hervor, die ebenso pseudohistorisch fundiert waren, wie die drei politischen Ideologien, welche die Mongolen davor in ihrem eigenen Interesse gegenüber Nichtmongolen instrumentalisiert und eingesetzt hatten. All das schuf bei den Mongolen ein bis heute vorherrschendes Geschichtsbild und historisches Wissen, das auf pseudohistorischen Voraussetzungen beruht, und wesentliche Teile ihrer gesamten eigenen Ereignisgeschichte ausblendet und unberücksichtigt sein lässt. Man trifft wohl den Nagel auf den Kopf wenn man festhält, dass die gesamte historische Tradition der Mongolen pseudohistorisch unterlegt, und in Hinsicht auf ihre eigene Ereignisgeschichte höchst defizitär, ideologisch durchtränkt, und in hohem Maße fremdbestimmt ist. Im Grunde sind die Mongolen durch ihre eigene von der Mitte des 17. Jahrhunderts bis zum Ende der Qing Dynastie 1912 in den östlichen Mongolengebieten verfasste mongolische Geschichtsschreibung mit einer Geschichte befrachtet, die von der Historie nur mit den allergrößten Vorbehalten rezipiert werden darf.

Auch das beginnende 20. Jahrhundert und das Schwächerwerden bzw. das Ende der Qing Dynastie befreite die Geschichtsschreibung der Mongolen, und diejenigen, die sich mit dieser Geschichtsschreibung auseinander setzten, nicht von Fremdbestimmung bzw. von Werken, die fremdbestimmt sind. Entweder wurden nämlich qingzeitliche Geschichtswerke von Einheimischen abgeschrieben bzw. Drucke solcher Werke hergestellt, und diese Abschriften und Drucke dann in Faksimileausgaben der Forschung zugänglich gemacht (Mostaert 1952, 1956, 1959), oder es kamen qingzeitliche originale Manuskripte mongolischer Geschichtswerke aus Bibliotheksbeständen in Faksimileausgaben zur Veröffentlichung (Bibliographie 1983, Nos. 49, 54, 59), wodurch, so wertvoll diese Veröffentlichungen auch sein mögen, der Geschichtsforschung wiederum nur Werke aus der Qing Zeit zur Verfügung standen.

Als dann die moderne mongolische Geschichtsschreibung des 20. Jahrhunderts einsetzte, war es nicht mehr die Qing, die bestimmte, unter welchen Gesichtspunkten bei den Mongolen Geschichte zu schreiben sei, sondern an ihre Stelle traten nun politische Ideologien und Grundsätze, welche nicht einmal mehr in ihren Ansätzen mit den Mongolen etwas zu tun hatten. Das Ergebnis war erneut eine fremdbestimmte, und eine in fremde Ideologie eingeschnürte mongolische Geschichtsschreibung, de-

ren Erforschung noch ebenso wenig auf wissenschaftlich fundierten Theorien und Methoden beruht, wie die Erforschung der mongolischen Geschichtsschreibung der Qing Zeit.

Mit der sogenannten Großen Wende zu Anfang der 90er Jahre des 20. Jahrhunderts begann eine neue Epoche. Die Entrümpelung des mongolischen Geschichtsbildes und seine Befreiung von Ideologien, seien es ursprünglich eigene oder fremde, steht allerdings noch aus. Der Blick scheint sich sogar eher wieder nach rückwärts zu wenden, wie das Einsetzen des lamaistischen Buddhismus als Staatsreligion in der heutigen Mongolischen Republik zeigt. Es bleibt abzuwarten, ob die mongolische Historie den Weg aus Ideologielastigkeit und Fremdbeeinflussung findet, oder ob sie sich dem buddhosophischen Vorbild einiger sogenannter Mongolisten aus dem Westen anschließt, und so ihrer Historie und damit ihrer Geschichte auch im 21. Jahrhundert keine Chance gönnt.

Literatur

Bibliographie 1983: *Documenta Barbarorum. Festschrift für Walther Heissig zum 70. Geburtstag*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, Bibliographie S. XVI-XXXVII.

Chen 1969: Chen, Jie-xian (陳, 捷先) (Hrg.), *Jiu manzhou dang* (舊滿洲檔) = *JMZD*, 10 Vol., National Palace Museum, Shih-lin, Taipei („Altmandschurische Akten“ aus dem *bithe-i jurgan* „Amt für das Schriftwesen“, 5377 Folien mandschu- und mongolischsprachige zeitgenössische Schriftstücke in Faksimile (überwiegend Textsorte *dangse* „Aufzeichnungen“, als Einzelsammlungen jeweils nach Datierung in Serie geordnet) aus den Jahren 1607-1632 und 1635-1637).

Dreyer 1976: E. L. Dreyer, „Toγus Temür“, in: L. C. Goodrich-Chaoying Fang (eds.), *Dictionary of Ming Biography 1368-1644*, New York and London: Columbia University Press.

Dreyer and Chan 1976: E. L. Dreyer and Hok-Lam Chan, „Ayuširidara“, in: L. C. Goodrich-Chaoying Fang (eds.), *Dictionary of Ming Biography 1368-1644*, New York and London: Columbia University Press.

Eberhard 1983: W. Eberhard, *Lexikon chinesischer Symbole*, Köln: Eugen Diederichs Verlag.

EHAC II: Noch nicht veröffentlichte, die Mongolen betreffende mongolischsprachige urschriftliche Archivmaterialien, aufbewahrt in den Ersten Historischen Archiven Chinas zu Peking, insgesamt 25 Hefte, 2108 Folio, über 1000 Vorgänge, 7 Hefte aus der Ära Chongde 1.-8. Jahr (1636-1643), 18 Hefte aus der Ära Shunzhi 1.-17. Jahr (1643-1661).

Erdenebat 2002: У. Эрдэнэбат, «Хар Хорумаас шинээр олдсон нэгэн тамганы тухай», in: Proceedings of the Mongolian Academy of Sciences, No. 01, 2002, 49-57.

Farquhar 1981: D. M. Farquhar, „Structure and Function in the Yüan Imperial Government“, in: J. D. Langlois, Jr. (Ed.), *China under Mongol Rule*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 25-55.

Franke 1981: H. Franke, „Tibetans in Yüan China“, in: J. D. Langlois, Jr. (ed.), *China under Mongol Rule*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 296-328.

GSYD: *Gurun-i suduri yamun-i dangse* „Akten des Reichsgeschichtsamts“ (moderner Titel der Textsammlung). Unveröffentlichte urschriftliche mandschusprachige Buchtexte, 277 Hefte, umfassend die Jahre von 1632/33 bis 1660/61, aufbewahrt in den Ersten Historischen Archiven Chinas zu Peking.

Heissig 1954: W. Heissig, „Zur geistigen Leistung der neubekehrten Mongolen des späten 16. und frühen 17. Jh.“, in: *Ural-Altaische Jahrbücher* 26, 101-116.

Heissig 1957: W. Heissig, „Zur Entstehungsgeschichte der mongolischen Kandjur-Redaktion der Ligdan Khan-Zeit (1628-1629)“, in: *Studia Altaica*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 71-87.

Hucker 1986: Ch.O. Hucker, *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*, Taiwan Edition, Taipei.

JMZD = Chen 1969.

Langlois 1981: J. D. Langlois, Jr., „Introduction“, in: J. D. Langlois, Jr. (ed.), *China under Mongol Rule*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 3-22.

Li 1997: Bouwen Li, *Arban doloduγar ǰaγun-u emün-e qaγas-tu qolboγdaqu mongγol üsüg-ün bičig debter*, Öber mongγol-un baγačud keükedün keblel-ün qoriy-a.

Luo 1979: Luo Fuyi 罗福颐, „Beiyuan guanyin kao“ 北元官印考 „Bemerkungen zu den offiziellen Siegeln der Nördlichen Yuan“, in:

Gugong Bowuyuan yuankan 故宫博物院院刊 *Journal of the Palace Museum*, 1.

Miller 1958: R. J. Miller, *Monasteries and Culture Change in Inner Mongolia*, Asiatische Forschungen Band I, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Mostaert 1952: A. Mostaert, *Altan Tobči. A Brief History of the Mongols*, Scripta Mongolica I, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. čč

Mostaert 1956: A. Mostaert, *Erdeni-yin Tobči. Mongolian Chronicle*, Scripta Mongolica II, Part I-IV, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Mostaert 1959: A. Mostaert, *Bolor Erike. Mongolian Chronicle*, Scripta Mongolica III, Part I-V, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Nakano 1971: M. Nakano, A Phonological Study in the 'Phags-pa Script and the Meng-ku Tzu-yün, Canberra.

Petech 1993: L. Petech, „'P'ags-pa (1235-1280)", in: I. de Rachewiltz, Hok-lam Chan, Hsiao Ch'i-ch'ing and Peter W. Geier, with the assistance of May Wang (eds.), *In the Service of the Khan. Eminent Personalities of the Early Mongol-Yüan Period (1200-1300)*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 646-654.

Qiao 1981: Qiao Jintong 乔今同, „Yuandai di tong yin" 元代的铜印 „Ein Bronzesiegel der Yuan Dynastie", in: *Wenwu* 文物 *Literatur* 11, 74.

Ratchnevsky 1977: P. Ratchnevsky, *Un Code des Yuan*, Tome Troisième, Index, Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoises, Volume IV, Paris: Presses Universitaires de France.

Ratchnevsky 1985: P. Ratchnevsky, *Un Code des Yuan*, Tome Premier, Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoises, Volume IV, Paris: Collège de France (rèimpression; Erstausgabe: Paris 1937).

Sum'jaabaatar 2002: Сумьяабаатар, «Хархорины тамгын бичээсийг тайлан уншсан нь», in: Proceedings of the Mongolian Academy of Sciences, No. 01, 2002, 58-69.

Treasures 2000: *Treasures on Grassland. Archeological Finds from the Inner Mongolia Autonomous Region*, Shanghai Museum.

Tung 1960: Tung Tso-Pin, *Chronological Tables of Chinese History*, Hong Kong 1960, II Volumes.

Urga-Handschrift 1955: E. Haenisch (Hrg.), *Eine Urga-Handschrift des mongolischen Geschichtswerks von Secen Sagang (alias Sanang Secen)*, Berlin: Akademie-Verlag.

Weiers 1979: M. Weiers, „Die Kuang-ning Affäre. Beginn des Zerwürfnisses zwischen den mongolischen Tsakhar und den Mandschuren“, in: *Zentralasiatische Studien* 13, 73-91.

Weiers 1983: M. Weiers, „Der Mamdschu-Khortsin Bund von 1626“, in: K. Sagaster & M. Weiers (Hrsg.), *Documenta Barbarorum*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 412-435.

Weiers 1987: M. Weiers, „Die Vertragstexte des Mandschu-Khalkha Bundes von 1619/20“, in: M. Gimm, G. Stary & M. Weiers (Hrsg.), *Miszellen zur mandschurischen Sprache, Literatur und Geschichte im 17. und 20. Jahrhundert*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 119-165.

Weiers 1994: M. Weiers, „Die historische Dimension des Jade-Siegels zur Zeit des Mandschuherrschers Hongtaiji“, in: *Zentralasiatische Studien* 24, 119-145.

Weiers 1996: M. Weiers, „Zum Mandschu-Kharatsin Bund des Jahres 1628“, in: *Zentralasiatische Studien* 26, 84-121.

Weiers 2000: M. Weiers, „Die politische Dimension des Jadesiegels zur Zeit des Mandschuherrschers Hongtaiji“, in: *Zentralasiatiasche Studien* 30, 103-124.

Weiers 2001: M. Weiers, „Die drei Amtshöfe des Schriftwesens im späten Aisin-Staat“, in: *Zentralasiatische Studien* 31, 65-88.

Zhang 1982: Zhang Zhongshu 张中澍, „Jilin sheng jinnian faxian de wuke Yuandai guanyin“ 吉林省近年发现的五颗元代官印 „Fünf in den letzten Jahren in der Provinz Jilin entdeckte offizielle Siegel der Yuan Dynastie“, in: *Dongbei kaogu yu lishi* 东北考古与历史 *Memoires of Archaeology and History of Northeast China*, Vol. 1.

© Michael Weiers, 29. Juli 2002