

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Exiltibeter in der Schweiz zwischen Tradition und Moderne

**Die Ausübung traditioneller buddhistischer Praktiken
in der Diaspora heute**

Verfasserin:

Andrea Rosian

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie

Wien, im Oktober 2008

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 8706467
Studienrichtung lt. Studienblatt: 307
Betreuer: Prof. Guntram Hazod

INHALTSÜBERSICHT

1. EINLEITUNG

- 1.1 Themenstellung und Zielsetzung
- 1.2 Theoretischer Rahmen
 - 1.2.1 Tradition, Moderne und Postmoderne
- 1.3 Quellen und Methode

2. DAS TRADITIONELLE TIBET

- 2.1 Einleitung
- 2.2 Kurzer historischer Überblick
 - 2.2.1 Von den Anfängen bis in das 19. Jahrhundert
 - 2.2.2 Die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts
- 2.3 Zu den Grundzügen des tibetischen Buddhismus
 - 2.3.1 Die Verbreitung des Buddhismus in Tibet
- 2.4 Gesellschaft und Wirtschaft
- 2.5 Heiratsformen
- 2.6 Die religiöse Praxis im Alltag
 - 2.6.1 Die Signifikanz der tibetischen Berge und ihre rituelle Verehrung
 - 2.6.1.1 Der *näri*-Kult und die Pilgerreise im buddhistischen Kontext
 - 2.6.1.2 Der *yüllha*-Kult
 - 2.6.2 Der rituelle Festzyklus im traditionellen Tibet
 - 2.6.3 Haushalts-, Familien- und Sterberituale
 - 2.6.4 Tantrische Meditation, Ermächtigung und Mantrarezitation

3. TIBET IM EXIL

- 3.1 Politische Entwicklung in Tibet ab 1950
- 3.2 Tibet im Exil
 - 3.2.1 Identitätsbildungen im Exil
- 3.3 Ansiedlung in Asien, Europa und Amerika

4. TIBETER IN DER SCHWEIZ

- 4.1 Hintergründe der Aufnahme von Exiltibetern in der Schweizer Diaspora
 - 4.1.1 Die Aufnahme von tibetischen Flüchtlingskindern im Pestalozzidorf in Trogen
 - 4.1.2 Flüchtlingskinder werden in Schweizer Familien aufgenommen
 - 4.1.3 Die Aufnahme tibetischer Flüchtlinge durch den Verein Tibeter Heimstätten
- 4.2 Der Wandel im Alltagsleben der Tibeter

- 4.2.1 Die tibetische Familie im Wandel
- 4.2.2 Die religiöse Erziehung im Wandel
- 4.2.3 Die Erwerbstätigkeit im Wandel
- 4.3 Die Religion vom Dach der Welt in der Schweiz
 - 4.3.1 Klöster und andere buddhistische Institutionen in der Schweiz
 - 4.3.1.1 Ein Stück Heimat – Das Tibet-Institut in Rikon
 - 4.3.1.2 Das Kloster Rabten Choeling in Mont Perlerin
 - 4.3.1.3 Entstehungen von anderen tibetischen buddhistischen Institutionen in der Schweiz
 - 4.3.1.4 Aktivitäten der buddhistischen Zentren in der Schweiz
- 4.4 Diaspora-Identität
 - 4.4.1 Die kulturelle und religiöse Identität der älteren Generation
 - 4.4.2 Die kulturelle und religiöse Identität der jüngeren Generation
 - 4.4.2.1 Exkurs: Die politischen Aktivitäten der jungen TibeterInnen
 - 4.4.3 Die Vermittlung der kulturellen und religiösen Tradition von der älteren an die jüngere Generation
 - 4.4.4 Zurück zu den Wurzeln – einige konkrete Beispiele von Rückbesinnungstendenzen
- 4.5 Abwendung von volksreligiösen Praktiken und Ritualen
- 4.6 Anzeichen eines Wandels der religiösen und kulturellen Lebensäußerungen
- 4.7 Die Ausübung traditioneller buddhistischer Praktiken in der Schweiz
 - 4.7.1 Der Lama
 - 4.7.2 Meditationspraxis und Mantrarezitation
 - 4.7.3 Der Hausaltar
 - 4.7.4 Einweihungen
 - 4.7.5 Sterberitual
 - 4.7.6 Tibetische Medizin
 - 4.7.7 Tibetische Feste
 - 4.7.8 Pilgerfahrten
- 4.8 Die Verbindung mit der Heimat – praktische Beispiele transnationaler Verbindungen

5. Abschließende Bemerkungen

1. EINLEITUNG

1.1 Themenstellung und Zielsetzung

„Wenn der eiserne Vogel fliegt und Pferde auf Rädern laufen, dann wird das tibetische Volk wie Ameisen über die Welt verstreut werden.“ (Prophezeiung, die Padmasambhava, dem tantrischen Meister am Hofe des tibetischen Königs (8. Jh.), zugeschrieben wird)

Nachdem Anfang der fünfziger Jahre Tibet von China annektiert wurde und die Auseinandersetzung Tibets mit China 1959 eskalierte, floh ein großer Teil der tibetischen Bevölkerung nach Indien, Bhutan und Nepal. Da in den Erstasylländern auch Armut herrschte, waren diese Länder nur zum Teil in der Lage, den Flüchtlingen eine gesicherte Existenz zu bieten. Aus dem indischen Exil bat der Dalai Lama, das politische und religiöse Oberhaupt der Tibeter, den Westen um Hilfe. Daraufhin boten mehrere Organisationen u. a. aus der Schweiz einem Teil der Tibeter humanitäre Hilfsmaßnahmen an und es wurde ihnen Exil gewährt. Das Hochland von Tibet, das höchste Plateau der Welt, in dem viele der größten Flüsse Asiens, wie der Indus, der Brahmaputra, der Jangtsekiang und der Mekong entspringen, ist großteils von Bergen umringt. Durch die geographische Lage hatten sich die Tibeter das Leben als vormoderne Ackerbau- und Nomadengesellschaft mit feudalen und theokratischen, vorindustriellen Merkmalen sehr lange erhalten. Es gab zwar vermittelt über den Handel mit Indien und China einen Kontakt mit dem Westen und der Moderne, trotzdem muss man Tibet bis 1959 als weitgehend „traditionelle Gesellschaft“ sehen.

Tibet konnte sich einen sehr kostbaren Schatz an „alten Wissen“ erhalten. Die Kultur Tibets ist untrennbar mit der Religion verbunden – dem tibetischen Buddhismus, einer regional geprägten Ausformung des Vajrayana- und Mahayana-Buddhismus, die viele Elemente der volksreligiösen Tradition in sich aufnahm. Die Religion durchdringt alle Bereiche des Lebens; sie findet in Tibet in der Kunst, der Architektur, der Malerei und dem Kunsthandwerk ihren unverwechselbaren Ausdruck und bildet als ein Teil des Unterrichtssystems einen wesentlichen Beitrag für das Selbstverständnis der Tibeter, ihrer Geschichte, Kultur und Tradition.

Durch die Flucht in die Schweiz wurden die Tibeter mit einer säkularisierten, individualisierten, modernen bzw. postmodernen und industriellen Leistungsgesellschaft konfrontiert, die für sie fremd war. Durch diesen extremen Modernisierungsschub kam es

natürlich zu einer völlig veränderten Lebenssituation. Die innerhalb einer sehr kurzen Zeit mehr notgedrungene als freiwillige Veränderung durch die Flucht brachte Folgen unterschiedlichster Art und unterschiedlichsten Ausmaßes mit sich. Die Exiltibeter mussten sich in die neuen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen (Arbeitsmarkt, Bildungssystem, Wohnsituation usw.) einfügen und einen Wandel durchleben.

Ich gehe von der grundsätzlichen Frage aus, ob die Exiltibeter in der Schweiz die traditionellen religiösen Praktiken und Rituale trotz enormer Lebensveränderung heute noch ausüben und wenn ja, in welcher Form und welchem Ausmaß. Welche Auswirkungen und Verschiebungen haben sich dann durch den Kontakt mit dem Westen ergeben? Bei der Ausübung von Religion muss zwischen der Priesterschaft, Mönchen und Nonnen (die in Tibet eine relativ hohe Anzahl im Vergleich zur Gesamtbevölkerung darstellten) und den Laien unterschieden werden. Im traditionellen Tibet wurden von der Laienbevölkerung, insbesondere jener in den geographischen Randzonen, lokale Kulte gepflegt. Es stellt sich in diesem Zusammenhang auch die Frage, wie diese alltägliche Praxis, die an geographische Begebenheiten geknüpft ist, in der Schweiz kompensiert werden kann. Eine weitere Frage betrifft die Entwicklung der kulturellen und monastischen Institutionen in der Diaspora. Es sind mittlerweile über 45 Jahre vergangen, seit die ersten Flüchtlinge in die Schweiz kamen. Hier gilt es zu unterscheiden zwischen Exilanten, die das traditionelle Tibet noch selbst erfahren haben und jenen, die schon in der Diaspora geboren wurden oder dort ihre Kindheit und Jugend verbrachten. Wir leben in einer Zeit massiver Globalisierungsprozesse; Globalisierung ist an sich eine Begleiterscheinung der Moderne, doch bedingt durch neuere Technologien ereignet sie sich heute in einer Geschwindigkeit, die geographische Entfernungen aufhebt und auch in einem kulturellen Sinn grenzüberschreitend wirkt. Dadurch, dass die tibetische Kultur für die Exilanten keine geschlossene und einheitliche Kultur mehr darstellt, kommt es zu länderübergreifenden Konturen; das ergibt eine Vielfalt an möglichen Identitäten. Es stellt sich also die Frage, inwieweit die religiöse und kulturelle Identität von der Gruppe der „Transkulturellen“ bei bunten, mehrfach verwickelten Lebensläufen in einer globalisierten Welt noch gelebt werden kann und dann auch gelebt wird. Andererseits zeigt sich nicht selten vor allem bei Exilgemeinschaften, dass sich trotz universalistischer Tendenzen der Verallgemeinerung und Vereinheitlichung auch Tendenzen der Rückbesinnung auf die eigene Tradition und in der Folge auch der Abgrenzung zum Westen zeigen (vgl. Robertson 1998: 197). Daraus ergibt sich die Frage, inwiefern nicht nur Religion sondern Tradition gelebt wird und welche Form dies im Exil annimmt. Schließlich

will ich auch die Frage der Kontakte zum „Mutterland“ aufgreifen, das seinerseits großen Veränderungen unterliegt. Nicht selten wird das verlorene Territorium für enträumlichte *communities* ein essenzieller Bezugspunkt.

1.2 Theoretischer Rahmen

Es hat sich in den letzten Jahrzehnten im Zuge der globalen Vernetzung ein massiver Wandel in vielerlei Hinsicht vollzogen. Durch die Massenmedien, das Transportwesen, das World Wide Web, die großen Migrationströme und die teilweise Auflösung von nationalstaatlichen Grenzen als Folge der Prozesse der Grenzüberschreitung ist die Einheit von Kultur, ihre Verortung in Raum und Sprache nicht mehr gegeben.

Den Prozess, der transnationale Gegebenheiten entstehen lässt, nennt Appadurai die kulturellen Dynamiken der „Enträumlichung“. Dieser Begriff kennzeichnet nach Appadurai nicht nur Phänomene wie transnationale Firmen oder Geldmärkte, sondern auch ethnische Gruppen, Sekten und politische Organisationen, deren Aktionsradien im wachsenden Maße die Grenzen zwischen Territorien und Identitäten überschreiten. Dadurch kommt es zu Veränderungen traditioneller Loyalitäten innerhalb einer Gruppe, zu Verschiebungen der Investitionsmuster und der Formen des Reichtums und nicht zuletzt auch zu veränderten Strategien politischer und staatlicher Strukturen (vgl. Appadurai 1998: 13). Da besonders auch die Tibeter in der Schweiz zu den „enträumlichten“ Gruppen gehören, möchte ich mein Augenmerk auf transnationale und globalisierende Perspektiven richten.

Transnationale soziale Räume

„transnationalism is the process by which immigrants build social fields that link together their country of origin and their country of settlement“ (Schiller 1992: 10).

Ich ziehe methodisch transnationale Perspektiven heran, da dadurch die Aufrechterhaltung von Identität im kulturellen und religiösen Bereich in Folge interaktiven Kontaktes gut beschreibbar ist. Der Großteil der Schweizer Exiltibeter hat Verwandte und Bekannte in Tibet und in den asiatischen Asylländern (Nepal und Indien), aber auch in anderen westlichen Ländern, mit denen sie im regelmäßigen Austausch stehen. Mit ihren Familienangehörigen in Tibet haben die Tibeter allerdings erst seit 1979 (nach der Wende der chinesischen Tibet-Politik) Kontakt aufnehmen und sie besuchen können. Die Zeit vor 1979 ist in Tibet geprägt von einer Politik, die als die „Zerstörung der vier Alten“ alte Ideen, alte Kultur, alte Sitten und alte Bräuche bekannt war. Die chinesische Kulturrevolution wurde mit aller Kraft in der

Absicht vorangetrieben, die traditionelle Kultur auszulöschen und an ihre Stelle eine neue, homogene und atheistisch kommunistische Kultur zu schaffen (vgl. Goldstein 1991: 144). Erst nach dem Tod von Mao Zedong (1893-1976) nahm die chinesische Politik unter Deng Xiaoping (1904-1997) eine neue Wende. Die Religionsausübung konnte wieder öffentlich aufgenommen werden, Klöster wurden zum Teil wieder aufgebaut, Pilgerfahrten zu den hohen Lamas, den Klöstern und den heiligen Stätten konnten wieder durchgeführt werden, ebenso konnte der Zyklus der religiösen Feste, wenn auch in vereinfachter Form, wieder aufgenommen werden. Allerdings gab (u. gibt) es noch immer Überschreitungen der Menschenrechte, die sich in Restriktionen und in Eingriffen in die Religionsfreiheit, in gewaltsamen Übergriffen auf tibetische Flüchtlinge und Zwangssterilisationen äußerten. Die verheerenden Auswirkungen der Kulturrevolution sind im Bewusstsein der Tibeter geblieben und die Angst, dass das Pendel der Tibet-Politik wieder in Richtung Indoktrination und Unterdrückung gehen könnte, ist gegenwärtig. Zum kulturellen und ethnischen Tibet gehören auch Gebiete, die sich in Nepal, Indien und Bhutan (wo der tantrische Buddhismus Staatsreligion ist) befinden. In diesen Ländern liegen wichtige buddhistische Pilgerstätten, wie z.B. Bodh Gaya in Bihar, Saranath in Uttar Pradesh (beide in Indien) und Lumbini in Rupandehi (Nepal), die für die gläubigen Tibeter traditionell einen Bezugspunkt bilden. Diese Länder werden von den Tibetern aus der Schweiz ebenfalls besucht, einerseits um Verwandte zu besuchen, die vor allem in Indien leben, wo eine sehr große Exilgemeinschaft entstanden ist, andererseits auch um die heiligen Pilgerstätten und religiösen Feste zu besuchen. „Desgleichen reisen jedes Jahr durchschnittlich rund 50 Tibeter aus der Schweiz nach Indien und Nepal, um dort Verwandte und Bekannte sowie religiöse Feste und heilige Orte zu besuchen“ (vgl. Gyaltag 1990: 171).

1992 ging man von über 100 Millionen Menschen aus, die außerhalb ihres Geburtslandes leben. Etwa ein Viertel bis ein Drittel von ihnen sind Flüchtlinge, die ihre Heimat wegen rassistischer und politischer Verfolgung verlassen mussten (vgl. Pries 1998:55). Durch die Dynamik der „Enträumlichung“ hat sich auch die Migrationsforschung entwickelt. Pries unterscheidet drei Erweiterungen, die sich in der Migrationsforschung abzeichneten:

Die erste Erweiterung der wissenschaftlichen Reflexion über Migrationsprozesse besteht darin, nicht mehr nur, bzw. nicht in erster Linie jeweils isoliert die sozialen, kulturellen, politischen und ökonomischen Bedingungen in der Herkunfts- und/oder Ankunftsregion zu

untersuchen – das so genannte Push- und Pull-Model¹, sondern die sozialen Netzwerke und Migrationsketten innerhalb von Migrationssystemen zu analysieren, die praktisch als Kommunikationskanäle eine zentrale Schanierfunktion zwischen den Lebenswirklichkeiten in beiden geographischen Räumen erfüllen.

Als zweite Neuorientierung sozialwissenschaftlicher Migrationskonzepte können die Überlegungen zu den „transnational migration circuits“ und zu den Effekten der „cumulative causation“ angesehen werden. Migrationsprozesse werden in diesem „Ansatz“ nicht als einmalige, nur in eine Richtung verlaufende und dauerhafte Ortsveränderung analysiert, sondern als komplexe Bewegungen von Menschen, die in vielfältigen Etappen über eine größere Kette unterschiedlicher und häufig nicht von Anfang an geplanter Stationen führen und nicht selten zirkulär verlaufen.

Die dritte Erweiterung der sozialwissenschaftlichen Migrationsforschung bahnte sich seit den neunziger Jahren an (mit ersten Vorläufern in den siebziger Jahren), dem so genannten „transnational approach“. Internationale Migration wird hier als soziales Phänomen thematisiert, welches qualitativ neue soziale Wirklichkeiten jenseits der gewohnten Ortsgebundenheiten von Ankunfts- und Zielregion entstehen lässt. In diesem Kontext wird der Begriff der „*transnational community*“ von Ludger Pries eingeräumt und bekommt einen zentralen Stellenwert. Pries fasst den community-Begriff von Benedict Anderson „*imagined communities*“ (1983) auf, dessen theoretische Fundierung er problematisch sieht, da sich Anderson den Nationalstaat als geographisch-räumlich bestimmte „imaginierte Gemeinschaft“ vorstellt. Pries greift einerseits die sozialwissenschaftlichen Erweiterungen auf, andererseits setzt er sich von Andersons community-Begriff ab und schlägt einen konzeptionellen Rahmen „*transnationaler sozialer Räume*“ vor. Unter diesen, so Pries, werden neue „soziale Verflechtungszusammenhänge“ verstanden, die geographisch-räumlich diffus bzw. delokalisiert sind. Gleichzeitig konstituieren sie nicht nur einen transitorischen sozialen Raum, der nicht nur eine wichtige Referenzstruktur sozialer Positionen und Positionierungen darstellt, sondern auch die alltagsweltliche Lebenspraxis, biographische Projekte und Identitäten der Menschen bestimmt und gleichzeitig über den Sozialzusammenhang von Nationalgesellschaften hinausgeht. Zu den transnationalen Räumen zählt Pries auch die Massenkommunikation, global operierende Konzerne, internationale Massenkultur und Ferntourismus (vgl. Pries 1998: 74).

¹ I.e. Schub- und Sogfaktoren, mit denen Migrationsforscher die auslösenden Wanderungen beschreiben. Mückler 2001: 128).

Diese transnationalen Räume können nach Pries in vier analytischen Dimensionen untersucht werden:

1. Der politisch-legale Rahmen: „Transnationale Räume“ zeichnen sich durch Migrationspolitiken und –regimes in der Herkunfts- und Ankunftsregion aus. Hierzu zählen sowohl einseitige Politikdefinitionen der Regierungen von den beteiligten Ländern als auch bilaterale Abkommen oder Beitritte zu multilateralen Verträgen. Es können einseitige, nur von einem Land ausgehende oder beidseitige, vom Herkunfts- und Ankunftsland ausgehende Förderungen für Migranten erfolgen.

2. Die materiale Infrastruktur: „Transnationale Räume“ zeichnen sich durch Kommunikationsmedien aus, die einen kontinuierlichen und schnellen Austausch zwischen Herkunfts- und Ankunftsregion von Migranten ermöglichen. Weiters sorgen sie für eine mentale Präsenz der Migranten in ihren Herkunftsfamilien und auch umgekehrt für eine Präsenz der Herkunftsfamilie bei den Migranten. Außerdem ermöglichen Transportmedien und Kanäle (Flugzeuge, PKW/LKW, Schlepper-Organisationen und persönliche Netzwerke) den schnellen Ortswechsel von Personen, Waren und Geld. Darüber hinaus bilden sich soziale Netze, wie religiöse Vereine, binationale Solidaritätskomitees etc. und gewinnen an Bedeutung. Ein weiterer Bereich, der unter diesen Punkt fällt, ist die soziokulturelle Infrastruktur (Musik, Sport, Freizeit, Essen), die eine neue Form einer transnationalen und hybriden Kultur bildet.

3. Soziale Strukturen und Institutionen: „Transnationale Räume“ lassen sich dadurch bestimmen, dass sich ein eigenständiges System der sozialen Positionierung herausbildet, welches über den jeweiligen Bezugsrahmen der Herkunfts- und Ankunfts-gesellschaft und auch der ethnischen Minderheit hinausreicht. Diese Referenzstrukturen werden zu einem neuen, eigenständigen, oft widersprüchlichen System sozialer Differenzierung. Neue hybride Lebensstile (Wohnformen, Eßgewohnheiten und Freizeitaktivitäten) gewinnen an Bedeutung. Weiters bilden sich eigene soziale Institutionen, transnationale soziale Zusammenschlüsse und Interessensorganisationen heraus. Transnationale soziale Räume strukturieren zudem Lebens- und Erwerbsverläufe des Menschen (der Migranten selbst und auch vielfach der Angehörigen).

4. Identitäten und Lebensprojekte: „Transnationale soziale Räume“ äußern sich in dauerhaften, heterogenen, vielfältigen oder hybriden Lebens- und Arbeitsorientierungen. Speziell bei der zweiten und dritten Generation werden oft kulturelle Gespaltenheit und Zerrissenheit nachgewiesen. Diese führt aber nicht, wie in früheren Forschungen oft interpretiert wurde, in die vollständige Akkulturation und Assimilation, sondern dauerhafte

„segmentierte Identitäten“ präsentieren ein wichtiges Element „transnationaler sozialer Räume“. Kollektive und individuelle Identitäten bestehen aus verschiedenen Segmenten (lokalen, ethnischen, kulturellen, nationalen, kosmopolitischen)(vgl. Pries 1998: 76ff.).

„Glokalisierung“

Unter Globalisierung wird die zunehmende Vernetzung der Welt in wirtschaftlicher, politischer, kommunikativer und symbolischer Hinsicht verstanden, die bewirkt, dass lokale Zustände und Ereignisse immer mehr von externen Faktoren beeinflusst werden (Hillmann 1999: 152). Globalisierungsprozesse gab es schon vor 1492, sie wurden durch die europäische Expansion ab 1492 verstärkt und nahmen größere Ausmaße an. Dies analysierte der Ethnologe Eric Wolf in seinem Hauptwerk *„Europa und die Völker ohne Geschichte“*. Wolf greift dabei Wallensteins Weltsystemtheorie und Andre Gunder Franks Überlegungen der „Entwicklung der Unterentwicklung“ auf, die ein Verständnis zur Entwicklung des Kapitalismus bieten. In diesem Werk analysiert Wolf die vielfältigen Verflechtungen von verschiedenen Völkern, die er im Lichte einer historisch orientierten politischen Ökonomie beleuchtet. Der Soziologe Ulrich Beck, der sich ebenfalls mit dem Globalisierungsthema beschäftigt, hebt sich von der verbreiteten Meinung ab, dass die aktuellen Globalisierungsprozesse nur mit ökonomischen Prozessen in Zusammenhang gebracht werden und legt deshalb differenziertere Begriffe fest.

„(...) mit Globalismus bezeichne ich die Auffassung, daß der Weltmarkt politisches Handeln verdrängt oder ersetzt, d.h. die Ideologie der Weltmarktherrschaft, die Ideologie des Neoliberalismus. Sie verfährt monokausal, ökonomistisch und verkürzt die Vieldimensionalität der Globalisierung auf eine wirtschaftliche Dimension, die auch noch linear gedacht wird und bringt alle anderen Dimensionen – ökologische, kulturelle, politische, zivilgesellschaftliche – wenn überhaupt, nur in der unterstellten Dominanz des Weltmarktsystems zur Sprache“ (Beck 1998: 26).

Unter Globalisierung versteht Beck demgegenüber die Prozesse, in deren Folge die Nationalstaaten und ihre Souveränität durch transnationale Akteure, ihre Machtchancen, Orientierungen, Identitäten und Netzwerke unterlaufen und quer verbunden werden.

Ein weiterer differenzierter Begriff, den Beck einräumt, ist der Begriff der Globalität. Damit bezeichnet er die Vieldimensionalität von Gesellschaften, die nicht als geschlossene, isolierte Räume zu verstehen sind (vgl. Beck 1998: 26).

Der Soziologe Roland Robertson räumt in der Globalisierungsforschung einen neuen Begriff ein, nämlich den der „Glokalisierung“ (Synthese aus den Begriffen Globalisierung

und Lokalisierung) und beruft sich auf Forschungen der *cultural theory*. Robertson stellt sich dabei gegen die verbreitete These, dass Globalisierung ein Prozess sei, der sich über Lokales hinwegsetzt und dies dadurch zu einer Dialektik von Gegensatzpaaren führt, wie z. B. „global“ versus „lokal“, „international“ versus „national“, oder Barbers Interpretation, nämlich der einer „McWelt“ versus einer „Jihad-Welt“ usw. Dieser Interpretation hält er zwei Argumentationslinien entgegen:

1. Die Tatsache, dass das so genannte „Lokale“ zu einem großen Maß auf trans- oder super-lokaler Ebene gestaltet wird.
2. Das wachsende Interesse an topographischen Fragen und die gesteigerte Aufmerksamkeit auf die innige Verbindung zwischen zeitlichen und räumlichen Dimensionen des menschlichen Lebens haben bis heute relativ geringen Einfluss auf die Globalisierungsdebatte gehabt (vgl. Robertson 1998: 193f.).

Durch den Terminus „Glokalisierung“ lässt sich der vieldimensionale Prozess der Globalisierung, die Lokalisierung des Globalen als auch die Globalisierung des Lokalen und die Ambivalenz kultureller Interaktion, die Paradoxien darstellen, aufzeigen. Beispiele von Paradoxien sind der Universalismus und der Partikularismus, Bindungen und Fragmentierungen, Zentralisierung und Dezentralisierung. Konflikt und Ausgleich bilden sich im globalen Prozess heraus. Beispiele dafür finden sich viele.

So kommt es einerseits zur Ausbreitung von Konsum- und Populärkultur durch Satelliten, Computer, durch Kabelnetze, Flugzeuge usw., die eine Nähe des Fernen über den gesamten Erdball eröffnen. Es vollzieht sich einerseits eine Angleichung in Konsum- und Umgangformen und kulturellen Symbolen, gleichzeitig kommt es zur Bildung von lokalen Kulturen, die renationalistische oder auch fundamentalistische Tendenzen zeigen. Es kommt durch geographische Trennungen von Familien und Ethnien zu einer Bildung transnationaler Gemeinschaften, die einerseits das trennt, was als kompaktere Einheit vorhanden war und andererseits wird eine neue Bindung gebildet. Durch die immer größere Transzendenz des Nationalstaates verliert das direkte, abhängige Herr-Knecht-Schema seine Bedeutung. Als Folge des Verlustes des Herr-Knecht-Schemas kommt es zu einer weiteren Öffnung der Schere zwischen Armen und Reichen. Der Global-Lokal-Nexus erzwingt nicht nur neue analytisch-empirische Betrachtungsweisen translokaler Kulturen und Lebenswelten, sondern spaltet auch die herausziehende Weltgesellschaft. Globalisierung und Lokalisierung sind nicht nur zwei Momente, zwei Gesichter derselben, sie sind zugleich Antriebskräfte einer

neuartigen Polarisierung und Stratifizierung der Weltbevölkerung in globalisierte Reiche und lokalisierte Arme“ (vgl. Baumann 1997: 315–333).

In diesem Sinne sind in der tibetischen schweizerischen Exilgemeinschaft Tradition und Moderne, Lokales und Globales gleichzeitig vorhanden und in allen Lebensbereichen erkennbar. Beispiele dazu sind die traditionelle tibetische Medizin, die neben der modernen Medizin je nach Bedarf vom Patienten ausgewählt wird oder die tibetischen Restaurants, die die nostalgischen Bedürfnisse nach dem Bekannten befriedigen. In den „glokalen“ Szenarien bildet sich eine Vielzahl von Möglichkeiten an Kombinationen von Lebens- und Gruppenidentitäten heraus, aus denen absorbiert und die neu zusammengestellt werden müssen.

Ein Phänomen der „Glokalisierung“ bei Exilgemeinschaften ist, wie schon erwähnt, die Tendenz, sich gegenüber dem Westen abzugrenzen und sich auf die eigene Tradition zu konzentrieren. Robertson stellte fest, dass die Globalisierung in bestimmter Hinsicht die Wiederherstellung, sogar die Produktion von „Heimat“, „Gemeinschaft“ und „Lokalität“ mit sich gebracht hat (vgl. Robertson 1998: 200). In der Schweiz zeigt sich dieses Phänomen besonders in der Exilsiedlung in Rikon, wo sich aufgrund der angebotenen Arbeitsmöglichkeiten viele Tibeter angesiedelt haben und ein kleines „Tibeterdorf“ entstanden ist. In der Nähe der Tibetersiedlung befindet sich am nahen Wildberg auch ein tibetisches Kloster, welches zu Fuß erreichbar ist. Viele, vor allem ältere Tibeter, pilgern zum Kloster und zu dem Stupa, der in der Nähe des Klosters steht. Dieses Bild erinnert an das „traditionelle Tibet“.

1.2.1 Tradition, Moderne und Postmoderne

Nach Eduard Shils, der Tradition von „traditum“ (lat.: übergeben, hinterlassen, überliefern) ableitet, wird Tradition folgendermaßen definiert: „Alles, was aus der Vergangenheit in die Gegenwart übertragen oder weitergeleitet wurde, wird als Tradition bezeichnet“. Materielle Objekte, Glaubensvorstellungen, Vorstellungen von Personen und Ereignissen, Praktiken und Institutionen, sie alle werden von „Tradition“ umfasst. (vgl. Fillitz 2006: 113). Tradition kann somit als das „Muster des kulturell [in der Vergangenheit] Geschaffenen“ bezeichnet werden. Sehr oft wird der Terminus „Tradition“ mit „Traditionalismus“ verwechselt, der aber anders definiert wird: Traditionalismus ist die Bezeichnung für die Überzeugung, dass die Überlieferung und ihre Inhalte von größerem Wert für das menschliche Leben seien als die Veränderung; Neuerungen seien daher abzulehnen (vgl. Fillitz 2006: 113).

Diese Verwechslung kann für „traditionelle Gesellschaften“ im außereuropäischen Raum (in Afrika, Asien und Lateinamerika) zur Folge haben, dass ihnen jegliche Geschichtlichkeit und jeglicher Wandel abgesprochen werden und sie somit als Gesellschaften, die in Traditionen statisch und konservierend verharren, gelten; wohingegen die modernen Industriegesellschaften von dem Selbstverständnis geprägt sind, „im Fortschritt begriffene“ Gesellschaften zu sein, die sich durch rationale Vorgehensweisen und immer wieder neue Orientierungsmuster ausweisen.

Wie alt die Moderne ist, ist eine umstrittene Frage. Allgemein wird der Terminus „Moderne“ geistesgeschichtlich mit der Renaissance, dem Zeitalter der Entdeckungen und der Reformation angesetzt. Durch die Philosophie der Aufklärung, die unter anderem die Religionskritik beinhaltet, wurde die Auseinandersetzung mit dem rationalen Denken und Handeln vordergründig. Die Moderne ist dadurch gekennzeichnet, dass sie auf allen Gebieten ihre Orientierung nicht mehr im tradierten Erfahrungsraum sucht.

Politisch wird die Moderne mit der Französischen Revolution und ökonomisch mit der sich daraus entwickelnden nationalen Einheit in Verbindung gebracht. Im Allgemeinen wird unter Modernisierung die planmäßig beschleunigte Entwicklung von der traditionellen Agrargesellschaft zur hoch entwickelten, demokratisch-pluralistischen Industriegesellschaft verstanden. Sie beinhaltet unter anderem Demokratisierung, Säkularisierung, Bürokratisierung, eine größere Vielfalt der Lebensstile und Ausweitung der Dienstleistungen (vgl. Hillmann 1994: 571). Zu den Aufgaben, die sich die Moderne gestellt hat und welche die Moderne zu dem gemacht hat, was sie ist, ragen Ordnungsbildung und Klassifizierung heraus. Die Moderne kann als eine Zeit gedacht werden, in der Ordnung – der Welt, des menschlichen Ursprungs, des menschlichen Selbst, und die Verbindung aller drei – reflektiert wird; ein Gegenstand des Nachdenkens, des Interesses, einer Praxis, die sich ihrer selbst bewusst ist, bewusst, eine bewusste Praxis zu sein und auf der Hut vor der Leere zu sein, die sie zurücklassen würde, wenn sie innehalten oder auch nur nachlassen würde (vgl. Baumann 1992: 16f.). „Die Ordnung braucht, um sich selbst zu legitimieren, das Andere, das undefinierbare, das Chaos, die Unvereinbarkeit, die Unlogik, die Irrationalität, die Mehrdeutigkeit usw. Der Kampf der Ordnung gegen das Chaos in weltlichen Angelegenheiten spiegelt sich auf der Ebene des Bewusstseins im Kampf der Wahrheit gegen die Irrtümer wider“ (Baumann 1992: 283). Nicht selten diente in diesem Zusammenhang die Gegenüberstellung von modernen versus traditionellen Gesellschaften zur Legitimierung von

Machtansprüchen. Der Begriff „traditionell“ wurde, wie schon erwähnt, oft auch als „Rückwärtsgewandt“ charakterisiert und somit als begründbarer Gegenpol zu der „entwickelten“ und „zivilisierten“ modernen westlichen Welt verstanden. Dies wurde auch des Öfteren von den Chinesen nach der Annektierung Tibets benutzt.

Das Konzept der Moderne ist nach westlich rationalen Richtlinien entstanden und äußerst fragwürdig. Der Modernisierungsgedanke und das damit verbundene evolutionistische Selbstbild und Selbstbewusstsein moderner Gesellschaften veranlasste die Europäer zu der Gewaltgeschichte des europäischen Kolonialismus und Imperialismus. Insofern dient das Konzept der Moderne unter anderem auch dazu, die Unterscheidung zwischen Hochkultur und Primitivkultur aufrecht zu erhalten. In Eduard Saids „*Orientalismus*“ kommt ebenfalls eine Dichotomie zum Tragen, die einerseits einen eurozentrischen Westen, der aufgeklärt und von Macht- und Herrschaftsansprüchen und einem Überlegenheitsgefühl geprägt ist, und andererseits den mysteriösen bedrohlichen Orient zeigt.

In der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts kam es zu einer Gegenbewegung der Moderne, der Postmoderne. Jean-Francois Lyotaud bezeichnet diese Ära in seinem Aufsatz als „*Ende der großen Erzählungen*“. Die Philosophen der Postmoderne haben dem Vernunft- und Rationalitätsanspruch der Wissenschaft den Rücken gekehrt. Der religiöse und philosophische universale Wahrheitsanspruch wurde in Frage gestellt und relativiert, oder abgelehnt. Die Postmoderne signalisiert das Ende des Schreckens vom Anderssein und der Abneigung gegen Ambivalenz. Dem postmodernen Denken ist auch eine neue Auffassung in Hinsicht des autonomen Subjekts eigen, indem auch Emotionalität und Affektivität zugelassen werden und sich dadurch auch Raum für Entspannung und Toleranz eröffnet.

„Wenn die eigene Wahrheit sicher ist und die Wahrheit anderer keine Herausforderung mehr darstellt oder Bedrohung zu sein scheint, kann die Wahrheit ohne 'Sykophanten' leben, die versichern will, sie ist die Wahrste von allen. Auch ohne Kriegsherren, die dafür Sorge tragen, daß keiner anderer Meinung ist“ (Baumann 1992: 310). Es kommt auch zu einer Individualisierung der Gesellschaft, die mit dem Verlust von traditionellen Bindungen, von Solidarität und dem Verlust eines allgemeinen Gesellschaftsgefühls einhergeht. Ebenso kommt es zur Bildung von einer Vielzahl von Gruppen und Individuen, die ambivalente Denk- und Verhaltensformen aufweisen.

Neben der Gegenüberstellung von Traditionalität und Modernität gibt es auch den Ansatz der Gleichzeitigkeit. Tradition, Moderne und Postmoderne bilden keine chronologische Abfolge, sondern sind gleichzeitig vorhanden. „Tradition and modernity are not opposed (except semiotically), nor are they in conflict. All this is (bad) metaphorical talk. What opposed are not different societies at different stages of development, but different societies facing each other at the same time” (Anthony D. King 2002: 68).

1.3 Quellen und Methode

Die Grundlage der vorliegenden Arbeit setzt sich aus Literaturstudium, aus tibetischen Sekundärquellen, Filmmaterial und narrativen Interviews zusammen. Literatur zum Thema „traditionelles Tibet“ findet sich in einer Reihe von empirisch sozialwissenschaftlichen Untersuchungen; herangezogen wurden hier vor allem Arbeiten von Azis und Goldstein, die in den siebziger Jahren in tibetischen Siedlungen im Exil durchgeführt wurden, von Rolf Stein (1993), Samuel Geoffrey (1995) und Matthew Kapstein (2006). Besondere Berücksichtigung fanden auch Arbeiten von tibetischen Autoren, wie vom 14. Dalai Lama, Tenzin Gyatso (1962), von Adhe Ama (1998), Tapontsang & Blakeslee (1995) und von Thubten & Turbull (1995); das sind Arbeiten, die sich insbesondere mit der politischen Situation nach der Annektierung Tibets durch China auseinandersetzen.

Arbeiten zum Thema Tibeter in der Schweizer Diaspora gibt es unter anderen von Anna E. Ott-Marti (1980), Brauen/Kantowsky (1982), von Gyaltzen Gyaltag (1990), einem Tibeter, der als Kind in das Pestalozzidorf von Trogen in der Schweiz kam, und von Peter Lindegger (2000).

Der zweite Hauptbereich meiner Recherche bezieht sich auf persönliche Gespräche und Interviews mit Exiltibetern mit jeweils verschiedenen familiären und lokalkulturellen Hintergründen. Die Interviews erfolgten in narrativ-biographischer Form mit einem halb standardisierten Fragebogen. Ich bereitete nach persönlichem Hintergrund der Informanten Standardfragen vor, wobei sich im Verlauf dieser Fragen naturgemäß öfters individuelle Gesprächssituationen ergaben.

Diese Methode des Interviews eröffnete einen Kommunikationsprozess, der die Chance bot, Geschichten zu erfahren, die bedeutende Zusatzinformationen zu den Schriftquellen enthielten. Durch die Gestaltung eines offeneren Gesprächs entstand die Möglichkeit für den

Informanten assoziativ zu erzählen, was im Sinne von „oral history“ zu einer freien Darstellung von erlebter Geschichte (aus der der Eltern oder aus der eigenen Generation) führte. Die narrativ-biographischen Interviews unterzog ich dann einer Textanalyse.

2. DAS TRADITIONELLE TIBET

2.1 Einleitung

Die heutige Tibetische Autonome Region (TAR), politisch zu China gehörig, bildet geographisch nur einen Teil jenes Tibets, das zur Zeit des tibetischen Reiches (7–9. Jh.) und dann später ab der Herrschaft des fünften Dalai Lama (ab Mitte 17. Jh.) existierte und das gesamte tibetische Hochland und teilweise darüber hinaus umfasste. Im Zentrum dieses Gebietes befand sich ab Mitte 17. Jahrhundert die Zentralregierung, Ganden Phodrang, mit dem Dalai Lama an der Spitze, welche bis 1959 Zentraltibet (Provinzen von Ü und Tsang), die Region Ngari in Westtibet und Teile von Kham verwaltete. In den osttibetischen Gebieten Kham und Amdo existierten auch Fürstentümer und tribal organisierte Gruppierungen, die entweder autonom waren oder ein rein formelles Abhängigkeitsverhältnis zu Lhasa hatten. Die östlichen und westlichen Gebiete waren dichter besiedelt und hatten (bzw. haben) eine komplexere ethnische Struktur. In den Randgebieten des Hochlandes finden sich auch mehr sprachliche und zum Teil auch religiöse und allgemein kulturelle Unterschiede als in Zentraltibet und den Gebieten rund um die größeren religiösen und politischen Zentren. Begrifflich lässt sich dieser gemeinsame kulturelle Raum in „Groß-Tibet“ und in das im tibetischen als Pö (Bod) bezeichnete Zentraltibet trennen (vgl. Gruschke 2005: 179). Gemeinsame kulturelle Schlüsselbegriffe dieses Kulturraumes sind der tibetische Buddhismus, die tibetische Schrift, tibetische Kunst, die Klosterkultur und das Pilgerwesen.

Zum kulturellen und ethnischen Tibet gehörten auch Teile der Himalayaregion in Indien, Nepal und Bhutan, sowie Ladakh im Westen. Diese Länder und Regionen hatten und haben, trotz regionaler Unterschiede, eine gemeinsame kulturelle Identität. Die Wirtschaft Tibets war durch Viehzucht (Yak, Ziegen und Schafe), die in den hochgelegenen Regionen betrieben wurde, durch Bodenbau (primär Bewässerungsanbau; Gerste, Weizen meist mit ergänzender Almwirtschaft) und durch Handel gekennzeichnet.

Während in den alttibetischen Annalen Pö nur das Gebiet der heutigen Provinzen Ü und Tsang bezeichnete, besitzt der Begriff je nach Kontext heute mehrere Bedeutungen. Zum

einen bezeichnet er im tibetischen Sprachgebrauch auch heute noch Zentraltibet in Abgrenzung zu Do Kham, den osttibetischen Provinzen, zum anderen wird Pö von allen Tibetern als Eigenbezeichnung gegenüber Fremden gebraucht und umschließt ganz Tibet im ethnischen und kulturellen Sinn (vgl. Kollmar-Paulenz 2006: 14).

Von wo die Tibeter genau herkommen und seit wann das tibetische Plateau besiedelt wurde, ist nicht klar. Einerseits wird angenommen, dass eine große Fläche Eis das Plateau bedeckte und dass es dadurch erst in der postglazialen Periode, die 6000 – 7000 Jahre zurückliegt, zu einer Besiedelung auf dem Hochland kam. Andererseits wurde eine Anzahl von paläolithischen und neolithischen Gegenständen (wie Steinklingen, Jägerutensilien, Feuerstellen) gefunden, die wiederum auf eine menschliche Besiedelung auf dem Hochland schon vor ca. 30.000 Jahren deuten, ein Zeitraum, in dem die Eiszeit gerade ihren Höhepunkt erreicht hatte (vgl. Kapstein 2006: 29). In bestimmten mythischen Quellen sehen die Forscher einen Ursprung der Tibeter in Osttibet. Eine bekannte mythische Erzählung spricht von vier (oder auch sechs) „Ursprungstämmen“ (der Dong, der Tong, der Se und der dMu), die aus den Nachkommen eines Affen, der den Bodhisattva² Avalokiteshvara (Buddhaaspekt der unendlichen Liebe und des Mitgefühls), und einer Felsdämonin, die den weiblichen Bodhisattva Tara entspricht, hervorgegangen sind. Diese „Stämme“ werden mit geschichtlich fassbaren Bevölkerungsgruppen, darunter mehreren turk-mongolische Gruppen) in Verbindung gebracht. Nach chinesischen Quellen sind insbesondere die tibeto-burmesischen (viehzüchterischen) Qiang Gruppen im Nordosten des Hochlandes für die Lokalisierung der Herkunft der Tibeter als vorrangig zu nennen (vgl. Gruschke 2005: 186f.). Für Kapstein ist die Formation der Tibeter eher Prozessen von ethnischen und kulturellen Verschmelzungen zuzuschreiben, als einem gemeinsamen stammesgeschichtlichen Ursprung (vgl. Kapstein 2006: 29). Der Zusammenschluss des Reiches unter Songtsen Gampo ab dem 7. Jahrhundert und das Wirken der darauf folgenden *tsempo* (tibetische Reichskönige) bildete einen entscheidenden historischen Hintergrund für die „tibetische“ Ethnogenese.

Die tibetische Schrift wurde im 7. Jahrhundert unter Songtsen Gampo, der Westtibet und den Nordosten in den kaiserlichen Staat eingegliederte, entwickelt und verbreitet. Zu dieser Zeit wurde die tibetische Schriftsprache kodifiziert, die bis auf einige Veränderungen relativ unverändert geblieben ist. Trotzdem lassen sich verschiedene Sprachformen unterscheiden, die der alttibetischen Sprache (7. –11. Jh.), der klassischen literarischen Sprache (12. –19. Jh.) und der modernen literarischen Sprache. Neben der Schriftsprache gibt es eine Anzahl an

² Wörtlich: „Erleuchtungswesen“; es bezeichnet eine Person im Mahayana-Buddhismus, die ihre Befreiung aus dem Existenzkreislauf verzögert, um anderen Wesen auf dem Pfad zur Erleuchtung zu führen.

Dialekten, die sich aus dem Altthibetischen entwickelt haben. Die Umgangssprache kann in vier Hauptdialektgruppen klassifiziert werden, die mit den Regionen Westtibet, Kham, Amdo und Zentraltibet korrespondieren. Es sind aber auch lokale Variationen, die nicht ganz in das Schema passen, bekannt (vgl. Kapstein 2006: 23). Als lingua franca (*spyi-skad*) hat sich das Standardtibetisch aus dem zentraltibetischen Dialekt entwickelt. Das Tibetische gehört zur tibeto-birmanischen Sprachfamilie. Es gibt auch Theorien, die die tibeto-birmanische Sprache aufgrund sprachlicher Verwandtschaft als eine Untergruppe der sinotibetischen Sprachfamilie sehen, was jedoch von vielen Sprachwissenschaftlern angezweifelt wird (vgl. Kapstein 2006: 19f.).

Tibet war nie ein völlig isoliertes, unzugängliches Land, sondern hatte, soweit die Quellen zurückreichen, immer Kontakte mit benachbarten Volksgruppen und Kulturen. Allerdings wurde im 18. und 19. Jahrhundert von einem Teil des Klerus und der Regierung eine Politik der Abschottung befürwortet, was sowohl positive wie negative Bilder von Tibet projizierte. Europäer, die ab dem 17. Jahrhundert Tibet bereisten oder sich mit Tibet auseinandersetzen, kreierten nicht selten ein verklärtes, unwirkliches Tibetbild, das von Mutmaßungen eines entarteten Christentums bis zu Idealisierungen Tibets als spirituell überlegenes Land reichte. Im fiktiven Roman „The Lost Horizon“ von James Hilton (1933) wird diese Idealisierung anschaulich dargestellt. Andererseits wurde Tibet auch „verteufelt“, wie dies z.B. in einem chinesischen Propagandaslogan zum Ausdruck kommt, in dem Tibet als „Hölle auf Erden“ bezeichnet wird.

2.2 Kurzer historischer Überblick

2.2.1 Von den Anfängen bis in das 19. Jahrhundert

Von Anfang des 7. bis Mitte des 9. Jahrhunderts herrschte die Yarlung-Dynastie; es war die Zeit des tibetischen Reiches, deren oberste Repräsentanten, die Reichskönige (*tsenpo-s*), aus dem alten Lokalfürstentum von Yarlung stammten. Aus dieser Zeit stammen auch die ersten sicheren historischen Aufzeichnungen über Tibet. Ein Fund von Schriften (alte tibetische Annalen, alte tibetische Chronik), in denen über die tibetischen Herrscher berichtet wird, wurde zu Beginn des 20. Jh. in Dunhuang an der Seidenstraße entdeckt. Namri Löntsen, der Vater des berühmten Songtsen Gampo, eroberte von Yarlung aus große Gebiete von Zentraltibet. Ihm folgte Songtsen Gampo (reg. ca. 618–649), der das Reich nach Westen

(Zhangzhung Gebiet) und Nordosten (Kokonar-See) ausbreitete. Unter dem *tsenpo* Trisong Detsen (reg. 756–797) wurde der schon unter Songtsen Gampo eingeführte Buddhismus zur Staatsreligion erklärt, der dann unter dem *tsenpo* Rälpachen (reg. 815–836) noch weiter etabliert und verbreitet wurde. Die drei genannten *tsenpo*-s gelten in der tibetischen Tradition als die drei Religionskönige („Dharmakönige“, Tib. *chos rgyal*, Skt. *dharmaraja*). Nach Rälpachen folgte dessen Bruder Langdharma (803–842) auf den Thron, unter dem es – angezettelt von bestimmten aristokratischen Gruppen – zu einer Verfolgung des privilegierten Klerus kam und zu einem Aufblühen der alten Religion.³ Nach der Ermordung des *tsenpo* Langdharma durch den Mönch Pelgi Dorje folgte ein Jahrzehnte dauernder Bürgerkrieg, der zur Auflösung des Reiches, dem Verfall des Throns und zu einer Auslöschung der buddhistischen Kultur in der Kernregion Tibets führte. Ende des 10. Jahrhunderts kam es durch den regen Austausch mit indischen Gelehrten zu einer Wiederbelebung des Buddhismus, der sogenannten „zweiten Verbreitung des Buddhismus“ (*tänpa chidar*). Es entstanden verschiedene Lehrtraditionen, deren Vertreter mit den einzelnen Adelsgeschlechtern eng verbunden waren und teilweise sogar in einem verwandtschaftlichen Verhältnis standen (die Lamas eines Klosters - Mönche vererbten ihr Amt auf den Sohn eines ihrer verheirateten Brüder). In der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts kam es zu einer Expansion der Ordens- und Klosterkultur verbunden mit dem Aufbau zahlreicher regionaler politischer Hegemonien, die rund um die großen Klöster strukturiert waren und die hinsichtlich ihrer territorialen Einflussphäre untereinander in Rivalität standen. Das Fehlen einer Zentralgewalt war auch mit einer der Gründe, dass sich Tibet im 13. Jahrhundert fremden Mächten unterwerfen musste. Tibet fiel unter die mongolische Oberherrschaft und die Yüan Dynastie, wobei in dieser Zeit, von Mitte 13. bis Mitte 14. Jahrhundert (1249–1350), dem großen Klosterzentrum der Sakyapa-Schule die herrschaftliche Verwaltung Tibets übertragen wurde. Es kam zu einer *Yöncho*-Beziehung⁴ zwischen den Mongolen und der Sakyapa-Schule, die unter deren Schutzherrschaft standen. Durch die Vormachtstellung der Sakyapa kam es ab Ende des 13. Jahrhunderts immer wieder zu Auseinandersetzungen mit anderen Ordensschulen und lokalen religiösen und politischen Zentren. Im 14. Jahrhundert

³ Oft wird die prä-buddhistische Religion als Vorläufer des systematisierten späteren Bön gesehen, was jedoch aufgrund des geringen Quellenmaterials, in dem kein übergeordneter Begriff für die verschiedenen autochthonen religiösen Formen zu finden ist, bestritten wird.

⁴ In einer *Yönchö*-Beziehung (aus Tib. *yon bdag* („Gabenherr“) und *mchod gnas* („Opferort“) entrichtet ein Weltlicher, der Laienbuddhist ist, als „Gabenherr“ einem Lama eine rituelle Bezahlung als Entgelt für Belehrungen, den Vollzug von Ritualen oder die Erteilung einer Initiation. Diese Beziehung wurde seit dem 14. Jahrhundert von der tibetischen Seite als Modell für die tibetisch-mongolischen politischen und kulturell-religiösen Beziehungen herangezogen. Der geistliche Part ist in einer *Yöncho*-Beziehung dem weltlichen stets übergeordnet. Das Verhältnis zwischen Tibetern und Mongolen war damit seit dem 14. Jahrhundert von tibetischer Seite durch ein religiös fundiertes Überlegenheitsgefühl bestimmt (Kollmar-Paulenz 2006: 82).

kam es durch Phagmodruba (aus dem Lang-Klan) zu einem Niedergang der Sakyapa Vorherrschaft. Die geschwächte Yuan-Dynastie (1279–1368) konnte nicht genügend Unterstützung geben. Die Dynastie wurde 1368 von der Ming-Dynastie (1368–1644) abgelöst, ohne dass die Vorherrschaft des östlichen Nachbarn über Tibet weiter aufrechterhalten wurde. In der Zeit der Phagmodruba-Herrschaft, die nominell bis Ende 16. Jahrhundert dauerte, bildete sich durch den charismatischen Gelehrten Tsongkhapa (1357–1419) eine neue religiöse Schule, die Gelugpa. Ein ehemaliger Minister unter der Phagmodruba-Regierung, ein Fürst von Rinpung, nahm 1435 den Phagmodrupa Gouverneurssitz Shigatse (in Tsang) ein. Von 1498–1517 ging die Herrschaft Zentraltibets an die Fürsten von Rinpung, die eine Allianz mit dem Karmapa eingingen, ein Orden der Kagyüpa Lehrtradition. Die beiden Regionen Zentraltibets, Ü und Tsang, wurden zunehmend zu zwei konkurrierenden Machtblöcken, mit der Allianz der Pagmodrupa und Gelugpa in Ü auf der einen Seite und der Allianz der Karmapa und der Fürsten von Tsang, die in den 1560er Jahren die Rinpungpa-Herrschaft in Shigatse abgelöst hatten, auf der anderen Seite. Mitte des 16. Jahrhunderts kam es unter Sönam Gyatso, der dritten Wiedergeburt des Schülers von Tsonghapa, zu einer Yöncho-Beziehung mit dem mongolischen Fürsten Althan Khan, der dem Gelugpa den Ehrentitel Dalai Lama verlieh. Seinen beiden Vorgängern wurde der Titel posthum verliehen. Der vierte Dalai Lama, Yönten Gyatso, ein Mongole, verstärkte die Beziehung zwischen den Mongolen und der Gelugpa-Schule. Nachdem später (1616) die Tsang-Herrschaft in Zentraltibet immer mehr die Oberhand gewonnen hatte, wurden die Mongolen von den Gelugpa zu Hilfe geholt und die Armee des *desi* (Regenten) von Tsang wurde besiegt. Die Vorherrschaft über Zentraltibet ging von 1642–1959 an die Gelugpa. Lhasa wurde die Hauptstadt. Der 5. Dalai Lama, Ngawang Lobzang Gyatso (1617–1682), war der große Stratege, dem es gelang, große Teile Tibets zu einigen und eine effektive Zentralregierung, Ganden Phodrang, aufzubauen. Sie fand unter dem 7. und 8. Dalai Lama weitere bedeutende Modifikationen. Die nachfolgenden Dalai Lamas (9. bis 12.) herrschten jeweils nur kurze Zeit und verstarben teilweise unter mysteriösen Umständen. Unter dem Protektorat der Qing-Dynastie (ab dem 18. Jh.) wurde die Administration der tibetischen Regierung öfters neu gestaltet und die von der chinesischen Regierung eingesetzten Ambanen in Lhasa hatten eine einmal mehr oder weniger tragende Funktion (vgl. Kollmar-Paulenz 2006: 124ff.). Im 19. Jahrhundert kam es zu einem Verfall der Qing-Autorität und die Beziehung zwischen Tibet und China erschöpfte sich in einer rein formellen Yöncho-Beziehung. Tibet stand im 19. Jahrhundert sogar unter der Schutzmacht Nepals bzw. war de facto politisch unabhängig.

Im Laufe der Zeit wurden die Grenzen Tibets verändert. Unter dem chinesischen Kaiser Yongzhong kamen Kham und Amdo zu China. 1648 wurde Kham dann wieder der Zentralregierung in Lhasa unterstellt, während Amdo sich faktisch unter der Herrschaft der Khosot Mongolen befand, wobei die Verwaltung bei den lokalen Fürsten blieb. Die Grenzen zwischen Kham und der Lhasa Zentralregierung wurden neu gezogen. 1863 wurde das Fürstentum Derge nach einem militärischen Konflikt der Zentralregierung unterstellt. Ende des 19. Jahrhunderts stand Tibet zunehmend im Blickpunkt der europäischen Kolonialmächte Großbritannien und Russland. Es gab sowohl von den Russen als auch von den Briten Versuche, Handelsbeziehungen zu Tibet aufzubauen. Bei den Russen war Ngawang Lobzang Dorjiev, ein buddhistischer Mönch und Berater des 13. Dalai Lamas am erfolgreichsten.

2.2.2 Die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts

Der 13. Dalai Lama, Thubten Gyatso (1875–1933), erhielt 1895 nach einer Zeit der Regenten, die in dieser Zeit die Regierungsgeschäfte innehatten, wieder die weltliche und politische Macht Tibets. England drang am 3. August 1904 nach Lhasa vor und schloss die so genannte *Lhasa Convention*⁵. Es wurden britische Handelsagenturen in Gyantse und Yatung eingerichtet. Daraufhin reagierten die Chinesen empört und eroberten die wichtigsten Städte in Kham. Ebenso wurde in Lhasa unter den Ambanen eine chinesische Schule errichtet. Es wurde 1906 ein Abkommen zwischen China und England geschlossen, in dem die Oberhoheit Chinas über Tibet von den Engländern anerkannt wurde. Im Oktober 1911 wurde die Mandschu-Dynastie gestürzt und der Kaiser von China dankte ab. Die Residenz der Ambanen in Lhasa wurde gestürmt und die Ambanen wurden festgenommen. Nach der Rückkehr des 13. Dalai Lamas 1913 aus dem indischen Exil nach Lhasa machte er in einem Brief unmissverständlich klar, dass er das politische und religiöse Oberhaupt Tibets sei und China lediglich die Rolle einer formalen Oberhoheit habe (vgl. Kollmar-Paulenz 2006: 143). Zudem wollte er die Briten als dritte Macht in Verhandlungen einbeziehen. In China kam es zur Gründung der Republik China. Diese hatte den Anspruch auf Tibet nicht aufgegeben, ein Sachverhalt, der 1914 zur Konferenz von Simla führte, an der England, Tibet und China teilnahmen. Das Land wurde in ein „Äußeres Tibet“ (Zentral- und Westtibet) und in ein „Inneres Tibet“ (Osttibet) aufgeteilt; Zentral- und Westtibet wurde eine Autonomie zugesprochen, allerdings mit chinesischer Suzeränität; die Regierung in Kham durfte nur in religiösen Angelegenheiten autonom handeln. Zudem wurde vereinbart, dass Tibet den

⁵ In der Lhasa Convention erkannte Tibet die britische Herrschaft in Sikkim an und stimmte der Aufnahme von Handelsbeziehungen zu (vgl. Kollmar-Paulenz 2006: 140).

Nachbarn China nicht als ausländische Macht betrachten sollte. China weigerte sich jedoch, das Abkommen zu ratifizieren. Mit Großbritannien schloss Tibet zwei weitere Abkommen, in denen Tibet zustimmte, dass das heutige, zu Indien gehörige Arunachal Pradesh an das britische Königreich fiel. Nachdem China nicht unterzeichnet hatte, war die Ostgrenze Tibets ständig vor chinesischen Angriffen in Gefahr.

Der 13. Dalai Lama wurde durch seinen Exilaufenthalt in Indien angeregt, Reformversuche wie die Erstellung einer modernen Armee, die Reform des Bildungswesens, das Einsetzen moderner Techniken, aber auch die Vision eines Aufbaues internationaler Kontakte zu verwirklichen. Dies stieß beim konservativen Klerus auf erbitternden Widerstand, da dieser sein Bildungsmonopol bedroht sah und Ängste vor „nicht-buddhistischen“ Werten geschürt wurden. Infolgedessen wurde eine Isolationspolitik vorangetrieben. Durch den vehementen Widerstand lenkte der 13. Dalai Lama ein, was zum Scheitern einer modernen Armee und unter anderem auch zu dem Verbot führte, englische Kleidung zu tragen und Tabak zu importieren. Nach dem Tod des 13. Dalai Lamas im Jahr 1933 wurde ein Regent mit den Namen Reting Rinpoche eingesetzt, der sich als machthungriger und skrupelloser Politiker entpuppte. Nachdem Reting Rinpoche plötzlich abdankte, erhielt Taktra Rinpoche das Amt des Regenten, der sich nach dem Wunsch des 13. Dalai Lamas vermehrt auf moralische Standards bezog. Reting Rinpoches Wunsch, in das Amt zurückzukehren wurde abgelehnt. 1935 wurde der 14. Dalai Lama, Tenzin Gyatso in Amdo „gefunden“ und in Anwesenheit des Präsidenten des mongolischen und tibetischen Büros der chinesischen Regierung und eines politischen Offiziers der Briten von Sikkim inthronisiert. Neben dem 13. Dalai Lama gab es weitere Persönlichkeiten, wie den Literaten und Reformler Gendün Chöepel (1903–1951), der Tibet modernisieren wollte. Durch den Kontakt mit Intellektuellen in Indien und der revolutionären *Tibet Improvement Party* inspiriert, kehrte er 1946 nach Lhasa zurück, wo er verhaftet wurde und 1951 starb. Eine kommunistische Bewegung fand in den 1940er Jahren unter Phuntsog Wanggyal hauptsächlich im Osten (Kham) statt. An diesen Reformversuchen zeigt sich, dass das stereotype Bild von einer vollkommen isolierten Gesellschaft, die unberührt von einer modernen Welt lebte und an dieser nicht interessiert war, nicht haltbar ist (vgl. Schwartz 2008: 2f.).

2.3 Zu den Grundzügen des tibetischen Buddhismus

Der tibetische Buddhismus geht auf den historischen Buddha (der „Erwachte“) Siddharta Gautama Shakyamuni zurück, der den meisten Quellen nach von 560–478 v. Chr. lebte und

durch meditative Schau Wissen über die Natur des eigenen Geistes und der Natur aller Dinge erlangte. Buddha gab nur mündliche Belehrungen, die später von seinen Schülern niedergeschrieben wurden. Diese ursprünglichen Lehren des Buddhas (tib. *kanjur*) beinhalten seine Lehrreden, Regeln zum Kloster- und Mönchsleben (*vinaya*), philosophische Texte (*abidharma*) und Werke über Geheimlehren. Diese wurden zu einem späteren Zeitpunkt von indischen Meistern kommentiert (tib. *tenjur*). Neben dem historischen Buddha gibt es (im späteren Buddhismus) auch noch Vorzeit-Buddhas, den zukünftigen Buddha Maitreya und ein komplexes Pantheon von transzendenten Buddhas, welches sich im Laufe der Zeit mit dem Mahayana-Buddhismus herausbildete. Ebenso hat der Bodhisattva, der in den älteren Schulen als ein Anwärter zur Buddhaschaft gesehen wurde, sich im Mahayana zu einem Erleuchtungswesen gewandelt, voller Mitgefühl und solange auf den Eintritt ins Nirvana verzichtet, solange es noch (unbefreite) Wesen im Zyklus der Wiedergeburten gibt. Es werden drei Schulrichtungen bzw. Fahrzeuge des Buddhismus unterschieden: die des Hinayana (wörtl. kleines Fahrzeug), vorwiegend in Thailand, Sri Lanka, Myamar, Kambodscha und Laos beheimatet, die des Mahayana (wörtl. großes Fahrzeug), die in Ostasien anzutreffen ist und die des Vajrayana bzw. Tantrayana (tib. *Sang Nga Dorje Tegpa*, diamantenes Fahrzeug), die in Tibet, Bhutan, Sikkim, Ladakh, in der Mongolei und in Teilen Chinas verbreitet ist. Im Hinayana liegt das Ideal des religiösen Menschen in der individuellen Befreiung. Im 1. Jahrhundert v.Chr. wurde der Mahayana-Buddhismus vor allem durch Nagarjuna und Asanga zur religiösen Hauptströmung in Indien, von wo er sich nach Burma, Kambodscha, Laos, Vietnam und Indonesien ausbreitete. Im Mahayana ist das Hauptanliegen nicht die individuelle Befreiung, sondern auf die Befreiung möglichst vieler gerichtet. Der Vajrayana, der sich zwischen 400 und 1000 n. Chr. in Indien entwickelte, stützt sich auf die philosophischen Lehren des Mahayana, speziell der Madhyamika-Schule und der Yogacara- bzw. Vijnaptimatra-Schule; weiters der Sammlung der Kommentare indischer Meister zu den Belehrungen des Buddhas (*tenjur*), sowie den fünf Abhandlungen von Maitreya (vgl. Samuel 1993: 224). Die Lehrrichtung wird durch tantrische Techniken, zu denen der Gebrauch von *mudra*-s (Handgesten) *mantra*-s (heiligen Lauten), *mandala*-s (heiligen Kreisen oder Diagrammen) zählt, ergänzt. Das Ziel des Vajrayana ist gleich mit jenem des Mahayana, nämlich Buddhaschaft zu erlangen. Allerdings sind die Methoden andere. Vajrayana wird auch als Pfad des Resultats, der Frucht bezeichnet, während Mahayana als Pfad der Ansammlung und Theravada als Pfad der Entsagung bezeichnet wird.

In allen drei Schulen findet sich als grundlegender Gedanke die Vorstellung vom Kreislauf der Wiedergeburten (Skr. *samsara*; Tib. *khorwa*). Die Wiedergeburt ist determiniert durch verdienstvolle bzw. nicht verdienstvolle Handlungen (Skr. *Karma*; Tib. *lä*). Daher ist es im tibetischen Buddhismus u. a. üblich, Verdienste (*bsod nams*) durch bestimmte religiöse Handlungen zu sammeln; etwa durch die Darbringung von Opfergaben, im Zuge von Pilgerreisen, durch Umrundung von heiligen Orten, durch die Rezitation heiliger Schriften, durch das Spenden an religiöse Institute und Mönche, durch das Teilnehmen an religiösen Veranstaltungen und Festen. Der Buddhismus negiert die Existenz eines fortwährenden Wesenskernes, eines Ichs oder Selbst, sondern geht von der Unbeständigkeit und Vergänglichkeit aller Dinge aus - eine Vorstellung, die sich in der Lehre vom Nicht-Selbst oder Nicht-Ich (Skr. *anatman*) niederschlägt. Der Begriff der Leerheit (Shunyata) leitet sich unmittelbar aus der buddhistischen „Nicht-Selbst-Lehre“ ab und verweist auf die Substanzlosigkeit aller Phänomene infolge ihrer Abhängigkeit von bedingten Faktoren. Aus buddhistischer Sichtweise besteht der Mensch aus verschiedenen, in Verbindung stehenden Daseinsfaktoren (Skt. *skandha*): dem physischen Körper (Skt. *rupa*), Gefühlen und Empfindungen (Skt. *vedana*), Wahrnehmung, Unterscheidung (Skt. *sanna*), Willensregungen, Gefühlsfaktoren (Skt. *samskara*) und Bewusstsein (Skt. *Vvinjana*). Im Buddhismus spricht man vom Kreislauf des Entstehens in Abhängigkeit (*pratiysamutpada*), der in zwölf sich gegenseitig bedingende Phasen gegliedert ist. Nur durch die Auflösung von Unwissenheit kann der Kreislauf von Tod und Wiedergeburt zum Erliegen kommen (vgl. Werlich 2005: 26). Das Bewusstsein um die Vergänglichkeit ist mit Leid verbunden. Die „vier edlen Wahrheiten“, die Kernlehre des Buddhismus, thematisieren die Ursachen des Leidens und die Mittel zur Beendigung desselben.

Die Besonderheiten des tibetischen Buddhismus, die für die kulturelle Identität der Tibeter prägend sein sollten, lassen sich am besten im Kontext der religiösen historischen Entwicklung erkennen, die auf die Entwicklungen in Indien aufbaut.

2.3.1 Die Verbreitung des Buddhismus in Tibet

Die tibetische Überlieferung spricht von einer frühen und einer späteren Verbreitung. Die erste Verbreitung gab es in der imperialen Periode, die mit den drei „Religionskönigen“ (siehe oben) in Verbindung gebracht wird. Unter Songtsen Gampo (gest. 649), dem ersten „Religionskönig“, kam es zu den ersten Tempelgründungen, darunter der Lhasa Jokhang, der

sich in nach-imperialen Zeit zu einem Nationalheiligtum der Tibeter entwickelte. Eine der sechs Gemahlinnen von Songtsen Gampo stammte aus dem chinesischen Kaiserhaus der Thang Dynastie. Unter der Mitgift der Prinzessin Wenchung war eine vergoldete Monumental-Statue von Buddha Shakyamuni, Jowo, „Herr“ genannt, welche auch heute noch im Jokkhang verehrt wird. Eine weitere Heirat erfolgte der Überlieferung nach mit der nepalesischen Königstochter Bhrikuti, für die auch ein Tempel erbaut wurde. Songtsen Gampo und seine zwei Frauen werden nach einem weit verbreiteten Mythos, der im Mani Kabun, einem bekannten *terma*⁶ aus dem 12. Jahrhundert, beschrieben ist, als Emanationen von Avalokiteshvara, von Tara und Bhrikuti dargestellt. Dieser Mythos trug unter anderem auch zur Grundlage einer tibetischen kulturellen Identität bei, die erstmals zur Zeit der Mongolenherrschaft zum Ausdruck kam (vgl. Kollmar-Paulenz 2006: 74f.). Avalokiteshvara (Tib. Chenresig, Buddha des Mitgefühls) sollte dem „wilden“ Volk die Lehre Buddhas bringen. Ab dem 12. Jahrhundert wird jedes Schlüsselereignis der tibetischen Mythologie und Geschichte, wie z. B. die Menschentstehung, die ich schon in der Einleitung erwähnt habe, mit dem Bodhisattva Avalokiteshvara in Verbindung gebracht. Auch die Dalai Lamas werden als Emanationen Avalokiteshvaras gesehen. Tibet galt fortan als das besondere Wirkungsfeld des Bodhisattvas Avalokiteshvara, der auch in der Gestalt des Dalai Lamas fortwirkt.

Eine größere Verbreitung fand der Buddhismus unter der Schutzherrschaft des „zweiten Religionskönigs“ Trisong Detsen (756–797). Der indische Gelehrte Shantirakshita, der nach Tibet an den Hof des Königs und an das damals gegründete erste Kloster, Samye, geholt wurde, lehrte die Grundlagen des Mahayana-Buddhismus, welche jedoch von den einheimischen Gottheiten bzw. von der antibuddhistischen Seite des Hofes nicht akzeptiert wurden. Daraufhin wurde der tantrische Meister Padmasambhava nach Tibet eingeladen, der durch seine magischen Fähigkeiten die Lokalgottheiten unterwarf und sie in ein neues religiöses System integrierte. Durch das weitere Einfließen von alten und volksreligiösen Elementen entstand der tibetische Buddhismus. Die Erweiterung des buddhistischen Pantheons durch lokale Gottheiten, die als Beschützer der buddhistischen Lehre agierten, ist hier ein besonderes Spezifikum des tibetischen Buddhismus. Die eigentliche Grundlage für die Etablierung des Buddhismus bildete die Schaffung einer Ordenskultur infolge der Samye-Gründung, die Hand in Hand mit einer umfassenden Übersetzungstätigkeit indischer

⁶ Versteckte Schätze, die von *tertön*-s, Schatzfindern, meistens Yogis oder Yoginis entdeckt werden. Die *terma*-s sind entweder tatsächliche Fundstücke wie Manuskripte oder Gegenstände – als Schätze der Erde (*sater*) bekannt – oder es sind die Schätze des Zustandes der Erkenntnis (*gongter*), Texte, die im Bewusstsein des *tertöns* gespeichert worden sind und an die diese sich auch nach vielen Leben im Zustand der Kontemplation erinnern.

Lehrtexte ging. In die Samye-Gründungszeit fällt auch die interne Auseinandersetzung zwischen dem chinesischen Chan-Buddhismus und dem indischen Madhyamika-Buddhismus, die auf dem Konzil von Samye (792–794) ausgetragen wurde und zu Gunsten des indischen Buddhismus ausfiel (vgl. dazu u.a. Golzio 2005: 81). Unter Rälpachen (806–841) entstand das Sanskrit-Tibetisch Wörterbuch, das in Zusammenarbeit zwischen mehreren indischen Meistern (Silendabodhi, Dansasila, Jinamitra) und den tibetischen Gelehrten Kawa Paltsek und Chorgru Lui Gyaltzen verfasst wurde. Durch das Wiedererstarken der prä-buddhistischen Religion kam es unter dem König Langdharma (836–842) zur Verfolgung des Klerus und in Zentraltibet weitgehend zu einem Abbruch buddhistischer Religionsausübung. Es folgte eine Zeit von Bürgerkriegen und die Auflösung des tibetischen Reiches, eine Zeitspanne, welche von der buddhistischen Geschichtsschreibung als die so genannte „dunkle Periode“ bezeichnet wird.

Die spätere Verbreitung des Buddhismus (*tänpa chidar*) begann im späten 10., frühen 11. Jahrhundert. In dieser Zeit wurden politische und intellektuelle Grundlagen geschaffen, die den tibetischen Buddhismus, wie er heute noch anzutreffen ist, prägten. Wie schon im historischen Teil erwähnt, entwickelten sich in dieser Zeit Klosterherrschaften, die sowohl politische wie auch spirituelle Zentren waren und Wegbereiter für den späteren Dalai Lama-Staat darstellten. Eine prägende Persönlichkeit war der westtibetische Mönch und Übersetzer Rinchen Sanpo (958–1055), der 17 Jahre in buddhistischen Zentren in Indien verbrachte. Er übersetzte viele heilige Schriften und gründete zahlreiche Tempel und Klöster in Westtibet (einschließlich Ladakh und Spiti). Eine weitere wichtige Persönlichkeit ist der bengalesische Gelehrte und Übersetzer Atisha Dpamkara (979–1053), der von König Chanchub Ö nach Westtibet eingeladen wurde und später auch in Zentraltibet wirkte. Atisha korrigierte falsch verstandene tantrische Ritualpraktiken und leitete die tantrischen Lehren von der Philosophie und Ethik der Sutras her. Das Verbot der Tieropferung ging mit der zweiten Buddhismus-Einführung einher. Im Mittelpunkt des bekannten Werkes von Atisha, des „Lojong“ (Geistestraining), stand die Wichtigkeit des spirituellen Lehrers (Skt. *guru*, Tib. *lama*), der einen weiteren signifikanten Punkt des tibetischen Buddhismus ausmacht.

In der Nach-Atisha-Zeit kam es zur Entstehung der verschiedenen tibetischen Schulrichtungen, die auf unterschiedliche Meister und Lehrer zurückzuführen sind (vgl. Golzio 2005: 83). Daher wird der tibetische Buddhismus auch Lamaismus genannt. Atishas Schüler (allen voran Dromtönpa, Legpasherab und Khutön) gründeten die Kadampa-Schule.

Weitere Tibeter reisten zu Meistern nach Indien und brachten die neuen Tantras⁷ nach Tibet, welche dann in den verschiedenen neuen Traditionen (Tib. *sarma*) praktiziert wurden. So wurde die zentrale Lehre der Sakya-Schule das *Lamdre* („Pfad und Frucht“) von den indischen Mahasiddhas Virupa und Gyadhara auf den Übersetzer Drogmi Lotsawa (992–1072) übertragen. Der Sakyapa Orden, der sein zentrales Kloster in der zentraltibetischen Provinz Tsang hatte, erlangte in der Folge sowohl säkulare als auch religiöse Macht. Eine andere Schule, die Kagyüpa-Tradition, wurde von Marpa, dem Übersetzer aus Lhodrag (1012–1097), ins Leben gerufen. Marpa studierte bei dem Siddha Naropa und brachte die Lehren des *Mahamudra* und die damit verbundenen spirituellen Praktiken des *Narochödrug* („Sechs Yogas von Naropa“) mit. Aus den Generationen nach Marpa gingen zahlreiche Sub-Orden der Kagyüpa hervor, wie jene der Drigungpa, Tshäpa, Drugpa oder Karmapa. Aus der letzteren entstand die Wiederverkörperungslehre, die später unter anderem bei der Einrichtung der Dalai Lama Institution eine essenzielle Rolle spielte. Ein Tulku (wörtl. Erscheinungskörper, Lamas die als Emanationen eines Buddhas bzw. Bodhisattvas gesehen werden) verkörpert sich in einer kontinuierlichen Reinkarnationskette und übernimmt die religiöse und politische Stellung seines Vorgängers. Dieses Konzept setzte sich großteils in Tibet durch und löste nach und nach die verwandtschaftliche Erbfolge ab. Die Trikaya-Lehre, dergemäß ein Buddha sich in drei Bereichen manifestieren kann, ist ein anschauliches Beispiel für die Wiedergeburtstheorie. Im Trikaya-Konzept werden die verschiedenen Erfahrungsebenen der Erleuchtung ausgedrückt. In der Nirmanakaya-Form (Ausstrahlungskörper) reinkarniert ein Buddha oder Bodhisattva in einem menschlichen Körper. Der Sambhogakaya (Freudenkörper), ist die Form, die ein Buddha bzw. Bodhisattva annimmt, wenn dieser in einem Buddha-Land (reinem Land) verweilt. In dieser Form werden die verschiedenen Buddhas und Bodhisattvas ikonographisch dargestellt. Der Dharmakaya (Wahrheitszustand) ist die ultimative Form des Buddhas, die umfassende Wirklichkeit, welche in ihrer wahren Natur nicht fassbar ist.

Eine weitere Schule ist die Nyingma-Schule („Schule der Alten“), die sich auf Lehren aus der Sammlung der alten Tantras und den ab dem 11. Jahrhundert gefundenen (und angeblich auf Padmasambhava zurückgehenden) *terma*-s (Schatztexte) beziehen. Ebenfalls in der Tradition der Nyingma-Schule steht die Dzogchen Lehre („die große Vollkommenheit“). Die Gelugpa-Tradition (Schule der „Tugendhaften“) wurde Anfang des 15. Jahrhunderts vom Tsongkhapa (1357–1419) gegründet, einem der bedeutendsten und einflussreichsten Gelehrten Tibets. Dieser Tradition gehören auch die Dalai Lamas an. Tsongkhapa hinterließ

⁷ I.e. spirituelle Lehrsysteme; siehe dazu auch Abschnitt 2.6.4.

einige überaus bedeutsame Werke, darunter das *Lamrin Chenmo* (Große Darlegung des Stufenweges zur Erleuchtung) und das *Ngagrim Chenmo*, das sich mit den tantrischen Kommentaren beschäftigt. Die Gelugpa-Schule verstand sich als eine Erneuerung der alten (auf Atisha zurückgehenden) Kadampa-Tradition und zeichnet sich durch eine stärkere Hinwendung zur Sutra-Lehre (Lehrreden des Buddhas) aus. Weitere bedeutende Schulen in Tibet sind die Chöd- und die Shije-Tradition. Die Grundlagen dieser beiden Richtungen gehen auf den Meister Padampa Sangye aus dem 11. Jahrhundert zurück.

Die Mehrzahl der zwischen dem 11. und 15. Jahrhundert gegründeten Traditionen gibt es heute noch, andere wurden in andere Schulen integriert oder gingen im Laufe der Zeit unter. Zu dieser Zeit entwickelte sich auch eine Dichotomie zwischen dem monastischen und dem tantrischen Buddhismus, der eine organisiert in Klöstern, der andere gekennzeichnet durch herumwandernde tantrische Adepten, für die die Ordensregeln meistens nicht verbindlich waren. Diese Aufteilung hat seit dem 11. Jahrhundert die tibetische Gesellschaft nachhaltig geprägt (vgl. Kollmar-Paulenz 2006: 64). Eine weitere Dichotomie hat sich auch zwischen den Mönchen und Nonnen und den Laienpraktizierenden gebildet. Es ist im tibetischen Buddhismus nicht unbedingt Voraussetzung, die buddhistische Philosophie zu studieren, um auf den Weg zur Erleuchtung voranzuschreiten. Vor allem zählen bei der Ausübung religiöser Praxis Hingabe und Vertrauen. „(...) neither celibacy nor withdrawals from lay life, however, are necessarily required for the practice of Vayrayana or Tantric Buddhism in Tibetan societies” (Samuel 1993: 275).

Der rege Austausch zwischen den spirituellen Meistern aus Indien und den Tibetern kam im 12. Jahrhundert zum Erliegen, nachdem durch das Eindringen der Muslime in Indien die buddhistischen Zentren und Klosteruniversitäten zerstört wurden und sich der Buddhismus in Indien auflöste.

2.4 Gesellschaft und Wirtschaft

Die zwei primären Wirtschaftsformen im traditionellen und auch weitgehend heutigen Tibet waren bzw. sind der Ackerbau und der Nomadismus. Die Ackerbauern (*shingpa*) haben vorwiegend in den tibetischen Tälern und an den Flussläufen Getreide angebaut, in erster Linie Gerste, aus der die geröstete *tsamba*, Nudeln, Brot, Knödel und Bier (*chang*) gemacht wurden, während die Nomaden (*drokpa*), die eine substanzielle Minderheit gewesen sind, in den höher gelegenen Zonen gelebt und Yaks, Dzo (Yak-Rinder Kreuzungen), Schafe und Ziegen gezüchtet haben. Die saisonalen Zyklen haben die Tätigkeiten sowohl der *shingpa* als

auch der *drogpa* bestimmt. Es hat zwar in ganz Tibet *drogpa* gegeben, aber die meisten sind in der „Nordebene“ (Changtang) und im Süden und Westen von Amdo gefunden worden. Die Nomaden waren territorialen Begrenzungen ausgesetzt, die bei Nichteinhaltung zu Fehden mit den Nachbargruppen führen konnten. Die *shingpa*-Familien lebten je nach Vermögen in zwei- bis dreistöckigen Häusern aus Mörtel und Steinen, die kleine Fenster hatten, um die Wärme im Winter zu konservieren. Die Tiere wurden im Erdgeschoss gehalten und dienten ebenso als Wärmespender. Die anderen Stockwerke wurden als Wohnräume genutzt. Der oberste Stock war der Teil des Hauses, welcher der Verehrung der lokalen Gottheiten diente. Darin befand sich sehr oft eine Feuerstelle (*sangtab*) für Rauchopfergaben. Im obersten Geschoss bzw. am Dach wurden auch Gebetsfahnen und andere glücksverheißende Embleme befestigt. Ein weiterer Raum, der sich meist im Innenhof befand, diente als Trockenraum. Darin war Getreide und Brennmaterial (gewöhnlich Dung). Das primäre Heim der Nomaden war das schwarze Filzzelt, das um einen Zentralmasten mit Seilen befestigt wurde. Auch im Nomadenzelt befand sich ein Hausaltar. Obwohl die *shingpa* mit den *drokpa* einen regen Handel führten und voneinander abhängig waren, bewahrten sich die Nomaden einen eigenen kulturellen Stil.

Es gab auch eine Synthese dieser beiden primären Erwerbstätigkeiten, die sowohl Arbeiten der Viehhalter als auch der Ackerbauern beinhalteten (*samadrok* genannt). „This pattern of mixed agriculture and animal husbandry, that of *samadrok*, still persists throughout large parts of the Tibetan-world, and wherever it is possible it is generally considered the preferred mode of production“ (Kapstein 2006: 11f.).

Handelsreisen wurden nicht selten mit Pilgerreisen kombiniert. Ein lukrativer Fernhandel setzte im 12. Jahrhundert mit China ein, bei dem unter anderem der berühmte Tee im Austausch mit Reittieren erworben wurde. Aber auch mit Indien wurde Handel betrieben, durch den indische Textilien und Feuerwaffen nach Tibet kamen.

Viele Städte lagen entlang der Handelsrouten. In Tibet gab es keine allzu große Urbanisierung, wenn man es mit anderen südasiatischen oder südostasiatischen Staaten im letzten Jahrhundert vergleicht. In den tibetischen Städten wie Lhasa oder Shingatse bildeten sich Niederlassungen verschiedener Berufsstände, wie die der Kunsthandwerker, der Kaufleute, Ärzte, Pharmazeuten, Regierungsbeamten und Händler; letztere waren zum Teil Muslime, die aus Nepal, Ladakh oder Yarkend kamen.

Die Haushalte (bzw. Zelte), die sich zu Dorfgemeinschaften zusammenschlossen, bildeten und bilden bis heute im ländlichen Raum die Basis der sozialen Organisation. Die *shingpa* und die *drokpa* waren in der Ganden-Phodrang-Zeit allerdings nicht die legalen Eigentümer

des Landes, sondern unterstanden den Landesherren (*ngadak chenpo*), der Lhasa-Regierung, den *gompas* (*labrong*) oder den Aristokraten (*ngadak chenpo*). Den Menschen auf dem Land waren unabdingbare Verpflichtungen und Steuern auferlegt, die je nach Status zum großen Teil in Form von Waren und Dienstleistung bestanden. Dieses feudalähnliche Lehensystem sorgte dafür, dass die aristokratische und religiöse Schicht und die Regierung selbst sichere Arbeitskräfte hatten, um das kontrollierte Land ertragreich zu machen. Die Aufteilung des Landes sah in etwa folgendermaßen aus: 40% der Haushalte und Abgabeneinheiten gehörten der Zentralregierung, 40% den klösterlichen Bezirken und 20% der Laienaristokratie (vgl. Kapstein 2006: 178). Die aristokratischen Besitztümer waren vererbbar und dabei an bestimmte Richtlinien gebunden. Viele Söhne von Adligen wurden Regierungsbeamte oder Mönche in der Lhasa-Regierung, sodass es zu einer Verschiebung der Machtverhältnisse kam. „As Goldstein pointed out (1973), the system was in recent times, slanted towards interests of the powerful reincarnations series, who served as regents and of a small number of the high-status aristocratic (*gerpa*) families. Many of the remaining *gerpa* families provided lower-level officials and were not particularly wealthy or powerful in comparison to rich peasant families. It is unlikely that they were able to build up substantial alternative centres of power through their occupancy of *dzongpön* positions” (Samuel 1993: 55). Es gibt auch Beispiele, in denen Angehörige von reichen Kaufmannsfamilien in Verbindung mit Regierungsdiensten vorübergehende Adelstitel erhielten, wie dies z. B. bei den mächtigen Kaufmannsfamilien Pomdatsang und Sandutsang unter dem 13. Dalai Lama geschah (vgl. Kapstein 2006: 181f.).

Die Abgaben leistende Bevölkerung, *shingpa* oder *drogpa*, wurde *miser* („gelber Mann“) genannt. Die *miser* wurden unterschieden in *tretpa* (Steuerzahler) und *düdchung* (kleiner Rauch). Die *tretpa* genossen verschiedene Rechte, wie das Bewirtschaften von Land und das Grasens ihrer Weidetiere auf den Hochlandsteppen, welche solange vom Eigentümer unveräußerlich waren, solange die *tretpa* ihre Pflichten erfüllten. Im Austausch für diese Rechte, die ihre Lebensgrundlage darstellten, war der Haushalt aufgefordert, allgemeine Steuern zu zahlen, verschiedene Dienstleistungen (wie *corvee*, Transportdienste) zu entrichten und zu den Mönchs- und Militärsteuern beizutragen (ein Mitglied jeder Familie wurde ins Kloster bzw. zum Militär geschickt). Zusätzlich zu den externen Pflichten gab es auch noch innerhalb des Dorfes verschiedene Aufgaben, wie das Sponsoring von dörflichen Festen, das jährlich von Haushalt zu Haushalt rotierte, das Pflegen des Dorftempels und das kollektive Arbeiten auf den Feldern. Die Höhe der Steuern richtete sich bei den Ackerbauern nach der Größe des Landes, das die jeweilige Familie bebaute. In einigen Teilen von Amdo und Kham

und auch in der nördlichen Ebene des Changtang wurden die Steuern von den Nomadenstämmen, welche unabhängigen Königen und Fürsten und klösterlichen Linien unterstanden, nach der Anzahl der Familienmitglieder bemessen (vgl. Azis 1978: 109). Die *düidchung*, die einen niedrigeren Status hatten, waren Dorfbewohner, welche keine permanenten Landrechte besaßen und sich ihren Unterhalt durch verschiedene Beschäftigungen bei den *trelpa* Haushalten verdienten. Allerdings hatten sie nicht so hohe Steuern zu zahlen wie die *trelpa*. Ihre Steuerpflicht belief sich auf einen geringen Beitrag, den sie an den Besitzer des ursprünglichen Anwesens zu entrichten hatten. Goldstein unterscheidet die *düidchung* in „gebundene“ *düidchung* und in „ungebunden“ *düidchung* (*mibog*, menschliche Miete). Die gebundenen *düidchung*, die den Grundherren verpflichtet waren, hatten ein kleines Stück Land, das sie meistens von den *trelpa* für ein Jahr mieteten. Diese Parzellen wurden nur an einzelne Personen und nicht an Familien vergeben. Die „ungebundenen“ *düidchung* besaßen kein Land und waren dadurch mobiler. Obwohl es auch arme *düidchung* gab, war es für die *düidchung* durch die permanente Arbeitskräfteknappheit nicht allzu schwer, ihre Existenz zu sichern und manche konnten sich sogar Besitz aneignen. „As Goldstein notes, this was an open economic relationship and given the relative labor shortage, energetic and competent human-lease serfs could economically do very well“ (Goldstein 1971: 528).

Das tibetische “Pachtsystem” ließ den *trelpa* und den *düidchung* eine gewisse Autonomie, wie das die Forschungen von M. Goldstein und Cynthia M. Beall zeigen, die 1986 als erste Ethnologen eine Feldforschung bei den Pala-Nomaden auf den Changtang durchführen konnten: „ Gleichwohl bedeutete die 'Bindung' an das Lehen eines Grundherren nicht, dass man das Dorf oder das Lager nie verlassen durfte. Solange die Verpflichtungen dem Herren gegenüber erfüllt wurden – und die Familien konnten hierfür Hilfskräfte aus der Umgebung einstellen -, stand es den Mitgliedern der Familie frei, dorthin zu gehen, wohin sie wollten, einschließlich der Möglichkeiten, Besuche, Handelsreisen oder Pilgerreisen zu unternehmen. Die Grundherren waren daran interessiert, den Warenstrom mit Erzeugnissen ihrer Lehen in Gang zu halten und nicht daran, sich in die Alltagsorganisation ihrer Untertanen einzumischen“ (Goldstein & Beall 1991: 54).

Zu den *miser*, die den Großteil der Bevölkerung ausmachten, gehörten auch noch Kunsthandwerker, Händler und die *serkyim* (steuerzahlende Bauern, welche auch religiöse Spezialisten waren). Die *serkyim* hatten oft einen höheren Status als die *trelpa*. Durch die rituelle Rolle die sie innehatten, wurden ihre Steuerpflichten oftmals gemildert. Allerdings

war das Ansehen der *sergyimpa* im Gegensatz zu den *ngagpa* (verheiratete Priester) nicht so groß, da es jedem möglich war, ein „*sergyimpa*“ zu werden (vgl. Aziz 1978: 91).

Auch ein großer Teil der Mönche und Nonnen (Tib. *ani*) – der niedrige Klerus – wurde zu den *miser* gezählt. Der höhere Klerus zählte zusammen mit den Adeligen nach Goldstein zu den *gerpa*. Die Anzahl der Mönche (und Nonnen) betrug etwa fünfzehn Prozent der Bevölkerung. In Tibet war es üblich, den zweit- oder drittgeborenen Sohn in ein Kloster zu schicken, einerseits um der Mönchssteuer nachzukommen, andererseits aus freiwilligen Beweggründen. Die Familienmitglieder, die in den klerikalen Stand eingetreten waren, führten für ihre Familie Rituale durch (vgl. Gyaltag 1990: 70). Der Weg eines Mönches führt vom *trapa*, dem Postulanten, zum *getül*, dem Novizen, und dann zum *gelong*, dem eigentlichen Mönch. Ein Mönch muss alle Gelübde, die nach den Vinaya Texten 253 Regeln beinhalten, ablegen. Nonnen (Tib. *ani*) haben in Tibet nur die Möglichkeit, die ersten zwei monastischen Grade zu erreichen.

Einen anderen Status nahmen die outcasts (*parias*, je nach Region als *pango*, *dölpa*, *yawa* bekannt), ein, zu denen Fleischer, Leichenzerstückler, Schmiede, Sänger und professionelle Bettler gehörten. Diese Gruppierung machte wahrscheinlich 5 – 10% der Bevölkerung in Zentraltibet aus (vgl. Samuel 1993: 121). Es wurde von der allgemeinen Bevölkerung vermieden, mit ihnen zu essen, zu trinken, sie zu heiraten oder mit ihnen eine sexuelle Liaison einzugehen. Nach Kapstein sind die „Outcasts“ durch südasiatische Einflüsse nach Tibet gekommen. So dürfte es bei Ethnien in den Gebieten von Dingri und Nyalam (im westlichen Tsang) manchmal Vorfahren gegeben haben, die der Berufsgruppe der Schmiede angehörten, welche von den Nepalesischen *kami* abstammten und nach Tibet emigrierten.

Es gab in einigen Gebieten, in den Grenzregionen und im südöstlichen Kham die Sklaverei. Zeitgenössische chinesische Publikationen zählten die „gebundenen“ *düdchung* zu den Sklaven und erweckten dadurch den Eindruck, dass die Sklaverei weitverbreiteter war, als dies tatsächlich der Fall war (vgl. Kapstein 2006: 183).

In den Dörfern gab es einen Dorfvorsteher (*gänpo*, *gopa*), der verschiedenste Aufgaben hatte. Er vertrat die Interessen der Dorfgemeinschaft nach außen, sicherte die individuellen Haushaltsverpflichtungen, wie die Organisation und das Sponsoring von den jährlich stattfindenden, religiösen Zeremonien, führte Aufzeichnungen über die Erfüllung von *corvee* Diensten und wurde bei Disputen konsultiert (vgl. Kapstein 2006: 186; Huber 1999: 201). Der

Dorfvorsteher vermittelte zwischen dem Bezirksvorsteher (*dzongpön*), den Klöstern und dem Dorf. Für diese Dienstleistungen bekam er ein bescheidenes jährliches Einkommen vom *dzongpön* in Form von Naturalien. Gewöhnlich wurde der Dorfvorsteher von den Mitgliedern des Dorfes für einen Zeitraum von drei Jahren gewählt.

Im Zentraltibet der Ganden-Phodran-Zeit, im osttibetischen Derge, im Hor-Gebiet und in Bhutan erfolgte die Besteuerung über das Distriktsystem, wo Verwaltungssitze (*dzong*) die lokale Administration durchführten. Der Distriktvorsteher (*dzongpön*) legte Steuervorschreibungen fest, wurde bei Rechtsfragen konsultiert und übermittelte neue Gesetzesbeschlüsse der Zentralregierung an die Bezirke. Er wurde für drei Jahre gewählt und war gewöhnlich ein Laienbeamter. Es gab einige Ausnahmen, wenn Mönche diese Arbeit verrichteten (vgl. Samuel 1993: 54; Brauen 1974: 141). Die Tibetische Regierung (Ganden Podrang) hatte ein hierarchisches Rangordnungssystem, in das die verschiedenen Regierungsmitglieder klassifiziert wurden. Das Oberhaupt des Staates war der Dalai Lama, die eigentlichen Regierungsgeschäfte hatte aber gewöhnlich ein gewählter Regent oder Minister über. Das Rangordnungssystem unterteilte sich in sieben Ränge, wobei den ersten Rang der Regent bzw. Minister einnahm. Der Ganden Tripa, der Abt des Ganden Klosters, der Vater des Dalai Lama und der *kashag* (Stadtrat), der die Hauptexekutive darstellte und aus vier Ministern – einem Mönch und drei Laien – bestand, besetzten den zweiten Rang. Bestimmte hohe geistliche Würdenträger nahmen den dritten Rang ein. Die restlichen Ränge bezogen sich auf Regierungsmitglieder. Die Regierung bestand aus 175 Laien, die Aristokraten waren, und 175 Mönche. Die *dzongpön* waren am vierten bzw. fünften Rang platziert, je nach regionaler Bedeutung der *dzong*.

Innerhalb der staatlichen Grenzen gab es untergeordnete Einheiten, wie die von Sakya, der Lhagyari und Trashi Lhunpo, die eine relativ große Autonomie besaßen. Die Sakyapa hatten ein Territorium im Westen von Tsang und acht kleine Territorien (sechs in Tsang, zwei in Kham), die auf die Zeit der mongolischen Herrschaft zurückgingen. Die Lhagyaripa waren eine aristokratische Familie an der Spitze der Lokalherrschaft von Lhagyari in Eyül (südliches Zentraltibet). Thashi Lhunpo war das größte Territorium innerhalb des Lhasa-Staates. Der Kopf dieses Bezirkes war der Panchen Lama. Diese religiöse Linie war neben der Dalai-Lama-Linie die wichtigste des Gelugpa-Ordens.

Neben der zentralisierten politischen Kraft der Lhasa-Regierung, die außerhalb von Zentraltibet auch noch Teile von Kham und Ngari im Westen verwaltete, gab es noch verschiedene andere Variationen an politischen Strukturen innerhalb der tibetisch ethnischen Region. Mehr als 50% der Bevölkerung lebte außerhalb der Lhasa-Regierung. Amdo und

Kham bestand aus vielen kleinen Ländern. In den Weidelandgegenden waren die Staatsstrukturen oft schwach und ließen dadurch die osttibetischen Nomaden ihr Leben mit einer beträchtlichen Autonomie führen, welche nur durch Stammesstrukturen geregelt wurde. Obwohl das Weideland ein Besitz von Fürsten oder religiösen Gemeinschaften war, wurden die wirtschaftlichen Erträge oft in Form von Geschenken übergeben und weniger als rigorose Besteuerung gesehen.

2.5 Heiratsformen

In Tibet gab es verschiedene Heiratsformen, deren Unterschiede von ökonomischen Umständen geprägt waren. Der Haushalt bildete eine ökonomische Einheit, die über Generationen zusammengehalten und nicht geteilt werden sollte. Das Arrangieren von Ehen war üblich. Die fraternal polyandrische Ehe wurde vorwiegend bei den *trelpa*-Haushalten geschlossen. Um den Anforderungen der Steuer- und Dienstleistungsverpflichtungen nachzukommen, heiratete eine Frau mehrere männliche Geschwister, die dann ihre Arbeitskraft einbringen konnten (vgl. Kapstein 2006: 197). Bei Ableben des Hauptehemannes kam es auch vor, dass ein ordiniertes Mönch ins Laienleben zurückkam, um den Haushalt seines verstorbenen Bruders zu übernehmen. Im Normalfall wurde der Landbesitz in der patrilinearen Linie weitergegeben. Wenn allerdings nur weibliche Nachkommen vorhanden waren, wurde eine *makpa*-Ehe geschlossen, in der der Bräutigam den Haushalt seiner Frau und ihren Namen übernahm. Gruppenheirat war ebenso möglich, vor allem bei großen Altersunterschieden zwischen den Geschwistern. In diesen Fall nahm der jüngere Bruder eine neue Braut und teilte das Haus mit den älteren Geschwistern.

Landlose, wie die *düdchung*, waren weniger dem Zwang des familiären Zusammenhaltes unterworfen und heirateten in der Regel monogam. „(...) for *düdchung*, nucleation is the rule. Their family units lack cohesiveness and they have no corporate identity. The small-smoke has only a token tie to land. In Dingri the rights and obligations these simple people have they exercise as individuals, not as members of a household unit. This allows them the freedom to move from one place to another” (Aziz 1978: 110). Auch bei den Nomaden fand sich die monogame Eheform sehr häufig, ebenso auch bei den „Outcasts“ (vgl. Kapstein 2006: 197; Bell 1928: 193f.).

Sororale polygyne Ehen gab es vorwiegend unter Aristokraten, Kaufleuten und verheirateten Priestern. Diese Eheform diente zur Fortführung der Familienlinie. Der Vorteil

dieser Eheform liegt in der Möglichkeit, eine hohe Anzahl an Nachkommenschaft zu erzielen. Aziz nennt aber auch Fälle von Polygynie in Familien, die weder wohlhabend noch adelig waren. Im Beispiel von Aziz handelt es sich um Polygynie nicht verwandter Frauen in der Form, dass die zweite Frau später zu einer bereits vorhandenen Ehe hinzukam, in der keine Kinder gezeugt werden konnten (Aziz 1978: 246). So wie es die Vater-Sohn Polyandrie gab, gab es auch die Mutter-Tochter Polygynie (vgl. Aziz 1978: 156). Wie in anderen Ländern auch, gab es in Tibet ein striktes Inzestverbot und das Heiratsverbot von nahen Blutsverwandten (*pünkyä*) (vgl. Kapstein 2006: 198).

2.6 Die religiöse Praxis im Alltag

Die Religion hatte im traditionellen Tibet einen zentralen Stellenwert und ist auch heute noch von großer Bedeutung. Sie durchdringt alle Bereiche des Lebens. Neben der großen „schriftlichen Tradition“, zu welcher der tibetische Buddhismus und auch die institutionalisierte Bön-Religion gehört,⁸ gibt es die mündlich überlieferte „kleine Tradition“ der Volksreligion, die in der Sekundärliteratur auch als die „namenlose Religion“ bezeichnet wird, in der sich viele Spuren von vorbuddhistischen Vorstellungen und Ritualen, wie jene des Bergkultes, erhalten haben. Diese Tradition war mehr an der Peripherie angesiedelt und weniger vom zentralisierten Staat und den großen Klosterinstitutionen beeinflusst. Diese Dichotomie zwischen den „großen Traditionen“ und den „kleinen Traditionen“ kann aber nicht als klar abgegrenzt gesehen werden und sollte eher methodisch verstanden werden. In seinen Reflexionen zum tibetischen Bergkult differenziert Gingrich (1996: 242f.) fünf Formen von lokalkulturellen Gegebenheiten, die durch den relativen Kontakt mit der „schriftlichen Tradition“ bestimmt sind:

1. die Beobachtung einer graduellen Auflösung von Bergkulten und territorialen Kulturen durch die Schriftkultur
2. die Zerstörung der Kulte durch die Annektierung Tibets ab der Mitte des 20. Jahrhunderts
3. Formen einer Transformation und Integration von Lokalkulturen in die Schriftkultur
4. eine lokale Unterordnung durch die Schriftkultur
5. Gebiete, in denen keine Unterordnung der lokalen Kulte erfolgte.

⁸ Die institutionalisierte Bön-Religion ähnelt dem tibetischen Buddhismus in Bezug auf die metaphysischen Konzepte, philosophischen Doktrinen und die monastische Organisation. Die Bön-Anhänger sehen sich als eigenständige religiöse Richtung (vgl. Kollmar-Palenz 2006: 71ff.).

Geoffrey Samuel spricht von drei Orientierungen in den tibetischen Religionen. Er unterscheidet zwischen der „Pragmatic Orientation“, der „Karma Orientation“ und der „Bodhi Orientation“. Der „Pragmatic Orientation“ ordnet er den Kult der lokalen Gottheiten zu, welcher von einem großen Teil der Laienbevölkerung regelmäßig ausgeführt wurde (und wird) und deren Zielsetzung auf weltlichen Erfolg und Glück ausgerichtet ist. Die „Karma Orientation“ ist eine eher buddhistisch orthodoxe Ausrichtung, die das Gesetz vom Karma, der Unabdingbarkeit von Krankheit, Alter und Tod beinhaltet und deren Fokus auf die tugendhaften Handlungen ausgerichtet ist, die für das Leben und den Tod des Einzelnen von Wichtigkeit sind. Die „Bodhi-Orientierung“ operiert in einem etwas breiteren Spektrum und behandelt Samsara und Nirwana nicht als zwei getrennte Bereiche. Bei dieser Orientierung operieren Praktizierende in erster Linie im Kontext von tantrischen Gottheiten und werden als Übermittler von Buddhas Mitgefühl gesehen. Die „Bodhi Orientation“ stellt die Basis der Lamas dar, die den Laien auch im volksreligiösen Kontext Dienste erweisen.

Eines der bekanntesten kultischen Einrichtungen im traditionellen Tibet war das Staatsorakel Pehar, mit Sitz im Nechung Kloster (nahe Drepung, westlich von Lhasa). Nach der Bezwingung der lokalen Gottheit Pehar durch Padmasambhava im 8. Jahrhundert wurde diese Gottheit als Schutzgottheit eingesetzt, die vorwiegend von der Nyingmapa Schule verehrt wurde. Unter dem 5. Dalai Lama wurde Pehar im 17. Jahrhundert zu einer umfassenden Schutzgottheit der neu errichteten Zentralregierung, die dieses (und auch andere lokale) Orakel bei bestimmten Entscheidungen konsultierte. Durch die Anrufung und Einladung der Gottheit (*lhabe*), die in das Medium fährt, gerät das Orakel in Trance und hat die Fähigkeit zu prophezeien. Nach der Annektierung Tibets (1959) wurde das Nechung-Orakel in den tibetischen Exilstaat nach Indien gebracht. Neben dem klösterlichen Orakelpriester, einem ordinierten Mönch, hat es auch noch Medien gegeben, die von Menschen mit verschiedenem Status und Geschlecht ausgeübt wurden. Diese Medien sind als *pawo* oder *bönpo* bezeichnet worden und haben wie auch die großen Medien zwischen der menschlichen Welt und der Welt der Götter und Dämonen vermittelt. Diese sind vorwiegend von lokalen Dorfgottheiten und-geistern in Besitz genommen worden. Ein anderer Typus von schamanischen Spezialisten sind die *delogs* gewesen, die meistens durch ein archetypisches Initiationserlebnis berufen worden sind, welches sehr oft mit einer schweren Krankheit einhergeht und eine Transformation des Bewusstseins zur Folge hat. Durch diese Erfahrung kann ein *delog* ohne Furcht Geistwesen und Dämonen begegnen und sich ihrer Hilfe bedienen. Ebenso bekannt sind exorzistische Rituale gewesen, bei denen böse Kräfte verschiedenster Art ausgetrieben worden sind. Diese Rituale haben auch eine sozial und

gesellschaftlich reglementierende Funktion gehabt (vgl. Kapstein 2006: 36). Der Gebrauch von farbenfrohen „Fadenkreuzen“ (*dö, namkha*) oder den oft aufwendig dekorierten Opferkuchen (*torma*), die zum Teil auch gegen böse Kräfte eingesetzt worden sind, sind sehr verbreitet gewesen. Auch die Mantrik hat im tibetischen Raum ihren Platz gefunden. Es sind verschiedenste Weissagungssysteme angewandt worden, wie die numerologische Weissagung anhand von Würfeln oder Gebetsschnüren (*mala*), wie das Interpretieren von Vogelstimmen, das Lesen verknoteter Schnüre (*jutik*), das Deuten meteorologischer Ereignisse, Omen bei der ersten Begegnung mit Tieren usw. In dem bekannten Buch „*mDzod-pa'i Kund-rdzoh Gya-sel Me-lang*“ (Klarer Spiegel des verborgenen Wissens) von Chagme Rinpoche findet sich eine Vielfalt an Deutungssystemen und ihrer Rituale. Eine besondere Bedeutung hat auch die Astrologie gehabt, die nach dem tibetischen Kalender, der aus den zwölf Tierkreiszeichen (Ratte, Ochse, Tiger, Hase, Drache, Schlange, Pferd, Schaf, Affe, Vogel, Schwein) und den Jahreselementen (Feuer, Wasser, Erde, Luft, Holz und Metall) besteht, berechnet worden ist.

Es gab eine Vielzahl an rituellen Alltagspraktiken im traditionellen Tibet, die auch heute in mehr oder weniger ausgeprägter Form in den tibetischen Gebieten noch anzutreffen sind. Dazu zählen die täglichen versöhnenden Räucheropfergaben (*sang*) an die lokalen autochthonen Gottheiten, die in jedem Haushalt durchgeführt wurden, zyklische Festriten in den Dörfern und Klöstern, öffentliche tantrische Einweihungszeremonien, Maskentänze, Pilgerreisen, Hochzeits-, Familien-, Geburts- und Sterberituale und verschiedene exorzistische Rituale.

2.6.1 Die Signifikanz der tibetischen Berge und ihre rituelle Verehrung

In Tibet gibt es eine Vielzahl an heiligen und als kraftvoll angesehenen Bergen, die traditionell im Zentrum verschiedener Formen von Kulturen gestanden sind (und teilweise heute noch stehen), die wiederum eng mit der sozialen Ordnung verbunden gewesen sind. Diese Berge sind Objekte der Verehrung und werden als Wohnsitze von Göttern betrachtet. Dabei können grundsätzlich zwei Formen des kultisch verehrten Berges unterschieden werden, wenn auch diese Formen oft, vor allem bei den populären Kulturen, kombiniert werden (vgl. Huber 1999: 12). Das sind zum einen die eng mit der Dorfgemeinschaft verbundenen lokalen Berggötter, die als Götter des Landes (*yüllha*) bezeichnet werden und oft den Titel eines „Herrn der Erde“ (*sadag*) oder „Eigentümer des Bodens“ (*shidag*) führen, während die Berggötter im rein buddhistischen Sinne *näri* (Berg und Wohnort [der Götter]) genannt

werden. Die Berge Tibets hatten schon in der präbuddhistischen Zeit eine zentrale Bedeutung, wie dies im Ursprungsmythos der Yarlung-Dynastie zum Ausdruck kommt, wo der Berg als Sitz des mythischen Ahnen in verwandtschaftlicher Bindung zur Herrschaftsdynastie steht. Auf solche ahnenkultische Beziehungen geht auch die heute noch gebräuchliche Bezeichnung von „Seelenberg“ (*lari*) zurück. Im Zuge der Bekehrung des Landes wurden bestimmte *yüllha*-Berge in *näri*-Berge umgewandelt und in das buddhistische System integriert. Die mit dem Berg assoziierten Gottheiten sind in verschiedenen Funktionen aufgetreten. Ein Beispiel dafür ist die Berggottheit *Dorje Yudrönma* (Diamantene Leuchtkraft von Türkis), die am heiligen Tsari-Berg ihren Wohnsitz hat und sowohl von der Dorfgesellschaft in jährlichen Gesellschaftsfesten als lokale Berggottheit als auch als tantrische Schutzgottheit (Himmelswandlerin) verehrt wird. Eine Geschichte besagt, dass sie im 12. Jahrhundert von einem Lama erkannt, zum Buddhismus geführt und dann seine Gefährtin wurde. In diesem Kontext hat sie eine tantrische Identität und wird in der höchsten Yoga-Tantra-Klasse als Verkörperung von *Lhenchik Kye'ma* (Mahamudra-Abhandlungen), das mit dem Konzept von *Sahaja* (spontane natürliche Freude einer Gottheit) gleichsetzt wird, gesehen. Abgesehen davon ist *Dorje Yüdrönma* auch für Weissagungen (*mo*) konsultiert worden, die von Lamas gemacht worden sind und ebenso hat sie auch als landesweite Beschützerin Tibets gedient und hat die Führung der wichtigsten buddhistischen Berggöttergruppe (*Tenma Chunyi*) übergehabt (vgl. Huber 1999: 186f.).

2.6.1.1 Der *näri*-Kult und die Pilgerreise im buddhistischen Kontext

Die Teilnahme an einer Pilgerreise ist für die Laienbevölkerung eine der vorrangigsten religiösen und spirituellen Praktiken in Tibet gewesen, die je nach Aufwand und Ziel ein entsprechendes Ausmaß an Verdienst mit sich gebracht hat. „In traditional society, participation in such pilgrimages was, and still remains, a desired goal for many. If Westerners tend to think of meditation as the characteristic expression of Buddhist faith, for Tibetans, besides such daily acts of devotion as performing prostrations and offering butter-lamps, the religious practice par excellence was without doubt pilgrimage” (Kapstein 2006: 243).

Zu den aufwendigeren Pilgertouren gehört die Umrundung der Berglandschaften eines *näri*. Der *näri*-Kult ist das komplexe Produkt eines synkretistischen Prozesses, in dem sich ältere Vorstellungen mit der buddhistischen Kosmologie vermischen. Der Berg bildet die landschaftliche Bühne einer *Mandala*-Kosmologie, in der in einer hierarchischen Ordnung die

Gottheiten des buddhistischen Pantheons und die Lokalgottheiten ihren Platz haben. Obwohl es durch das Wirken von tantrischen Meistern in der imperialen Periode schon zu einer Veränderung von bergkultischen Vorstellungen kam, entstand die eigentliche Etablierung des *näri*-Kultes erst ab dem 12. Jahrhundert (vgl. Huber 1999: 22). Tantrische Meister wie Gyelwa Götsangpa (1189–1258), Riwa Drukse (b. 1290), oder Tsangpa Gyare (1161–1211) suchten alte Berglandschaften auf, Wohnplätze von mächtigen Lokalgottheiten, wo sie im Zuge ihrer spirituellen Praktiken eine Zähmung der dämonischen Landschaft durchführten. „What must be recognized is that historically most of the major *neri* areas were in fact once *yüllha* type mountain cults, or that they have assimilated many of their feature and built on them and certain mountains were appropriated and converted during a particular era in the context of new religious ideas and social forces that formed on the plateau” (Huber 1999: 24). Diese Zähmung führte zu einer “Öffnung” der Landschaft in einem buddhistischen Kontext und eröffnete den nachfolgenden Praktikanten den Eintritt in die spirituelle Zone tantrischer Gottheiten. Die Forschung begründet den Erfolg der Umwandlung und Assimilierung älterer bergkultischer Vorstellungen mit der kontinuierlichen Hochschätzung des Berges als kosmischer Ursprungsort. Sowohl im buddhistischen Konzept als auch in der vorbuddhistischen Religion gilt der Berg als Mittelpunkt der Welt, und als ein Ort der Herkunft und der Rückkehr des Lebens (vgl. Tambiah 1976: 103; Huber 1999: 28).

Der *näri*-Kult erreichte im 16. und 17. Jahrhundert einen sehr weitverbreiteten und populären Ausdruck und trug zu einer Vereinheitlichung in der Entwicklung der tibetischen Kultur bei. Es gab unzählige Pilgerstätten, wie dies in dem bekannten Pilgerführer von Kyentse Wangpo Rinpoche von 1880, der die Pilgerstätten von Zentraltibet beinhaltet, erkennbar ist. Die berühmtesten sind der Berg Kailash (Gang Rinpoche) und der Tsari, von dem gesagt wird, dass sogar die schwersten karmischen Verdunkelungen durch eine Pilgerreise gereinigt werden können. Aber auch andere Naturheiligtümer, wie Seen und natürlich Schreine und Tempel, vor allem die berühmten Tempel aus der imperialen Zeit (in Lhasa, Samye und Yarlung) bilden Orte der Verehrung und Ziele von Pilgerreisen.

Bei der rituellen Aktivität einer Pilgerreise (*nä kor*, *nä jel*) umrundet der Pilger einen Wohnsitz der Gottheit (*nä*), um mit dem Kraftfeld der Gottheit (*chingyilab*, „die Flut der Kraft“) in Verbindung zu treten. Dadurch wird eine transformative Kraft freigesetzt, die reinigende, vitalisierende und schützende Aspekte beinhaltet. Sie reinigt den Pilger von seinen angehäuften physischen und mentalen Verunreinigungen (*drib* bzw. *dik*). Bei der Umrundung werden Gebete gesprochen, Opfergaben gemacht und wenn möglich Niederwerfungen

durchgeführt, um die Ansammlung von Verdienst (*sönamki tsog*) zu erhöhen. Die Niederwerfung hat auch den Sinn, den Körper flächendeckend mit dem heiligen Boden in Berührung zu bringen. Die Pilger werden nach ihrer Reinheit (*dakpa*) in gewöhnliche Personen (*sokyewo*) und in „exzellente Personen“ (*kye'bu dampa*) unterteilt; mit den letzteren sind inkarnierte Lamas, fortgeschrittene tantrische Meditierende und ältere Kleriker, die auch die Fähigkeit haben *nä* zu sehen, gemeint. Der *nä* (Skt. *pitha*, tantrischer Kultplatz) manifestiert sich nicht nur als geographischer Ort einer transzendenten Gottheit in einem Objekt oder buddhistischen Bauwerk (wie dem *stupa*), sondern auch als Person, die aufgrund ihres Wirkens oder durch ein tantrisches Ritual zu einem „Wohnplatz“ einer bestimmten Gottheit wurde (siehe unter Abschnitt 2.6.6). Es gab im traditionellen Tibet neben den individuellen Pilgerreisen auch große zyklische Prozessionen und Berg-Zeremonien. Zum Beispiel gab es beim Tsari die Tsari Rongkar Chenmo Prozession, die alle 12 Jahre im Affenjahr durchgeführt wurde und bei der Menschen aus allen gesellschaftlichen Klassen, beiden Geschlechtern und verschiedenen religiösen Ausrichtungen teilnahmen (siehe hier im Detail Huber 1999).

2.6.1.2 Der *yüllha*-Kult

Die Verehrung von *yüllha*-Bergen geht auf die prä-imperiale Zeit zurück, wo sie im Zentrum von Lokalherrschaften standen und eine verwandtschaftliche, ahnenkultische Verbindung mit den führenden Linien hatten (vgl. Karmay 1996: 60). *Yüllha* gehören wie andere autochthone Lokalgotter zu den Gottheiten, die nicht nur positiv auf die Gesellschaft und Umwelt einwirken, sondern denen eine latent dämonische Natur zugeschrieben wird. So stehen etwa Naturkatastrophen in dem Einflussbereich des zentralen Berggottes und werden oft als die Erzürnung der Gottheit infolge bestimmten Fehlverhaltens in der Gemeinschaft gedeutet. Alle *yülha* haben neben dieser archaischen, eng mit der Gesellschaft verankerten Funktion auch den Aufgabenbereich von Wächtern der Religion (*tän sungma*) und haben als buddhistische Regionalgottheiten einen entsprechenden Platz in den Klöstern. Sie gehören nach buddhistischer Klassifikation zu den *jigtänlha*, „Gottheiten in der Welt“, die gegenüber den tantrischen Gottheiten - jenseits der phänomenalen Welt (*jigtämlädäpa*) - einen untergeordneten Stellenwert haben. Für Laien ist diese Unterscheidung aber nicht besonders relevant. Einige der tantrischen Gottheiten sind in der populären Bevölkerung wichtig, andere werden nur im monastischen und yogischen Kontext angerufen (vgl. Samuel 1993: 164; 190).

Als „Herr des Landes“ gehört eine Vielzahl von Lokalgöttheiten und *numina* zu der Domäne eines *yüllha*. Sie werden in den „acht Klassen von Göttern und Dämonen“ (*lhasindegye*) zusammengefasst. Von größerer Bedeutung sind hier die *lu* (Wassergöttheiten), die mit den *naga* assoziiert werden, die *nyen* und *tsän*, die an der Erdoberfläche und im Fels leben, die *gyelpo*, in denen sich der Geist von gewaltsam zu Tode kommenden Königen oder von eidesbrüchigen höheren Klerikern manifestiert, oder die *mamo* und *dümo*, weibliche Gottheiten, die mit hexenartigen Kulturen in Verbindung stehen. All diese Kategorien stehen in kausalem Zusammenhang mit Naturkatastrophen und Krankheiten und sind daher im volksreligiösen Kontext ein Gegenstand vielfältiger Rituale.

Der *yüllha*-Kult war eine bedeutende Basis für die politische Selbstdefinition, die Konstitution und den Fortbestand der lokalen Gesellschaften im letzten Jahrtausend (vgl. Huber 1999: 23). Die *yüllha* sind als Wächter der sozialen Ordnung gesehen worden und haben bestimmte Gesellschaftsregeln eingefordert. Dafür haben sie Unglück, wie Krankheit, Hagel etc. ferngehalten, haben Fruchtbarkeit gewährt, haben das Vieh geschützt, haben für existenzielle Belange des täglichen Lebens gesorgt und haben die Heilige Doktrin geschützt. Ein intaktes Dorfleben hing also sowohl mit der Befolgung bestimmter dörflicher Gesetze als auch mit der regelmäßigen Verehrung bestimmter Gottheiten zusammen. Für die Verehrung der *yüllha* gab es verschiedene Spezialisten. In Dolpo beispielsweise, einem tibetischen Siedlungsgebiet in Nordwest-Nepal, ist in verschiedenen Dörfern der traditionelle *serba kagkhän* (Hagelhüter), ein Laienpriester, für die rituelle Kommunikation mit dem *yul lha* zuständig, während in anderen Dörfern diese Rolle von Mönchen aus benachbarten Klöstern übernommen wird (siehe Schicklgruber 1996).

Ein wesentliches Element der *yüllha*- und Lokalgötter-Verehrung bildet das *sang*, das reinigende Rauchopfer (Verbrennung von Wacholderzweigen), das nicht nur bei den großen *yüllha* Zeremonien, sondern regelmäßig auch im Haushalt durchgeführt wird. Der *yüllha* hat einen besonderen Platz in der Nähe des Dorfes, einen Steinhäufen oder einen kleinen Schrein, wo die alljährlichen großen Gemeinschaftsfeste abgehalten worden sind (meist zweimal im Jahr, Frühjahr und Herbst). Die Ziele der Zeremonien sind eine gute Ernte, die Abwehr von Katastrophen, kurz der Erhalt der reproduktiven Kraft der Gemeinschaft (siehe insbesondere hier die Beispiele in dem Sammelband *Reflexion of the Mountain*, Blondeau & Steinkellner 1996; vgl. auch Samuel 1993: 183).

2.6.2 Der rituelle Festzyklus in Tibet

Von den zahlreichen Festen im traditionellen Tibet stehen einige im Zusammenhang mit den Ereignissen aus dem Leben Buddhas, andere hatten wiederum einen volksreligiösen Hintergrund. Die Feste, die es zum Teil heute noch gibt, wenn auch in vereinfachter und den Gegebenheiten angepasster Form, sind in zeitliche Zyklen unterteilt, kalendarische Feste, die jährlich oder auch in anderen Zeitintervallen, wie z. B. in einem 12 Jahres-Rhythmus abgehalten und nach dem tibetischen Kalender berechnet werden. Die Ursprünge der meisten Rituale gehen ins letzte bzw. vorletzte Jahrtausend zurück. Viele traditionelle Feste wurden ab dem 17. Jahrhundert, der Zeit der Lhasa Zentralregierung, zu einem staatskultischen Ereignis neu gestaltet (siehe hier vor allem Richardson 1993: 13).⁹ Diverse Feste, die oft religiöse und weltliche Elemente vereinten, wurden zum Teil über einen Zeitraum von 25 Tagen zelebriert. Diese waren durch eine komplexe Abfolge an Prozessionen, heiligen Tänzen, Orakelseancen, rituellen Wettkämpfen und offiziellen Feiern gekennzeichnet. Eine wichtige Funktion in den Lhasa Festen hatte die Tanzgruppe des Dalai Lama, *Gartrupa* genannt, die aus 13 Mann zusammengesetzt war; es handelte sich dabei um junge Männer aus verschiedenen Gegenden, deren Heimatdörfer steuerliche Erlasse für die Entbehrung der jungen Männer erhielten (vgl. Richardson 1993: 13). Bei verschiedenen Festen, die aus Steuergeldern finanziert wurden, mussten auch die Steuerzahler erscheinen, um ihre Zahlung zu entrichten. Im Allgemeinen war es üblich, an diesen Festen teilzunehmen und nur in schwerwiegenden Fällen wurde das „Nichterscheinen“ entschuldigt.

Die Komplexität des tibetischen religiösen Pantheons wurde in den religiösen Tänzen veranschaulicht, und zeigte sich etwa in dem Tanz einer Tanzgruppe aus Debulung, die am zweiten Tag des Neujahrfestes, dem *Gylpa Losar* (Königsneujahr), in Lhasa dargeboten wurde. Diese Gruppe trug Masken, welche verschiedene Gottheiten und Götter repräsentierten, die den 5. Dalai Lama in einem Traum erschienen waren. Der Tanz inkludierte die wohlwollenden Figuren des *Tshangpa*, *Gyachin* und *Namtöse* (Brahma, Indra und Vaishravana), *Chenmizang*, den Wächter des Westens, den Berggott *Chamo Zangmo*, *driza* („Duftesser“), die Flöten, Trommeln und Holzblasinstrumente spielten, *Nöjin* (Dämonen), *Trülbum* (Leichenhausgeister), *mi* und *mimayin* (Menschen und Nichtmenschen), einen Garuda und einen Pfau (vgl. Richardson 1993: 18). Tänze dieser Art fanden sich auch in anderen tibetischen Schulen, wie z. B. im Karmapa Kloster, wovon es Aufzeichnungen aus

⁹ Hugh Richardson war zwischen 1936–1959 Repräsentant der britischen Regierung von Indien und nach der Unabhängigkeit Indiens Repräsentant der indischen Regierung in Lhasa und nahm an vielen Zeremonien teil und dokumentierte sie.

dem 15. Jahrhundert gibt. Außerdem fanden auch tantrische Rituale ein oder zweimal jährlich in allen großen Klöstern, die im politischen Einflussbereich der Lhasa Zentralregierung standen, statt, wie z. B. das große „Ausräucherungsfest“ (*Dzamling chisang*) (vgl. Samuel 1993: 266). Den Inhalt der begleitenden Tänze bildete die Abwehr gegen böse Geister. Ein Bildnis aus Teig, Papier oder Wachs (*lingam*), welches das Übel, den Feind, den Dämon darstellte, wurde symbolisch von einem „Schwarzhut-Priester“ (*shanag*) erdolcht und anschließend von einem Gehilfen zerstückelt. Vorausgehende Riten hatten den Dämon in dieses Bildnis gebannt. Die toten Körper der bösen Geister wurden an das *mandala* der tantrischen Gottheiten geopfert, während ihr Bewusstsein in Guru Rinpoches Himmel gesendet wurde, um dort wiedergeboren zu werden. Dieses Ritual fand nach Beyer (zitiert in Samuel 1993) zumeist in der Opferung eines großen *tormas* (Opferkuchen) seinen Abschluss. Das Ritual, das Beyer beobachtete, bestand aus zwei Teilen. Im ersten wurde ein gewöhnlicher *torma* an die Gottheiten des *mandals* geopfert. Im zweiten Teil wurden die „toten Körper“ der Dämonen, die sich im *lingam* befanden, den Gottheiten übergeben (vgl. Samuel 1993: 266; Stein 1993: 219f.). Diese Riten wurden fallweise auch von Laien durchgeführt, doch vorwiegend fanden sie in den Klöstern statt. Neben den Hauptriten fanden auch Nebenrituale, wie das „Possenreißerritual“ statt, in dem den Possenreißern die Aufgabe zufiel, die Zuschauer zum Lachen zu bringen. Auch andere Nebenrituale, wie die Repräsentation von lokalen Gottheiten und *dakinis* (weibl. tantrische Wesen; Tib. *khandro*) wurden durchgeführt, aber auch die Abgrenzung der geheiligten Stätte, die durch Vajras symbolisch geschützt wurde, was gewöhnlich zwei Tage dauerte. Die Interpretation dieser Darstellung nahm verschiedene Formen an. Der „Schwarzhutpriester“ wurde in der volkstümlichen Interpretation als Pelgy Dorje identifiziert, der Mönch, der König Langdharma ermordet hatte (siehe oben). Bei einer anderen eher sophistischen Interpretation wurde die Opferung der bösen Geister im *lingam* als ein progressives „Unter-Kontrolle-Bringen“ von verschiedenen Aspekten der Persönlichkeit auf dem Weg zur Erleuchtung gesehen, während die Zerstörung von dem *lingam* mit dem Verlust des Egos und dem Gewinn einer altruistischen Haltung gleichgesetzt wurde (vgl. Samuel 1993: 266f.).

Bei den großen kalendarischen Festen kamen auch die Orakel zum Einsatz. Das bekannteste war, wie schon erwähnte, das Nechung-Staatsorakel. Das letzte Nechung-Orakel in Tibet vor der Machtübernahme der Chinesen wurde vom ehemaligen Mönch Lobzang Namgye, der als Medium gewählt wurde, ausgeführt. Die Prozession des Nechung Orakel, die beim Neujahrsfest (*Mönlam Chenmo*), aber auch bei andern Festen aufmarschierte, umfasste ca. 60

Mann, darunter Mönche, die gelbe Hüte und Dämonen-Masken trugen, Mönche mit Fahnen und Lanzen, eine Gruppe von Schwarz-Hut-Magiern und eine Gruppe mit Totenschädel-Masken. Bei der Konsultierung des Orakels wurde die Gottheit (*lhabe*) durch Gebete und Rezitationen eingeladen, welche dann in das mit spezieller Kleidung ausgestattete Orakel fuhr. Die spezielle Kleidung und das Zubehör bestanden aus einem Bogenschützenring, einer silbernen Brustplatte, auf der die heiligen Silbe HRI geschrieben stand, einer Art Rückentrage, die aus goldenen Stangen und weißen Federn bestand, einem Schwert, einem Bogen und einem schweren goldenen Helm, der mit Juwelen und langen, schwarzen Geierfedern bestückt war. Das Medium wurde in einen Zustand der Trance versetzt und in diesem Zustand machte es seine Prophezeiungen. Im Grunde war der Ablauf bei der Konsultierung der verschiedenen Orakel in Tibet ähnlich, nur die Gottheit des Mediums variierte (vgl. Richardson 1993: 71ff.). Ein Beispiel eines exorzistischen Rituals, bei dem das Orakel eingesetzt wurde, war das *Mönlam Torgya*, das am vorletzten Tag des *Mönlam Chenmo* stattfand. Zuerst wurde ein *torma*, in dem alle bösen Einflüsse gespeichert waren, von Laienträgern im Hof des Joghang Tempels abgelegt. Dann kamen Mönche, die acht Rauchgefäße und zwei silberne Ritualgefäße trugen, hinzu und formten zwei Reihen. Danach wurden ein feierlicher Tanz vom Hauptpriester aufgeführt und ein Gebet gesprochen, währenddessen die Ritualgegenstände, Glocke und Dorje (Symbol für männl. und weibl. Attribute, die zusammen den Dualismus der phänomenalen Welt aufheben und die Erleuchtung ausdrücken) eingesetzt wurden. Am Schluss des Exorzismusrituals wurde ein silberner Kelch gereicht, der einen rotgefärbten Teigball beinhaltete. Ein Mönch goss daraufhin heiliges Wasser über den Teig und rezitierte eine Beschwörungsformel. Zuletzt wurde das Wasser ausgeschüttet. Dieser Akt wurde insgesamt dreimal durchgeführt und nach seiner Beendigung zog die Prozession in die südliche Ecke des Joghang, wo sie auf eine andere „Exorzismusprozession“ aus dem Ngakpa Kloster von Drepung stieß. Anschließend gingen die beiden Prozessionen zum Yamen und stellten den *torma*, der einen Scheiterhaufen darstellte, nieder. Danach wurde dieser vom besessenen Staatsorakel angezündet. Nachdem das „Negative“ abgebrannt war, wurden noch Kanonen auf einen Berg gezielt und abgeschossen, welcher die angebliche Begräbnisstätte Langdharmas war, um alle bösen Einflüsse von der Stadt Lhasa abzuwenden (vgl. Richardson 1993: 45ff.).

Wettkämpfe wie Bogenschießen, verschiedene Wettläufe, Pferderennen (wie das bekannte „Galoppieren hinter der Festung“ (*Dzonggyab Zhabel*), bei dem die Schießkunst zur Schau gestellt wurde), hatten einen großen Stellenwert im traditionellen Lhasa und fanden während

eines Festzyklus an einzelnen Tagen statt. Ein weniger sportlicher und mehr künstlerischer Wettkampf war das *Chönga Chöpa*-Fest (die „Opferungen des Fünfzehnten“) am 15. des ersten Monats des tibetischen Kalenders. Bei diesem Fest wurden *chöpa* geformt, sorgfältig ausgearbeitete Dekorationen aus gefärbter Butter, die Götter, Lamas, Dämonen, Löwen, Drachen, Garudas, glücksverheißende Zeichen und Blumen darstellten, die auf ein Holzgerüst gegeben wurden. Diese wurden vom Dalai Lama nach der schönsten Ausarbeitung beurteilt.

Variationen der Lhasa Jahresfeste gab es auch außerhalb von Lhasa im gesamten ländlichen Raum, Wettkämpfe wie das Bogenschießen bildeten (und bilden in bestimmten Gebieten bis heute) ein zentrales Element bei den jährlichen *yüllha*-Festen. Die Einflüsse von schamanischen und volksreligiösen Elementen variierten je nach Fest. Ein eher orthodoxes buddhistisches Fest ist das *Saga Dava* am 15. im vierten Monat des tibetischen Kalenders. An diesem Tag wird die Geburt, die Erleuchtung und die Erreichung von Nirwana von Buddha Shakyamuni gefeiert. Vierzehn Tage vor dem Beginn des Festes wurden Gebete rezitiert und es wurde gefastet. Andere Lhasa Feste waren das schon erwähnte *Dzamling chisang* („Ausräucherungsfest“) am Vollmondtag des 5. Monats, oder das Joghurt-Fest (*zhötön*) des 7. Monats, das mit dem Ausrollen von gigantischen Thankas (Rollbildern) in den Klöstern Sera und Drepung und mit einer Aufführung der *Ache lhamo* (Tibetische Tanzoper) einherging. Weitere Feste waren das *lhabab düchen* (es markiert einen Belehrungszyklus von Buddha, den er im „Himmel der Dreiunddreißig Götter“ an seine Mutter gab), oder Geburtstagsfeste von den Dalai Lamas, die in Lhasa am 5. des 5. Monats gefeiert wurden (siehe Richardson 1993)

2.6.3 Haushalts-, Familien- und Sterberituale

Wie in anderen traditionellen Gesellschaften sind in Tibet Rituale im Kontext von Übergangsriten (*rites de passage*), Geburt, Reifealter, Heirat und Tod durchgeführt worden, aber auch Haushalts- und bestimmte Familienrituale haben ihre Bedeutung gehabt. Die Haushalts- und Familienrituale haben sich vorwiegend an die volksreligiösen lokalen Gottheiten gerichtet. „(...) the general area of pragmatic religion of everyday life, is dominated, by the folk-religion deities and the employment of the beneficial power of the lamas“ (Samuel 1993: 198).

Nach Geoffrey Samuel sind Haushalts- und Familienrituale, wie ich schon zuvor erwähnt habe, am signifikantesten bei der „pragmatischen Orientierung“ (Abschnitt 2.6). Die Schutzgottheiten *polha* und *molha* sind zum Teil täglich durch das *Sang*-Ritual verehrt

worden und stehen mit dem Schutz des Hauses in Verbindung. *Polha*, der mit dem Mann der Familie und dem äußeren Schutz des Hauses assoziiert wird, hat seinen Schrein am Dach des Hauses, während *molha* mit den weiblichen Mitgliedern des Hauses und deren Wohlergehen in Verbindung steht. *Molha*, die Gottheit des Hausinneren, auch als *puglha* oder *kyimlha* bekannt, hat ihren Schrein innerhalb des Hauses beim zentralen Pfeiler. Wenn ein weibliches Mitglied der Großfamilie die Ursprungsfamilie verlassen wollte, um in den neuen Haushalt des Mannes zu ziehen, wurde in bestimmten Gebieten ein Ritual Namens *lhadro* durchgeführt, um eine Erlaubnis für das Verlassen des ursprünglichen Haushaltes zu bekommen. Bei dem *lhadro*-Ritual wurde ein Geistmedium befragt. Im umgekehrten Fall musste der *puglha* des Haushaltes vom Bräutigam gut gestimmt werden (vgl. Tucci 1980: 189). Diese Rituale dienten auch der Ausbalancierung der Beziehungen im Haushalt, wobei hier den Frauen traditioneller Weise eine bedeutende Stellung zukam.

Sterberituale sind im traditionellen Tibet eine Angelegenheit gewesen, die im buddhistischen Kontext gestanden sind (vgl. Kapstein 2006: 213). In prä-buddhistischer Zeit gab es hierfür besondere Spezialisten aus der Kategorie der *bönpo* Priester. Die königlichen Begräbnisse der Yarlung-Dynastie dürften ein Ereignis von nationaler Bedeutung gewesen sein. Bei den *tsenpo* wurde eine Form von Mumifizierung vorgenommen, eine Bestattungsart, die auch angeblich beim 5. Dalai Lama (1617–1682) als eine Art „revival“ der alten Begräbnisriten durchgeführt wurde. Nach der Verbreitung des Buddhismus übernahmen die Lamas die Sterberituale, wobei nun der Tod als ein Abschnitt in einem endlosen Kreislauf von Wiedergeburten gedacht wurde. Im indischen Buddhismus wurde der Vorgang des Sterbens auch schon durch Yogis analysiert, die in ihrer Meditation die Bewusstseinszustände nach Eintritt des Todes erkannten und danach beschrieben (vgl. Schuster 2000: 219). Die „Kunst des Sterbens“ ist für einen religiösen Tibeter wichtig. Eine Methode ist das Begleiten des Toten durch das *bardo*. Das *bardo* ist der Zustand zwischen dem Tod und der nächsten Geburt. Im *Tibetischen Totenbuch (Bardo Thödol)* werden die einzelnen Phasen des Sterbens genau dargestellt. Das *bardo* dauert neunundvierzig Tage und unterteilt sich in drei Abschnitte: „Bardo des Todes“, „Bardo der Höchsten Wirklichkeit“ und „Bardo des Werdens“. Wenn jemand Anzeichen des Sterbens zeigt, wird ein Lama gerufen, der aus dem Bardo Thödol vorliest. Die Riten sollen schon vor dem letzten Atemzug beginnen, um den Sterbenden (der Sterbenden) die letzten Anweisungen zuzuflüstern, die ihn (sie) an das erinnern sollen, was er oder sie über den Tod gelernt hatte.

Mit dem Einsetzen des Sterbevorganges beginnt das „Bardo des Todes“. In diesem Abschnitt lösen sich die Körperelemente, Erd-Wasser-Feuer-Luft, auf. Nachdem sich daraufhin die essenzielle Lebensenergie aus dem feinstofflichen Energiekörper in den Zentralkanal zurückzieht, konzentriert sich im Herz-Chakra eine ungeahnte Intensität. In diesem Augenblick erwacht das Bewusstsein des Sterbenden zu einem Gefühl unfassbarer Freude und unbeschreiblichen Glücks. In dem Zustand des „klaren Lichtes“ ist man jenseits von Begierden, Bindungen und Illusionen. Mit diesem „klaren Licht“ vollkommen eins zu werden, sich gänzlich in ihm aufzulösen, entspricht im tantrischen Buddhismus der Erleuchtungserfahrung. Es wird gesagt, dass die meisten Menschen aufgrund von Unwissenheit, mangelnder Konzentration oder karmischer Gegebenheiten der Gelegenheit im klaren Licht zu verweilen nicht standhalten können und langsam in das Dunkel der Unwissenheit zurückfallen. Danach beginnt die Wanderung des Bewusstseins der verstorbenen Person durch das „Bardo der Höchsten Wirklichkeit“. Das Leben des Verstorbenen zieht nochmals in rauschhaften Bildern vorbei. In der Erscheinungsform friedvoller Gottheiten, aber auch schrecklicher Furcht einflößender Dämonen, nehmen die Bewusstseinsinhalte des vergangenen Lebens noch einmal Gestalt an, ehe sie verblassen. Der Lama unterstützt den Sterbenden in dieser Phase durch das Lesen des *Bardo Thödol*, indem er ihn darauf hinweist, dass diese Bilder Produkte des eigenen Geistes darstellen.

Am Ende der Wanderung durch das „Bardo der Höchsten Wirklichkeit“ tritt das nicht befreite Bewusstsein in das „Bardo des Werdens“ ein. Je nach karmischen Vorraussetzungen reinkarniert das Bewusstsein in einer von sechs verschiedenen Existenzformen, auch Daseinsbereiche genannt¹⁰ (vgl. Schuster 2000: 223–228). Eine andere Methode ist das Ritual des *phowa* (Bewusstes Sterben), das man selbst durchführt oder ein Lama wird zugezogen, um mit speziellen Gebeten das Bewusstsein zum Zeitpunkt des Todes in das *dewachen* (das Land des Buddhas des grenzenlosen Lichtes (Amitabha), Skr. Sukavata) zu geleiten. Diese Methode wird generell zu den „Sechs Yogas von Naropa“ gezählt, auch wenn nicht alle *phowa*-Linien auf den indischen Mahasiddha Naropa zurückgehen. Die *Phowa*-Praxis ist auch unter den Laien eine bekannte Methode, sich auf den Tod vorzubereiten (vgl. Brauen 1985: 102). Sehr oft wird allerdings ein Lama gebeten, die *Phowa*-Praxis für den Verstorbenen durchzuführen.

Das Datum für die Beseitigung des Leichnams ist mittels astrologischer Berechnungen festgelegt worden. Es gibt in Tibet bis heute vorwiegend die „Luftbestattung“. Diese haben

¹⁰ Das sind der Götterbereich, der Halbgötterbereich, der Bereich der Menschen, der Bereich der Tiere, der Bereich der Pretas und Geister und der Höllenbereich.

vor allem ärmere Tibeter angewandt, da die Verbrennung sehr kostspielig gewesen ist und es außerdem in vielen Teilen Tibets an Holz gemangelt hat. Die Einäscherung war in den bewaldeten Gebieten Tibets bekannt, aber diese Art der Bestattung blieb traditionell vorwiegend den wichtigen religiösen und weltlichen Persönlichkeiten vorbehalten. Große Lamas wurden häufig in Verbrennungsöfen in der Form von Stupas eingeäschert und ihre Überreste in Reliquienschreinen aufbewahrt. Andere Lamas wurden mumifiziert und in Stupas beigesetzt. Erdbestattungen waren ebenfalls bekannt, wurden aber vorwiegend bei Menschen, die an schweren Krankheiten verstorben waren und bei Verbrechern und Selbstmördern angewandt. Bei den Letztgenannten wurden öfters Riten durchgeführt, die den weltlichen Schützern zugeordnet waren, um den Geist des Verstorbenen in einen Bereich zu befördern, wo eine Störungen für andere Wesen entstehen konnten (vgl. Kapstein 2006: 213).

2.6.4 Tantrische Meditation, Ermächtigung, Mantrarezitation

Die Tantras (*gyüd*) kamen durch die erste Verbreitungswelle des Buddhismus im 8. Jahrhundert – die so genannten alten Tantras – und im Zuge der zweite Verbreitungswelle – die neuen Tantras - ab dem 10. Jahrhundert nach Tibet. Diese Lehrsysteme befassen sich mit der praktischen Anwendung des Vajrayana (*dorje thegpa*) bzw. Tantrayana und bilden zusammen mit den Mahayanasutras (Lehrreden des Buddhas) die Grundpfeiler des tibetischen Buddhismus. Die Sutras werden vorwiegend von Gelehrten in Klöstern studiert und beinhalten eher philosophische Analysen. Die tantrischen Lehrsysteme, welche auf verschiedene tantrische Linien zurückgehen, stellen ein komplexes Gebiet dar. Sie beinhalten die Rezitation von Mantras – am bekanntesten das *om mani padme hum*, dessen Verbreitung auf den im 15. Jahrhundert lebenden Lama Tangtong Gyelpo zurückgeht – , verschiedene Meditationstechniken, aber auch Maskentänze, die in verschiedenen tantrischen Linien modifiziert wurden. Im Tantrayana ist der Lama von essenzieller Wichtigkeit, da er befähigt ist, tantrische Übertragungen durchzuführen.

Tantra (*gyüd*) bedeutet wörtlich “Gewebe”, bzw. „Kontinuität“. Neben der Unterscheidung in alte und neue Tantras werden die Tantras noch in Kriya-Tantra, Carya- oder Upa-Tantra, Yoga-Tantra sowie Anuttarayoga-Tantra klassifiziert. Diese Klassifizierung hängt mit der Art der Visualisierung der Gottheit zusammen, die entweder vor einem, über einem oder in einem vorgestellt wird.

Zentral bei den esoterischen Lehren des Tantra ist die Ermächtigung (Skt. *abisheka wang*), bei der ein Schüler vom Lehrer in das *mandala* (*kyilkhor*) einer tantrischen Gottheit bzw.

Buddhaform initiiert wird. In der Mitte des *mandalas* befindet sich die tantrische Gottheit, die mit einem bestimmten *mantra* (*ngak*) verbunden ist. Die Ermächtigung ist ein Mittel der geistigen Kraftübertragung, in Verbindung damit steht gewöhnlich auch eine Übertragung des Textes (*lung*) und eine formale, detaillierte Erklärung zur Praxis (*thri*). In Tibet gab es in vielen Gegenden jährlich einen Ritualzyklus an Ermächtigungen, an dem auch breite Schichten der Laienbevölkerung teilnahmen. Großen Einweihungen, wie z. B. die Kalachakra-Ermächtigung, wurden in den zwanziger Jahren von bis zu 100.000 Menschen besucht (vgl. Samuel 1993: 260).

Man glaubt, dass durch die Teilnahme an einer Ermächtigung ein geistiger Samen in den Geiststrom (*samtana*) des Schülers gesät wird, der dann durch die verschiedenen Meditationspraktiken zum Reifen kommt. Ein weiterer Grund der Teilnahme an Einweihungen ist für die anwesenden Personen der Segen (*chinlab*), der nach ihrer Überzeugung durch diese tantrische Praktik entsteht. Ein Beispiel einer Einweihung, die meistens am Ende einer Serie von Einweihungen im traditionellen Tibet gegeben wurde, ist die Langlebenseinweihung (*tshewang*). „The basic idea behind the ritual, however, is that the lama uses his Tantric powers to confer long life and health upon those receiving the empowerment“ (Samuel 1993: 262). Der tantrische Segen wird bei dieser Einweihung auch auf Pillen und Flüssigkeiten projiziert, die von den Teilnehmern zu sich genommen werden. Dieses Ritual hat eine gewisse Ähnlichkeit mit Praktiken, die von Schamanen in Tibet und anderen asiatischen Gesellschaften durchgeführt worden sind, wie z. B. den Lebensessenz-Ritualen bei Gurung und Tamang Gruppen (nepalesische Ethnien von tibetischer bzw. tibeto-burmanesischer Abstammung) (vgl. Samuel 1993: 263). Es gibt Einweihungen, die mit einem Gelübde einhergehen und es gibt so genannte „Segenseinweihungen“, die an kein Gelübde gebunden sind. Bei der tantrischen Meditation (*neljor*), wörtlich „das Erreichen von Kenntnissen“ (Skt. *sadhana*, Tib. *drubtha*), wird eine tantrische Gottheit visualisiert, die jeweils eine bestimmte Erleuchtungsqualität ausdrückt. Durch die Visualisierung findet ein Identifikationsprozess statt, bei dem die innewohnenden Qualitäten des Schülers erweckt werden. Die Verbildlichung der transzendenten Wesen wird in Form von Bildern, vor allem Rollbildern (*thankas*) oder auch Statuen, dargestellt und verdeutlicht die transformierte Energie und die transformierten Geisteszustände. Die Bilderwelt des tibetischen Buddhismus kommt von den Visionen fortgeschrittener Praktizierender und dient anderen Praktizierenden als Meditationshilfe (Samuel 1993: 165). Es gibt verschiedenste tantrische Gottheiten, die friedvollen Erscheinungsformen, wie z. B. Avalokitesvara (*Chenresig*), Manjushri (*Jampe*

Yang), Tara (*dölma*), die halbzornvollen (Vayrayogini, Hevajra) oder die zornvollen Erscheinungsformen, wie z. B. Mahakala (*gompo*), welche sowohl friedliche als auch zornvoll-schützende Aktivitäten ausüben. In den hohen Tantra-Klassen, wie dem Anuttara-Yoga-Tantra, werden die tantrischen Gottheiten, wie z. B. Kalachakra, Chakrasamvara und Hevajra, sehr oft in sexueller Vereinigung dargestellt. Diese vereinigten „Yab-Yum-Darstellungen (Verbindungen von Vater- u. Mutter-Tantra-Qualitäten) symbolisieren die Verschmelzung von männlichem und weiblichem Prinzip, der Vereinigung von Weisheit (*prajna*, – weiblich) und Methode (*upaya*, – männlich), das bedeutet somit die Aufhebung der Polarität. Das weibliche Prinzip wird auch als Leerheit bzw. Raum und das Männliche als Mitgefühl bzw. Freude kategorisiert. Diese komplexen Systeme wurden im traditionellen Tibet tendenziell eher von Ritualspezialisten und Eingeweihten praktiziert, als von der allgemeinen Bevölkerung (vgl. Kapstein 2006: 224).

Die tantrische Praxis wird in die Aufbauphase – in der man je nach Tantra-Klasse einen Buddha vor bzw. über sich visualisiert oder sich selbst als Buddha sieht – und in die Vollendungsphase unterteilt. Nach der Aufbauphase verbindet man sich durch ein Mantra mit dem jeweiligen Buddhaaspekt. In der abschließenden Vollendungsphase nimmt man den Segen des Buddhas auf, wodurch das Bewusstsein des Meditierenden auf einer tiefen Ebene verändert wird. Danach verschmilzt der Praktizierende mit dem erleuchteten Aspekt und widmet alle positiven Eindrücke, die durch die Meditation entstanden sind, allen Wesen.

Eine tantrische Meditation beinhaltet verschiedene Komponenten. Die kürzeste Meditation beinhaltet zumindest die Zuflucht zu Buddha, Dharma (Lehre), Sangha (Gemeinde), das Entwickeln von Bodhicitta (Erleuchtungsgeist), die Visualisierung der tantrischen Gottheit, Verehrung, Rezitation des Mantras und das Auflösen in Leerheit. Die Widmung des Verdienstes an alle Wesen folgt am Ende der Praxis.

Die Rezitation des *mantra*-s ist die Essenz des gesamten Meditationsprozesses und daher wird das Tantrayana auch als „Geheimes Mantra“ (*sangngag*) bezeichnet. *Mantra*-s knüpfen eine Verbindung zu einem bestimmten Buddhaaspekt und dessen Kraftfeld. Sie werden auch als „Werkzeuge des Geistes“ bezeichnet, die den Geist bzw. das Bewusstsein schützen. In Tibet werden *mantra*-s wie das sechssilbige *om mani padme hum* einige hundert Male am Tag von den Laien rezitiert. Jede dieser Silben korrespondiert mit einer der sechs *paramita*¹¹ (transzendente Tugenden) ebenso korrelieren die Silben mit den sechs Daseinsbereichen, dem je ein Störgefühl zugeordnet ist (vgl. Samuel 1993: 234). Die Rezitation wird verbal, aber

¹¹ Freigiebigkeit, Ethik, Geduld, freudige Anstrengung, Meditation und Weisheit.

auch mechanisch mittels Gebetsmühlen, die von Hand betrieben werden, durchgeführt.
Ebenso werden Gebetsmühlen auch durch den Wind oder das Wasser betrieben.

3. TIBET IM EXIL

3.1. Politische Entwicklung in Tibet ab 1950

Nach dem 2. Weltkrieg gab es grundlegende politische Veränderungen in Asien. Indien wurde unabhängig und sympathisierte zum Leidwesen der Tibeter aus wirtschaftlichen Gründen mit China. Zudem wollte Tibet nochmals über die von Großbritannien annektierten Britisch-Indischen Staaten mit Indien verhandeln und erkannte sie erst im Juni 1948 als Teil des neuen Indien an. Tibet versuchte neben Indien auch mit Großbritannien und den USA wirtschaftliche Kontakte zu knüpfen, worauf China die Handelsbeziehungen mit Tibet unterband. In China brach ein Bürgerkrieg zwischen den nationalistischen Kuomintang unter Chiang Kai-Shek und der kommunistischen Partei unter Mao Zedong aus, der zum Sieg der Kommunisten führte. Am 1. Jänner 1950 kündete der chinesische Radiosender in Peking die Absicht an, Tibet von den imperialistischen Kräften zu befreien und es folgte eine Politik, die Tibet in das chinesische "Mutterland" führen sollte. Im Oktober 1950 marschierten Truppen der Volksbefreiungsarmee des südwestlichen chinesischen Militärbüros nach Tibet ein und okkupierten Osttibet, nachdem sich der Oberbefehlshaber der (schlecht ausgerüsteten) tibetischen Armee, Ngabo Ngawang Jigme, ergeben hatte. Ein Manko für die Tibeter zeigte sich bei der Bedienung von aufgestellten Telegraphenlinien, die durch mangelnde Englischkenntnisse nicht ausreichend gehandhabt werden konnten. Eine 1944 eröffnete englische Schule in Lhasa musste durch den Druck konservativer klerikaler Kreise nach kurzer Zeit wieder schließen (vgl. Kollmar-Paulenz 2006: 160). Das nordwestliche chinesische Militärbüro, das tendenziell radikal eingestellt war, sandte Leute aus, um die Straße, die nach Lhasa führte, zu blockieren. Mao wollte die Ausdehnung eines Konfliktes vermeiden und versuchte vorerst eine „friedliche Befreiung“ herbeizuführen. Aus seiner Sicht waren die Tibeter nicht zu einer "rapiden sozialen Transformation" bereit. In Tibet gab es auch Befürworter des neuen China-Kurses, so z. B. der 7. Panchen Lama, der neben dem Dalai Lama einer der höchsten Würdenträger war. Der Panchen Lama, der in China im Exil lebte, schickte an Mao Zedong ein Glückwunschtelegramm und drückte darin seinen Wunsch zur „Befreiung Tibets“ aus (vgl. Goldstein 1991: 54). Andererseits gab es sehr konservative Kräfte in Tibet, welche die wirtschaftliche Basis und die politische und religiöse Stellung der Kleriker gefährdet sahen. Kurz nach der Besetzung Osttibets wurde nach einer Befragung der beiden Staatsorakel Nechung und Gadong der 14. Dalai Lama als weltliches und geistliches Oberhaupt inthronisiert und aufgrund der prekären Situation zusammen mit den *kashag* an die

Grenze zu Indien gebracht. Ein Appell an die Vereinten Nationen blieb erfolglos. Nachdem auch Indien nicht bereit war Tibet zu helfen, waren die Tibeter gezwungen, in Verhandlungen mit China einzutreten. Nach langwierigen Verhandlungen wurde am 23.5.1951 das „17-Punkte Abkommen“ erstellt, das von Seiten der tibetischen Delegation von Ngabo Ngawang Jigme unterzeichnet wurde. Es wurde darin die Reintegration Tibets in China und die Einsetzung eines militärischen und administrativen Komitees und eines militärischen Hauptquartiers in Lhasa formuliert. Tibet erhielt regionale Autonomie, die garantieren sollte, sein traditionelles politisches und religiöses System beizubehalten und keinem plötzlichen revolutionären Wechsel zu unterliegen. „In dem Abkommen erkennt Tibet das erste Mal die Oberhoheit Chinas an. Dies wäre zu verschmerzen gewesen, wenn sich die Chinesen an den Inhalt des Abkommens gehalten hätten. Das Abkommen wurde jedoch nie in die Praxis umgesetzt. Zudem sind die einzelnen Punkte so offen formuliert, so dass die Chinesen einen großen Interpretationsspielraum hatten, den sie für eine Transformation der tibetischen Regierung und des bestehenden sozialen Systems nutzten (Kollmar-Paulenz 2006: 163). Am 26. Oktober 1951 stimmte die tibetische Regierung dem 17-Punkte Abkommen zu, das bislang nur von einer Delegation unterzeichnet worden war und daher keine Rechtskraft besaß; die Chinesen errichteten daraufhin eine starke Militärpräsenz in Lhasa. 1954 wurden der Dalai Lama und der Panchen Lama nach Peking eingeladen, wo sie feierlich von Mao Zedong und Zhou Enlai empfangen wurden. Der Dalai Lama und der Panchen Lama hofften, durch die sozialistische Idee in Tibet die buddhistische Lehre jedem Wesen in der Theorie wie auch in der Praxis zugänglich zu machen. „Both the Dalai Lama and the Panchen Lama embraced the hopeful idea that Mao Zedong’s revolution has room for their religion, and indeed that the ethical concern of Mahayana Buddhism for universal well-being – which though widely preached in theory remained unactualized in traditional society – would be realized by the dawning socialist order” (Kapstein 2006: 284).

Ab Mitte der 1950er Jahre kam es im osttibetischen Kham, das in die chinesische Provinz Sichuan eingegliedert wurde und Landreformen ausgesetzt war, zum Kanding-Aufstand, benannt nach der gleichnamigen Stadt in Osttibet. Die Rebellion wurde vom linken Flügel der chinesischen Regierung blutig niedergeschlagen, sodass in Folge viele Osttibeter nach Zentraltibet flohen. Als Reaktion formierte sich durch den Zusammenschluss verschiedener Stammesgruppen die Guerilla-Bewegung „Vier Flüsse, Sechs Bereiche“ (*chuzhi gangdruk*), die Adruk Gönpö Trashī anführte und zum Teil sowohl logistisch als auch militärisch von den Amerikanern unterstützt wurde. 1958 hatte die Bewegung, an die sich auch Anhänger des

Panchen Lama angeschlossen hatten, fast alle abgelegenen Gebiete Tibets unter ihre Kontrolle gebracht. Der Dalai Lama wurde im März 1959 zu einer Tanzaufführung in das chinesische Militär-Hauptquartier eingeladen, und zwar alleine, was nicht üblich war. Die Tibeter, die dies als Entführungsversuch deuteten, versammelten sich vor dem Norbulingka, dem Sommerpalast des Dalai Lama, und demonstrierten gegen die chinesische Besatzungsmacht und auch gegen die tibetische Aristokratie, die des Verrates am Dalai Lama bezichtigt wurde. Nachdem ein prominenter Mönch aus Amdo und ein tibetischer Beamter zu Tode gequält wurden, eskalierte die Demonstration und entwickelte sich rasch zu einer Revolte, worauf der Dalai Lama in der Nacht vom 16. zum 17. März 1959 mit seinen Beratern und einer Gruppe von Guerilla-Kämpfern nach Indien flüchtete. Am Morgen des 17. März wurden einige Regionen in der Nähe von Lhasa vom chinesischen Militär beschossen. Danach kam es zu erbitterten Kämpfen zwischen der Volksbefreiungsarmee und den schlecht ausgerüsteten Tibetern, in denen Tausende tibetische Männer, Frauen und Kinder den Tod fanden. Die Widerstandsbewegung wurde durch die Flucht des Dalai Lama bis auf eine kleine Gruppe, die sich in Mustang aufhielt, aufgelöst. Zwischen April und Mai 1959 flüchteten mehr als 7.000 Tibeter und Tibeterrinnen. Wenige Jahre nach der Revolte wurden traditionelle gesellschaftliche, politische, wirtschaftliche und religiöse Werte radikal verändert oder ausgelöscht. Maos Politik, welche den Klassenkampf und die sozialistische Produktion vorsah, war ein prototypisches sozialistisches Experiment, das verhängnisvolle Folgen hatte. Diejenigen, die Widerstand leisteten, wurden umgebracht oder verschwanden in Arbeitslagern. Viele Menschen starben durch Krankheiten in den Gefängnissen oder in den Arbeitscamps. Die chinesische Ackerbaureform, die als der „große Sprung nach vorne“ bezeichnet wurde und China zur mächtigsten wirtschaftlichen Großmacht machen sollte, führte infolge schlechter hygienischer Bedingungen, einer schlechten Infrastruktur und eines zu schnellen Vorangehens in den frühen 1960er Jahren zu extremen Hungersnöten.¹² Unter Mao wurde das Eigentum kollektiviert. Es entstanden Volkskommunen, Arbeitskräfte wurden zentral verwaltet, in Arbeitsbrigaden eingeteilt und in Gemeinschaftseinrichtungen untergebracht. 1965 wurde die Tibetische Autonome Region (TAR) entgegen dem „17-Punkte-Abkommen“ eingerichtet und dadurch Tibet endgültig in die Volksrepublik China eingliedert. Durch die von Mao vorangetriebene Kulturrevolution wurden fast 6000 Klöster und Tempel zerstört, Kunsthandwerke und Bibliotheken vernichtet oder geplündert. Tausende von Menschen mussten sich Indoktrinationen unterziehen, religiöse Feste wurden verboten, sämtliche Photos vom Dalai Lama und Panchen Lama wurden entfernt. „The assault on

¹² Das Sekretariat des Dalai Lama publizierte, dass 1,28 Mio Tibeter aufgrund der Herrschaft der Chinesen starben. Die meisten sind im Kampf und durch Hungersnot gestorben (vgl. *Tibetan Review March* 1984: 7).

religion intensified throughout the 1960s, and thousands of Tibetan temples and monasteries were razed, their artistic treasures and libraries destroyed or plundered. Tens of thousands of monks and nuns, together with what remained of the aristocracy and the middle-class peasantry as well, were forced to undergo 'reduction'. Tibet had been dragged, kicking and screaming into one version of modernity" (Kapstein 2006: 289f.). Die Künste wurden dazu benutzt, um für Maos Politik zu propagieren. Ein Beispiel dafür ist der 1963 entstandene Film „*The Serf*“, in dem ein Tibetbild konstruiert wurde, das die Tibeter als rückständiges, exotisches Volk darstellte. Dem gegenüber stehen Propagandafilme über die sozialistische Befreiung durch die chinesischen Kommunisten (Schwartz 2008: 24).

Nach dem Tod von Mao nahm die chinesische Politik unter Deng Xiaoping eine neue Wende. Auf wirtschaftlicher Ebene wurden die Volkskommunen (landwirtschaftliche Kollektivierungen) aufgelöst und das Land wurde zuerst einzelnen Gruppen, dann einzelnen Familien zur Nutzung überlassen. Ab Mitte der 1980er Jahre wurden auch „nicht-staatliche“ Betriebe zugelassen und eine zunehmende Privatwirtschaft zeichnete sich ab. Studien von Heidi Fjed, die bei den zentraltibetischen Ackerbauern geforscht hatte, und von Susan Castello über die Golog Nomaden in der Qinghai-Provinz zeigen die Rückkehr der Tibeter in die traditionelle Subsistenzwirtschaft, die durch geringe Veränderungen gekennzeichnet war. Eine Wende zeigte sich auch im kulturellen Bereich. 1980 besuchte der chinesische Generalsekretär Hu Yaobang Tibet und kündigte ein kulturelles „revival“ an. Einige Tibeter durften Pilgerreisen nach Indien oder Nepal durchführen und auch Verwandte im Exil besuchen. Ebenso wurde es Exiltibetern das erste Mal nach 20 Jahren erlaubt, ihre Heimat zu besuchen. Ab 1982 wurde die Religionsausübung, die im 36. Artikel der chinesischen Staatsverfassung vermerkt wurde, wieder erlaubt, wenn auch stark eingeschränkt. Klöster und Tempel wurden teilweise wieder aufgebaut, die tibetische Sprache wurde in den Schulen wieder unterrichtet, religiöse Aktivitäten wie Pilgerreisen konnten wieder durchgeführt werden, Opfergaben durften wieder dargebracht, Gebetsfahnen wieder gehisst werden, Gebete im Tempel durften wieder rezitiert und Gebetstexte konnten wieder verteilt werden. 1983 reisten Hunderte von Tibetern zu Belehrungen des Dalai Lama nach Bodhgaya in Indien. Ebenso war es Ausländern eingeschränkt erlaubt Tibet zu besuchen. Der Dalai Lama reiste 1987 in die USA und bat um Unterstützung für seine tibetischen Unabhängigkeitsbestrebungen. Ein Jahr später schlug der Dalai Lama im Europa-Parlament in Straßburg den „5-Punkte-Friedensplan“ vor, in dem er auf die Unabhängigkeit Tibets

verzichtete und vorschlug, Tibet in eine Friedenszone zu verwandeln.¹³ Tibet, d.h. Zentral- und Osttibet zusammen, sollte eine eigenständige demokratische politische Einheit im „freiwilligen Verband mit China“ werden. Zu dieser Zeit kam es in Lhasa zu anti-chinesischen Demonstrationen, die 1989 ihren Höhepunkt erreichten und bei denen zahlreiche Menschen starben. Dies wurde von ausländischen Touristen gefilmt und an die Öffentlichkeit getragen. In dieser Zeit starb auch der Panchen Lama, der sich in den letzten Lebensjahren äußerst negativ über die Tibet-Politik Chinas geäußert hatte. Nachdem der Dalai Lama die Wiedergeburt des Panchen Lamas aus Nagchu in Nordwesttibet deklarierte, wurde dieser mit seiner Familie festgenommen und verschwand aus der Öffentlichkeit. Ein anderer Panchen Lama wurde mittels einer auf die Mandschu-Zeit zurückgehenden Zeremonie von den Chinesen ausgewählt (vgl. Kapstein 2006: 294f.). Dieser strategische Schachzug der Chinesen hatte die „Nicht-Anerkennung“ der religiösen Autorität des Dalai Lamas zum Ziel. Nach der Panchen-Lama-Affäre schlug das Pendel der Tibet-Politik wieder in Richtung politischer Indoktrination und Unterdrückung der Religionsausübung. Es kam zu erneuten Ausschreitungen im Ganden-Kloster. Die Kampagne gegen den Dalai Lama wurde in einigen Bezirken fortgeführt und der Besitz von Fotos des Dalai Lama verboten (vgl. Kapstein 2006: 296). Im Zusammenhang mit den religiösen Problemen betonte die chinesische Regierung die Wichtigkeit des schnellen wirtschaftlichen Wachstums, das jegliche Art von Problemen lösen sollte. „(...) in tandem with these tensions over religion, the CCP placed ever more emphasis upon economic development as the key to resolving outstanding problems in Tibet. Prosperity would provide the incentive for hastening Tibet’s integration with the rest of China, particularly as younger Tibetans discovered that their hopes lay in material advancement, not prayers” (Kapstein 2006: 297). Die Immigration von chinesischen Arbeitern nach Tibet wurde und wird durch Förderungen der chinesischen Regierung vorangetrieben, sodass die Begünstigten in der Tibetischen Autonomen Region nicht die Tibeter sind. Die kürzlich fertig gestellte Qinghai-Tibet Bahn trägt weiters dazu bei, dass die Ansiedlung der Han-Chinesen vorangetrieben wird und die Tibeter dadurch einen sozialen Abstieg erfahren. Durch bauliche Neuentwicklungen verlieren die tibetischen Städte ihren Charakter und gleichen denen anderer chinesischer Stadtlandschaften. Obwohl unter den Tibetern zu Hause tibetisch gesprochen wird, scheint mittlerweile die Beherrschung der chinesischen Sprache eine unabdingbare Voraussetzung für ein erfolgreiches Leben zu sein. „(...) it is widely believed,

¹³ Dieser Friedensplan beinhaltet: 1. die Umwandlung von ganz Tibet, einschließlich der östlichen Provinzen Kham und Amdo in eine Friedenszone; 2. Beendigung der chinesischen Politik der Bevölkerungsumsiedlung; 3. Achtung der Menschenrechte und die Gewährung demokratische Freiheiten für das tibetische Volk; 4. das Ergreifen von Umweltschutzmaßnahmen und 5. die Aufnahme von Verhandlungen über den künftigen Status Tibets (http://www.tibetfocus.com/zerstoerung/fuenf_punkte_plandalailama.html)

that Tibetan children should now be educated in Chinese to the fullest extent possible. Tibetan parents and students now often affirm that, despite their desire to continue to use Tibetan at home, Chinese is inevitably the language needed to succeed in China today” (Kapstein 2006: 300).

Trotz des Einzuges neuer Medien (Satelliten, Internet-Zugang, Kabelfernsehen) ins „besetzte Tibet“, zeichnet sich keine größere Öffnung mit demokratischen Idealen ab. Die tibetische Gesellschaft bleibt eine Geisel der chinesischen Politik, die durch Restriktionen des Informationsflusses gekennzeichnet ist. Internetprovider sind zur Installation einer Software verpflichtet, über die bestimmte Websites blockiert werden können, Bürger werden überwacht, die monopolisierte Nachrichtenagentur kontrolliert die Nachrichten, eine eigens eingerichtete Propagandaabteilung der chinesischen KP zensiert Pressemitteilungen (vgl. Schwartz 2008: 27).

3.2 Tibet im Exil

Nachdem der Dalai Lama 1959 nach Indien floh, wurde ihm vom ersten indischen Ministerpräsident der englische Erholungsort Dharamsala im Bundesstaat Himachal Pradesh zugewiesen. Die Indische Regierung verhielt sich jedoch in den ersten Jahren den Tibetern gegenüber zurückhaltend, da sie einen Konflikt mit China vermeiden wollte. Erst nach einer militärischen Niederlage im Herbst 1962, bei der die umstrittene McMahon Grenzlinie zugunsten der Chinesen ausfiel, unterstützte die Indische Regierung die Tibeter vermehrt. Durch die Flucht des Dalai Lamas und die kämpferischen Auseinandersetzungen in Tibet setzte ein Flüchtlingsstrom ein, der über mehrere Jahre anhielt und bis 1962 rund 85.000 Menschen nach Indien, Bhutan und Nepal führte. Die Zusammensetzung der tibetischen Flüchtlinge bestand in den ersten Jahren zu 70% aus Tibetern der Zentralprovinzen von Ü-Tsang, 25% aus Kham und 5% aus Amdo (vgl. Methfessel 1995: 39). Die größte Anzahl der Flüchtlinge entkam nach Nepal oder über Bhutan nach Indien, eine geringere kam nach Ladakh, Uttar Pradesh oder ins östliche Arunachal Pradesh und einige wenige über Birma dann auch nach Indien (Methfessel 1995: 39). Die Zahl der Flüchtlinge stieg bis Mitte der 1990er Jahre auf insgesamt 130 000, von denen 83% in Indien, ca. 12% in Nepal und 1% in Bhutan leben. (Baumann 2005: 362, Methfessel 1997: 14). In der Schweiz lebten 2003 etwa 2400 und in den USA ca. 10.000 Tibeter (Baumann 2005: 362) Etwa 500 Tibeter leben in Kanada, sowie einzelne tibetische Familien, Mönche und Nonnen die in zahlreichen westlichen Ländern ihr zu Hause gefunden haben (vgl. Baumann 2005: 362; Korom 1997).

Unabhängig von den regionalen Unterschieden im Mutterland bildeten der tibetische Buddhismus, die Sprache, das Klosterwesen, das Pilgerwesen, die Kunst, die Architektur und die großen Narrative unter den Exiltibetern ein kulturelles Ganzes, das sich unter den veränderten Bedingungen im Exil noch verstärkte und ein starkes Nationalbewusstsein hervorbrachte. Der Buddhismus und die Institution des Dalai Lama haben eine wesentliche Rolle in der Bildung eines nationalen Bewusstseins gespielt. „Religion, of course, has played a quintessential role in keeping this global community together, that is faith in Buddhism and in the Dalai Lama’s office has provided the cohesion necessary for maintaining a form of 'proto nationalism' within a broadly dispersed world society” (Korom 1995: 3). Der Dalai Lama ist eine wichtige transregionale, integrative Figur, die versucht eine gemeinsame religiöse und kulturelle Identität aller Tibeterinnen und Tibeter im Exil, unabhängig von ihrer regionalen Herkunft zu vermitteln. Der Dalai Lama wird noch von einer Mehrzahl der Tibeter als Manifestation des Avalokiteshvara gesehen, dessen Überlieferungsgeschichte ein entscheidendes Element in der Herausbildung einer tibetischen Identität darstellt. Die international stattfindenden Audienzen des Dalai Lama werden von Tibetern weltweit mit großer Achtung und Verehrung wahrgenommen.

3.2.1 Identitätsbildungen im Exil

Die wichtigste Institution im indischen Exil ist die tibetische Exilregierung (Central Tibetan Administration, bzw. Central Tibetan Administration of His Holiness the Dalai Lama, CTA) in Dharamsala, die nach der Flucht des 14. Dalai Lama ins Leben gerufen wurde. Diese Regierung, die zum Unterschied der tibetischen Regierung in Lhasa, demokratisch geführt wird, erhebt einen Anspruch auf die Gebiete des historischen Tibets (i.e. das autonome Gebiet Tibet und Qinghai [Hainan, Haixi, Yusbei, Yushu, Golog, Huangnan]), sowie Teile von Gansu (Gannan, Tianzhu), von Sichuan (Garze, Ngawa, Muli) und Yunnan. Sie wird allerdings international nicht als rechtmäßige Regierung anerkannt. Die oberste politische und religiöse Instanz der CTA bildet der Dalai Lama. Sie wird auch als wichtige Schnittstelle für ein globales kommunikatives Netzwerk gesehen. Neben dieser kommunikativen Schnittstelle ist Dharamsala auch sehr oft der Ausgangspunkt für einen internationalen Warentransport von tibetischen Produkten (vgl. Korom 1995: 2; Appadurai 1991).

Im Laufe der Zeit wurden verschiedene andere Institutionen und sozioökonomische Ansiedlungen in Indien errichtet, die eine kulturelle Kontinuität erzielen sollten, was vor allem in größeren Ansiedlungen gut gelungen ist. Im Exil wird sehr viel Wert auf die

Bewahrung der tibetischen Kultur gelegt. Die traditionalistischen Tendenzen der Exiltibeter stehen manchmal im Widerspruch zu den vor allem in Städten lebenden kosmopolitischen Tibetern des „besetzten Tibets“, die fremden und „nicht-traditionellen“ Einflüsse nicht abgeneigt sind und von einer „modernen tibetischen Identität“ sprechen. Beispiele dafür sind in der Musik zu finden, in der tibetische musikalische Elemente mit Elementen des modernen China, westlicher und indischer Popmusik verbunden werden und somit hybride Formen annehmen (vgl. Schwartz 2008: 8). Ein Beispiel dafür ist der von Dondrub Gyal 1984 geschriebene Song „Blue Lake“, der in zwei Sprachen veröffentlicht wurde. Die Interpretation dieses Songs fiel bei den Tibetern in der Diaspora anders aus als bei den Tibetern in China. Bei letzteren wurde der Song von den Tibetern hochgelobt, während die Exilanten ihn als ungeeignet für die Repräsentation tibetischer Identität ansehen, da die Verwendung von traditionellen Melodien und Instrumenten fehlte. Ein Unterscheidungskriterium ist auch die chinesische Sprache: Für die Tibeter im „besetzten Tibet“ war die chinesische Version dieses Songs stilistisch adäquater als die tibetische Version. Die chinesische Sprache ist für die einen praktische Realität und auch der Zugang zu modernen Ideen, für die anderen ist sie die Sprache der Unterdrücker, welche die Sinisierung vorantreiben (vgl. Schwarz 2008: 27).

Die relativ erfolgreiche Etablierung von Institutionen im Exil sieht Axel Ström neben den Hilfestellungen durch verschiedene Hilfsorganisationen nicht zuletzt in den vorhandenen politischen und wirtschaftlichen Strukturen des traditionellen Tibets. „This continuity may, I believe, to a great extent be attributed to the continuity of old institutions and the founding of new ones in the diaspora. The government and administration of Tibet before 1959 have been perpetuated The Central Tibetan Administration (CTA), which has played a significant role in the establishment and development of the new communities in India and Nepal (Ström 1994: 33; Goldstein 1978). In Dharamsala, das auch als „Little Lhasa“ bezeichnet wird, wurden nach und nach eine Reihe weiterer wichtiger Institutionen gegründet, wie das Namgyal-Kloster (1969), das Nechung-Kloster des Staatsorakels, mehrere andere Zweigklöster, das „Tibetan Institute for Performing Arts“ (Tanz- und Musikausbildungsstätte), das „Tibetan Medical & Astro-Institut“ (TMAI), das Norbulingka-Institute und nicht zuletzt die bedeutende Bibliothek „Library of Tibetan Works and Archives“ (1971). Sie bringt vierteljährlich die Zeitschrift „*The Tibet Journal*“ heraus und arbeitet eng mit dem Tibet-House im Dehli in Hinblick auf die Bewahrung und Anpassung der tibetischen Kultur zusammen.

Die Exilregierung propagiert demokratische Ideen wie Gleichberechtigung, Gerechtigkeit usw., wie auch der Dalai Lama selbst sich in der Öffentlichkeit für pazifistische Ideale, für Menschenrechte und für ein Umweltbewusstsein ausspricht. Diese demokratischen liberalen Prinzipien, die sich im Westen mit dem Kapitalismus entwickelten, versuchen die tibetischen Exilanten mit buddhistischen Idealen abzustimmen. Im Gegensatz dazu werden zwar in China die wirtschaftliche Entwicklung und die Modernisierung vorangetrieben, allerdings bleiben demokratische Rechte wie freie Meinungsäußerung, politische Freiheit, bürgerliche Rechte usw. auf der Strecke. Die Betonung liegt auf dem Kollektiv, das als notwendig erachtet wird, um eine soziale Stabilität und eine nationale Einheit zu gewähren und das wirtschaftliche Wachstum zu sichern (Schwartz 2008: 6). Die Repräsentation der Kultur im Exil entwickelt(e) sich nach einigen Autoren wie Ström, McLagan u.a. durch einen dialektischen Prozess, in den „Westler“, Chinesen, Exiltibeter und die Tibeter im „besetzten Tibet“ involviert waren bzw. sind. Dieser Prozess hat nach McLagan und Calkowski zu einer „bewussten Vergegenständlichung von Kultur“ geführt (vgl. Korom 1995: 6). Ich verweise in diesem Zusammenhang auf T. Hubers Argumentation. Für ihn ist der neue Typus von tibetischer Selbstdarstellung das Ergebnis einer komplexen transnationalen Identitätspolitik. Dieser Repräsentationsstil, der vor allem von der politischen und intellektuellen exiltibetischen Elite geschaffen wurde, kam Mitte der 1980er Jahre zum Tragen. Die neue Identitätspolitik ist eine Reaktion auf die Erfahrung im Exil mit der Zielsetzung des internationalen Kampfes um die Befreiung Tibets vom chinesischen Kolonialismus. Diese moderne liberale Darstellung Tibets basiert, so Huber, auf verschiedenen Diskursen, welche sich aus der frühen Moderne und aus liberalen sozialen Protestbewegungen, die vor allem im industriellen Westen entstanden sind. Beispiele dafür sind Bewegungen wie der Feminismus, der Pazifismus, die Auseinandersetzung mit ökologischen Problemen und Menschenrechte. Der buddhistische Modernismus, eine Bewegung die sich in Südindien entwickelte und der eine Reinterpretation des Buddhismus als essenziell rationale Religion zugrunde liegt und die von starken nationalistischen Tendenzen geprägt ist, spielte bei der neuen Identitätskonstruktion eine große Rolle. Durch die Rationalisierung wird dem Buddhismus eine Ähnlichkeit mit den modernen Wissenschaften zugesprochen und alte traditionelle Werte und Verhaltensweisen werden durch moderne Konzepte wie z. B. das „ökologische Gleichgewicht“ ersetzt bzw. umdefiniert. Aber auch der Orientalismus stellt eine Grundlage für die neue Identitätsbildung dar. Das Lesen von Reiseberichten, die ab Ende des 19. Jahrhunderts bis zur Eingliederung Tibets in die Volksrepublik China ein äußerst „positives Tibetbild“ vermittelten und dieses von westlichen Tibetinteressierten ebenso wie von

Exiltibetern übernommen wurde, als auch die Beschäftigung mit antikolonialer Literatur (wie z. B. Werke von Ghandi) prägten das Selbstbildnis der Tibeter (vgl. Huber 1997: 301). In den 1960er und 70er Jahren bildeten sich internationale buddhistische Plattformen wie die „*World Fellowship of Buddhists*“ oder das „*World Buddhist Sangha Council*“, an denen auch der Dalai Lama und andere hochrangige Exiltibeter teilnahmen und sich mittels der buddhistischen Botschaft des Mitgefühls und der Weisheit für den Weltfrieden, die Umweltpolitik und die Wahrung der Menschenrechte einsetzten.

In der Diaspora bewegen sich die Exilanten zwischen einer stärkeren traditionellen und einer moderneren Ausrichtung im kulturellen und religiösen Bereich. In den großen tibetischen *communities* in Indien, in denen in einem bestimmten Rahmen ähnliche Verhältnisse geschaffen wurden wie im traditionellen Tibet, ist die Bewahrung einer kulturellen und sozialen Kontinuität eher gegeben, als in kleineren *communities*, in denen eher Tendenzen der Assimilierung zu erkennen sind. Ein Beispiel dafür ist die Kunst. Einige Künstler verwehren sich hybrider Tendenzen und versuchen die Tradition „rein“ zu halten und frei von Einflüssen ihres Gastlandes zu sein. Andere hingegen integrieren bewusst fremde Elemente, wie das am Beispiel eines tibetischen Künstlers in Australien zu sehen ist, der in die traditionelle tibetische Kunst verschiedene Elemente des Kunststils der Aboriginies eingebunden hat (vgl. Korom 1995: 3) Aber auch im wirtschaftlichen Bereich werden je nach Nachfrage tibetische Produkte dem europäischen und amerikanischen Markt angepasst.

Eine stärkere konservative Haltung nehmen Mönchsgemeinschaften in den Klöstern ein, in denen naturgemäß eine Kontinuität in der traditionellen Religionsausübung gesucht wird. Das Kloster ist der Ort, in dem die Kontinuität ritueller Praxis und allgemein das über Jahrhunderte buddhistisch geprägte Überlieferungsgut aufrechterhalten wird. Der tibetische Ausdruck für Lehrtradition ist *gyi*, „die Linie“, was sich im engeren Sinn auf die Übertragung von Belehrungen vom Lehrer auf den Schüler bezieht. Das strukturierte Klosterleben, das durch die Rezitation von Texten und Ritualen gekennzeichnet ist, ist dem Klosterleben des alten Tibets, bzw. zum Teil auch gegenwärtigen „besetzten Tibet“ sehr ähnlich, wenn man hier den wirtschaftlichen Faktor ausklammert. Dieser wird in größerem oder kleinerem Maße von westlichen Sponsoren mitbestimmt und zu einem Teil auch von den Mönchen und Nonnen unter anderem durch Ackerbauarbeiten und verschiedene handwerkliche Arbeiten selbst abgedeckt. Der große Zustrom von tibetischen Mönchen aus China nach Indien zeigt klar die Bedeutung der Bewahrung der Tradition für die Tibeter (vgl. Ström 1995: 37f.).

Obwohl die Klöster teilweise abgeschieden sind, sind sie gewöhnlich weltweit vernetzt und gebildete Mönche aus diesen Klöstern lehren in verschiedenen Teilen der Welt. Eine weitere Differenzierung besteht zwischen den Exilanten, die Tibet kannten und von dort flohen und den Exilanten, die in der Diaspora aufgewachsen sind. Für die Ersteren, die das alte Tibet real erfahren haben und deren Erinnerung und Habitus davon geprägt ist, war die Fortführung der Tradition von besonderer Wichtigkeit, um den Verlust des Mutterlandes zu erleichtern. Dafür wurde eine heimatähnliche Umgebung geschaffen, wie das in der Architektur und dem Schaffen traditioneller Verehrungsobjekte (wie dem Aufstellen von Manisteynen) zum Ausdruck kommt. Die zweite Kategorie hat Tibet nicht erlebt und daher basiert ihr Tibetbild in gewisser Weise auf einer Konstruktion. Sie haben nicht selten eine ambivalente Beziehung zur Tradition und weisen unter anderem auch durch ihre säkulare Bildung eine gewisse Entfremdung auf. Dagegen werden aber durch Erziehung, einem traditionellen Unterrichtssystem, aber auch durch die Reden des Dalai Lama das Nationalbewusstsein gestärkt und der Fokus auf den Kampf um ein unabhängiges Tibet gelegt. Das verlorene Territorium wird sehr oft zu einem wichtigen Element von einer enträumlichten *community* und es entsteht ein „imaginäres Bild“. Anderson (1983) nennt die exiltibetische Gesellschaft eine „imagined community“, der wie bei allen Flüchtlingsgemeinschaften ein konstruiertes Nationalbewusstsein zugrunde liegt (vgl. Ström 1995: 35). Durch den deterritorialisierten Status der Flüchtlinge wird eine Sehnsucht nach dem Mutterland erweckt, die der nostalgischen Leere entgegenwirkt (vgl. Korom 1995: 4; Appadurai 1990). Ein Beispiel für eine imaginierte Rückbesinnung auf die Heimat kommt bei der Produktion von Puppenkleidern mit regionalen Kostümen im Norbulingka-Institut gut zum Ausdruck. Diese Kostüme, die es im indigenen Tibet nicht gab, sollten die Verbundenheit mit der Heimat verstärken (vgl. Korom 1995: 4). Ein anderes symbolisches Beispiel für die Verbundenheit mit Tibet ist das Aufhängen von Wandpostern mit dem Motiv der früheren Residenz des Dalai Lama, dem Potala, die in Büros, und in Privatwohnungen zu finden sind. Das Motiv wird auch als Logo in Publikationen und politischen Broschüren verwendet (vgl. Ström 1995: 36). Das imaginierte Bild ist einerseits aus der Vorstellung von einem reinen, spirituellen, unverfälschten, paradiesischen Land, andererseits durch das fremdbesetzte, ausgebeutete Land, dessen Volk durch die koloniale Macht unterdrückt wird, geprägt. Damit wird ein Tibetbild produziert, das jenem im Westen nicht unähnlich ist. Das imaginierte Bild eines friedvollen, spirituell hoch stehenden Tibets ist seit dem 19. Jahrhundert im Westen eine bekannte Variante von Tibet-Imaginationen (siehe Dodin und Räther 1998).

Die Begegnung von Exilanten und „nativen“ Tibetern war erst seit 1985 möglich. Es verstärkte die Bewegungen um die Befreiung Tibets. Allerdings wird dieser Kampf nicht von einer homogenen Gruppe bestimmt, sondern es zeichnen sich auch Tendenzen ab, die friedfertige Linie, die der Dalai Lama vertritt, zu kritisieren und eine radikalere Haltung im Kampf um die Befreiung Tibets einzunehmen.

3.3 Ansiedlungen in Asien, Europa und Amerika

Nach der beschwerlichen Flucht, bei der vor allem viele ältere Menschen, Frauen und Kinder starben, wurde ein großer Teil der Flüchtlinge in Zeltlagern untergebracht. Die größten waren in Missamari (Assam) und Buxa Duar (Westbengalen), kleinere entstanden in Balukpong (Assam), Bomdila (Arunachal Pradesh) Sandeo und Buwakha (Uttar Pradesh) und in Tak und Methang (Ladakh). Weitere Tibeter sammelten sich in den Orten Jangthang (Ost-Ladakh), Tuting (Arunachal Pradesh), Menchukha (Assam), Darjelling und Kalimpong (Westbengalen). In Nepal konzentrierten sich die Flüchtlinge in Walung, Khumbu, Kathmandu, Dhorpatan und Mustang. Auch Bhutan und Sikkim nahm Tibeter auf. In der ersten Zeit arbeiteten viele Flüchtlinge (so auch Kinder ab zwölf Jahren) im Straßenbau. Von der indischen Regierung wurden Ansiedlungs- und Arbeitsprogramme entwickelt. Die größten landwirtschaftlichen Siedlungen entstanden in Karnataka, Orissa, Madhya Pradesh und Arunachal Pradesh. Neben den landwirtschaftlichen Siedlungen wurden auch noch andere Siedlungstypen ins Leben gerufen, in denen tibetische Teppiche, Kleidung, Taschen, geschnitzte Möbelstücke, Rollbilder und Metallwaren produziert wurden. Rund 55% der Tibeter lebten Anfang der 1990er Jahre in der einen oder anderen Siedlung, die durch die tibetische Exilregierung, die indische Regierung und zahlreichen Hilfsorganisationen ermöglicht wurden (vgl. Methfessel 1995: 52f.). Seit 1959 sind 54 Flüchtlingssiedlungen in Indien, Nepal und Bhutan entstanden (vgl. Baumann 2005: 362). Die restlichen Tibeter leben in sonstigen Institutionen wie Kinder- und Altersheimen, Heimschulen und Klöstern. In den größeren Ansiedlungen wurden ähnlich wie in Dharamsala Klöster und Schulen errichtet, die den Fortbestand der kulturell-religiösen Identität gewähren. In Südindien wurden Ableger der großen tibetischen Klöster Sera, Ganden und Drepung errichtet, in Varanasi das Institut für höhere tibetische Studien, um nur einige zu nennen. Die Zahl der Geistlichen in Indien, die sich zu Beginn der 1980er Jahre auf 6000 Mönche, 550 Nonnen und 600 tantrische Meister belief (vgl. Gyaltzag 1982: 401), erhöhte sich bis 1994 gemäß den Angaben der tibetischen Exilregierung, auf 17.400 Mönchen und 550 Nonnen (vgl. Ström 1997: 41).

Ein anderes Land, das sehr aktiv bei der Aufnahme von Flüchtlingen war, ist die Schweiz. Durch eine Privatinitiative wurden Anfang der 1960er Jahre 160 Waisenkinder von Schweizer Familien adoptiert, weitere 20 fanden im Pestalozzidorf in Trogen ein neues Zuhause. In Zusammenarbeit mit dem Schweizer Roten Kreuz wurden Anfang der 1960er Jahre 1000 Tibeter aufgenommen. In der Folge erhöhte sich die Anzahl der tibetischen Exilanten größtenteils durch Familienzusammenführungen auf 2400. Eine für Tibeter wichtige Institution ist das Tibet-Institut Rikon, ein Kloster und Lehrinstitut. In Rikon siedelte sich aufgrund der gegebenen Arbeitsmöglichkeiten eine tibetische Gemeinschaft an. In anderen Ländern Europas ist die Zahl der Tibeter relativ klein. 1958 wurde in den USA das erste tibetische Kloster, Labsum Shedrup Ling, unter der spirituellen Leitung von Geshe Wangyal in New Jersey etabliert. Zwei Jahre später wurden durch die Rockefeller Foundation acht Zentren für tibetische Studien in den Staaten geschaffen und 17 tibetische Lamas eingeladen. Ab den späten 50er Jahren reisten tibetische Lamas aus dem indischen Exil nach Europa und Amerika und es bildete sich im Laufe der Zeit ein internationales Netzwerk von Meditationszentren, die nach Schulen und spirituellen Linien organisiert wurden. In den 60er Jahren wurde in Amerika auch mit der Publikation von Büchern begonnen, die eng mit den einzelnen Vajrayanameditationszentren in Verbindung standen. In Amerika etablierten sich auch bedeutende politische Institutionen wie das „Office of Tibet“, die „International Campaign for Tibet“ (ICT) in Washington DC und das „U.S. Tibet Committee“ in New York, das sich mit Menschenrechtsfragen und der demokratischen Freiheit Tibets auseinandersetzen. Es entstand eine Internationale Tibetische Unabhängigkeitsbewegung (*Rangzen*), die ihre Zentrale in Indianapolis, Indiana hat. Eine ihrer Hauptaktivitäten war das Sponsoring von Märschen, die zur tibetischen Unabhängigkeit aufrufen sollten. 1997 wurde ein 600 Meilen Marsch von Toronto nach New York organisiert, ein anderer, der 1998 stattfand, ging von Portland, Oregon nach Vancouver, British Columbia. Beide Märsche wurden von Thubten J. Norbu, dem älteren Bruder des Dalai Lama und Präsident vom „Tibetan Cultural Center“ in Bloomington, Indiana, geführt (vgl. Seager 1999: 116f.). Die Zeitspanne vom 10. März 1991 – 10. März 1992 wurde von den US-Aktivisten der Tibetbewegung als das „International Year of Tibet“ deklariert und sollte an den Aufstand von 1959 in Tibet erinnern und auf das entrechtete Volk mit seiner einzigartigen Kultur und Religion aufmerksam machen. Eine weitere Organisation im Spektrum der Institutionalisierung ist das „Tibet House“ in New York, das 1987 auf die Bitte des Dalai Lama gegründet wurde und Religion und Tradition Tibets der Öffentlichkeit zugänglich macht.

In den ersten 20 Jahren nach der Eskalation in Tibet lebten etwa 600 Tibeter in den USA, wobei es sich vorwiegend um Studenten, Tibetologie-Dozenten oder religiöse Lehrer und eine kleine Gruppe von Holzfällern handelte. Ab 1989, nachdem das Tibetan United States Resettlement Project (TUSR) etabliert wurde, stieg die Anzahl der Tibeter im Laufe der Jahre auf ca. 10.000 an. In den 1990er Jahren kam es durch die Zunahme westlicher Schüler und den zeitintensiven Erwerb des Lebensunterhalts bei einem Teil des tibetischen Klerus zu zeitlichen Engpässen bei der Betreuung der Laien-Tibeter (vgl. Baumann 2005: 364). In Amerika gab es im Jahre 2003 30 tibetische *communities*. Die größten Siedlungen befinden sich in Nordkalifornien, Colorado, Minnesota, Vermont, New Jersey und New York (vgl. Wikipedia: <http://en.wikipedia.org/wiki/Tibetan-American>).

4. TIBETER IN DER SCHWEIZ

4.1. Hintergründe der Aufnahme von Exiltibetern in der Schweizer Diaspora¹⁴

Das Jahr 1959 stellt einen massiven Einbruch in der Geschichte Tibets dar, was in der Folge zur Flucht von 80.000 Tibetern führte, die über die schneebedeckten Pässe des Himalajas nach Nordindien, Bhutan und Indien flüchteten. Die Flucht markierte den Beginn des tibetischen Exils. Die Erst-Asyl-Länder brachten die Flüchtlinge anfangs größtenteils in Zeltlagern unter. Allerdings waren diese Länder selbst sehr arm und konnten daher den Flüchtlingen keine gesicherte Existenz bieten, worauf der Dalai Lama aus dem indischen Exil westliche Länder um Hilfe bat. In den 1960er Jahren halfen mehrere westliche Hilfsorganisationen bei der Ansiedlung der Exiltibeter in Europa mit, wie das IKRK (Internationales Komitee des Roten Kreuzes), das SRK (Schweizer Rotes Kreuz), der DfZ (Dienstes für Technische Zusammenarbeit), das SHAG (Schweizer Hilfswerk für Außereuropäische Gebiete), das UNHCR (UN-Flüchtlingskommissariat), aber auch andere Organisationen wie die Deutsche Tibethilfe, die Schweizer Tibethilfe, die „Svenska-Tibet-kommitten“ und andere Institutionen aus Norwegen, Dänemark, Belgien, Österreich, Kanada, Japan, den Vereinigten Staaten, Frankreich, Großbritannien, Niederlande und Neuseeland.

Die Aufnahme der ersten Tibeter in der Schweiz erfolgte vorwiegend Dank einer Privatinitiative zahlreicher Schweizer, dem Schweizer Roten Kreuz und der Stiftung Kinderdorf Pestalozzi. Zwischen 1960 und 1996 fanden insgesamt 1 806 Tibetern und Tibetern Aufnahme in der Schweiz. Dies ist die größte tibetische Exilgemeinschaft außerhalb Indiens, Nepals und Bhutans. Sie ist wie folgt zusammengesetzt:

			in Schweiz	unter 16	Flüchtlings-	Schweizer
Gesamt	weiblich	männlich	geboren	Jahren	Status	Bürgerrecht
1806	899	907	602	347	1 279	527
100%	49,8%	50,2%	33,3%	19,2%	70,8%	29,2%

(Vgl. Gyaltzen Gyaltag 2002: 195)

¹⁴ Der Begriff „Diaspora“ kommt aus dem Griechischen und bedeutet zerstreuen. Ursprünglich wurde der Terminus nur auf alle nicht in Israel lebenden Juden angewandt, dann ausgedehnt auf weitere Ethnien, wie afrikanische, armenische Gruppen u.v.m. „Diaspora“ wird heute in der Literatur verwendet, um eine soziale Form, eine Art des Bewusstseins oder kulturelle Produktionsweise zu bezeichnen. Siehe dazu die Website zu „Wittgenstein 2000“, Diaspora-Migration-Flüchtlinge: http://hw.oeaw.ac.at/oxc1aa500d_ox0008062b

Es ist nicht klar, ob die oben genannten Zahlen, die zudem aus dem Jahre 1996 stammen, ganz richtig sind, da laut Bundesamt für Statistik (BFS) Tibeter schon seit geraumer Zeit das Schweizer Bürgerrecht erhalten haben und als Schweizer gezählt werden. Die übrigen Tibeter werden statistisch unter der Volksrepublik China erfasst. Daher ist es nicht möglich, über Sozial- bzw. Arbeitsämter genaue Zahlen zu erhalten. Die Zahl der tibetischen Asylsuchenden steigt laut Bundesamt für Flüchtlinge (BFF) ständig. 2002 wurden 379 Asylgesuche registriert, die nicht selten über Schlepperorganisationen von Indien, so Migmar Raith, Mitarbeiter vom Verein Tibeter Jugend Europa (VTJE), in die Schweiz gebracht wurden. 2003 wurde die Zahl der Tibeter, die in der Schweiz leben, mit 2400 festgelegt.

4.1.1. Die Aufnahme von tibetischen Flüchtlingskindern im Pestalozzidorf in Trogen

Die erste Gruppe von tibetischen Kindern, bestehend aus 20 Flüchtlingen, traf im Herbst 1960 mit fünf tibetischen ErzieherInnen nach entsprechendem Beschluss der “Stiftung Kinderdorf Pestalozzi“ im Pestalozzidorf Trogen im Kanton Appenzell Außerrhoden ein. Diese Kinder bekamen eine doppelkulturelle Erziehung und Bildung, neben der westlich orientierten Ausbildung wurden auch die eigene Muttersprache, Kultur und Religion gepflegt. Zwischen 1960 und 2000 wurden 92 tibetische Waisenkinder aufgenommen.

4.1.2. Flüchtlingskinder werden in Schweizer Familien aufgenommen

Zwischen 1961 und 1964 kamen aufgrund einer Privatinitiative von Dr. Charles Aeschmann mehr als 160 Tibeter Kinder in die Schweiz und fanden in Schweizer Familien Aufnahme.

„Die Kinderlager waren völlig überfüllt. Es gab auch Epidemien und Krankheitsfälle. Man versuchte möglichst viele Kinder wegzubringen, um neue aufnehmen zu können. Dr. Aeschmann kam aus der Schweiz. Er vertrat eine private Organisation, welche die Kinder in die Schweiz zu Pflegeeltern brachte, mit der Auflage, dass die Kinder wieder nach Tibet zu den Eltern zurückkehren müssen. Die Auflage „wieder zurückzukehren“ bedeutete für die tibetischen Eltern nicht wirklich die Kinder wegzugeben. Sie wollten uns nur eine gute Ausbildung ermöglichen oder überhaupt eine Chance für eine Ausbildung geben. Sie waren sich überhaupt nicht genau bewusst, was sie wirklich taten“ (aus dem Film *„Es gibt kein Zurück“* von Dechen Barshee).

Aufgrund eines Artikels in einer Schweizer Zeitung, in dem über die Flucht der Tibeter nach Indien, über deren prekäre Lage und über den Wunsch des Dalai Lamas berichtet wurde, amerikanische oder europäische Familien mögen tibetische Kinder bei sich aufnehmen, beschloss Familie Aeschmann, dem Wunsch des Dalai Lamas nachzukommen. In der Folge begannen sich weitere Familien für die Aufnahme von tibetischen Kindern zu interessieren.

Den Schweizer Familien wurde von der eidgenössischen Fremdenpolizei vorerst eine Bewilligung zur Einreise und der Aufnahme von 200 Tibeterkindern einschließlich derjenigen des Kinderdorfes Trogen versprochen. Aus Sorge um den Verlust der tibetischen Kultur wurde ein Abkommen zwischen der tibetischen Behörde und den einzelnen Schweizer Pflegeeltern geschlossen, das folgendes beinhaltete:

- die Kinder sollten solange sie in der Schweiz sind oft mit den anderen Tibetern in der Schweiz Kontakt aufnehmen, mit dem Zweck, dass sie ihre eigene Religion und Kultur nicht vergessen. Sie sollten auch mit den Tibetern in Indien in Verbindung bleiben. Die Pflegeeltern sollten die Kinder häufig über Tibet informieren und sie oft dazu ermahnen, später ihrem Land zu dienen.
- Die Adoptiveltern erklärten sich damit einverstanden, dass die Kinder darin unterrichtet werden tibetisch zu lesen und zu schreiben, vorausgesetzt, der Dalai Lama werde Lehrer, die diese Aufgabe übernehmen sollten, schicken oder ernennen. Dies wurde erst 1965 verwirklicht.
- Die Pflegeeltern und Seine Heiligkeit würden die Kinder oft dazu ermahnen nach Indien oder nach Tibet zurückzukehren, denn es bestünde gegenwärtig die Gefahr, dass die tibetische Rasse ausgelöscht werden würde. Wenn sich das Kind weigerte zurückzukehren, sollte es zur Rückkehr überredet werden (Brauen & Kantowsky 1982: 12). Diese Abmachung zeigte sich allerdings aus verschiedenen Gründen relativ unrealistisch.

Vielen Pflegeeltern fehlte das notwendige Wissen über die tibetische Kultur und Religion, andere ignorierten den Wunsch des Dalai Lama, was sich an folgender Auflistung zeigt:

131 tibetische Kinder wurden christlich

2 tibetische Kinder wurden anthroposophisch

1 tibetisches Kind wurde jüdisch und

13 tibetische Kinder wurden buddhistisch erzogen (Brauen & Kantowsky 1982: 13).

Die große Mehrheit der Flüchtlingskinder hatte eine einseitig westlich orientierte Schulbildung und dadurch die Muttersprache verlernt. Der Kontakt zu anderen tibetischen

Kindern in der Schweiz war rar. Es war und ist zu beobachten, dass ein Prozess der Bewusstwerdung ihrer tibetischen Herkunft mit zunehmendem Alter und vor allem nach der Adoleszenzphase stattfand und es dadurch vermehrt zu einer Hinwendung zur eigenen Kultur und zu anderen Tibetern kam. Dies zeigt sich an der Mitgliedschaft und aktiven Mitarbeit der „Pflegekinder“ in Vereinen wie dem „Verein Tibeter Jugend in Europa“ und dem „Tibet Songtsen House“, aber auch in der Auseinandersetzung mit dem tibetischen Buddhismus, wie dies bei einer meiner Interviewpartnerin der Fall ist. Obwohl für einige Tibeter, die von ihren Eltern weggenommen und von ihren Geschwistern getrennt wurden, die Aufnahme in Schweizer Pflegefamilien sicherlich sehr schwierig war, entkamen diese dadurch vielleicht dem möglichen Tod oder einem viel schwereren Schicksal.

4.1.3. Die Aufnahme tibetischer Flüchtlinge durch den Verein „Tibeter Heimstätten“

Das Schweizer Rote Kreuz lud Anfang der 1960er Jahre tibetische erwachsene Flüchtlinge ein, welche dann in Wohnungen untergebracht wurden, die von dem 1960 gegründeten „Schweizer Verein für Tibeter Heimstätten“ zur Verfügung gestellt wurden. Die Schweizer Regierung verabschiedete einen Bundesratsbeschluss, bei dem die Zahl der aufzunehmenden tibetischen Flüchtlinge zuerst auf 1000 Personen limitiert wurde. Jede Flüchtlingsgruppe musste vor der Einreise die Erlaubnis von der aufnehmenden Gemeinde inklusive der Sicherstellung der Unterkunft, der Arbeit, der finanziellen Mittel und der Betreuung einholen. Das Schweizer Rote Kreuz übernahm die Verpflichtung, die tibetischen Flüchtlinge zu betreuen und für Kleidung und Einrichtung zu sorgen. Da die Wirtschaftslage zu dieser Zeit günstig war, fand ein überwiegender Teil der Flüchtlinge vorwiegend in der deutschen Schweiz, speziell in den Kantonen Zürich, St. Gallen, Glarus und Graubünden Arbeit. Die Flüchtlinge wurden bewusst in Gruppen angesiedelt, um den Kontakt zu ihresgleichen zu ermöglichen. Es wurde auch versucht, Familien zusammenzuführen. Ende 1984 oblag dem Schweizer Roten Kreuz die Betreuung für 1300 tibetische Flüchtlinge, die von zehn lokalen Betreuerinnen und Betreuern – darunter zwei Tibetern – betreut wurden (Gyaltag 1990: 145f.). Das Ziel des „Vereins Tibeter Heimstätte“ war folgendes:

- die Rettung von Leben und Gesundheit
- die Sicherung der Existenz durch eigenen Broterwerb
- die Bewahrung der eigenen Kultur, Sprache und Religion
- und die Förderung der beruflichen Ausbildung der jungen Generation.

Die größte Ansiedlung befand sich in Rikon im Tösstal (ZH) und Turbenthal (ZH). Die Gebrüder Henri und Jacques Kuhn, Eigentümer der Metallwarenfabrik AG in Rikon, hatten dem Schweizer Roten Kreuz angeboten, eine Gruppe von tibetischen Flüchtlingen in einem erbauten Zehnfamilienhaus unterzubringen und in ihrem Betrieb zu beschäftigen. Anfang Oktober 1964 trafen fünf Familien, insgesamt 22 Personen, in Rikon ein. Durch die günstigen Wohn- und Lohnverhältnisse zogen Verwandte und Bekannte der angesiedelten Tibeter hinzu, sodass sich ihre Zahl im Verlauf des ersten Jahres verdoppelte und sich bis in die 1990er Jahre versechsfachte.

Andere Heimstätten zu dieser Zeit waren in Samedan (GR), Buchen (GR), Waldstatt (AR), Ebnat-Kappel (SG), Münchwilen (TG), Oetwil am See (ZH), Horgen (ZH) in Uznach (SG), Reitnau (AG), Unterwasser (SG), Lengnau (BE) und Linthal (GL).

4.2. Der Wandel im Alltagsleben der Tibeter

Durch den notgedrungenen Ortswechsel der Tibeter kam es in den verschiedensten Lebensbereichen zu einer grundlegenden Veränderung, so im sozialen, wirtschaftlichen, kulturellen und familiären Bereich. Der Wandel, den die Tibeter in kurzer Zeit erlebten, vollzog sich von agrargesellschaftlichen, hin zu industriegesellschaftlichen und nicht zuletzt zu informationsgesellschaftlichen Gegebenheiten. Die traditionelle tibetische Familie verlor in vielen Bereichen ihre Bedeutung, die Wohnsituation veränderte sich, die Erwerbstätigkeit unterlag einem rapiden Wandel, der Lebensrhythmus veränderte sich bei vielen, das gesellschaftliche Ordnungssystem verlor seine Bedeutung, gewohnte religiöse Ausübungen, wie Pilgerreisen konnten nicht mehr durchgeführt werden und die lokalen Gottheiten, die für die Tibeter einen großen Stellenwert hatten, waren nicht mehr präsent.

Im asiatischen Exil in Nepal, Bhutan und Indien war bzw. ist der Fortbestand der traditionellen Lebensweise hingegen noch eher gegeben als in der modernen Schweiz. Anfang der 1990er Jahre lebten insgesamt 90.000 tibetische Flüchtlinge in indischen, nepalesischen oder bhutanesischen Siedlungen, die entweder auf landwirtschaftlicher oder agrogewerblicher Basis aufgebaut waren. Diese Erwerbsstrukturen, die es im traditionellen Tibet auch gab, wurden allerdings an die vorgefundenen Gegebenheiten angepasst (vgl. Methfessel 1995: 55). In den 1990er Jahren gab es 150 tibetische Klöster, die in traditioneller Bauweise im asiatischen Exil errichtet wurden und insgesamt 83 tibetische Schulen. Außerdem lebt der 14. Dalai Lama, der eine sehr wichtige Persönlichkeit sowohl im Religiösen wie auch im Politischen für die Tibeter darstellt, im indischen Dharamsala. Ich möchte hier auf einige

Aspekte des Alltagslebens, in dem sich ein massiver Wandel vollzogen hat, eingehen, da die einzelnen Lebensbereiche ineinander wirken und die Veränderungen auch den religiösen Raum beeinflussen.

4.2.1. Die tibetische Familie im Wandel

Durch die Flucht wurden einerseits viele Familien auseinander gerissen, andererseits starben Familienmitglieder auf dem Weg in die Erst-Asylländer Indien, Nepal und Bhutan. Die Flüchtlinge, welche in die Schweiz kamen, sahen sich vor völlig neue Lebensstrukturen gestellt und mussten sich den neuen Gegebenheiten anpassen. Dadurch kam es zu Änderungen in der äußeren Form und Zusammensetzung der Familie, in ihrem inneren strukturellen Aufbau, in ihrer Funktion und im Selbstverständnis. Die verschiedenen Eheformen wurden auf die monogame Heiratsform reduziert.

Die tibetische Familie war im traditionellen Tibet eine Grundeinheit des sozialen Systems. Es wurden mehrere Generationen einbezogen, aber auch Verwandte unterschiedlichen Grades, wie Onkeln, Tanten, Neffen, Nichten usw. Die Familie übernahm sämtliche primäre Funktionen: im wirtschaftlichen Bereich, in der Fortpflanzung, hinsichtlich des Schutzes des Individuums, aber auch eine Art Gerichtsfunktion, die nicht in Gesetzesbüchern verankert ist, sondern auf eine jahrhundertealte Überlieferung zurückgeht (vgl. Gyaltsag 1990: 92–100). Es handelte sich um eine autarke Wirtschafts- und Lebensgemeinschaft, bei der jedes Familienmitglied in den „Familienbetrieb“ eingebunden wurde, sodass individuelle Außenbeziehungen nur geringen Einfluss auf die Einstellung und das Verhalten der Mitglieder hatten. Dies galt sowohl für die Bauern- und Nomadenfamilien als auch für Handwerker, Händler- und Adelsfamilien. Die *miser* unterlagen, wie schon erwähnt, großteils einem Besteuerungssystem, das in Form von Naturalien und Fronarbeit geleistet wurde. Um diesen Forderungen nachzukommen, wurden alle Familienmitglieder hinzugezogen. Die Verfügungsstellung von Söhnen und Töchtern an die Klöster wurde von der Familie nicht immer begrüßt, da dies einen Verlust der Arbeitskraft mit sich brachte, wie dies Barbara Aziz bei tibetischen Gruppen in Dingri in Westtibet feststellte. „When we find a family offering resistance to one of its members who plans to depart for a monastery, and when we hear complaints about conscripted work levies it is the loss of labour that is resented. Families are in competition with the government for their own labour“ (Azis 1978: 103). Durch die neuen beruflichen Bedingungen in der Schweiz verlor die Familie als Produktionsgemeinschaft ihre

Bedeutung. Es kam zu einer Trennung zwischen Arbeits- und Familienleben. Dadurch, dass viele Frauen erwerbstätig wurden, sind sie nicht selten Mehrfachbelastungen ausgesetzt worden. Funktionen, die im alten Tibet von der Großfamilie übernommen wurden, werden in der Schweiz von außerfamiliären Instanzen, wie dem Kindergarten, der Schule aber auch von der Gesundheits-, Kranken- und Altersfürsorge übernommen. Die Geburt eines Kindes oder die Aufbahrung eines Toten findet in der Schweiz nicht immer zu Hause, sondern in Institutionen, wie dem Krankenhaus und Krematorium statt. Die traditionelle Familie war, wie auch in anderen Bereichen des tibetischen Lebens, auf hierarchischen Strukturen aufgebaut, die durch das Alter, das Geschlecht und die gesellschaftliche Stellung bestimmt wurden. Diese familiären Autoritätsstrukturen sind bei der Mehrheit der tibetischen Familien mehr oder weniger am zerbröckeln. Viele Großfamilien wurden durch die Flucht auseinander gerissen und die gewohnten Mehrgenerationshaushalte bzw. Familienklans wurden dadurch aufgelöst. Es fand eine drastische Reduktion der Familienmitglieder statt und im Laufe der Zeit bildeten sich in der Schweiz Kern- bzw. Kleinfamilien heraus. Dadurch kam es zwar zu einer intensiveren emotionalen Beziehung zwischen Eltern und Kindern, allerdings ging das traditionelle Erziehungsmodell, bei dem alle Familienmitglieder bei der Erziehung mitwirkten, größtenteils verloren. „Die Reduktion auf die Eltern-Kind-Gruppe und das langfristige Zusammenleben dieser Gruppe in gleicher Zusammensetzung hat sicherlich die emotionalen Beziehungen vertieft. Sie ist hingegen ärmer um die Möglichkeit existenzieller Grunderfahrungen und sozialer Beziehungen geworden. Dies betrifft insbesondere Kinder. Der einheitliche Handlungs- und Lebensraum, an den die Eltern früher gewohnt waren, ist nicht mehr vorhanden. Dadurch fehlt auch die anschauliche Lebens- und Erziehungspraxis für die Kinder“ (Gyaltsag 1990: 148).

Es hat zwar im Laufe der Zeit Versuche gegeben, Familien wieder zusammenzuführen, was zum Teil auch gelang. Allerdings erwies sich oft das Zusammenleben der Großfamilien aus wirtschaftlichen und wohnstrukturellen Gründen als nicht machbar. „Da die hiesigen Wohnstrukturen und Wohnverhältnisse sowie die hohen Mitzinsen ein Zusammenleben im Großfamilienverband kaum erlauben, haben Tibeter mit Großfamilien nach anderen Möglichkeiten des Zusammenlebens gesucht und teilweise auch gefunden. Sofern die Wohnsituation es gestattete, bezogen sie nämlich gleich zwei Mehrzimmerwohnungen auf demselben Stockwerk eines Wohnblocks, um auf diese Weise der Auflösung bzw. Trennung ihrer Großfamilien entgegenzuwirken“ (Gyaltsag 1990: 154). Es bestand bei den Tibetern zumindest in den 1990er Jahren eine starke Familiezentriertheit, sofern noch mehrere Generationen in der Schweiz lebten. „Dass die jungen Familien von den Großeltern

wegziehen und diese alleine lassen würden, ist völlig undenkbar. Die Verwandtschaft gehört zusammen“ (Ott-Marti 1980: 54).

Eine weitere Veränderung ist bei den verschiedenen Eheformen, wie der Polyandrie, der Polygynie und der *makpa*-Ehe, die im traditionellen Tibet üblich waren, zu finden. Diese Eheformen sind im Allgemeinen nicht nur moralischen Verurteilungen ausgesetzt, sondern sind in der Schweiz gesetzlich nicht erlaubt. Die Heirat wurde im traditionellen Tibet mit wenigen Ausnahmen, unabhängig davon, ob es sich um eine monogame, polyandrische oder polygyne Form handelte, arrangiert. Die arrangierte Ehe, die als Produktionsgemeinschaft notwendig war, verliert in der Schweiz an Bedeutung und es kommt häufiger zu einer „Liebesheirat.“ Beziehungen und Ehen, wie auch Trennungen und Scheidungen sind mehrheitlich auf persönliche Entscheidungen zurückzuführen und beruhen nicht mehr auf ökonomischen Notwendigkeiten. Es ist auch eine Tendenz zur bewussten Familienplanung durch Empfängnisverhütung zu beobachten, alles Faktoren, die zu einem selbstbestimmteren Leben führen. Eine weitere Veränderung für die tibetischen Kinder ist die allgemeine Schulpflicht, die es im traditionellen Tibet nicht gab.

4.2.2 Die religiöse Erziehung im Wandel

Die Erziehung und Ausbildung der heranwachsenden Kinder wurde im traditionellen Tibet durch die Großfamilie ausgeführt. Nicht nur die Eltern, sondern auch die Großeltern und andere Verwandte, aber auch Mönche, die nach ihrer Ausbildung Rituale für ihre Familien ausführen konnten, nahmen an der Erziehung teil. Die Sozialisation war demnach traditionsgebunden und wurde von der ganzen Familie übernommen. Die religiöse Erziehung, die der Kern des tibetischen Unterrichts war und teilweise noch ist, fand ebenfalls innerhalb der Familie statt. Die elterlichen religiösen Verhaltensweisen und Handlungen wurden von den tibetischen Kindern vom frühen Alter an beobachtet, wodurch eine allmähliche religiöse Sozialisation stattfand. Werte wie die Achtung vor jedem Leben, Gewaltlosigkeit, gutes Benehmen, Ehrlichkeit und Hilfsbereitschaft wurden übernommen.

Die von den Eltern ausgeübten religiösen Handlungen beinhalteten tägliche Gebete, die täglichen Opfergaben, die auf dem Hausaltar dargebracht wurden, Besuche der Klöster, die Teilnahme an religiösen Veranstaltungen und Pilgerfahrten. Wie beeindruckend der Hausaltar mit den täglichen Opfergaben, wie den Butterlampen und den sieben Wasseropferschalen, den heiligen Rollbildern, den Statuen und heiligen Schriften für ein Kind war, zeigt sich an folgendem Zitat: „Meine frühesten und zärtlichsten Erinnerungen machen deutlich, wie nahe

schon den Kleinkindern die Religion stand. Am liebsten spielten wir rund um den Hausaltar, der sich im Haupthof befand. Er übte eine große Anziehungskraft auf mich und meine Freunde aus, kein anderer Platz kam ihm als Spielplatz gleich. Das soll nicht heißen, daß wir uns der religiösen Bedeutung dieses Platzes besonders bewußt gewesen wären – wir fühlten nur, daß er ein warmer, sicherer und freundlicher Ort war“ (Norbu und Turnbull 1971: 47). Ebenso interessant waren die Erzählungen der Großeltern von den vielen mysteriösen Geschichten, den wundersamen Sagen, den wunderwirkenden Einsiedlern, den Geschichten über Dämonen und von Magiern. Diese Imaginationen und Phantasien waren ein wichtiger Bestandteil der tibetischen Gesellschaft. In der Gegenwart hat sich das Gewicht von Imagination und Phantasie merklich verändert. Die Veränderung ist in dem Maße fortgeschritten, in dem die „Enträumlichung“ von Personen, Vorstellungen und Ideen neue Kraft gewinnt. Vor allem durch Massenmedien inszeniert, wird ein wechselndes, reichhaltiges Repertoire an „möglichen Leben“ repräsentiert. Die für manche zur Realität werdenden „Imaginationen“ können nicht immer ins eigene Leben integriert werden und ein erfülltes Leben bescheren (vgl. Appadurai 1998: 21f.).

Da es die Großfamilie nicht mehr gibt und sehr viele Frauen erwerbstätig sind, findet die religiöse Sozialisierung nicht mehr alleine in der Familie, sondern auch in sozialen Einrichtungen, wie dem Kindergarten, der Schule und anderen Institutionen statt. Dies führt oft zur Auseinandersetzung mit anderen Weltbetrachtungen, die teilweise dem tibetischen Erziehungsmodell widersprechen. Durch dieses Spannungsfeld, das sich durch die Konfrontation zweier verschiedener Kulturen mit verschiedenen Werthaltungen, Normen Verhaltensmustern und Daseinsinterpretationen ergibt, kommt es oft zu Verunsicherungen der zweiten bzw. dritten Generation, aber auch zu Erwartungshaltungen sowohl der Eltern als auch der Kinder, die schwer zu vereinbaren sind. Ulrich Beck schreibt in diesem Zusammenhang im Buch *Perspektiven der Weltgesellschaft*, dass das Zeitalter der Globalisierung geprägt ist von verschiedenen Weltanschauungen, Sitten und Kulturen, die verglichen und nebeneinander gelebt werden können und müssen, im Gegensatz zur früheren lokalisierten Herrschaft jeder Kultur, die Beck mit den künstlerischen Stilarten vergleicht, die ebenfalls an Zeit und Ort gebunden waren. „Was die Menschen scheidet (religiöse, kulturelle und politische Unterschiede) ist an einem Ort, in einer Stadt, immer öfter sogar in einer Familie, in einer Biographie präsent. Dies fordert eine kulturelle Fähigkeit zu einem Leben, in dem Fremdes und Eigenes nebeneinander bestehen können, sich vermischen und zwar in der

unmittelbaren Umgebung. Eine Fähigkeit, die mit dauerhafter und widerspruchsvoller Vielfalt und Andersartigkeit im 'eigenen Haus' umzugehen vermag“ (Beck 1998: 7f.).

Solch extreme Diskontinuitäten innerhalb der Familie sind bei den Exiltibetern in der Schweiz großteils noch nicht vorhanden. Die ältere Generation ist sehr bemüht, die Religion und Kultur Tibets zu bewahren und sie an die jüngere weiterzugeben, sodass es zwar zu einer funktionalen Assimilation im Handlungsbereich der Außenwelt kommt, die jedoch nicht gleichzusetzen ist mit identifikativer Assimilation im Wertgefüge der Innenwelt (vgl. Brauen und Kantowsky 1982: 31). Ein Beispiel für eine westlich moderne Entwicklung ist unter anderem die Individualisierung. Als „Individualisierung“ werden drei zusammenhängende Prozesse innerhalb der Gegenwartsgesellschaft bezeichnet. 1. die Auflösung vorgegebener sozialer Lebensformen – wie z. B. das Brüchigwerden von lebensweltlichen Kategorien wie Klasse, Stand, Geschlechterrolle, Familie, Nachbarschaft, aber auch der Fall der Ostblockstaaten und der Zusammenbruch staatlich verordneter Orientierungsrahmen und Leitbilder. 2. Die biographischen Modi und Verläufe, die dadurch entstehen, und die Art, wie diese in institutionelle Muster eingebunden bleiben bzw. werden. 3. bezeichnet der Begriff Individualisierung die individuellen und gesamtgesellschaftlichen Bedeutungen und Folgen dieses Strukturwandels (vgl. Beck und Beck-Gernsheim 1994: 11f.). Allerdings bedeutet die Individualisierung nicht unbedingt den Gang in die Freiheit für das Individuum, sondern es entwickelte sich eine gesellschaftliche Dynamik, die zu Anforderungen, Kontrollen und Zwängen jedes Einzelnen führt. Das Reglementierungsnetz der institutionellen Vorgaben ist mitunter sehr engmaschig. Wenn die traditionellen Strukturen, in die man hineingeboren wurde, mit Handlungsbeschränkungen und Handlungsverboten geprägt waren, dann sind die modernen Strukturen von der Forderung nach Selbstinszenierung und Selbstgestaltung und ständigen Entscheidungen bestimmt. Dieser Wandel bringt für jeden Einzelnen Chancen, Risiken und Widersprüche mit sich. „Aus dem Hintergrund eines vergleichsweise hohen materiellen Lebensstandards und weit vorangetriebenen sozialen Sicherheiten wurden die Menschen in einem historischen Kontinuitätsbruch aus traditionellen Klassenbindungen und Versorgungsbezügen der Familie herausgelöst und verstärkt auf sich selbst und ihr individuelles (Arbeitsmarkt)-Schicksal mit allen Risiken, Chancen und Widersprüchen verwiesen“ (Beck 1994: 44). Dies führt zu „Bastelbiographien“, die mitunter auch verunsichern und überfordern können. Hauptgrund der Individualisierung in unserer Moderne bzw. Postmoderne ist nach Beck der Arbeitsmarkt, der aus drei Teilkomponenten, der Bildung, der Mobilität und der Konkurrenz besteht, im Gegensatz zur bürgerlichen Individualisierung des 18. und 19. Jahrhunderts in Europa, die auf Kapitalbesitz beruhte und

ihre soziale und politische Identität im Kampf gegen feudale Herrschafts- und Rechtsordnung entwickelte.

Die tibetische Kultur, die stark geprägt war von Klasse, Stand und Geschlechterrolle, aber auch von einer altruistischen Grundhaltung allen Wesen gegenüber, geht nicht immer ganz konform mit einer „individualisierten“ Haltung. Es hat sich aufgrund der äußeren Umstände einiges in der religiösen Erziehung verändert, allerdings wird nach wie vor auf die „richtige Denkweise“ (Bodhisattva-Einstellung) Wert gelegt, es werden das Mani-Gebet gelehrt und das Gesetz von Ursache und Wirkung erklärt.

4.2.3 Die Erwerbstätigkeit im Wandel

Ein großer Teil der Bevölkerung lebte im traditionellen Tibet vom Ackerbau und von der Viehzucht. Je nach Jahreszeit variierte das Aufgabengebiet in der Landwirtschaft. Die Arbeit erstreckte sich im Frühling vom Verteilen des Kuhdung, über die Aussaat bis hin zum Pflügen und Lockern der Schösslinge. Im Sommer wurde gejätet. Männer gingen auf die Jagd und trieben Handel. Im Herbst war die Erntezeit. Im Winter gab es vorwiegend im Haus Arbeit, die für Frauen das Weben, das Spinnen und das Nähen umfasste. Die Männer waren für das Holen von Brennholz zuständig. Zu den täglichen Aufgaben gehörte auch das Kochen, Melken, Buttern, die Kinderversorgung, Aufgaben um das Haus und die Viehversorgung. Das zweite große Betätigungsfeld im traditionellen Tibet war die Viehzucht. Die Nomaden, die hauptsächlich Yaks und Schafe züchteten, produzierten Fleisch, Milchprodukte, Kleidung, Wolle und Häute. Bei den Nomaden waren folgende Tätigkeiten zu verrichten: Der Mann war für den Handel mit Wollballen, Tierhäuten und Fellen von Edelmilch zuständig, aber auch für das Hüten, Weiden und Eintreiben der Herden, der Kastration der Yakbullen, das Scheren der Schafe, das Reinigen und das Bündeln von Wolle und das Präparieren der Felle für den Verkauf. Der Mann nähte aber auch die Fellbekleidung, die Ledersäcke und stellte Stiefel, Packsättel und Gürtel her. Die Nomadenfrauen waren mit dem Melken, Buttern und Käsen, der Joghurtzubereitung, dem Wasserholen, dem Sammeln von Trockendung und Schafsmist, dem Mahlen von Tsampa, dem Kochen, der Zubereitung von Buttertee, dem Weben, dem Sammeln von Brennesseln, Pilzen, Beeren und Wildgemüse beschäftigt. Ebenso gehörte die Kindererziehung zum Aufgabenbereich der Nomadenfrauen (vgl. Gyaltag 1990: 92).

Das Betätigungsfeld war somit nach Geschlecht aufgeteilt. Es gab klar differenzierte Aufgabenbereiche zwischen Männern und Frauen mit der Ausnahme vom Gerben der Schaffelle, der Filzzubereitung, dem Spinnen der Wolle für den Eigenbedarf und dem Flechten von Wurfschlingen (vgl. Gyaltsag 1990: 92). Diese Arbeiten wurden sowohl von Männern als auch von Frauen durchgeführt. Der Tauschhandel wurde sowohl von den Ackerbauern, als auch von den Nomaden praktiziert und war auch nicht geschlechtsspezifisch. Der Handel, der über längere Distanzen geführt wurde, war vorwiegend eine männliche Domäne, während die Frauen vor Ort Handel betrieben.

Im Unterschied zum modernen bzw. postmodernen Lebensentwurf, der eine Vielzahl an Berufsmöglichkeiten zulässt, beschränkte sich im traditionellen Tibet die Frage für einen großen Teil der Bevölkerung nur darauf, ob ein Sohn bzw. eine Tochter die geistliche Laufbahn einschlagen oder sich verheirateten und in der Folge das Nomaden- bzw. Bauernleben der Eltern aufnehmen würde. Die Wahlmöglichkeit des Berufes für die tibetischen Flüchtlinge in der Schweiz war vor allem in der ersten Generation nicht besonders vielfältig. Die ältere Generation der Exilanten wollte möglichst bald in den Arbeitsprozess eingegliedert werden, was durch die wirtschaftliche Lage in der Schweiz auch großteils gelang. Allerdings verdienten die Flüchtlinge in der ersten Zeit ihren Lebensunterhalt aufgrund der sprachlichen Barriere und des Bildungsdefizits – die Mehrheit der Tibeter hatte keine Schule besucht - meistens als ungelernte HilfsarbeiterInnen in verschiedenen Fabriken. In Industriebetrieben wurden und werden Hilfsarbeitertätigkeiten sowohl von gebildeten Geistlichen und Adligen als auch von ehemaligen Nomaden, Bauern, Händlern und Handwerkern ausgeübt. Durch diese harte Arbeit und die wenig erfolgreichen sprachlichen Förderungen ist auch noch heutzutage ein sprachliches Defizit des Deutschen bzw. Schweizerdeutschen der älteren Generation zu verzeichnen. „Die Generation der älteren Tibeter spricht auch heute noch sehr wenig Schweizerdeutsch oder Deutsch, da sie einerseits zuwenig durch gezielten Sprachunterricht gefördert worden sind und andererseits auch leistungsmäßig überfordert wurden, nach acht bis neun Stunden ermüdender monotoner Arbeit in der Fabrik noch einen Deutschkurs zu besuchen“ (Gyaltsag 1990: 169f.). Tibeter, deren Alter keine schulische Ausbildung mehr zuließ, wurden ebenfalls als un- und angelesene Hilfskräfte in verschiedenen Fabriken angestellt, in denen sie Akkord- bzw. Schichtarbeit leisten mussten.

Die traditionelle Arbeitsteilung wurde großteils aufgehoben. Auch Frauen führten Hilfsarbeitertätigkeiten durch und mussten Schichtdienste und Akkordarbeit annehmen. Dies führte auch zu einer Mehrfachbelastung der Frauen und zum Verlust einer klaren Kontinuität und Struktur des Tagesablaufes, wodurch der Erziehungsprozess der Kinder beeinträchtigt wurde und auch das Eheleben an einer Kommunikationsschwäche litt.

Das neue Berufsfeld der meisten Tibeter der älteren Generation war bzw. ist durch monotone, maschinelle und unpersönliche Arbeit gekennzeichnet. Dies war für die Exilanten, die an eine vielseitige, weitgehend selbständige und vom natürlichen Lebensrhythmus bestimmte Arbeit gewohnt waren, eine große Herausforderung. „Ich fülle Bonbons in durchsichtige Säcke ab. Ich muss nicht zählen. Ich fülle einfach jeden Sack bis nichts mehr hinein geht. Eine Kontrolleurin legt die Beutel auf die Waage. Ich kann das nicht selber tun, weil ich die Zahlen nicht lesen kann. Seit sechs Jahren mache ich das. Immer das Gleiche“ (Ott-Marti 1980: 25). Um diese unpersönliche, mechanische Arbeit und die daraus resultierende Unzufriedenheit zu ertragen, bereicherten die Flüchtlinge ihre Arbeit oft mit religiösen Handlungen wie dem Rezitieren von Gebeten und Mantras. „Weitere Folgen sind häufig Unzufriedenheit und eine Veränderung psychischer Gespanntheit, die viele Tibeter dadurch auszugleichen versuchen, indem sie während der monotonen Arbeit Gebete sprechen (Gyaltsag 1990: 157). Ein weiteres Problem, das sich durch die Integration in die Schweizer Arbeitswelt und die damit meist einhergehende Hilfsarbeitertätigkeit ergab, war für die ältere Generation der Tibeter sehr oft ein beruflicher und sozioökonomischer Abstieg, worunter ihr Selbstbewusstsein litt, was ebenfalls die Kontaktfähigkeit beeinträchtigte. Im alten Tibet gehörte ein großer Teil der Tibeter im gesellschaftlichen Ordnungssystem nicht der untersten Klasse an. „Das veränderte Bild der Berufe der Väter der Befragten zeigt uns, – zusammen mit den Einschätzungen des Wohlstandsniveaus – deutlich, in welchem Ausmaß die Emigration zur sozioökonomischen Deklassierung führte“ (Sander 1982: 122).

Die jüngere Generation hatte durch die Schul- und Berufsausbildung eine im Vergleich zu den Älteren viel aussichtsreichere und bessere Zukunftsaussicht. „Je länger ein Kind in der Schweiz war, umso größer ist die Chance, daß es als Jugendlicher die Hoffnung auf Sicherung durch das Erlernen eines soliden Berufes faßt. Es gelingt ihm, sich mit dem schweizerischen Berufsethos zu identifizieren, Leitbilder zu finden und von sich eine ähnliche Motivation zu erwarten, wie manche schweizerische Kameraden und Freunde sie haben“ (Ott-Marti 1980: 86).

Es gibt derzeit folgende Betriebe in der Schweiz, die von TibeterInnen geführt werden:

- 10 tibetisch geführte Restaurants
- 10 Boutiquen, Galerien und Ladengeschäfte mit tibetischem Kunstgewerbe,
- 8 Buchhandlungen, Verlage und Bibliotheken mit auf Tibet spezialisierter Literatur
- 2 tibetische Reiseagenturen
- 7 Praxen tibetischer Ärzte, bzw. Kliniken und Beratungsstellen
- 1 Anwaltskanzlei unter tibetischer Führung
- 3 Anlageberatungen
- 6 handwerkliche Werkstätten und verwandte Betriebe
- 1 tibetischer Zuchtverein von Yaks
- sowie 3 kulturelle und soziale Institutionen, nämlich das „Tibet House“, das „Songtsen House“ und eine Beratungsstelle für Tibeter und Tibeterinnen in Rapperswill (vgl. Lindegger 2000: 187).

4.3 Die Religion vom Dach der Welt in der Schweiz

4.3.1 Klöster und andere buddhistische Institutionen in der Schweiz

4.3.1.1 Ein Stück Heimat – Das Tibet Institut Rikon

An der großen Anzahl der Mönche, die es in Tibet vor 1959 gab, erkennt man den hohen Stellenwert der Religion im traditionellen Tibet. Die Klöster waren aber darüber hinaus wirtschaftliche, intellektuelle, wissenschaftliche und allgemein kulturelle und vielfach auch (lokal-)politische Zentren. Für die Laienbevölkerung waren sie ein ideeller Mittelpunkt des Lebens und von den Klöstern ausgesandte Lamas waren in den essenziellen Bereichen der rite de passage bei Geburt, Hochzeit, Todesfall, aber auch in den kalendarischen Festen der Dorfgemeinden eingebunden. „Aus diesen Überlegungen ist es einleuchtend, weshalb die chinesische Besatzungsmacht die meisten der 3.200 Klöster in Tibet zerstört hat. Ihre Absicht war, den Tibetern ihren geistig-kulturellen Nährboden zu entziehen, ohne den die Tibeter verständlicherweise nicht weiter als geistig-kulturelle, aber ebenso wenig als nationale Einheit existieren können“ (vgl. Gyaltzen Gyaltag 1988: 96).

Nachdem Toni Hagen, ein bekannter Schweizer Geologe und Nepalkenner, die Wichtigkeit der Klöster für die Tibeter erkannte, regte er den Bau eines tibetischen Klosters in der

Schweiz an. Der Plan ein tibetisches Klosters bei Rothenthurm (SZ) zu errichten, stieß jedoch auf große Schwierigkeiten. Die Idee eines Klosterbaues nach tibetischer Tradition nahm dann der Schweizer Tibetologe Peter Lindegger nochmals auf. Die Familie Kuhn, Eigentümer der Metallwarenfabrik in Rikon, die eine Gruppe von Tibetern in ihrer Fabrik aufnahm, hatte tiefes Verständnis für dieses Projekt, stiftete 100 000 Franken und das zum Bauen benötigte Land am Wildberg in der Nähe von Rikon (vgl. Lindegger 1988: 13). Am 29. Juli 1967 wurde für das Kloster in Rikon in der Nähe von Winterthur unter Mitwirkung der Mönchsgemeinschaft und der Teilnahme mehrerer hundert Interessierter die Zeremonie der „Erdweihung“ durchgeführt. Am 09. November 1968 wurde dann das Kloster von S. H. dem Dalai Lama, von Trijang Rinpoche und Ling Rinpoche eingeweiht. Das Kloster sollte ein Ort sein, wo die Tibeter Feste feiern und das Kloster umschreiten können. Es sollte auch die grundsätzliche Aufgabe der Mönche sein, die in der Schweiz lebenden Tibeter zu betreuen und Fragen über die buddhistische Lehre zu beantworten. Vor allem in der ersten Zeit war für die Tibeter das Kloster eine wichtige Institution, um die kulturelle und religiöse Identität zu stärken.

Der dritte Abt des Klosters, Geshe Gendün Sangpo, der Mitte der 1980er Jahre als Abt des Tibet Instituts einzog, erzählt im Gespräch mit der Journalistin Ursula K. Rathgeb:

„Viele Tibeter haben eine intensive Beziehung zum Kloster, vor allem die Älteren. Sie kommen auch, um das Kloster zu umschreiten, um Butterlampen darzubringen und solche Dinge. Die meisten Jungen kommen nur an den Feiertagen und bei Initiationen. Von den Tibetern, die hier aufgewachsen sind, haben die meisten kein großes Interesse an buddhistischen Übungen im Kloster. Im Kloster werden übers Jahr eine Anzahl buddhistischer Feiertage begangen, zum Beispiel 'Buddhas erste Lehrrede', oder 'Buddhas Geburt', oder 'Buddhas Erleuchtung'. Bei diesen Gelegenheiten kommen jeweils viele Tibeter ins Kloster und ich erkläre ihnen dann die Bedeutung des gefeierten Tages. Die Tibeter spenden dann Opfergaben für den Altar, Tee und Essen“ (Geshe Gendün Sangpo 1993: 57). Die Mönche betreuen auch Kranke und begleiten Sterbende durch das „Bardo“. Sie besuchen die Tibeter zu Hause und führen Pujas durch. Neben den sozialen Diensten erledigen die Mönche auch administrative Arbeiten, leisten Aufklärungsarbeit im öffentlichen Dienst und stellen sich für Lehrtätigkeiten zur Verfügung. Das Kloster wird auch von vielen Personen aus westlichen Kulturkreisen aufgesucht. Der Lebensstil in den Klöstern in Tibet war etwas anders. Es gab eine Anzahl von Regeln, die generell für alle Klöster galten, und andere die sich nur auf spezifische Klöster bezogen. Da es im Kloster in Rikon keine traditionelle Mönchsausbildung gibt, gestaltet sich der Tagesablauf für die einzelnen Mönche verschieden.

Es findet jeden Morgen eine Meditationssitzung statt, an der alle Mönche teilnehmen und gemeinsam Pujas singen. Trotzdem kann man, wie dies auch in den tibetischen Klöstern im indischen Exil der Fall ist, von einer relativ traditionellen Einrichtung sprechen, die in vielen Punkten noch sehr ähnlich dem Klosterleben im traditionellen Tibet ist. Im Klösterlichen Tibet-Institut sind Mönche aus den verschiedenen tibetischen Lehrtraditionen vertreten. Das Gebäude umfasst heute den tibetischen Kultraum mit einem Teil der tibetischen Primärbibliothek in Blockdrucken, Manuskripten, der Altarempore und den seitlichen Depositorien für die notwendigen Kultgegenstände. Ebenso befinden sich in dem Gebäude die Unterkünfte für die Mönche, ein Zimmer für den Abt, ein Gästeraum, eine zentrale offene Halle für den Unterricht und Aufenthalt, eine Bibliothek, ein Seminarraum, die eine Periodica-Sammlung, eine kleine Wäscherei, ein gemeinschaftliches Arbeitszimmer für die Mönche, einen Besprechungsraum und eine Küche.

Die Bibliothek am Tibet Institut Rikon beinhaltet eine der umfangreichsten Tibetica Sammlungen des Exil Tibets.

Die gängigen Veranstaltungen im Tibet Institut Rikon sind folgende:

- Es findet täglich, außer Sonntag, eine öffentliche Morgenmeditation mit der Mönchsgemeinschaft des Institutes statt
- regelmäßige einführende und themenbezogene Vorträge
- Belehrungen und Meditationspraktiken zu bestimmten buddhistischen Aspekten
- buddhistische Feste
- öffentliche Führungen durch das Institut
- Unterricht, mit der tibetische Umgangssprache und Schriftübung als Schwerpunkt

4.3.1.2 Das Kloster in Rabten Choeling in Mont Perlerin

Neben dem Tibet-Institut Rikon gibt es noch ein zweites tibetisch-buddhistisches Kloster. 1977 gründete Geshe Rabten am Rande von Mont Pelerin in der Nähe von Lausanne das Tharpa Choeling Zentrum. Der Schwerpunkt dieses Zentrums lag am Anfang in der Ausbildung westlicher und tibetischer SchülerInnen zu Mönchen und Nonnen. Der von Geshe Rabten konzipierte Ausbildungsansatz, der sich stark nach den klösterlichen Vorlagen Tibets vor 1959 orientierte, scheiterte jedoch. Stephen Batchelor, selbst einst westlicher Gelugpa-Mönch im Tharpa Choeling Zentrum, begründet das Scheitern folgendermaßen: „The psychological demands of transplanting what was effectively a branch of Sera Monastery to modern Switzerland proved unbearable. Geshe Rabten insisted on following a virtually

unmodified program of studies, pursued in an alien language. In addition to the linguistic burdens, the content of much of what was taught seemed irrelevant. For in spite of the emphasis on analysis and debate, which attracted many students, certain key doctrines were treated as indisputable dogma. Moreover, relatively little time and emphasis was given to meditation. The blend was wrong” (Baumann 2005: 371; Batchelor 1994: 198f.).

Tharpa Choeling wurde nach dem Tod von Geshe Rabten (1920–1986) umbenannt in „Rabten Choeling“. Gonsar Rinpoche, der engste Schüler von Geshe Rabten, wurde der neue Abt von Rabten Choeling, der strukturelle Änderungen im Klosterablauf vornahm und sich vermehrt auf die Betreuung von Tibetern und Tibeterinnen konzentrierte. Die Aufgaben der Mönche lagen in der Folge ebenso wie im Kloster in Rikon in der Anweisung spiritueller Lehrinhalte, in der Durchführung von rituellen Praktiken und in der Ausbildung von Mönchen. Im Kloster lebten 1997 sechs Lamas, zehn tibetische Mönche, neun europäische Mönche und Nonnen sowie elf europäische Studenten und Studentinnen. Gonsar Rinpoche hat in der Schweiz zusätzlich acht lokale Meditationsgruppen dieser spirituellen Schule, Meditationsgruppen in Italien und Gruppen in Österreich und Deutschland betreut.

Bei beiden Klöstern steht ein Stupa in der Nähe des Klosters. Ein weiterer befindet sich in Amden in Bellevue. Die Stupas in der Schweiz werden von Tibetern und auch Europäern aufgesucht. Der Stupa ist eine architektonische Nachbildung der zentralen buddhistischen kosmologischen Vorstellungen und repräsentiert in seinen mikrokosmischen Analogien Buddhas Belehrungen und Buddha selbst. Die einzelnen Bereiche des Stupa bestehend aus dem quadratische Unterbau, der Kuppel aus den 13 Scheiben, den Schirmen bzw. der Sonne und dem Mond, der Flamme werden mit den fünf Elementen Erde, Wasser, Feuer Luft und Äther/Raum in Verbindung gebracht, wenngleich dazu keine expliziten Texte bekannt sind. Eine andere Korrelation besteht auch zum gesamten tibetischen Kosmos mit dem Weltenberg Meru, welcher Himmel und Erde durch den Pfeiler des Himmels (*gnam kyi ka ba*) verbindet. In der Mitte der Stupa befindet sich der Lebensbaum (*srog shing*), der das Zentrum der Welt markiert. Durch das Umrunden der Stupa sammelt man Verdienste an und reinigt den Geist. Einige Stupas können auch spiralförmig begangen werden und symbolisieren dadurch den meditativen Gang durch einen Mandala-Palast, der symbolisch durch alle Bereiche führt: vom Grobstofflichen über das Feinstoffliche bis hin zum formlosen Bereich und zum letztendlichen Ziel der Erfahrung des höchsten Segens und der Leerheit (vgl. Brauen 1997: 26ff.).

4.3.1.3 Entstehungen von anderen tibetischen buddhistischen Institutionen in der Schweiz

Eine andere religiöse Gemeinschaft (*sangha*), die sich in der Schweiz schon sehr früh ansiedelte, ist die Glaubensgemeinschaft „Nagyur Nyingma Tsogpa“, eine Nyingma-Gemeinschaft, die von fünf Tibeter-Familien 1964 ins Leben gerufen wurde.

Auch in anderen europäischen Ländern und in den USA kam es in den 1960er Jahren zur Gründung einzelner Klöster und Zentren und Mitte der 1970er Jahre gab es einen weltweiten Aufschwung in der Gründung von tibetisch-buddhistischen Zentren in Europa und Nordamerika. Indien- und Nepalreisende entdeckten auf ihrer Reise tibetische Lamas und Rinpoches, von deren spiritueller Würde und Authentizität sie begeistert waren und sich ihnen als SchülerInnen anschlossen. Tibetische Lamas wurden vermehrt nach Europa und Nordamerika eingeladen, um Einweihungen durchzuführen und allgemein die buddhistische Lehre in den westlichen Ländern zu verbreiten. Den Beginn der Besuchsreise von tibetischen Gelehrten durch Europa und Nordamerika machte Kalu Rinpoche (1904–1987) aus der Karma-Kagyü-Linie. Darauf folgte im selben Jahr Dūjum Rinpoche (1904–1987), der oberste Nyingma-Lama. Der Dalai Lama unternahm seine erste Reise durch Europa und Nordamerika im Jahr 1973 und auf diese folgten, wie bei anderen Rinpoches auch, viele weitere. Durch Besuchsreisen von Gyalwa Karmapa (1923–1981), Oberhaupt der Karma- Kagyü-Linie, im Jahr 1974/75 und 1977 verstärkte sich der Zuwachs der Karma-Kagyü Zentren in der westlichen Welt. Lama Ole Nydal, einer der ersten westlichen Schüler von Karmapa, gründete ab den 1970er zahlreiche Zentren. In der Schweiz befinden sich in Bern, Luzern, St. Gallen, Zürich und in Basel Karma-Kagyü Lehrzentren. Auch die Anhänger anderer tibetischer Traditionen gründeten Ableger ihrer Schulen in der Schweiz. Das Spektrum tibetisch-buddhistischer Gruppen und Organisationen umfasst vor allem die vier Haupttraditionen, Nyingma, Sakya, Kagyü und Gelugpa, jedoch auch Subtraditionen, die als eigenständige, an bestimmten Lamas orientierte Gruppen bestehen. Zu nennen sind hier die Organisation Rigpa, mit dem Oberhaupt Sogyal Rinpoche, das Shambala Zentrum um Chögyam Trungpa (1939-1987) und auch die neue Kadampa Tradition um Geshe Kelsang Gyatso. Eine Studie besagt, dass sich von den frühen 1970er Jahren bis in die späten 1990er Jahre die Anzahl der buddhistischen Institutionen um ein Fünf- bis Zehnfaches vermehrt hat. Der tibetische Buddhismus ist mit 48% (eine Analyse von 1997) die am stärksten vertretene Richtung des Buddhismus in der Schweiz. Von den 48% orientiert sich die Hälfte an der Gelugpa-Schule, 25% an der Kagyüpa-Schule und die restlichen 25 Prozent sind auf verschiedene andere tibetisch-buddhistischen Schulen verteilt. Die Zahl westlicher Sympathisanten und Konvertierter wuchs in den letzten Jahrzehnten stark an. Eine weitere Veränderung zeichnete

sich durch die Reinkarnation des 1984 verstorbenen Lama Yeshe in einem Kind spanischer Eltern, namens Ösel Hita Torres, ab. Die Tatsache, dass eine Reinkarnation auch in der westlichen Gesellschaft gefunden wurde, verstärkte die Globalisierung des tibetischen Buddhismus weiter. Neben den Zentrumsgründungen expandierten auch die Buchpublikationen, wobei sich die Lehrvermittlung mehr oder weniger an die westlichen Schüler und Schülerinnen anpassten. Zum Teil wurden traditionelle Termini in säkulare, psychologische Begriffe übersetzt, die dem neuen sozio-kulturellen und ökonomischen Kontext entsprechen. Obwohl sowohl die ethnischen, tibetischen Buddhisten als auch die aus dem Westen stammenden zum Buddhismus Konvertierten zum Teil dasselbe Kloster und denselben Lama besuchen, zeigen sich bestimmte Schwerpunkte. Für die einen ist die Verwestlichung von tibetisch-buddhistischer Lehr- und Praxisformen, die von tibetischen Lamas und Gelehrten (primär mit einer westlichen Schülerschaft), von westlichen Lehrpionieren und buddhistischen Akademikern unterstützt wird, für die anderen die Erhaltung des Traditionellen, das natürlich auch mit der Bewahrung der tibetischen Überlieferung verbunden ist, vordergründig (vgl. Baumann 2005: 366ff.).

Neben den rein religiösen Zentren wurden verschiedene andere Organisationen, die sich auch mit allgemein kulturellen und politischen Inhalten beschäftigten, gegründet. Das „Tibet Songtsen House“ in Zürich ist eine Organisation, die es sich zur Aufgabe gemacht hat, die Kultur der Tibeter im Exil lebendig zu erhalten, sie dem Abendland vertrauter zu machen und einen kulturellen Austausch zu erzielen. Das Tibet Songtsen House wurde von Kaning und Dawa Sigrist 1997 gegründet und mit einer feierlichen Zeremonie eines Kalachakra Mandalas, das durch drei Mönchen aus dem Namgyal Kloster durchgeführt wurde, eröffnet.

Auch die Gesellschaft „Schweizerisch-Tibetische Freundschaft“ (GSTF), deren Initiatoren die Tibeter Kelsang Gyaltzen und Gyaltzen Gyaltag sind, ist an die Öffentlichkeit gegangen, um ein besseres Verständnis von der Kultur und Politik Tibets zu vermitteln. Es werden Ausstellungen, Filmvorführungen, Buchpräsentationen, Vorträge, Tanzdarbietungen, politische Kundgebungen, Museumsbesuche und Begegnungsfeste organisiert. Die Zeitschrift *Tibet Aktuell* wird auch von dieser Organisation herausgegeben. Durch die Beiträge und Spenden können verschiedene tibetische Institutionen und Menschenrechtsorganisationen unterstützt werden. Ein weiterer Verband ist der „Verein Tibeter Jugend in Europa“, der sich ebenfalls für die Bewahrung und Pflege der tibetischen Kultur einsetzt und durch Öffentlichkeitsarbeit versucht, ein politisches Verständnis für die Lage der Tibeter zu

erzielen. Das „Tibet-Bureau“, die persönliche Vertretung des Dalai Lamas für Süd- und Mitteleuropa, sowie für UNO- und EU-Angelegenheiten, dient der Vertretung der Tibeter bei den Vereinten Nationen und bei den Verbindungsstellen zwischen den tibetischen Flüchtlingen in der Schweiz und den Verwaltungsstellen im indischen Exil.

4.3.1.4 Aktivitäten der buddhistischen Zentren in der Schweiz

Ein wesentliches Element in der Gründung von buddhistischen Zweiginstitutionen bildete die Legitimation in Form einer Anknüpfung an eine historische Übertragungslinie (*gyüpa*; Übertragung von Lehrauslegung, spirituellen Praktiken und deren Ermächtigungen). So berufen sich auch die in der Schweiz und anderen Diaspora Zentren entstandenen Schulen auf spezifische *gyüpa*, die zum Teil auf die Zeit der ersten Verbreitung (8–9. Jh.) und zweiten Verbreitung des Buddhismus (11. –15. Jh.) zurückgehen. Die verwirklichten Meister, die oft „reinkarnierte Lamas“ sind, gründeten mit Hilfe ihrer Schüler Zentren und übernahmen die spirituelle Leitung. Die folgende Darstellung bildet einen Überblick über die am meisten verbreiteten Linien und deren spirituelle Oberhäupter in der Schweiz.

Das Vajradhara Kadampa-Meditationszentrum

Geshe Kelsang Gyatsö ist der Gründer und spirituelle Leiter der Neuen Kadampa-Tradition (NKT). Geshe Kelsang Gyatsö wurde 1931 in Tibet geboren und studierte unter der Anleitung realisierter Meister. Nach der Annektierung Tibets machte er 18 Jahre lang Retreats (spirituelle Praktiken in Rückgezogenheit) in verschiedenen Regionen des Himalajas. 1976 wurde er nach England eingeladen und gründete 1977 das Manjushri Institute, das innerhalb des FPMT (Organisation for the Preservation of the Mahayana Tradition) ein eigenes Ausbildungsinstitut darstellte. Im Laufe der Zeit distanzierte sich Geshe Kelsang Gyatsö, aufgrund einer Debatte um eine tibetische Schutzgottheit von den etablierten Gelugpa-Lehrmeinungen und vom Dalai Lama (vgl. Baumann 2005: 372f.). Der Dalai Lama hatte 1996 allen Tibeterinnen und Tibetern, die ihn als spirituelles Oberhaupt gesehen hatten, verboten die Schutzgottheit Dorje Shugden zu verehren, was sowohl bei Gelugpa-Mönchen als auch bei Laien, welche diese Gottheit zum Teil seit Generationen verehrten, zur Kritik geführt hat. Dorje Shugden wurde ab dem 5. Dalai Lama als Schutzgottheit der Gelugpa-Lehre eingesetzt, erlangte allerdings erst Anfang des 20. Jahrhunderts durch den Gelugpa-Gelehrten Phabongkha (1878-1941) große Bedeutung. Phabongkha richtete sich gegen die im 19. Jahrhundert entstandene nicht sektiererische *Rime-Bewegung*, von der auch einige

Gelugpa-Mönche angetan waren, und plädierte auf ein „Reinhalten“ der Gelugpa-Tradition. Dies hatte in den 40er Jahren des 20. Jahrhunderts sogar zur Folge, dass gewaltsam einige der Nyingma-Klöster enteignet wurden. Der Dalai Lama legte in allen Gelugpa-Klöstern die Verehrung Padmasambhavas, eines für die Nyingma bedeutender Lehrers, fest, um auf diese Weise die verschiedenen Traditionen des tibetischen Buddhismus in das Projekt eines nationalen Identitätsentwurfs einzubinden und ein Bewusstsein der Einheit des tibetischen Volkes zu schaffen (vgl. Kollmar-Paulenz 2006: 177). Geshe Kelsang Gyatso gründete unter Mithilfe seiner Schüler 800 Kadampa-Zentren weltweit. Die Unterweisungen wurden in Büchern zusammengefasst.

Heute dienen sie als Grundlage von drei Studienprogrammen, die Geshe Kelsang Gyatsö weltweit etablierte. Ebenso hat Geshe Kelsang Gyatso auch zum Bau buddhistischer Tempel in allen großen Städten der Welt angeregt. Geshe Kelsang Gyatsö weilt abwechselnd in Europa und den Vereinigten Staaten.

Karma Kagyü-Linie

Die Kagyü-Linie, die auf den indischen Mahasiddha Tilopa zurückgeht, hat sich über Naropa, Marpa, Milarepa, Gampopa und den zahlreichen nachfolgenden Verzweigungen fortgesetzt, wobei viele der Kagyüpa Schulen ab dem 15. Jahrhundert verschwanden oder als Gelugpa Einrichtungen weitergeführt wurden. Von allen noch existierenden Kagyüpa-Gruppen sind die Karmapa (Karma Kagyü) die größte, mit eigener Inkarnationslinie, und haben durch ihre weltweiten Vernetzungen auch international den größten Zuwachs. Der 17. Karmapa Thaye Dorje ist spiritueller Leiter der Klöster und Zentren in verschiedenen Ländern weltweit. Es wurden bislang 648 buddhistische Zentren und Klöster in 51 Ländern der Welt gegründet. In der Schweiz gibt es sechs buddhistische Zentren und zwei Gruppen die von Lama Ole Nydhal, einem Schüler Karmapas unter dessen spiritueller Leitung gegründet wurden. Karmapa gibt in Amerika, Asien und Europa Einweihungen und Belehrungen. Neben Thaye Dorje gibt es gegenwärtig noch einen anderen Kandidaten, Urgyen Trinley Dorje, der ebenfalls inthronisiert wurde und zeremonielle und rituelle Aufgaben wahrnimmt. Nach dem traditionellen Verfahren, das von den Chinesen von 1793 bis zur Regentschaft des 12. Dalai Lamas (1857-1875) unterbunden und auch bei der Wahl des 11. Panchen Lamas von der chinesischen Regierung ignoriert wurde, werden gewöhnlich Briefe von den verstorbenen Tulkus hinterlassen, geben sich die Tulkus selbst zu erkennen oder erkennen Gefährten aus der früheren Inkarnation und auch Ritualgegenstände. Im Falle der Karmapa-Linie hinterließ der 16. Karmapa Rangjung Rigpe Dorje zwei Briefe, in denen er Hinweise zu seiner nächsten

Wiedergeburt gab. Die Befürworter von Urgyen Trinley Dorje beziehen sich jedoch auf ein Dokument, das der 16. Karmapa versteckt in einem Medaillon Tai Situ, einem hochrangigen Lama, übergab. Sharmar Rinpoche Tendzin Khyentse, der nach einer Vorhersage des 2. Karmapas, Karma Pakshi als der zweithöchste Lama der Karma Kagyü Linie gilt, zweifelte dieses Dokument jedoch an und forderte eine Überprüfung durch einen Graphologen an, der noch nicht nachgegangen wurde. Urgyen Trinley Dorje wird neben einigen hochrangigen Lamas auch von der chinesischen Regierung und vom Dalai Lama anerkannt, der jedoch nicht hinreichend über die Kontroverse innerhalb der Karma- Kagyü-Linie von Situ Rinpoche und Gyaltsag Rinpoche informiert wurde (vgl. www.karmapa-issue.org/history/overview.htm).

Rigpa-Linie

Sogyal Rinpoche ist der Gründer und spirituelle Leiter der Rigpa-Linie. Die Rigpa-Linie kommt ursprünglich aus der Nyingma-Tradition. Im Dzogchen („der Großen Vollkommenheit“), der zentralen und höchsten Belehrung der Nyingma Schule, bedeutet Rigpa „die innerste Natur des Geistes“, womit der Zustand der Erleuchtung und Allwissenheit gemeint ist, eine Wahrheit, die jenseits aller Begrenzungen liegt und von allen buddhistischen Schulen angestrebt wird. Sogyal Rinpoche griff diesen Begriff auf, installierte ihn für seine Zentren und lud Lehrer aus allen Traditionen des tibetischen Buddhismus, aber auch des Theravada und des Zen ein, um Unterweisungen und Ermächtigungen zu geben. Sogyal Rinpoche wurde in Kham in Osttibet geboren und von Jamyang Khentse Chökyi Lodro als Inkarnation von Lerab Lingpa Tertön Sogyal erkannt und ausgebildet. Sogyal Rinpoche ging 1971 nach England und studierte an der Cambridge-Universität vergleichende Religionswissenschaften. Rigpa ist mittlerweile ein internationales Netzwerk mit 106 Zentren und Gruppen in 23 Ländern der Welt.

Shambhala International Institut

Shambhala International steht unter der Schirmherrschaft von Sakyang Mipham Rinpoche, dem ältesten Sohn von Chögyam Trungpa Rinpoche (1949–1987). Chögyam Trungpa war der elfte in einer Linie von Trungpa Tulkus und Linienhaltern dieser Kagyü-Tradition und ein Anhänger der Rime-Bewegung. Er erhielt eine umfassende Ausbildung in Theorie und Praxis der buddhistischen Lehren und wurde 1951 zum obersten Abt der Surmang-Klöster in Osttibet. Nach der Flucht 1959 wurde ihm ein Amt in der *Young Lamas Home School* vom Dalai Lama übertragen. 1963 zog er nach England und studierte vergleichende Religionswissenschaft, Philosophie und Kunst an der Oxford-Universität. In den 70er Jahren

gründete er weltweit die sogenannten Vajradhatu-Zentren, die in späterer Folge in „Shambala International Institute“ umbenannt wurden. Chögam Trungpa entwickelte ein Programm, das Shambala Training, das verschiedenste vorwiegend asiatische Kunstarten wie Japanisches Bogenschießen, Kalligraphie, Tanz, Theater usw. beinhaltet, das er neben dem Meditations-training anbot. Nach seinem Tod übernahm sein Schüler Osel Tendzin (Thomas Rich), der erste Linienhalter aus dem Westen, die Schirmherrschaft, der allerdings kurz nach Chögyam Trungpas Tod 1990 an Aids verstarb. Mipham Rinpoche, auch als Sakyong (Welten-Schützer) bezeichnet, strukturierte die Zentren neu. Das Herzstück des Shambala Trainings bildet wie bei anderen tibetischen Linien, insbesondere den Kagyüpas, die Meditation. Shambala Zürich ist Teil eines weltweiten Netzwerks von Praktizierenden und Zentren.

In den Zentren werden je nach Schwerpunkt der jeweiligen Übertragungslinien Vorträge und Vortragsreihen abgehalten, Meditationsübungen geleitet, verschiedene Workshops und Studienprogramme abgehalten, Ermächtigungen erteilt, Retreats an Schüler zugewiesen u.a.m.

Die zahlreichen Sutra- und Tantra Lehren des tibetischen Buddhismus werden in vielen Zentren vermittelt und die Schlüsselbegriffe der tibetischen Kultur mit einer modernen Auffassung heutiger Lebensformen verknüpft, wie z. B. die sprachliche Anpassung der Texte, bei der nur die Essenz der buddhistischen Unterweisungen in der Heimatsprache belassen worden sind und somit auch bei sprachlicher Unkenntnis eine verständliche Übermittlung (Übertragung) stattfinden kann. Neben den örtlichen spirituellen Lehrern besuchen auch immer wieder weltweit anerkannte Rinpoches und Lamas die Schweiz und ihre buddhistischen Zentren. Ein Beispiel eines Besuches von einem hohen Würdenträger ist Sharmar Rinpoche, das zweite spirituelle Oberhaupt der Karma Kagyü Schule. Er besuchte, wie schon des Öfteren, im September 2006 Genf und gab über vier Tage Belehrungen über die „vier Grundlagen der Achtsamkeit“ und eine Amithaba-Ermächtigung (Buddha des grenzenlosen Lichtes). Tausende von Schülern aus der Schweiz, den Nachbarstaaten Frankreich, Deutschland, Österreich und Italien wie auch aus anderen Teilen Europas wie Irland, Spanien, Ungarn und der Tschechischen Republik nahmen an diesen Belehrungen Teil.

4.4 Diaspora-Identität

4.4.1 Die kulturelle und religiöse Identität der älteren Generation

Bei der Bestimmung von Identität im gesellschaftlichen Kontext gilt es verschiedene Bereiche und soziale Gruppen zu unterscheiden. Man spricht von kultureller, sozialer, beruflicher, ethnischer, religiöser, postmoderner, transnationaler, hybrider Diaspora Identität. Der Prozess der Modernisierung und der Globalisierung verursacht gravierende Veränderungen bei der sozialen, räumlichen und kulturellen Entstehung von Gruppenidentitäten und einzelnen Biographien. Die Lockerung der bisher festen Verbindungen zwischen ethnischen Gruppen und Territorien verändern die Basis der kulturellen Identität. Identitätsformen, die in der vormodernen Gesellschaft in einer eher statisch-hierarchisch geordneten Sozialstruktur eingegliedert waren und wenig Spielraum für selbstbestimmte Lebensentscheidungen ließen, wandeln sich zu „Wahlbiographien“, zu „reflexiven Biographien“ zu „Bastelbiographien“, die sich in ausdifferenzierten sozialen und kulturellen Welten bewegen. Durch die radikale Endtraditionalisierung von Lebensformen, die durch die Freisetzung aus orts- und sozialstabilen Bindungen gekennzeichnet ist, können Chancen und Risiken, Möglichkeiten und Verunsicherungen für Individuen entstehen. Ich greife in diesem Zusammenhang den Beitrag von Heiner Keupp auf, der in seinem Artikel „Ambivalenzen postmoderner Identität“ ambivalente Identitäten anspricht, die einerseits eine Befreiung aus dem Zwang eines rigiden Lebenskorsetts und damit völlig neue Möglichkeiten der Selbst-Organisation kennzeichnen, auf der anderen Seite den Verlust von Verortung implizieren und damit einhergehend den Wunsch nach Sicherheit, Einfachheit und Klarheit hegen (vgl. Keupp 1994: 336f.). Nicht selten werden durch die Widersprüchlichkeit und Zerrissenheit des Alltags Lebensmodelle, wie z. B. die des 'New Age', vor allem von Menschen aus der westlichen Welt aufgegriffen, um abhanden gekommene Bedürfnisse zu befriedigen. „Die Faszination des psychokulturellen „New Age“ erklärt sich für mich daraus, dass das Versprechen eines hoffnungsvollen 'Neuen Zeitalters' die Flucht vor jener Verunsicherung ermöglicht, die aus dem Aufgeben bisheriger Sicherheitskoordinaten entsteht“ (Keupp 1994: 340). Die Bezeichnung „New Age“ steht für einen unscharfen Sammelbegriff, der sämtliche heterogene Strömungen und Gruppierungen umfasst, die sich kaum sinnvoll systematisch erfassen lassen. Keupp nennt verschiedene psychosoziale Ressourcen, die für eine produktive Nutzung der riskanten Chancen der gegenwärtigen Lebenssituation wichtig erscheinen. Der Prozess der Identitätskonstruktion

vollzieht sich nicht chronologisch. Es gibt traditionelle, moderne und postmoderne Identitätskonstruktionen nebeneinander.

Ich bezeichne die TibeterInnen, die im Erwachsenenalter in die Schweiz kamen, als die „ältere Generation“. Für die ältere Generation, von denen viele kurz nach der Flucht in die Schweiz kamen, bedeutete der Flug von Asien in die Schweiz eine Zeitreise. Die Veränderung, die sich aus dem Ortswechsel ergab, war enorm. Das Nomaden- und Ackerbauleben wurde zu einem Hilfsarbeiterdasein in Industriebetrieben, die Großfamilie zerbrach weitgehend, einerseits durch die Flucht, die viele Angehörige in Tibet oder den Erst-Asylländern zurückließ, andererseits auch aufgrund von finanziellen und strukturellen Gegebenheiten. Sämtliche Funktionen, die früher innerhalb der Familie erfüllt wurden, wurden von Institutionen übernommen. Durch diese enormen Veränderungen und die begleitenden Kommunikationsschwierigkeiten bevorzugten vor allem die älteren TibeterInnen den Umgang mit ihresgleichen und stärkten dadurch ihr Gemeinschaftsbewusstsein und die Hinwendung zur Tradition und ihre kulturelle und religiöse Identität. Diese Form der Anbindung an Kontinuität war vor allem in der ersten Zeit nicht einfach, da sich im traditionellen Tibet die Identifikation auf einer familiären und dörflichen Ebene vollzog. Durch das Exil hat sich allerdings ein ausgeprägtes Nationalbewusstsein entwickelt, das zwar in Tibet schon vorhanden war, aber nicht in diesem Ausmaß „entdeckt“ wurde. Das Gemeinschaftsbewusstsein, das die Identifikation mit dem Heimatland außerhalb von Zeit und Raum und innerhalb der Diaspora mit der Benennung des Unterschiedes im Vergleich zu anderen Bürgern auszeichnet, nennt Clifford „Diaspora-Identität“. Die Konstruktion einer Diaspora-Identität zeigt eine Kontinuität, die auf die kulturellen Wurzeln zurückgeht und zugleich bestimmte Anpassungen an den neuen soziokulturellen Kontext kombiniert. Es handelt sich in der Diaspora nicht mehr um fest umrissene Identitäten, wie dies in den Heimatländern der Fall war, sondern um eine neue Kategorie von Identität (vgl. Clifford 1997: 244f.). Für die Diaspora-Identität ist die Abgrenzung von den „Anderen“ nötig, um ein neues „Selbst“ herausbilden zu können. Durch die ungewohnte neue Lebenssituation, die die Flüchtlinge vor völlig neuen Herausforderungen stellte, machte sich Unsicherheit und ein schwindendes Selbstvertrauen bemerkbar, das durch eine intakte Exilgemeinschaft gestärkt werden konnte. „In der gegenwärtigen kritischen Periode des Umbruchs und der Neuorientierung, in der überlieferte Werte immer wieder in Frage gestellt werden und umgewertet werden und die Tibeter sich fortlaufend auf der Suche nach dem Wesentlichen ihrer Kultur und Seinsweise befinden, ist es für sie von relevanter Bedeutung, eine intakte tibetische Exilgemeinschaft aufzubauen und zu pflegen, die lebensnotwendige

Ersatzfunktionen der größeren ethnischen Gemeinschaft der Heimat zu erfüllen vermag. Eine solche Exilgemeinschaft mit einer Minderheitensubkultur beinhaltet selbstverständlich auch Elemente der dominanten Fremdkultur der Schweiz, und zwar in Folge der notgedrungenen Akkulturation, die ein Prozess der abermaligen Anpassung an neue kulturelle Lebensbedingungen ist“ (Gyaltsag 1990: 248f.; Schrader 1979: 65). Verschiedene religiöse und kulturelle Institutionen dienten als Rückzugsmöglichkeit und als Plattform, um sich wieder verstärkt mit der eigenen Kultur und Religion zu identifizieren. „Zu den Rückzugsbereichen gehören die organisierte Tibeter-Gemeinschaft in der Schweiz, als auch solche wie der 'Verein Tibeter Jugend', die 'Tibeter Volkstanzgruppe' und nicht zuletzt das 'Klösterliche Tibet-Institut' “ (Lindegger 1988). In Rikon bildete sich auch eine kleine *community* heraus, die einen Ort des Rückzuges darstellte und eine Rückbesinnung auf die eigene Tradition erleichterte. Für Robertson ist die Rückbesinnung auf die eigene Tradition auch ein Effekt der Globalisierung. Robertson nennt, wie schon erwähnt, dieses Phänomen „Glokalisierung“ (Abschnitt 1.2), das durch die Bedeutung des Lokalen, der Regionalismen (unter Umständen sogar der Fundamentalismen) gekennzeichnet ist und ein Wiederherstellen, in bestimmter Hinsicht sogar die Produktion von Heimat, Gemeinschaft und Lokalität mit sich bringt (vgl. Robertson 1998: 200f.). Robertson setzt sich dadurch von der These Barbers ab, der wie viele andere auch Globalisierung als Gegenbegriff zu Lokalisierung versteht. Barber geht von „vier Imperativen“ aus, welche die Homogenisierung der Welt (McWorld), steuern: ein Markt-Imperativ, ein Ressourcen-Imperativ, ein Informations- und Technologie-Imperativ und ein Ökologie-Imperativ, welche die Herabsetzung der Bedeutung der nationalen Grenzen und das „Schrumpfen der Welt“ bewirken und dadurch über den Partikularismus einen Sieg erringen. Robertson hält der These der Barberschen „McWelt-Theorie“ entgegen, dass zwar alle „Imperative“ oberflächlich gesehen zu einer Homogenisierung zu führen scheinen, sie aber aus der Nähe betrachtet lokale, diversifizierende Aspekte haben (Robertson 1998: 206). Robertson geht davon aus, dass sich das Lokale und das Globale, sowie der Partikularismus und der Universalismus wechselseitig durchdringen. Wenn dies nicht so wäre, dann würde sich das Globale, so Robertson, jenseits aller örtlichen Bestimmung befinden und systematische Eigenschaften besitzen, die irgendwie denen übergeordnet sind, die den Einheiten innerhalb des globalen Systems zukommen. Er gesteht zwar zu, dass die Welt als Ganzes einige über die Summe ihrer „Einheiten“ hinausgehende systematische Eigenschaften hat, weist aber darauf hin, dass diese Einheiten zu einem großen Teil erst durch außerhalb ihrer selbst sich vollziehenden Prozesse und Handlungen in Folge einer zunehmenden Dynamik entstehen.

Stuart Hall unterscheidet zwei theoretische Konzepte von kultureller Identität. Das erste Konzept bestimmt kulturelle Identität im Sinne einer gemeinsamen Kultur, eines kollektiven „einzig wahren Selbst“, das Menschen mit einer gemeinsamen Geschichte und Abstammung miteinander teilen. Bei dieser Definition werden die kulturellen Codes unabhängig von den Veränderungen als ein gleich bleibender und dauerhafter Referenz- und Bedeutungsrahmen betrachtet. Das zweite Konzept von kultureller Identität erkennt in dem, „was wir wirklich sind“ oder – da die Geschichte eingegriffen hat – „was wir geworden sind“, neben den vielen Ähnlichkeiten auch die Punkte einer Differenz an. In diesem zweiten Sinne ist kulturelle Identität ebenso eine Frage des „Werdens“ wie des „Seins“. Halls Forschungen haben vorwiegend mit dem karibischen Raum zu tun, wo die Diskontinuitäten und der Bruch, welcher zur Migration führte, schon lange zurückliegt, aber dennoch ist das theoretische Konzept Identitätskonstruktionen in ihrer Komplexität zu erfassen für andere Migrationssituationen relevant (vgl. Hall 1994: 26).

Für die ältere Generation der Exiltibeter ist der Bezug zur eigenen Kultur noch sehr verankert; die gemeinsamen „kulturellen Codes“ haben eine große Bedeutung, da die Sozialisierung und somit die Aneignung kultureller Werte und Normen noch im Heimatland erfolgt ist. Vor allem die religiöse Identität wurde von Anbeginn des Exildaseins weiter gelebt. Es wurde sofort nach Bezug einer Unterkunft in der Schweiz ein Altar aufgebaut und die allmorgendlichen Opfergaben, die aus frischem Wasser in Schalen, aus Räucherstäbchen und aus Butterlampen bestehen, durchgeführt. Es wurden *mantras* rezitiert, Pujas gesungen und Meditationen durchgeführt. „Wie in Tibet wird auch hier gleich nach dem Einzug in die neue Wohnung in einem Wohnraum – meistens in der Wohnstube – der traditionelle Hausaltar mit den Götterstatuen, Butterlampen, den sieben Opferschalen und den heiligen Schriften und Rollbildern aufgebaut und dadurch das zentralste Problem des Wohnens gelöst. Dank des Altars kann nun ein heimatliches Gefühl empfunden werden, weil der Religion ein Platz in der neuen Behausung zugewiesen ist (Ott-Marti 1980: 39). Die religiöse Praxis war auch als Ausgleich zu dem rasanten Tempo und Lärm in den Fabriken, in denen viele der älteren Tibeter arbeiteten, hilfreich. „Viele, besonders über Dreißigjährige flüchten vor der erdrückenden Fülle, Vielfalt und Farbigkeit des Lebens im Gastland. Sie bringen ihre Freizeit mit der Gebetsschnur (tib. *mala*) vor den Altarlichtern zu. Sie vertiefen sich in das Schreiben und Lesen von tibetischen Silben. Sie versuchen, durch heilige Handlungen wie das Giessen von Butterlampen eine bessere Inkarnation ihres Bewusstseins nach dem Tode zu erwirken“ (Ott-Marti: 1980: 205).

Auch nach über 40 Jahren des Exildaseins ist für die ältere Generation die religiöse Identität von großer Bedeutung. Ein Beispiel dafür ist Tarchim Asur, der in der Nähe des Türkis-Sees von Yamdrok geboren wurde. Tarchin Asur kam 1963 in die Schweiz, wo er als Schreiner bis zu seiner Pensionierung arbeitete. Seit seiner Pensionierung hat sich Tarchin Asur ganz in Gebet und Meditation zurückgezogen und meinte: „Das jetzige Leben sei nur ein Kleid, das es zu gegebener Zeit abzulegen gälte. Mitnehmen könne man lediglich die Gebete“ (Rüttimann 1993: 65).

Neben der Identifikation mit der tibetischen Religion und der tibetischen Sprache ist das Tragen eines tibetischen Gewandes, der Tschuba, ein wichtiges einigendes Element, vor allem bei der älteren Generation, und symbolisiert tibetische Identität. Sie wird neben den traditionellen Festen auch werktags nach der Fabrikarbeit angezogen. Die tibetische Tracht hat auch einen moralisch-ethischen Aspekt, der für weibliche Sittsamkeit steht. Ein Zitat aus den 1980 Jahren zeigt die Diskrepanz einer jungen Tibeterin gegenüber den traditionellen Normen, eine Tschuba zu tragen. „Aber sie ist neustens einer Mode unterworfen, die in Indien gemacht wird. Wissen Sie, verheiratete Tibeterinnen wollen heute nicht mehr hässliche lange Schürzen tragen. Wir schneiden sie ab und nähen sie kurz. So sehen sie klein aus. Natürlich müssen wir noch eine Schürze tragen, weil wir verheiratet sind. Aber am liebsten würden wir sie weglassen. Nur hätte das meine Mutter nicht gerne“ (Ott-Marti 1981: 155). Mittlerweile erachtet die jüngere Generation das Tragen der Tschuba als nicht mehr wichtig.

4.4.2 Die kulturelle und religiöse Identität der jüngeren Generation

Zu der jüngeren Generation zähle ich all diejenigen Tibeter, die in der Schweiz geboren wurden oder im Kindes- bzw. Jugendalter in die Schweiz kamen.

Im Falle der Exiltibeter in der Schweiz kann man drei Gruppierungen differenzieren:

- Kinder, die im Kinderdorf Pestalozzi in Trogen aufgewachsen sind
- Kinder, die bei Schweizer Familien aufgewachsen sind und
- Kinder, die in der Schweiz geboren wurden oder mit ihren Eltern in die Schweiz kamen.

Die zweite und darauffolgende Generation der Tibeter wuchs nicht in Tibet, sondern in der Schweiz auf und kam dadurch von Beginn an mit westlichen Bildungsinstitutionen und mit westlichen Wertsystemen in Berührung. Die tibetische Kultur ist dadurch keine eindeutig

selbstverständliche Handlungsvorgabe mehr, sondern bedarf der Auseinandersetzung mit und Reflexion über verschiedene Weltansichten. Durch die Konfrontation mit pluralistischen heterogenen Weltbildern ist die „kulturelle Identität“ nicht einzig und allein ein Aspekt des „Seins“ sondern auch einer des „Werdens“. „Nach zahlreichen Diskussionen ist die Projektgruppe der Studie über die jungen Tibeter anschließend zu der Auffassung gelangt, daß die Situation des Fremden aus einem anderen Kulturkreis als eine lebenslange und spannungsreiche Balance begriffen werden sollte, die zwischen den lebensnotwendigen Anforderungen zur funktionalen Anpassung an die Aufnahmegesellschaft und der legitimen Bedürfnisse nach kultureller Abgrenzung ein Gleichgewicht im Sinne der Erhaltung einer spezifischen Identität zu finden sucht. Aufgrund dieser Einsicht ist eine 'Zwischenposition' – d.h. ein 'Weder-noch-Zustand' der gleichzeitigen Orientierung an Werten und Normen sowohl der Heimat als auch der Fremdkultur – nicht nur möglich, sondern auch erstrebenswert“ (Brauen und Kantowsky 1982: 21). Für die jüngere Generation, die in der Schweiz aufwuchs, bedeutet dies oft einen spannungsreichen Selbstfindungsprozess, bei dem jede Übernahme, sowohl der traditionellen tibetischen Werte, als auch der anderen Werte des neu erlebten kulturellen Umfelds, immer wieder durchdacht und „erobert“ werden muss und eine Synthese gefunden werden sollte, die ein ausgeglichenes Leben in der Diaspora ermöglicht.

Bei der Frage, wie sich die Tibeter der zweiten Generation in Bezug auf ihre kulturelle Identität fühlen, ob sie sich als eine „hyphenated identity“ – eine mit Bindestrich versehene Identität – fühlen oder nicht, antworteten einige der Befragten zwar mit einer gewissen Schwerfälligkeit aber dennoch, dass sie sich als Tibeter fühlen.

„Ich möchte mich hier auf das Leben einlassen und schauen, was ich da draußen machen kann. Das schließt nicht aus, mich als Tibeterin zu fühlen. Die Frage, ob ich Schweizerin oder Tibeterin bin, ist für mich mühsam. In einer schwierigen Situation würde ich sagen, ich bin Tibeterin“ (Tsering Kamtsi).

„Ich kann die Frage, ob ich mich als Schweizer oder Tibeter fühle, schwer beantworten, aber unter 'Westlern' fühle ich mich definitiv als Tibeter“ (Interview mit Tenzin D. Sewo).

Inwieweit für die Tibeter und Tibeterinnen der zweiten Generation eine religiöse Identität wichtig war, zeigt eine anhand von Fragebögen und Zeitungsanalysen geschriebene Studie von Martin Brauen und Detlef Kantowsky aus dem Jahr 1982, mit dem Titel *Zum Prozess kultureller Identifikation der jungen Tibeter in der Schweiz im Zeitraum von 20 Jahren*. Bei

der Frage an die Tibeter, welches Bekenntnis sie hätten, antworteten zwei Drittel, dass sie Buddhisten seien. Während die Tibeter aus dem Kinderdorf und von den Tibeterfamilien nahezu alle Buddhisten waren, fand sich bei den Tibetern, die in Schweizer Pflegefamilien aufgewachsen sind, nur ein Drittel, die sich der Buddhistischen Religionsgemeinschaft zugehörig fühlten. Bei der Frage nach dem Besuch religiöser Feste und Veranstaltungen zeigte sich, dass 97% der Tibeter, die in Tibeterfamilien aufwuchsen, am Tibetischen Neujahrsfest teilnahmen. 83% der TibeterInnen aus dem Kinderdorf nahmen ebenfalls an dieser Festlichkeit teil. Bei den Kindern von Pflegefamilien waren es hingegen nur 27%.

Ebenso zeigte sich bei der Befragung, dass sich auch in Bezug auf Alter und Geschlecht der jungen TibeterInnen Abweichungen der Forschungsergebnisse ergaben. Waren es bei den 27–34jährigen 97% die sich als Buddhisten bezeichneten, waren es bei den 21- bis 26-jährigen nur 53%.

Anhand dieser Studie zeigte sich, dass in den 1980er Jahren der tibetische Buddhismus unter den jungen TibeterInnen in der säkularisierten Schweiz einen beachtlich hohen Stellenwert hatte. Seit der Studie von Martin Brauen und Detlef Kantowsky sind 30 Jahre vergangen und es kommt mittlerweile schon die dritte Generation ins Erwachsenenalter. Bei der jungen Generation, die mit dem Zusammenprall von zwei Kulturen und Identitäten konfrontiert ist, sind moderne Leitbilder auch verbreitet. Dies zeigt sich an Äußerlichkeiten wie der Kleidung, der Freizeitgestaltung, der Wahl eines modernen Berufes und dem Umgang mit Medien. Andererseits sind die jungen Tibeter nach meinen Beobachtungen bestrebt, die religiöse Identität zu bewahren, sodass man festhalten kann, dass es keine Abkehr von den Inhalten der Religion gibt, aber doch ein deutliches Hinterfragen der äußeren, praktizierten, traditionellen Modalitäten (siehe auch Abschnitt 4.8).

4.4.2.1 Exkurs: Die politischen Aktivitäten der jungen TibeterInnen

Ein deutliches Zeichen der kulturellen Identifikation der jungen TibeterInnen ist das politische Engagement. Dass Tibeter im letzten Jahrhundert im modernen Sinn immer mehr politisch aktiv wurden, zeigen der tibetische Guerilla-Krieg oder die Demonstrationen um den Norbulingka Palast 1959, denen auch antichinesische Frauendemonstrationen vorausgingen und verschiedene spätere Demonstrationen folgten, die dann 1989 eskalierten. Adhe Tapontsang, eine Tibeterin die aufgrund antichinesischer Aktivitäten Ende der 50er Jahre gefoltert wurde und 28 Jahre in ein chinesisches Arbeitslager kam, veranschaulicht in ihrer Biographie die Methoden, die die Chinesen anwandten und zum Teil noch anwenden. Im Exil

setzten sich ideologische Widerstandsbewegungen gegen die chinesische Besatzung fort. So bildeten sich verschiedene tibetische Organisationen, die vernetzt in den verschiedenen Exilländern wirkten, heraus. Ein Beispiel ist die „Tibetische Frauen Organisation in der Schweiz“ (TFOS) (oder „Tibetan Woman’s Organisation in Switzerland“; TSOS). Diese Organisation ist weniger von feministischen Bestrebungen gekennzeichnet, sondern führt einen politischen Kampf um ein unabhängiges Tibet. Der Verein „Tibeter Jugend in Europa“ (VTJE) („Tibetan Youth Association in Europe“; TYAE), mit Sitz in Zürich, ist ein weiterer Verein, der sich aktiv mit der „Tibetfrage“ auseinandersetzt. Dem VTJE gehören 350 Mitglieder an, die vor allem aus TibeterInnen zusammengesetzt sind, die schon etwas länger in Europa sind. Bei jungen Tibetern, die erst vor kurzem in die Schweiz kamen, geht es an erster Stelle darum, in der neuen Gesellschaft Fuß zu fassen. Derzeit inszeniert der Verein Tibeter Jugend in Europa eine Kampagne, deren Mitglieder bemüht sind, ein „Team Tibet“ aus tibetischen Exilanten zusammenzustellen und das „Team Tibet“ als Olympia-Team an den Olympischen Spielen in Peking mitwirken sollte, um Tibet als „autonomes Land“ zu vertreten.

Die vielen jungen Tibeter prägen den exiltibetischen Nationalismus. Folgende politische Inhalte führen zur Prägung dieses Nationalismus:

- Kulturelle und politische Abgrenzung zu China. Starke Besinnung auf die Kultur und den tibetischen Buddhismus als Kerninhalt;
- Einheit und Gleichberechtigung Tibets und der verschiedenen religiösen Gruppierungen mit dem Ziel, eine egalitäre Gesellschaft in einem unabhängigen Tibet zu schaffen;
- Der Dalai Lama als einigende symbolische Gestalt des tibetischen Willens zur Unabhängigkeit;
- Die Erfahrung des Widerstandes gegen das chinesische Besatzungsregime in den Jahren 1956 bis 1959 und die damit einhergehende Glorifizierung der Widerstandsorganisationen und ihrer Leitfiguren.

Obwohl viele junge Tibeter Tibet noch nie gesehen haben und die tibetische Sprache als Muttersprache an Bedeutung verliert, sind die jungen Tibeter anhand der hohen Mitgliederzahl in Vereinen und dem großen politischen Interesse zufolge, sehr engagiert. „Der schleichende Verlust der tibetischen Sprache und die fehlenden Kindheitserinnerungen an Tibet scheinen also keine Barriere für die Heranbildung eines politischen Bewusstseins zu sein. Fast scheint es, dass die Faszination an der verlorenen Heimat zunimmt und die Bilder von Tibet, die sich in den Köpfen der tibetischen Jugendlichen festgesetzt haben, makelloser

werden je weiter sich ihre Lebenswelt vom realen Tibet entfernt“ (Wangpo Tethong 2002: 342). Wie oben schon erwähnt, ist das Kreieren einer Phantasie-Konstruktion des Heimatlandes charakteristisch für Migranten. Die Sehnsucht nach dem Heimatland und die daraus entstehende Nostalgie betreffen nicht nur die ältere Generation, die das traditionelle Tibet noch erlebt haben, sondern auch die Jüngeren.

4.4.3 Die Vermittlung der kulturellen und religiösen Tradition von der älteren an die jüngere Generation

Die Weitervermittlung von Kultur und religiösen Wertvorstellungen passiert vor allem durch die ältere Generation, durch die Mönche, aber auch durch sämtliche Vereine, in denen religiöses Wissen und auch Sprachunterricht angeboten werden. Der 56-jährige Deshar Gyatso, der 1973 in die Schweiz kam, antwortete auf die Frage nach der Kultur- und Religionsvermittlung:

„Wir sind sehr zielstrebig, dass auch die Jüngeren, die hier geboren wurden, die Tradition beibehalten, dass sich die Religion und das Brauchtum erhalten und von Generation zu Generation weitergehen wird. Wenn wir uns nicht einsetzen, dann wissen sie das nicht, haben keine Ahnung und dann geht viel verloren“ (aus dem Interview mit Deshar Gyatso).

Die Mönche und Lamas verkörpern die buddhistische Tradition und halten sie aufrecht. Im Vergleich zu den Verhältnissen in Tibet vor 1959 ist die Zahl der tibetischen Lamas in der Schweiz gering. In dieser Hinsicht stellen die Mönchsgemeinschaften in den Klöstern und der Besuch der Rinpoches und Lamas in der Schweiz einen hohen Wert dar. Vor allem im Tantrayana sind Rinpoches bzw. Lamas von essenzieller Wichtigkeit, da sie für die Übertragung der Lehren, die Ermächtigung in den spirituellen Praktiken unerlässlich sind. Daher reisen viele hohe Rinpoches aus den verschiedenen Lehrtraditionen zu den Exilzentren, um hier gewisse Lücken in den Ressourcen der Lehrvermittlung zu füllen.

Lobsang Tenpa Dahortsang, ein Mönch aus dem Tibet-Institut Rikon, der in einer Zeit in Tibet aufwuchs (geb. 1968 in Lhasa), in der das Erlernen von tibetischer Kultur und Religion nicht erlaubt war, kam 1982 in die Schweiz, um seine Tante aufzusuchen. Es entstand in ihm dann der große Wunsch, die geistig-religiösen Werte des Buddhismus zwischen den Generationen zu vermitteln. „Die tibetische Kultur und Religion bewahren, heißt, sie an die

jüngere Generation weiterzugeben“ (Lobsang Tenpa Dahortsang 1993: 79). Lobsang Tenpa Dahortsang trat 1982 dem Tibet-Institut in Rikkon bei. Er studierte zusätzlich an der Dolmetscherschule in Zürich. Außerdem vertiefte er seine Deutschkenntnisse am Goethe-Institut in Göttingen und seine Englischkenntnisse in Cambridge. Lobsang Tenpa hat dies als besondere Chance gesehen. Als Übersetzer vermittelt Lobsang Tenpa heute zwischen verschiedenen Sprachen und Kulturen einerseits, andererseits möchte er eine Brücke zwischen Jung und Alt sein. Um die vielen jungen Landsleute und ihre Anliegen näher kennen zu lernen, hat er auch im Vorstand des Vereins Tibeter Jugend in Europa (VTJE) mitgearbeitet. Es werden vom “Verein Tibeter Jugend in Europa“ auch Workshops, die zwei bis drei Tage dauern organisiert, im Zuge derer Lobsang Tenpa buddhistische Unterweisungen gibt.

Neben dem tibetischen Buddhismus war die Sprache ein einigender Aspekt in der tibetischen Kultur. Bei der älteren Generation überwiegt die Kommunikation mit den eigenen Landsleuten in tibetischer Sprache, was durch die Dialektvielfalt nicht immer einfach war. Für die jüngere Generation trifft dies nicht in diesem Maße zu, da sich die jungen Tibeter untereinander und auch mit ihren Geschwistern größtenteils in Schweizerdeutsch unterhalten. Die meisten Tibeter leben in der Deutschen Schweiz und lernen in der Schule Schriftdeutsch, die Umgangssprache ist in dieser Region Schweizerdeutsch. Viele Eltern legen besonderen Wert darauf, dass ihre Kinder tibetisch lernen, um so die tibetische Identität aufrecht zu erhalten. „Auch für ihre heranwachsenden Kinder wünschen sich die Eltern in der Mehrheit keine Entfremdung von der tibetischen Kultur und Ethnie. Sie sind teilweise gegen eine starke Assimilation ihrer Kinder. Daher versuchen sie die Bindungen der Kinder an die tibetische Sprache und Kultur möglichst aufrechtzuerhalten. Die tibetischen Eltern schicken ihre Kinder, in den tibetischen Unterricht, verlangen von ihnen, dass sie in der Familie tibetisch sprechen (Gyaltsag 1990: 176).

Jampa Samdho, ein Tibeter, der junge TibeterInnen in tibetischer Sprache und Kultur unterrichtet, meint dazu:

„Es ist schwierig mehr über die tibetische Kultur und Tradition zu lernen, wenn man die tibetische Sprache nicht in Wort und Schrift beherrscht. Viele junge Tibeter denken – was verständlich ist – zuerst an ihre Ziele im Leben, wie die Ausbildung, den Beruf und dadurch rücken unsere Kultur und Tradition in den Hintergrund. In den meisten Familien sind beide Elternteile berufstätig. Die Kinder besuchen die Schule oder gehen selbst arbeiten. Wo bleibt hier die Zeit, das Wissen über unsere Kultur und Tradition weiterzugeben? Viele tibetische

Mütter und Väter sind selbst seit ihrer Kindheit in der Schweiz oder auch von Geburt an hier. Ihr Wissen über unsere Kultur ist auch schon etwas limitiert, also ist es nicht immer ganz einfach das Wissen weiterzugeben. Bei Vorträgen über unsere Kultur verstehen manche Jugendlichen leider nicht wirklich, was der Vortragende lehrt. Daher habe ich ein Buch geschrieben, das es auch den Jugendlichen leichter fällt, die tibetische Kultur und Tradition zu verstehen“ (aus dem Interview mit Jampa Samdho).

4.4.4 Zurück zu den Wurzeln – Einige konkrete Beispiele von Rückbesinnungstendenzen

Ein weiterer Punkt, den ich bei meinen Recherchen beobachtet habe, zeigte sich bei Tibetern, die in einer Schweizer Pflegefamilie aufwuchsen, in einer Rückbesinnung auf die eigene Tradition. Oft angeregt durch eine Reise in die “Heimat“ oder durch ihre eigenen Kinder, die in ihnen den Wunsch weckten nach Tibet zurückzukehren. Auch ausgelöst durch die Adoleszenzphase, in der die Frage nach der eigenen Identität wichtig wird, nahm das Interesse, sich mit den eigenen kulturellen Ursprüngen zu beschäftigen, bei vielen zu.

Ein Beispiel dafür ist Sönam Kyibor, die ihre leiblichen Eltern in Tibet verloren hatte und bei Schweizer Pflegeeltern aufgewachsen ist. Sie behielt zwar den tibetischen Namen bei, wurde aber durch die christlich geprägte Pflegefamilie mit dem christlichen Glaubensgut vertraut gemacht.

„Ich für mich habe die Zeit sehr intensiv gelebt in der Umgebung, der Kultur, in der ich aufgewachsen bin, das kenne ich sehr gut. Ich kenne auch die Kirche - alles zusammen. Ich habe mich sehr wohl gefühlt in der Kirche, alles was mit der Religion zu tun hat, aber ich habe gespürt, dass es nicht das ist für mich. Und trotzdem ist da eine Verbindung dagewesen, also ich habe dann irgendwann einfach gewusst, jetzt geht es 'back to the roots' und zu mir selbst und dann habe ich die Balance gefunden, dort habe ich das gefunden, was ich glaube. Die buddhistischen Unterweisungen haben mit dem, was ich innerlich leben möchte, gelebt habe, übereingestimmt“ (aus dem Interview mit Sönam Kyibor).

Ein anderes Beispiel findet sich bei dem Geschwisterpaar Dechen und Losang Barshee. In dem Dokumentarfilm *Es gibt kein Zurück, Tibet Flüchtlinge auf einer Reise in die Vergangenheit* von Stefan Klep aus dem Jahr 2005 wird die gemeinsame Reise der ehemaligen Schweizer Pflegekinder Losang und Dechen Barshee mit ihrer Mutter gezeigt. Die Familie Barshee flüchtete wie viele andere Tibeter nach Indien. Durch die

Pflegekinderaktion von Herrn Aeschmann hatte Frau Barshee ihre beiden älteren Kinder in die Schweiz geschickt, um ihnen eine gesicherte Existenz und eine gute Schulbildung zu ermöglichen. Sie selbst zog etwas später mit ihren jüngeren Kindern und dem Bruder ihres Mannes nach Kanada. Eine Reise führte das Geschwisterpaar und deren Mutter in die alte Heimat zu den zurückgebliebenen Verwandten und letztendlich auch zu sich selbst. Die religiöse Hingabe der Mutter wirkte auf die erwachsenen Kinder fast befremdend. Obwohl die Geschwister wie auch die Mutter in der westlichen Welt gelebt haben, zeigte sich, dass der Umgang mit dieser Welt und die Integration in diese sehr verschieden war und auch verschieden verarbeitet wurde, was in der Kommunikation zwischen den Familienmitgliedern zum Ausdruck kam. Durch diese Reise nach Tibet ist sowohl bei Dechen Barshee, als auch bei ihrem Bruder etwas ausgelöst worden. Das vorerst distanzierte Verhältnis gegenüber den eigenen Wurzeln und der damit zusammenhängenden religiösen Tradition war nur der Anfang ihrer Auseinandersetzung mit ihrer Geschichte. In der Ausgabe *Tibet aktuell* vom September 2006 wird ein Artikel *Tibetische Pflegekinder auf der Suche nach ihren Wurzeln* veröffentlicht, in dem die Geschichte der Barshees nochmals beschrieben wird. In diesem Bericht aber lautete die Überschrift folgendermaßen: *Doch ein Zurück zu den Wurzeln*.

Dechen begann sich mit ihrer tibetischen Heimat und kulturellen Herkunft aktiv auseinanderzusetzen. Lobsang Barshee, der sich schon vor der Reise intellektuell an der buddhistischen tibetischen Tradition angenähert, dem aber noch die Erfahrung des lebendigen spirituellen Aspektes gefehlt hatte, wird durch diese Reise, trotz Sprachbarriere, inspiriert.

„Ich habe einiges gespürt und erfahren – nicht in den Städten, nicht in den klösterlichen Touristenfallen, nicht im chinesischen Provinzstadtboom. Aber zum Beispiel in Tsaparang, in diesen Monumenten und Zeugen einer alten Kultur, und bei den Leuten auf dem Land. Da habe ich etwas gefunden, das, glaube ich, nicht zerstört werden kann“ (aus dem Interview mit Dechen Barshee in *Tibet Aktuell*, Sep. 2006).

„Nach der Reise habe ich mich entschlossen, im Kulturzentrum Tibet Songtsen House mitzuarbeiten. Mir war bewusst geworden, dass ich die Kultur, von der ich hergekommen bin, nicht kenne. Jede und jeder Heimatlose hat das Bedürfnis, seine Wurzeln kennen zu lernen. Die Reise gab den Anstoß: 'Jetzt will ich es wissen!', die tibetischen Verwandten hatten immer ein wenig das Gefühl, vielleicht möchten wir Pflegekinder darüber nichts wissen, da war so eine Art Hemmschwelle. Für mich ist das Songtsen House der Ort, wo ich einen

Zugang zur tibetischen Kultur finde, beispielsweise auch über die Literatur“ (aus dem Interview mit Dechen Barshee in *Tibet Aktuell*, Sep. 2006).

Auch Tashi Tsering, der 1964 zu einer Schweizer Pflegefamilie kam und zur Zeit als diplomierter Sozialpädagoge im Jugend- und Kulturzentrum Sommercasino in Basel arbeitet, beschäftigt die Frage nach einer tatsächlichen Heimkehr nach Tibet. Tashi Tsering arbeitete schon als Jugendlicher im „Verein Tibeter Jugend in Europa“ mit und setzte sich mit der Migrationsituation der Tibeter, die in der Schweiz leben, auseinander. Er drehte 1985 zusammen mit Vadim Jendreyko den Film *Exiltibeter zwischen zwei Kulturen*. Der Film beleuchtet die dritte Generation, die sich in dem zuvor geschilderten spannungsreichen Selbstfindungsprozess befunden hat. Diese Generation bezog auch eine kritische Stellung zu einer möglichen Rückkehr ins Herkunftsland und der Bindung an die tibetische Kultur. Die Jugendlichen in dem Film identifizierten sich sowohl mit tibetischen Normen und Idealen als auch mit europäischen Werten. Sie bekundeten ganz offen, dass ihnen der Verlust der westlichen Konsumgesellschaft bei einer möglichen Rückkehr ins Herkunftsland Schwierigkeiten bereiten würde. Im Gegensatz zu den Aussagen der Jugendlichen könnte sich Tashi Tsering den Fall vorstellen, mit seiner Familie, sofern seine Frau damit einverstanden wäre, nach Tibet zurückzukehren. Auch in Tashi Tserings Fall hat eine Reise zu seinen Eltern nach Indien und nach Tibet im Jahr 1986 etwas ausgelöst. Ein ständiger Anlass, sich mit einer Rückkehr nach Tibet zu beschäftigen, sind auch seine beiden Kinder, denen er gerne vorwiegend tibetische Erziehungsideale vermitteln würde (vgl. Rüttimann 1993: 64).

Ein anderes Beispiel, an dem sich zeigt, dass eine Reise nach Tibet ein Auslöser für Rückbesinnungstendenzen ist, ist Sonam Tenpa Dongtse. Sonam Tenpa kam mit seiner Schwester und seinen Eltern 1964 in die Schweiz. Sein Vater erkrankte kurz nach der Einreise und verstarb. Sonam Tenpa Dongtse engagierte sich als Volksvertreter der Sektion Volketswil in einem Verein für Exiltibeter. Ebenso unterstützten er und seine Frau die Tibeter-Schule ihrer Region. Sonam reiste 1992 mit seiner 79jährigen Mutter nach Gyarong in Tibet. Bei einem Treffen mit seinen Verwandten stellte Sonam mit Bedauern fest, dass seine Mutter den Dialekt ihrer Region – trotz langer Exilzeit in der Schweiz – nicht mehr sprach, als dies bei den Verwandten in Tibet der Fall war. Erst als er alleine nach Labrang (in Nordamdo) reiste, dort die Schwester seines Vaters traf, die dieselben markanten Gesichtszüge wie sein Vater hatte und ihn auch sofort erkannte, berührte ihn das sehr und führte ihn innerlich wieder zu seinen Wurzeln zurück.

In diesem Sinne tragen die bewussten Berührungen zwischen transnationalen ethnischen Räumen zu einer Annäherung und Intensivierung von kulturellen und religiösen Identitätsfindungen bei.

4.5 Abwendung von volksreligiösen Praktiken und Ritualen

Im alten Tibet hat es neben den beiden größeren schriftkulturellen religiösen Systemen, Buddhismus und Bön, auch ein verbreitetes Feld an volksreligiösen Praktiken und Ritualen, das teilweise in den buddhistischen Kontext bzw. in die Bön-Religion integriert wurde, gegeben. Nach dem Glauben der Tibeter ist das Universum mit Göttern, Geistern, Dämonen, die in Bergen, Seen, in der Luft, in den Bäumen, Hügeln, in der Erde leben oder sich in Tieren verkörpern, bevölkert und das Land ist übersät von heiligen Orten, die diese Wohnorte markieren. Die Götter und Geister sind durch Opfergaben und Kulte wohlwollend gestimmt oder kontrolliert worden, damit sie die Familie und das Vieh schützten, damit kein Unwetter, wie Hagel und Stürme über die Gemeinschaft hereinbrach, damit kein Erdbeben entstand, Krankheiten abgewendet werden konnten, die subsistenzellen Bedürfnisse gesichert wurden, gute Ernte zu verzeichnen war und die Heilige Doktrin geschützt wurde (siehe auch oben Abschnitt 2.6).

Die religiöse Praxis der im Exil lebenden Tibeter hat sich notwendigerweise gerade in dieser Hinsicht stark verändert. Einerseits sind die lokal gebundenen Gottheiten der Landschaft in der Schweiz nicht mehr präsent, andererseits hat sich das gesamte Leben der Tibeter, das nicht mehr subsistenzell in die Natur eingebunden ist, verändert. Mumford spricht in diesem Zusammenhang von einer Entwicklung der individuellen Subjektivität und letztendlich vom Untergang der „alten Matrix“ (wie er es nennt), des schamanischen Weltbildes (vgl. Mumford 1989: 16ff.). Dieser Prozess, so Mumford, findet nicht chronologisch, sondern dialektisch statt.

Bei meinen Befragungen stellte sich heraus, dass, wie zu erwarten war, die tägliche Verehrung der lokalen Berggötter, die zyklischen Feste zu Ehren der Lokalgottheiten, die Opfergaben an die Hausgötter von den Laien großteils nicht mehr durchgeführt wurden. Allerdings wird im Kloster im Zuge von Pujas auch noch Essen an Hausgötter dargeboten, um Schutz zu erhalten.

„In Tibet most Tibetan people make offerings to the local gods, with incense, with sampa, butter and little beer and they also do offer prayer flags on the top of the hill on the third of the Tibetan New Year and sometimes they make offerings during marriage and good date or good time like H.H. Dalai Lamas birthday. We in the monastery don't make offerings to the local-gods, but we make food to give them with sampa, butter, sweets, milk and sugar for protecting the Buddhist spiritual and for peace in the world, when we are doing puja or ritual on the Buddha and Bodhisattvas (like Medicine Buddha, Green Tara). I heard from a group of people, which doing incense ritual on the Tibetan new-year festival, on the other hand and at the point of my view, people here not make offering to the local-gods or house-gods, because usually they are believe to the three jewel of Buddhism (Buddha, enlightenment Dharma, Spiritual Sangha (monks)) and we are also doing puja or ritual for them when they need refuge or help from Buddha-gods, but we have to give Thürma (food) also to the house-gods for protect them. In these time many has change the outer and inner Tibetan tradition, the situation under the Chinese government and the west environment” (aus dem Interview mit Geshe Tsondue Gyatso).

Ein Beispiel eines Tibeters in der Schweiz, der nach wie vor einen lokalen tibetischen Berggott, den Tsari Shingkyong, verehrt, findet sich in T. Huber's *The Pure Crystal Mountain* (1999): „The Shingkyong has come to know us and our families for generations, and if we don't worship him, then he will get upset and perhaps punish us. If we worship him, it is very good for our fortunes, and difficulties are cleared. Sometimes in festivals here in Switzerland we read prayers for the Shingkyong, and sometimes when you have a mo divination done, the result is that you have to worship the Shingkyong, so it is still important even though we are now far away from Tsari” (Huber 1999: 188).

In der Schweiz werden auch keine Orakelbefragungen mehr durchgeführt. Das bekannte Nechung-Orakel wurde von Tibet nach Dharamsala gebracht und wird in Indien am 15. Tag jedes Monats befragt. Auch bei astrologischen Fragen kontaktieren die Tibeter in der Schweiz meistens Astrologen im Tibetan Medical & Astrology Institute.

Wie oben bereits erwähnt, unterscheidet Samuel in seinem Buch *Civilized Shamanism* verschiedene religiöse Ausrichtungen in der tibetischen religiösen Tradition, die nicht immer streng zu trennen sind; die „Pragmatic Orientation“, die „Bodhi Orientation“ und die „Karma Orientation“. Was ich in der Schweiz feststellte, ist eine Verschiebung von der „Pragmatic Orientation“, die den Kult der lokalen Gottheiten beinhaltet und vorwiegend von der

Laienbevölkerung ausgeführt worden ist, hin zur „Karma Orientation“ – ihr Schwerpunkt liegt in der Karma-Lehre, einer eher orthodoxen buddhistischen Ausrichtung, die Eigenverantwortung fordert und auf tugendhafte Handlungen ausgerichtet ist – bis hin zur „Bodhi Orientation,“ die vor allem mit dem Pantheon der Tantrischen Gottheiten und der Bodhisattva-Haltung in Verbindung gebracht wird.

4.6 Anzeichen eines Wandels der religiösen und kulturellen Lebensäußerungen

Das traditionelle Tibet, in dem die Wirtschaft und die Religion ineinander verwoben waren, in dem jede Familie ein Kind ins Kloster schickte, eine Gesellschaft mit hierarchisch geordneter Sozialstruktur, bei der die Bevölkerung mit wenigen Ausnahmen keine Schulbildung hatte, etc., stellt notwendigerweise ein anderes Bild dar, als es die moderne (postmoderne), individualisierte, säkularisierte, industrialisierte, demokratische Schweiz tut. Die Bereiche der Familie, der religiösen Erziehung, der Erwerbstätigkeit, in denen sich ein Wandel vollzogen hat, wurden oben schon angesprochen. An dieser Stelle sollen weitere Aspekte des Wandels hinsichtlich des kulturellen und religiösen Systems beleuchtet werden.

Die kulturellen Muster, die den tibetischen Buddhismus geformt hatten, haben sich im Kontext des Schweizer Exils Großteils aufgelöst. Wie im letzten Kapitel angesprochen, ist auch ein sehr großer Teil der volksreligiösen Ausrichtung im Exil verloren gegangen. Doch haben sich die vier großen religiösen Übertragungstraditionen des tibetischen Buddhismus, die Nyingma, die Sakya, die Kagyü und die Gelugpa und deren Subtraditionen im Exil etabliert. Die meisten Linienhalter der verschiedenen Schulen haben ihr Hauptkloster in Indien, von wo aus sie zwischen den transnationalen religiösen Gemeinschaften zirkulieren, um sie zu betreuen. Zehntausende, aus dem Westen stammende Menschen weltweit, haben Zugang zum tibetischen Buddhismus gefunden und besuchen Belehrungen und Einweihungen. Tausende davon praktizieren tantrische Praktiken und Hunderte unterziehen sich regelmäßig den Übungen in Drei-Jahres-Retreats oder sind in der tibetischen Tradition ordiniert worden. Die Anzahl ist steigend. Die Konsequenz daraus könnte, so Samuel, in der Bedeutung eines immer mehr wachsenden Weltkultursystems liegen (Samuel 1993: 576f.). Allerdings bedarf es, so Samuel weiter, einer Weiterführung der tibetisch-religiösen Tradition mit einer Anpassung an die jeweiligen gegebenen Situationen. „It seems likely that the Vajrayana will have to undergo drastic transformation if it is to find a viable and continuing place among future generations of Tibetans either in or outside the PRC” (Samuel 1993: 576). So scheint es in einer Welt, die wenig Platz und Zeit für “Überkommenes” hat, wichtig zu

sein zu differenzieren, welche religiösen Werte und Inhalte dauerhaften Bestand haben und welche einer Veränderung bedürfen. „Um den erwünschten Fortbestand der tibetischen Kultur zu sichern, genügen Wahrung und Pflege der Kulturinhalte alleine nicht, denn es darf nicht um eine starre Konservierung und Aneignung traditioneller Kulturwerte auf museale Art und Weise gehen. Die Gesamtheit der buddhistisch durchdrungenen geistigen und künstlerischen Lebensäußerungen des tibetischen Volkes muß viel mehr als eine entwicklungs- und erneuerungsfähige Kultur begriffen werden. Dieses Kulturverständnis drängt sich vor allem deshalb auf, weil heute im Exil ein kulturelles Eigenleben ohne nennenswerte äußere Einflüsse, wie es die Tibeter vor 1959 in ihrer teilweisen selbstgewählten, aber auch aufgezwungenen Abgeschlossenheit geführt haben, nicht mehr möglich ist und daher ein Kulturaustausch unumgänglich erscheint, ja sogar angestrebt werden sollte. Offenheit gegenüber neuen Entwicklungen und Fähigkeiten zum kulturellen Austausch, Dialog ohne Einbuße der kulturellen Grundsatztreue sollte daher als Leitgedanke dienen“ (Gyaltsag 1990: 248). Das Beispiel von Tharpa Choeling zeigte, dass es durch den neuen kulturellen, sozialen und ökonomischen Kontext einer Modifizierung der Lehr- und Praxisinhalte bedurfte. Dies trifft sowohl für die in der Diaspora lebenden Tibeter und Tibeterinnen wie auch für westliche Schüler zu. Bei den westlichen Buddhisten ist festzustellen, dass im Vordergrund des Interesses am tibetischen Buddhismus das Textstudium, die Meditation und die Befreiung in diesem Leben stehen (vgl. Baumann 2005: 376). In einigen tibetischen-buddhistischen Schulen wird das Ngöndro (vorbereitende Übung) praktiziert, das auf dem tantrischen Pfad traditionell absolviert wird. Auch bei der jüngeren Generation der in der Diaspora lebenden TibeterInnen zeichnen sich Veränderungen ab. Wurden in der traditionellen tibetischen Gesellschaft Handlungsvorgaben zum Teil unbewusst übernommen und ausgeübt, so nimmt jetzt eine reflexive Eigenwahrnehmung den Platz ein. Inhalte der religiösen Doktrin werden als essenzieller gesehen als äußere – vielleicht unreflektierte – Handlungen, wie die Ausführung einer korrekten Kult- und Ritualpraxis. Zudem wird durch die Schulbildung auch ein theoretischer Zugang zur Dharmapraxis ermöglicht, wodurch die Entscheidungsfindungen, die traditionell oft von volksreligiösen Praktiken (wie Orakelbefragung) abgedeckt wurden, erleichtert werden.

„Als ich noch bei den Eltern wohnte ging ich in den Ferien öfters ins klösterliche Tibet-Institut und trug die tibetische Tracht. Mit etwa 20 Jahren merkte ich, dass die Tracht nicht wichtig ist, wichtig für mich war, dass ich aus innerem Interesse teilnahm auch wenn ich nur Jeans trug“ (Interview mit Tsering Kamtsi, die bei ihren leiblichen Eltern in Rikon aufwuchs).

„Ich bin jetzt in einer Phase, in der mir die Religion sehr wichtig ist, in der ich nach einer inneren Ruhe suche. Die finde ich in der Religion, in der Ausübung des Dharmas. Meditation ist etwas sehr ruhiges, ein 'Sich-Konzentrieren'. Meine Eltern werden älter. Es ist die Zeit des Abschiednehmens von der Generation, die in die Schweiz kam. Sie hatten das Kulturgut in die Schweiz gebracht. Ich spüre, dass ich das nicht so weiterführen kann wie sie. Ich muss eine neue Form finden. Gemeinsam mit Mönch Yeshe Kendub organisiere ich seit kurzem einmal pro Monat einen Familiensonntag, zu dem ich meine Tochter mitnehme. Yeshe Kendub erklärt die Bedeutung alter Rituale. Ich kenne zwar die Rituale seit meiner Kindheit, ohne aber den wirklichen Sinn verstanden zu haben. Darauf wollte ich eine Antwort. Zum Beispiel wollte ich die genaue Bedeutung der Niederwerfungen wissen, als Kind machte ich sie einfach, aber ich kannte deren Bedeutung nicht“ (aus dem Interview mit Tsering Kamtsi).

„Seit über 28 Jahren lebe ich mit dem tibetischen Buddhismus, der tibetischen Kultur und der tibetischen Tradition. Ich wuchs damit auf und bin mittlerweile ein „grown up people“. Seit ich hier in der Schweiz lebe, ging ich nicht zu einem Rinpoche oder Lama, um eine Lösung für meine Probleme zu bekommen, weil ich weiß, was in den Texten geschrieben ist. Es gibt viele buddhistische Bücher, die beschreiben, wie man leichter leben kann. Wenn wir nach diesen Büchern leben, dann wird das Leben leichter und man kann Probleme vermeiden. Ich rede mit dem Mönch Geshe Jampel Senge über die Tibetergemeinschaft und über die jüngere Generation, wie man was besser machen kann. Wir reden aber nicht über das private Leben. Ich habe zum Glück auch nie so große Probleme gehabt. Geshe Jampel Senge war, bevor er Mönch wurde, Laie und besuchte verschiedene Schulen und hat so auch Erfahrungen gemacht. Ich würde sagen, er kann wirklich helfen“ (Interview mit Jampa Samdho).

4.7 Die Ausübung traditionell buddhistischer Praktiken in der Schweiz. – Ergebnisse von Befragungen aus Interviews mit Sönam Kyibor, Jampa Samdho, Rabgang Sherab, Deshar Gyatsom und Sertsang Tashi

Ich habe in Teil 2 der vorliegenden Arbeit traditionelle religiöse Praktiken erläutert. Bei den Interviews, die ich in der Schweiz führte, stellte ich biographische Fragen und Fragen im Sinne von oral history und Fragen zu religiösen Praktiken.

Es gab hinsichtlich der Praktiken und der Schwerpunktsetzungen in der Dharmapraxis einige Abweichungen bei den Befragten; darüber hinaus hatten alle acht Interviewpartner (siehe Anhang) gemeinsam, dass sie sich stark mit dem tibetischen Buddhismus

identifizierten, ihn praktizierten und dass es schließlich zu keiner Abwendung kam. Zwei Interviewpartner, Lama Geshe Kedup und Lama Geshe Tsondue Gyatso, waren Mönche aus dem Tibet-Institut Rikon, alle anderen InterviewpartnerInnen – Sönam Kyibor, Sertsang Tashi, Jampa Samdho, Deshar Gyatso, Rabgang Sherab und Tenzin D. Sewo – waren Laien-Praktizierende, deren Alter sich zwischen Mitte Zwanzig und Mitte Fünfzig bewegte. Informationen über die ältere Generation erhielt ich aus zweiter Hand von der mittleren bzw. jüngeren Generation.

Die Ergebnisse der Befragungen aus den acht Interviews wird man nicht in allen Aspekten verallgemeinern können; sie erscheinen mir im Abgleich mit anderen Daten aber doch weitgehend signifikant für eine Beurteilung des religiösen Lebens der heutigen mittleren und jüngeren Generation von Schweizer Exiltibetern.

Die Hauptthemen der Fragen erstreckten sich von der Wichtigkeit des Lehrers, über Meditationstechniken, religiöse Alltagspraktiken (*mantra* Rezitation etc.), Einweihungen, Sterberituale, die tibetische Medizin, religiöse Feste, Hausaltäre bis hin zu Pilgerfahrten.

Zu den einzelnen religiösen Praktiken ist festzustellen, dass alle Laien-Praktizierenden Mantrapraxis machen, dass für alle Laien-Praktizierenden die religiösen Feste sehr wichtig sind und sie, wenn es die Zeit erlaubt, an religiösen Zeremonien teilnehmen. Bei einem Todesfall in der Familie suchen alle Befragten Beistand bei den tibetischen Mönchen. Weiters nahmen alle Interviewpartner bei einer oder mehreren Einweihungen teil, wenn auch in einem Fall mit einer kritisch-reflexiven Haltung. Bei der Frage zum Thema Pilgerfahrten bestätigt sich, dass die Kulturrevolution in der AR Tibet, die bis in die 1980er Jahre Reisen in die Heimat nicht erlaubte, eine Pilgerfahrt unmöglich machte und auch nach der Kulturrevolution die weite Distanz ein Problem darstellt. Vom indischen Exil werden hingegen seit den 1980er Jahren regelmäßig Pilgerreisen nach Tibet durchgeführt (vgl. Seele-Nyima 2001: 349) und auch alle Befragten wünschen sich, dass sie von der Schweiz aus einmal eine Pilgerreise realisieren können. Auch die Frage nach der Einnahme von tibetischer Medizin wurde von allem Befragten bejaht.

4.7.1 Der Lama

Für alle ExiltibeterInnen hat der Dalai Lama, das spirituelle und politische Oberhaupt, einen zentralen Stellenwert. „So verwundert es nicht, dass der Entwurf der tibetischen kulturellen

und religiösen Identität im Exil noch von denselben Paradigmen bestimmt ist, die auch das traditionelle Tibet ausgezeichnet haben. Den Brennpunkt dieser Identität stellt die Institution der Dalai Lamas dar (Kollmar-Paulenz 2006: 178).

„Für uns ist hauptsächlich der Dalai Lama das politische und religiöse Oberhaupt“ (Aus dem Interview mit Deshar Gyatso).

„Die Tibeter haben den Vorteil zu Belehrungen des Dalai Lama gehen zu können und ihm zu begegnen. Sie bekommen eine Audienz bei ihm. Der Dalai Lama gibt uns das, was wir brauchen“ (aus dem Interview mit Sönam Kyibor).

Die hohen Rinpoches und Lamas verkörpern das Kraftfeld einer Gottheit (*chingyilab*), das bei einer Audienz oder persönlichen Begegnung eine transformative Kraft und reinigende, vitalisierende und schützende Energien freisetzt. Daher ist es für die Tibeter ein ganz besonderes Ereignis, wenn sie bei einer Audienz eines hohen Lamas oder Rinpoches teilnehmen können.

Wie erwähnt, haben sich neben den Gelugpa auch anderen Lehrtraditionen (wie die Karma Kagyü) etabliert. Linienhalter, Rinpoches und Lamas dieser Schulrichtungen reisen regelmäßig in die Schweiz und betreuen die Schüler. Vor allem hohe Rinpoches werden gerne von Tibetern aufgesucht, um Belehrungen zu erhalten. Im tibetischen Buddhismus haben die Wurzellamas (*tsa we lama*), die die Wurzel und Inspiration für die spirituelle Praxis darstellen, eine wichtige Funktion. Die *tsa we lamas* werden als Ausstrahlungen von verschiedenen Buddhaaspekten gesehen.

„Ja mein Wurzellama ist der erste Abt des Klosters. Ich bin zu den Belehrungen ins Kloster gegangen. Das hat mich beeindruckt und dann wurde es mehr, er wurde dann zu meinem Lama. Nach tibetischer Tradition prüft man den Lehrer. Mir war nach einiger Zeit klar, dass er mein Lehrer ist und auch auf der Lehrerseite war es klar, dass ich seine Schülerin sein darf. Wenn die Übenden einen Wurzellama gefunden haben, ist die Verbindung immer da und wenn man den Buddhismus studiert, ihn anwendet und ihn praktiziert, dann wird die Verbindung immer da sein. Durch meine eigene Praxis und meine Gläubigkeit habe ich das Glück, dass ich selber ein Werkzeug oder ein Medium bin, also ich erhalte auch durch die Meditation und durch die Verbindung zu meinem Lehrer Antworten auf meine Fragen“ (aus dem Interview mit Sönam Kyibor).

„Ich weiß, dass viele Lehrer in die Schweiz kommen. Ich kann aus Zeitgründen nicht immer zu deren Unterweisungen oder Belehrungen gehen und zudem kenne ich auch nicht alle Lehrer. Aber wenn die Linienhalter, die ganz hohen Rinpoches kommen, dann nehme ich auch teil, z.B. bei Karmapa usw., um Segen oder Initiationen oder Belehrungen zu bekommen“ (aus dem Interview mit Sampa Samdho).

Die Mönche vom Tibet Institut Rikon stellen für Tibeter bei ihrer spirituellen Entwicklung ebenfalls einen wichtigen Bezugspunkt dar:

„Wenn ich über die Religion etwas Bestimmtes wissen will oder unsicher bin oder mich für etwas Bestimmtes interessiere, dann gehe ich zu den Mönchen ins Kloster, oder zu einem Bekannten, der jetzt weltlich ist und früher Mönch war“ (aus dem Interview mit Deshar Gytso).

4.7.2 Meditationspraxis (*vidam*-Praxis) und Mantrarezitation

Ein Tibeter mit der *mala* in der Hand, der Mantras rezitiert, ist eines der weitverbreiteten (traditionellen) Tibetbilder. Auch in Rikon in der Schweiz sind mir vor allem ältere Tibeter so begegnet. Bei der jüngeren Generation stellte ich bei meiner Befragung fest, dass alle Befragten *mantras*, die Essenz einer tantrischen Übung rezitieren, ihre Zeit aber für längere Meditationssitzungen oftmals nicht reicht. Im traditionellen Tibet bestimmte vielfach der natürliche, an die Haushalts- und Hofwirtschaft gebundene Tagesablauf den Lebensrhythmus. Die Familienmitglieder versammelten sich morgens und abends vor dem Hausaltar, der in keinem Nomadenzelt und in keinem Haus fehlte, und sprachen Gebete. Durch Hilfsarbeitertätigkeiten, die nicht selten Schichtdienste aufweisen und auch durch die versetzten Arbeitszeiten der einzelnen Familienmitglieder ist dies in der Schweiz nicht mehr möglich. In der Rente ist diese Möglichkeit dann wieder gegeben.

„Ich stelle mir manchmal das *mantra* vor und spreche Gebete, die man bei Belehrungen gehört hat. Längere Meditationssitzungen macht vor allem die ältere Generation. Bei den Jüngeren gibt es auch einige, die das praktizieren. Ich habe meistens zu wenig Zeit. Da ich arbeite, kann ich nicht um 4 Uhr in der Früh aufstehen und *puja* lesen gehen“ (aus dem Interview mit Deshar Gytso).

„Als ich in Indien ein Student war, weckte uns unser Lehrer um 5 Uhr auf und jeder, der wollte, stand auf. Zu dieser Zeit machte ich jeden Morgen meine eigene Rezitationspraxis und Wünsche. In Europa ist es völlig anders. Nachdem ich 1998 nach Rikon kam, hatte ich Zeit für Rezitationen und Wasseropfergaben für die Götter. Wir hatten uns einen eigenen Meditationsraum eingerichtet, aber seit ich zu arbeiten begonnen habe, ist es sehr schwierig. Es ist nicht möglich zu praktizieren. Derzeit arbeite ich eine Woche sehr früh, eine andere später. Insofern ist es nicht möglich Opfergaben zu machen, Räucherstäbe anzuzünden und lange im Meditationsraum zu sein. Deshalb mache ich kurze Wiederholungen. Ich nehme Zuflucht zu den Buddhas und bete zu ihnen, mache Gebete und sage *mantras* für alle Lebewesen. Wie jemand Buddhismus praktiziert, ist völlig unterschiedlich von Mensch zu Mensch. Für mich sind vier Götter wichtig. Ich stelle mir das so vor: Einerseits ist Buddha Shakyamuni für mich wichtig, weil der Buddhismus von ihm ausging. Auf der linken Seite stelle ich mir dann Tara vor, es ist wichtig einen Bodhisattva zu haben. Auf der rechten Seite stelle ich mir den Gott der Weisheit vor, wir müssen wissen, was gut ist und was nicht und für das brauchen wir eine intellektuelle Kraft, für das haben wir den Gott der Weisheit, das ist auch wichtig. In die Mitte kommt der Lehrer, der wie ein Buddha oder Gott handelt und das ist in meinem Fall Seine Heiligkeit der Dalai Lama. Aus einer anderen Richtung kommt der Schützgott, dafür haben wir Guru Rinpoche. Diese vier Götter und Seine Heiligkeit sind sehr wichtig für mich. Ich mache die *mantras* und kurze Gebete dieser vier bzw. fünf Lehrer. Das ist die tägliche Praxis, die ich mache. Diese kann ich auch auf dem Weg zur Arbeit machen“ (aus dem Interview mit Jampa Samdho).

„Ich mache traditionelle, wie auch kürzere Gebete. Die traditionellen sind sehr lange und das ist mit der Zeit nicht immer vereinbar. So kann ich nur die Hauptgebete machen. Ich komme nicht immer dazu, Opfergaben zu machen. Wenn man sich entschließt, Mönch bzw. Nonne zu werden, dann hat man auch die Zeit dafür. Es ist ja immer eine Zeitfrage“ (aus dem Interview mit Sönam Kyibor).

Im Exil hat sich der Stellenwert der religiösen Lebensäußerungen gewandelt. Religiöse Rituale und Praktiken haben nach wie vor eine große Bedeutung. Vor allem bei der älteren Generation ist eine regelmäßige Praxis, bei der es auch um einen quantitativen Stellenwert geht, wichtig. Das quantitative Zählen von Verbeugungen und Mantrarezitation hat den Zweck, eine Gewohnheit im Geist aufzubauen, die neben den transformierenden, reinigenden Effekt, das Bewusstsein auf die buddhistische Lehre ausrichtet. Bei der jüngeren Generation

ist festzustellen, dass ein großer Wert auf die innere Einstellung wie das Bodhisattva-Ideal des allumfassenden Mitgefühls und die ethnischen Belehrungen gelegt wird, die in den Alltag einfließen sollten.

„Wenn man die Praxis nur auf das Sitzen reduziert, dann hat man die Lehre Buddhas nicht richtig verstanden. Buddhistisch, könnte man sagen, ist es ein guter Anfang, wenigstens sitzt man ab und zu. Aber das Optimale wäre eigentlich, die Philosophie des Dharmas ins Leben zu integrieren, täglich beim Essen, Rauchen, Trinken, Spazieren, also immerzu bewusst sein, dass man den Geist im Griff hat. Allerdings, wenn man sich zu sehr auf feste Regeln stützt, wenn es zu dogmatisch wird, zu starr, dann ist das auch nicht gut. Das ist ganz sicher nicht, was Buddha wollte. Bestimmte Gelübde, wie nicht töten, nicht stehlen, nicht lügen usw. bleiben für mich schon dogmatisch, das lege ich allerdings nicht als dogmatisch aus, sondern es ist die Motivation, warum ich etwas nicht machen will“ (aus dem Interview mit Sönam Kyibor).

„Samstag und Sonntag kann ich längere Meditationssitzungen machen. In der restlichen Zeit ist das nicht möglich. Wenn ich das machen müsste, dann müsste ich eine halbe Stunde früher aufstehen als zur gewohnten Zeit und das ist nicht leicht für mich. Buddhismus ist nicht nur sitzen und beten irgendwo, wichtiger ist es, wie Menschen handeln und denken. Die Einstellung zählt. Das ist ein wesentlicher Punkt im Buddhismus, es geht nicht nur um sitzen und beten. Als ich in der Schule im Tibetischen Institut in Indien war, umrundete ich den Stupa und ein Mönch sagte, das ist nicht Buddhismus, es ist nicht Dharma, was du da machst. Worauf ich antwortete, den Stupa umrunden ist nicht Dharma, was ist dann Dharma? Am nächsten Tag saß ich in der Nähe der Stupa und las einen buddhistischen Text, worauf der Mönch wieder zu mir kam und sagte, das was du da machst, ist nicht Buddhismus, nicht Dharma. Dann kam wieder meine Frage, was ist Dharma? Der Mönch sagte, buddhistische Texte lesen ist nicht Dharma. Worauf ich wieder fragte, was ist dann Dharma? Der Lehrer antwortete, den Stupa zu umrunden oder einen Text zu lesen ist eine religiöse Handlung, viel wichtiger ist es, vom Herzen und vom Geist aus zu praktizieren“ (aus dem Interview mit Jampa Samdho).

„Ich sage immer, wenn man aus dem Gebetsraum rausgeht, dann muss man das, was man praktiziert hat, auch noch Außen den anderen Lebewesen geben können. Das ist wichtig. Man kann nicht stundenlang sitzen und praktizieren und wenn man aus der Türe ist, dann denkt

und spricht man schlecht über andere Leute. Das ist für mich auch Praxis. Der Dalai Lama sagt, wenn man Religion gehört hat, muss man auch handeln und praktizieren können, wissen was gut ist und was nicht. Den buddhistischen Anweisungen nachgehen, das ist wichtig“ (aus dem Interview mit Deshar Gyatso).

4.7.3 Hausaltar

Der Hausaltar nahm in Tibet einen zentralen Platz bei jeder tibetischen Familie ein. Er wird mit Butterlampen (*chöme*), die symbolisch das Entfernen von Unwissenheit und das Erhellen des Raumes darstellen, und mit sieben Wasserschalen (*ting*) geschmückt. Die Opfergabe der Wasserschalen drückt die Dankbarkeit für das geschützte und gesegnete Leben aus. Der Grund, weshalb Wasser geopfert wird, besteht darin, dass das Wasser ein Teil der Natur ist, das nichts kostet. In Tibet hat Wasser immer schon eine besondere Bedeutung gehabt. Der tibetische Terminus für „Regierungsstelle“ war *chapsi* („Wasserregierung“), das sich von *chap*, eine ehrende Bezeichnung für Wasser, ableitet (vgl. Kapstein 2006: 207). Der Nutzen für den Menschen durch diese Wasseropfergaben besteht darin, dass der Mensch dadurch seinen Geiz lindert und mehr Großzügigkeit entwickelt. Die Bedeutung des Hausaltars ist auch in der Schweiz noch sehr groß.

„Ja, wir haben einen Hausaltar. Meine Frau macht das mit dem Altar. Sie zündet jeden Morgen Räucherstäbchen und kleine Kerzen an. Wir haben auf dem Altar Bilder von Buddha Shakyamuni, Chenrezig und dem Dalai Lama stehen“ (aus dem Interview mit Rabgang Sherab).

„Ich habe einen Altar. Ich habe Opferschalen, die ich morgens einschenke, wir haben Butterlampen. Das Leuchten der Lampen bedeutet das Licht für die Welt. Eigentlich sollte man in den Altarraum gehen und gewisse Gebete machen. Aber da fehlt momentan die Zeit. Wenn wir pensioniert sind, dann können wir uns wirklich intensiv beschäftigen“ (aus dem Interview mit Deshar Gyatso).

„Wir haben einen Raum, den wir als Gebetsraum und Büro nutzen. Wenn es die Zeit zulässt, gehen wir dorthin. Früher ging ich öfter dorthin und las vor allem Gebetsbücher. Jetzt ist es eine Kombination zwischen Gebetsraum und Büro. In dem Gebetsraum gibt es verschiedene

Thankas vom Buddha, Guru Rinpoche, dem Dalai Lama usw“(aus dem Interview mit Jampa Samdho).

4.7.4 Einweihungen

Einweihungen sind ein essenzieller Bestandteil im Vajrayana. Es gibt verschiedenste Formen von Einweihungen, manche sind an bestimmte Versprechen geknüpft, andere sind reine Segenseinweihungen. Eine sehr bedeutende Initiation fand 1985 in Rikon statt. An dieser Initiation, einer Kalachakra-Einweihung, nahmen rund 2000 Tibeter und 4000 Personen aus den westlichen Kulturkreisen teil. Das Kalachakra-Tantra, eines der zentralen Lehr- und Initiationssysteme des tibetischen Buddhismus, ist ein Instrument, eine Technik für die spirituelle Entwicklung. Es lehrt über die Natur des Geistes, über sein Wirken und wie er sich in allen Erscheinungen manifestiert. In einem Interview hat der 14. Dalai Lama die Bedeutung der Kalachakra-Einweihung für die Erhaltung und Ausbreitung des Weltfriedens betont. Von meinen Interviewpartnern haben alle bereits an einer oder mehreren Einweihungen teilgenommen.

„Es gibt Einweihungen in verschieden Aspekten. Wenn wir Zeit haben, gehen wir gerne zu Einweihungen. Aber die Zeit ist nicht immer da“ (aus dem Interview mit Deshar Gyatso).

„Es gibt unter den Belehrungen Anweisungen für alle Lebewesen, wie die Anweisung zu Barmherzigkeit, aber es gibt auch Anweisungen, die mit einem Versprechen verbunden sind. Es ist jedem selbst überlassen zu entscheiden, wohin man geht, aber ich denke, man muss schon überlegen, ob man das Versprechen einhalten kann oder nicht. Es ist nicht so gut, wenn man ein Gelübde genommen hat und es nicht einhalten kann. Darum sage ich ehrlich, in eine solche Situation gehe ich nicht, weil ich nicht versprechen kann und ich kann es dann irgendwann mal nicht einhalten. Ich gehe lieber zu öffentlichen, normalen Einweihungen – zu den Segenseinweihungen“ (aus dem Interview mit Deshar Gyatso).

Auch Sönam Kyibor hat an Einweihungen teilgenommen. Für Sönam Kyibor sind die Motivation und die tägliche Praxis von Wichtigkeit. Frau Kyibor bedauert es, wenn sich die Dharmapraxis nur auf den Besuch von möglichst vielen Einweihungen beschränkt.

„Ich denke, es ist nicht wichtig, welche Einweihung man besucht, da gibt es so viele. Jeder muss erkennen, auf welchem Lebensweg er ist, welche Aufgaben er hat und was er braucht. Dann muss er jeweils die Einweihung suchen, die für ihn wichtig ist. Verstehen Sie, dass ist nicht ein Shopping, so viele Einweihungen wie möglich zu nehmen. Es ist manchmal so wie eine Liste, das habe ich, das habe ich abgehakt. Das entspricht nicht dem Sinn des Ganzen. Mir ist die Motivation ganz wichtig. Wenn sie dieses Kind da vorne anschauen, das so klein ist, wenn sie dieses Kind in die Universität setzen, würde es nichts verstehen; es braucht doch die Einweihung von den ersten Stufen an – das sind auch Einweihungen – genauso ist es beim Studium in der buddhistischen Praxis. Im traditionellen Tibet hatten die Yogis die Einweihungen auch in der Meditation erhalten, also durch das eigene Geistesstraining. Wir suchen immer außerhalb, aber wir können die Einweihung auch in der Meditation direkt erhalten. Die, welche praktizieren, werden diese Möglichkeit auch erhalten. Im Westen denkt man immer „man muss, man muss“, man muss ein Andenken haben, oder ich bin das und das, oder ich bin das gewesen. Wir Menschen brauchen immer was zum Halten, brauchen Statuen, das Papier usw. Natürlich braucht man einen Lehrer, zu dem man zu den Unterweisungen geht und die dann umsetzt“ (aus dem Interview mit Sönam Kyibor).

4.7.5 Sterberituale

Sterberituale wurden im Gegensatz zu anderen wichtigen Ritualen wie Hochzeit, Geburt, immer im buddhistischen Kontext ausgeführt. Daran hat sich auch in der Schweiz nichts geändert. Die Aufbahrung des Toten fand in Tibet immer zu Hause statt. Danach wurde der Leichnam aus dem Dorf geführt und den Vögeln zum Fraß vorgeworfen, mit Ausnahme von wichtigen weltlichen und religiösen Persönlichkeiten, die großteils einer Feuerbestattung unterzogen wurden. Die finanzielle Lage bestimmte die Anzahl der Mönche, die zum Beten ins Haus kamen. Aufgrund der gesetzlich geregelten Bestattungsvorschriften ist in der Schweiz nur die Feuer- und Erdbestattung erlaubt und die Aufbahrung in privaten Räumen ist nach der Ausstellung eines Totenscheins zwei Tage in der Schweiz genehmigt. Die zwei Rituale um den Tod, das *phowa* und das Begleiten des Toten durch das *bardo* (Zwischenzustand), wurden oben im ersten Teil erläutert (Abschnitt 2.6.3). Das Tibet-Institut Rikon und das Kloster Rabten Choeling stellen für die Sterbebegleitung eine wichtige Institution dar. Die Mönche der Klöster führen Rituale durch und geleiten den Toten durch das *bardo*. In der ersten Woche des 49-tägigen *bardo* werden viele Gebete rezitiert und Opfergaben gemacht, die den Verstorbenen helfen sollen eine gute Wiedergeburt zu erlangen.

Dann werden wöchentlich Gebete rezitiert und Butterlampen geopfert. Nach den 49 Tagen wird nochmals ein großes Gebetsritual für den Verstorbenen gehalten. Auch heutzutage sind in der Schweiz noch viele Mönche und Verwandte willkommen, um für den Verstorbenen zu beten. Nach dem ersten Todesjahr wird ebenfalls nochmals ein Gebetsritual abgehalten. Ein wichtiger Punkt ist auch ein klarer ruhiger Zustand des Sterbenden. Dies wird durch die Gebete der Mönche unterstützt.

„Ein Hauptanliegen des tibetischen Instituts hier in der Schweiz ist es, bei einem Todesfall zu helfen. Es gibt viele alte Tibeter, welche die Hilfe von den Lamas benötigen, speziell bei Krankheit oder wenn jemand aus der Familie stirbt. Dann brauchen sie die Lamas, die kommen und die helfen ihnen wirklich. Sie geben Erklärungen und Informationen, wie man friedvoll gehen kann. Es ist sehr wichtig, dass die Schweizer Regierung die Erlaubnis gab, hier ein Tibet-Institut zu bauen. Für mich ist es auch sehr wichtig. Mein Vater starb vor zwei Jahren in Indien. Ich fuhr zu ihm, um dort die Gebete zu machen. Es ist ein wichtiger Teil der tibetischen Kultur. Sieben Wochen lang machen wir Gebete und nach sieben Wochen machen wir ein größeres Gebet, soweit es möglich ist. Wir laden viele Mönche ein und beten mit ihnen. Je mehr Mönche kommen, umso besser ist das für den Verstorbenen. So glauben wir, dass es weitergeht. Ich machte das für meinen Vater. Auch nach einem Jahr gab es noch ein abschließendes Gebet. Das ist sehr wichtig für mich, weil es bestimmte Punkte gibt, die ich nicht verstehen kann, wie z. B. das Leben nach dem Tod. Aus diesem Grund brauchen wir jemanden, zu dem wir gehen können und das ist der Mönch, dem wir vertrauen und ihm das Anliegen weiterleiten können. Ich kenne das Leben nach dem Tod nicht, ich sah es nicht, ich fühlte es nicht. Es gibt Erklärungen, dass ein Leben nach dem Tod existiert und das übernehmen dann die Mönche. In unserer Kultur wird das schon sehr lange gemacht“ (aus dem Interview mit Jampa Samdho).

Auf die Frage, ob mein Interviewpartner buddhistischen Beistand bei einem Todesfall in Anspruch nehmen würde, antwortete er:

„Das ist klar. Es ist unsere Praxis und hilft uns sehr. Wenn jemand verstorben ist, ein Bekannter oder jemand aus der eigenen Familie, dann verständigen wir sofort einen Lama, damit seine Seele sich von dem Leiden befreien kann. Es gibt gewisse Gebete, welche die Seele befreien sollen nach dem Sterben. Wenn jemand stirbt, wird bis zum neunundvierzigsten Tag nach dem Todestag das rituelle Gebet einmal in der Woche gehalten.

Wenn jemand sehr krank ist und nicht im Spital, sondern zu Hause sein will und die Person stirbt, dann wird der Arzt gerufen, um die Todesbescheinigung auszustellen. Der Tote kann dann zwei Tage zu Hause bleiben. Die Mönche werden dann sofort geholt, um Gebete zu machen. Dann werden von der Familie Butterlampen angezündet und das *mantra* Om mani peme hung rezitiert, das den Verstorbenen Segen gibt. Wenn man stirbt, sagt man, bevor man den letzten Atemzug ausstößt, sollte man nicht an gewisse Sachen denken, wie etwa 'jetzt habe ich dieses und jenes vergessen', 'was ist mit meinem Hab und Gut'. Kurz vor dem Sterben kommen viele Gedanken und um solche Gedanken nicht zu bekommen, ist es gut im Leben zu praktizieren. Man sagt, dass die Seele eine gewisse Zeit an gewissen Dingen hängen bleibt. Da sind die Gebete gut, dass man sich von diesen Sachen lösen kann. Ich praktiziere nicht so extrem viel, aber Buddhismus ist meine Religion, an die ich glaube und nach der ich versuche zu handeln“ (Interview mit Deshar Gyatso).

„Sicher ich mache es, aber dafür sollte man eigentlich schon das ganze Leben praktizieren. Es darf aber nicht den Anschein machen, dass nur die tibetische Sterbebegleitung das einzig gültige ist. Es ist wichtig, dass man zum Zeitpunkt des Todes dann diese Ruhe und Klarheit in sich trägt, aber dass kann auch irgend jemand, der mit Licht arbeitet oder mit Christus. Es geht ja nur darum, dass der Mensch zur Ruhe kommt und dass er loslassen kann und keine Angst hat. Das andere gehört im Speziellen zum tibetischen Ritual, aber es kommt nur darauf an, wie jemand gelebt hat und welches Karma man angesammelt hat“ (aus dem Interview mit Sönam Kyibor).

4.7.6 Tibetische Medizin

Die tibetische Medizin befasst sich mit der Erhaltung der Balance der drei Lebensessenzen (*nyespa*). Die Lebensessenzen sind Wind (*lhung*), Galle (*trispa*) und Schleim (*bäkham*). In Harmonie zueinander erhalten sie die physische und mentale Gesundheit, im Ungleichgewicht agieren sie als Ursache von Krankheiten. Einfluss auf die Balance haben auch sieben Komponenten wie Nahrung, Blut, Haut, Fett, Knochen, Mark und Samen, sowie die drei Körpersekretionen Urin, Stuhl und Transpiration. Die Diagnose erfolgt mittels einer Pulsdiagnose und der Beobachtung und Befragung des Patienten, unterstützend werden auch Zungen-, Urin- und Augendiagnose eingesetzt. In der Schweiz wurde 1969 ein tibetisches medizinisches Institut gegründet, das gemäß tibetischer Rezeptur tibetische Medizin herstellt. Meine Interviewpartner nahmen alle sowohl westliche wie auch tibetische Medizin zu sich.

Die tibetischen Ärzte werden in der Schweiz nicht anerkannt, was den Zugang zu dieser Heilmethode erschwert. Einige der Befragten ließen sich tibetische Medizin aus dem Tibetan Medical & Astro Institute (TMAI) in Indien schicken. Am Beispiel der tibetischen Medizin zeigt sich, dass sowohl traditionelles als auch modernes Wissen nebeneinander angewendet wird und es zu keinem Verlust dieser kulturellen Errungenschaft in der Schweiz gekommen ist.

„Ja ich nehme bestimmte Arten von tibetischer Medizin, z. B. Drö Dashi, das ist eine tibetische Medizin, die den Magen reinigt. Wenn ich mich nicht gut fühle, dann nehme ich gewöhnlich diese Medizin, die am tibetischen Institut in Indien produziert wird, das ist sehr gut. Sonst nehme ich regelmäßig mehrere andere Substanzen, die man an speziellen Tagen wie dem 15. des Monats am Vollmondtag nimmt. Vor allem die älteren Tibeter nehmen an solchen Tagen bestimmte tibetische Medizin. Ich nehme vorwiegend die Medizin für den Magen. Ich war hier in der Schweiz noch nicht bei einem tibetischen Arzt. Es gibt hier auch nicht viele tibetische Ärzte, da es nicht einfach ist, hier als tibetischer Arzt zu existieren. Das ist vielleicht auch ein Grund, warum ich bis jetzt noch keinen tibetischen Arzt konsultiert habe. Ich kenne nur zwei Ärzte, einen in Basel und der andere arbeitet im Padma Institut. Es ist nicht erlaubt, hier in der Schweiz legal zu praktizieren. Das bedeutet, sie haben keinen eigenen Praxisraum, wo Leute hingehen können. Das ist auch ein Grund, warum die Ausübung der traditionellen Medizin hier schwierig ist“ (aus dem Interview mit Jampa Samdho).

„Ich nehme sowohl Schulmedizin, als auch tibetische Medizin. Eine Verwandte ist tibetische Ärztin in Indien und sie schickt mir tibetische Medizin“ (aus dem Interview mit Rabgang Sherab).

„Ja ich nehme manchmal tibetische Medizin und mache auch Medizinbuddhapraxis [eine tantrische Meditation, mit dem Medizinbuddha als den Hauptaspekt]. Die tibetische Medizin setzt viel Selbstdisziplin und Arbeit an sich selbst voraus. Wenn diese Grundlagen nicht vorhanden sind, dann ist die Wirkung auch nicht optimal. Für mich ist es ein Miteinander zwischen westlicher und tibetischer Medizin. Wenn der Patient täglich zu mir kommen könnte, dann könnte ich schon helfen. Wenn wir anerkannt wären, könnten wir mit unserer Medizin heilen. Aber da es nicht anerkannt ist, kann sich der Patient das nicht leisten. Dadurch empfehle ich auch westliche Medizin zu nehmen. Wir müssen einfach realistisch sein. Manchmal muss alles sehr schnell sein, wir haben keine Zeit, also muss schnell geholfen

werden“ (aus dem Interview mit Sönam Kyibor, die selbst eine alternativmedizinische Ausbildung absolviert hat).

„Ich war auch schon bei traditionellen tibetischen Ärzten, die vom Medizin-Zentrum aus Dharamsala gekommen sind und uns Medizin verschrieben haben. Ich habe auch „Padma 28“ genommen, das ist ein Medikament, in dem einundzwanzig getrocknete Kräuter enthalten sind. Das ist eine Medizin, die für die Zirkulation des Blutes gut ist. Dieses Medikament ist einfach zu nehmen, aber die richtige tibetische Medizin, wie z. B. die Juwelenpillen, die zermahlen werden müssen, sind etwas komplizierter einzunehmen. Wenn man die Juwelenpillen richtig einnimmt, sollte man drei Tage nur vegetarisch essen, bestimmte Nahrungsmittel nicht zu sich nehmen, sonst würde sich die Wirkung verringern. Man sollte die Medizin in den frühen Morgenstunden nehmen und sich dann wieder eine halbe Stunde oder eine Stunde hinlegen, weil sie sehr stark ist“ (aus dem Interview mit Deshar Gyatso).

Auf meine Frage, ob man auch bei Krankheiten zu Lamas geht, antwortete mir Deshar Gyatso:

„Bei Krankheit können Lamas nicht viel machen. Es gibt gewisse Krankheiten, über die gesagt wird, dass die Ursache der Krankheit einem anderem zuzuschreiben ist. Dann geht man zum Lama und fragt ihn, ob er für einen würfelt, wie das früher die Indianer gemacht haben. Es gibt eine gewisse Würfelanzahl, an der man erkennt, dass andere viel über einen negativ sprechen und es dadurch zu Unglück und Leid kommt. In diesem Fall kann man dann im Kloster bestimmte Gebete machen lassen, oder geht zum Abt und bittet ihn *puja* zu machen. Aber wir gehen auch zu westlichen Ärzten. Tibetische Medizin ist Naturmedizin, die man sehr lange nehmen muss. Das geht nicht von heute auf morgen. Westliche Medizin ist schmerzstillend und Bakterien werden schnell bekämpft. Man ist in zwei drei Tagen schon wieder gesund. In der tibetischen Medizin gibt es auch unterschiedliche Pillen. Manche nimmt man monatlich, das ist eine ganz besondere Medizin, worüber man auch medizinische Studien gemacht hat. Die älteren Leute nehmen oft tibetische Medizin, aber es braucht länger, um damit gesund zu werden. Man muss diese zwei oder drei Jahre nehmen“ (aus dem Interview mit Deshar Gyatso).

Sertsi Tashi, der selbst tibetischer Arzt ist, antwortete:

„Für bestimmte Krankheiten ist die Naturmedizin gut, für andere wieder die Schulmedizin. Viele sagen, die Naturmedizin ist gut, die anderen meinen, sie ist schlecht. Wenn man jahrelang an einer Krankheit wie Epilepsie, Migräne, Krebs, Zuckerkrankheit oder Aids leidet, dann ist die Naturmedizin besser. Ich selber nehme aber auch Schulmedizin“.

4.7.7 Tibetische Feste

Wie im ersten Teil dieser Arbeit, im Abschnitt 2.6.2. („Der rituelle Festzyklus in Tibet“) schon erwähnt, gab es im traditionellen Tibet verschiedene religiöse Feste, die je nach regionalem Kontext unterschiedlich von verschiedenen Gebetrezitationen, Prozessionen, Maskentänzen, Orakelaufführungen, Opfergaben an lokale Gottheiten, Riten für Schutzgottheiten, Reinigungen, Segnungen, rituellen Wettkämpfen u.a. geprägt waren. Diese farbenprächtigen Feste dauerten bis zu 21 Tage (zumindest in der Region um Lhasa) und wiederholten sich in zyklischen Abständen. Die Feste hatten nicht nur eine religiöse sondern auch eine soziale und ökonomische Funktion. In der Schweiz werden vor allem im engeren Sinn buddhistische Feste gefeiert, die sich allerdings auf einen Tag beschränken und bei denen vorwiegend *puja*-s rezitiert und Opfergaben wie Tee, gekochter Reis mit Butter und Weintrauben an die Buddhas geschenkt werden. Sämtliche volksreligiöse Festzyklen verloren durch die geographische Veränderung der Tibeter ihre Bedeutung. Aber auch die tantrischen *cham*-Tänze werden im Tibet-Institut nicht mehr aufgeführt. Es gibt verschiedene Vereine, wie die „Tibetische Frauen Organisation in der Schweiz“ (TFOS) und einige andere, die sich mit traditionellen Tänzen beschäftigen. Zu bestimmten Ereignissen werden auch noch *cham*-Tänze aufgeführt, allerdings in verkürzter und modifizierter Form. Auch in Tibet, wo religiöse Feste erst nach der Kulturrevolution wieder aufgenommen werden konnten, kam es zu Veränderungen in der Struktur und im Ablauf der Feste und Zeremonien. Ein Beispiel dafür ist das Fest *Drigung Powa Chenmo* (Der große Ritus des Phowa), das vom 7. bis zum 15. des sechsten tibetischen Monats alle zwölf Jahre gefeiert worden ist und an dem 1946 zwischen 20.000 und 30.000 Menschen teilnahmen. Dieses Fest hat es 2004 in abgeänderter Form wieder gegeben. Allerdings wurde sowohl die Örtlichkeit als auch der zeitliche Rahmen, der auf drei Tage reduziert wurde, verändert (vgl. Kapstein 2006: 237f.).

Die Teilnahme an buddhistischen Festen ist ein wesentlicher Bestandteil im Leben der Exiltibeter in der Schweiz. Bei diesen traditionellen Veranstaltungen füllen sich die Räume des Klosters im Tibet Institut Rikon auch mit jungen TibeterInnen und es wird zusammen gebetet. Im buddhistischen Klosterinstitut Rabten Choeling finden ebenfalls alljährlich Feste

statt. Vor allem das *Mönlam Tschenmo* („das große Gebet“), das von Tsongkhapa (1357–1419) ins Leben gerufen wurde, wird seit 1999 alljährlich in einem etwas größeren Rahmen über mehrere Tage in Rabten Choeling zelebriert. Bei diesem Fest werden Belehrungen auf der Basis des Buddhascharita (Belehrungen über frühere Leben Buddhas) gegeben, Gebetssitzungen gehalten und es wird allgemein für das Wohl aller Wesen, für Frieden und Harmonie in der ganzen Welt, für ein Ende von Konflikten, Naturkatastrophen und für das Blühen der Unterweisungen des Buddhas in allen Richtungen ohne jede Degeneration, für ein langes Leben und die Erfüllung der Aktivitäten aller Halter des Dharma und für die Erfüllung der großen Wünsche des Meisters Tsongkhapa gebetet.

2007 wurden im Kloster des Tibet-Instituts in Rikon folgende Feste gefeiert:

<i>Lhosar</i>	(Neujahr)
<i>Cho-Trul Duechen</i>	(Buddhas Wundertaten)
<i>Saga Dawa</i>	(Buddhas Geburt, Erleuchtung und Eintritt ins Nirwana)
<i>Zamling Chisang</i>	(Rauchopfer-Tag)
<i>Geburtstag des Dalai Lama</i>	
<i>Choe-Hhor Duechen</i>	(Buddhas erste Lehrrede)
<i>Kalachakra-Gedenktag</i>	
<i>Lha-Bab Duechen</i>	(Buddhas Niederfahrt auf Erden)
<i>Ganden Ngachö</i>	(Lichterfest)

All meine Interviewpartner haben bereits öfters an religiösen Festen teilgenommen. Jedoch können aus zeitlichen Gründen nicht allen Feste besucht werden, da sich die Feiertage in der Schweiz nach europäischen Richtlinien gestalten.

„Ja ich gehe manchmal ins Kloster des Tibet-Instituts. Es ist allerdings nicht immer möglich an den Zeremonien teilzunehmen, weil wir arbeiten müssen. Es hängt also davon ab, zu welchen Zeiten Zeremonien organisiert werden. Wenn sie während der Woche stattfinden, dann ist es sehr schwer für uns hinzugehen, außer wir nehmen uns von der Arbeit frei. Wir müssen wählen, was für uns möglich ist. Am Neujahrsfest nehme ich meistens teil. Für mich ist auch der Geburtstag des Dalai Lama ein Anliegen und deshalb gehe ich auch zum Fest. Die Teilnahme an den anderen Festen hängt von meinem Zeitplan ab. Aber diese zwei Tage sind wirklich wichtig für mich und viele andere Tibeter machen das auch so“ (aus dem Interview mit Jampa Samdho).

„Wenn es die Zeit erlaubt, sind wir bei den Festen immer dabei, das gehört zu unserer Tradition. Wenn wir Älteren keine Zeit haben, dann sollen die Jüngeren die Tradition beibehalten“ (aus dem Interview mit Deshar Gyatso).

Lhosar (das Neujahrsfest), eines der wichtigsten Feste für Tibeter, wird im Tibet Institut gefeiert. „Es ist so, dass wir gewöhnlich um 9.00 Uhr morgens ins tibetische Institut gehen und an den Gebeten teilnehmen. Die Mönche rezitieren Gebete und wir haben ein kleines Gebetsbuch und machen mit. Wir lesen das Gebetsbuch zusammen und rezitieren auch das „Om mani peme hung“. Der Präsident der Tibetergemeinschaft wünscht allen „Dashi Deleg“ und auch die Mönchsgemeinschaft wünscht allen Lebewesen viel Glück und Segen“ (aus dem Interview mit Jampa Samdho).

„Lhosar wird im Februar gefeiert. Da kommen viele Tibeter und auch Schweizer hierher. Wir beten zusammen. Es wird für langes Leben und Gesundheit seiner Heiligkeit und für die ganze Welt gebetet. Das Gebet nennt sich Guru Puja. Dann wird Tee und gekochter Reis mit Butter und Weinbeeren verteilt. Es ist ein schöner Begegnungstag.“ (aus dem Interview mit Lama Geshe Kedup).

4.7.8 Pilgerfahrten

Pilgerfahrten waren im traditionellen Tibet eine der wichtigsten spirituellen Praktiken. Die Möglichkeit, eine Pilgerreise nach Tibet durchzuführen, ist erst wieder seit der Beendigung der Kulturrevolution gegeben. Einige meiner Interviewpartner haben eine Pilgerreise nach Tibet oder ins benachbarte Nepal oder Indien gemacht. Wie auch in anderen Bereichen, reicht meist die Zeit nicht, um eine längere Pilgerreise durchzuführen, die wie in früheren Zeiten lange dauerte und zum Teil durch Niederwerfungen durchgeführt wurde. Zudem sind die weite Distanz und die damit einhergehenden höheren Flugkosten auch ein Faktor, der ein Problem darstellt. Die Exilanten in Indien führen durch die begünstigte geographische Lage vermehrt Pilgerreisen nach Tibet durch und kombinieren diese religiöse Handlung, wie die Exilanten aus der Schweiz auch, mit Familienbesuche“ (vgl. Seele-Nyima 2001: 349f.).

„Ja ich bin dieses Jahr nach Tibet gereist, das erste Mal, in den Ferien meiner Kinder. Zum Kailash bin ich nicht gekommen, ich hatte nicht genug Zeit, nur vier Wochen, das ist kurz.

Dann hatte ich durch den Klimawechsel in der ersten Zeit auch gesundheitliche Probleme, da Tibet ein Hochland ist. Mir war schwindlig und ich war sehr müde. Aber ich habe in Lhasa und der Umgebung von Lhasa schon heilige Plätze besucht. Ich war beim Potala-Palast, dann bin ich weiter zum Jokhang, dann am dritten Tag ging ich nach Sera, dann nach Ganden und dann auch nach Samje, das ist ein sehr altes Kloster“ (aus dem Interview mit Rabgang Sherab).

„Nein, seit ich im Exil bin war ich noch nicht in Tibet. Ich möchte gerne einmal, aber wegen der Kosten und der Zeit ist das nicht möglich gewesen. Aber ich war dreimal in Nepal auf einer Pilgerreise“ (aus dem Interview mit Deshar Gyatso).

„Ja ich war 1994 in Indien auf einer Pilgerreise, in Tibet leider noch nicht. Vom Institut aus, an dem ich studierte, gingen wir jedes Jahr entweder auf Sightseeing Tour oder es gab einen intensiven Kurs. 1994 gingen wir auf eine Sightseeing Tour, das war wie eine Pilgerfahrt (aus dem Interview mit Jama Samdho).

4.8 Die Verbindung mit der Heimat – praktische Beispiele transnationaler Verbindungen

Das heutige Tibet, das in den letzten Jahrzehnten zum Teil modernisiert wurde, ist nach wie vor durch Gewalt, chinesisch-patriotischer Umerziehung, Zensurierungen, Einschüchterungsversuche und Menschenrechtsverletzungen gekennzeichnet. Insofern kann man nicht von einem offenen, zugänglichen Land sprechen, das einen bedenkenlosen Zugang bzw. Austausch ermöglicht. Dennoch und vielleicht auch gerade deswegen haben viele Migranten noch einen starken Bezug zu ihren Herkunftsland, bzw. zu den Erstasylländern aber auch zu den anderen tibetischen *communities*.

Bei vielen Migranten, vor allem bei einer späteren Migration, also nicht unmittelbar nach der Annektierung im Jahre 1959, wurden Migrationskanäle oft unmittelbar über familiäre und verwandtschaftliche Beziehungen hergestellt.

Durch die Kommunikationsmedien, wie das Telefon, das in der Tibetischen Autonomen Region an das nationale Selbstwählnetz an China angeschlossen wurde, und auch das Mobilfunknetz, das Internet, welches allerdings zensurierte web-sites aufweist, ist das Herkunftsland für die Exilanten allgegenwärtig präsent. Es haben sich außerhalb des

Herkunftslandes virtuelle Gemeinschaften gebildet, die sich auf der Basis gemeinsamer Interessen konstituiert haben, wie z. B. das in Kanada entstandene *World Tibet Network* (WTN), oder das *International Tibet Support Network* (ITSN), das seinen Sitz in London hat und weltweite Hilfestellung und Verknüpfungspunkte in der Tibetbewegung bietet.

Ein weiterer Bereich transnationaler Verbindungen wird durch die Transportkanäle (Flugzeug) ermöglicht, die als Transportmittel für Menschen und Waren (tibetische Medizin, Nahrungsmittel, Kunst- und Ritualgegenstände, Kunsthandwerk usw.) dienen und einen schnellen Ortswechsel ermöglichen. Kulturspezifische Gewohnheiten wie z.B. die Zubereitung traditioneller tibetischer Gerichte, deren Zutaten importiert werden, können dadurch aufrechterhalten werden. Ein anderes Beispiel ist die Bildung grenzüberschreitender sozialer Netze, wie z. B. Hilfswerke, die von Tibetern aus der Diaspora im heimatlichen Tibet errichtet werden. Ein Projekt dieser Art ist das von Frau Tendöl Gyalzür initiierte Kinderhilfswerk *Vendol Gyalzur* in Tibet, das erste Waisenhaus in Tibet für elternlose Straßenkinder. Der Ehemann von Frau Gyalzür, auch ein Tibeter, errichtete in seinen osttibetischen Heimatdorf Gyalthang ebenfalls ein Waisenhaus (nach „rein tibetischer Bauweise“). Die Nachfrage nach einem Platz in diesem Haus ist so groß, dass bestimmte Aufnahmekriterien festgeschrieben werden mussten, um dem Platzmangel gerecht zu werden. Ein weiteres Projekt, das größtenteils vom Tibeter Verein *Ngari Khorsum* in der Schweiz gesponsert wurde, ist das Kailash-Projekt. Dieses Projekt beinhaltet eine Schule für tibetische Medizin, und eine medizinische Klinik. Beide Projekte befinden sich in einem kleinen Ort Namens Darchen, welcher am Fuße des Kailash in Ngari (Westtibet) liegt. Ein weiteres Anliegen von *Ngari Khorsum* bilden Umweltschutzmaßnahmen für den Heiligen Berg (Kailash). Der eigentliche Initiator dieser Projekte ist der tibetische Arzt und gelehrte Bön-Mönch Dr. Gelong Tenzin Wangdrak, der Chefarzt des *Tibetan Medical & Astro Centre* von Sengge Khabab (ein Distriktzentrum in Ngari) ist und bereits 1984 ein Spital in Westtibet gründete. Ein anderes medizinisches Projekt geht von der tibetischen Ärztin Dönckie Emchi aus, die im Turbenthal im Kanton Zürich aufwuchs. Frau Emchi erwarb durch private Mittel eine aufgelassene Schule in Nyangdren, in der Nähe des Klosters Sera, in der sie ein medizinisches Ambulatorium eingerichtet hat (vgl. Lindegger 2000:162).

Auch im Bildungsbereich gibt es Projekte, die von Tibetern in der Schweizer Diaspora gefördert werden. Durch den Besuch seines Heimatdorfes Lelung im westlichen Tsang inspiriert, gründete Pema Tsewang Tsawa einen Schulverein Namens „Lelung“ in seinem Heimatdorf. In dieser Schule wird ausschließlich in tibetischer Sprache unterrichtet.

Das Projekt „Thupten Choeling“, ein Klosterdorf in Solo Khumbu am Fuße des Mount Everest auf nepalesischer Seite, wird von der Schweizer Heimstätte Oewil am See (Zh) gesponsert. Dieses Kloster diente als wichtige Zufluchtsstätte für viele schutzbedürftige Flüchtlinge. Nach der Flucht 1959 hatten die Mönche unter ihrem Abt Trülshik Rinpoche sofort begonnen, dieses Kloster aufzubauen. Ein anderer gemeinnütziger Verein ist der „Potala Tibet-Hilfsverein.“ Einen nicht unwesentlichen Beitrag zur Entwicklungszusammenarbeit und zur humanitären Hilfe für Tibeter in den Himalaja-Ländern leistet der Verein Tibeterfreunde, Bod-Kyi Grogz-Po, der aus dem Engagement einer Berner Pflegefamilie entstand. Die humanitäre Hilfe erstreckt sich vom medizinisch-sanitären und pharmakologischen Bereich über den schulischen, den landwirtschaftlichen, den religiös-kulturellen bis hin zum sozialen Bereich (vgl. Lindegger 2000: 104). „Rokpa International“, ein länderübergreifendes Aufbau- und Hilfswerk für Tibeter, Nepali und anderer Notleidenden hat seinen Sitz in Zürich und unterstützt ebenfalls Schul- bzw. Berufsausbildungen, medizinische Ausbildungen, frauenrechtliche Fragen, die Kulturbewahrung und den Umweltschutz. Das „Comité de Soutien au Peuple Tibétain“, dessen Vereinssitz in Genf ist, sieht auch seine Aufgabe in der Organisation und Finanzierung von Projekten, in Bildungsmaßnahmen, welche den politischen, humanitären und ökologischen Bereich Tibets betreffen und in der Förderung des Selbstbestimmungsrechtes der Tibeter. Dies sind nur einige der über die Schweiz vernetzten sozialen Tibetprojekte.

Ein weiterer transnationaler Ausdruck ist die Entwicklung neuer hybrider Lebensstile, die sich in der Diaspora entwickelt haben und sich im Wohn- und Essstil äußern. Der klassische tibetische Hausaltar und die tibetischen Rollbilder (Thankas) befinden sich in modernen Wohnungen. Im kulinarischen Bereich sind traditionelle Gerichte wie z. B. Momo (gefüllte Teigtaschen) oder Tsampa (Mehl aus Röstgerste vermischt mit Buttertee) nicht selten am Speiseplan der Tibeter zu finden. Eine moderne Form tibetischer Restaurantküche ist der Himalayan Salat (Bohnen, Daikon-Rettich, Karotten, Tomaten, Knoblauch und Zwiebel), der sich in der Diaspora entwickelte. Transnationale soziale Räume zeichnen sich auch dadurch aus, dass sie ganz spezifische Biographien von Migrant*innen schreiben, wie dies z. B. bei der Berufsgruppe der tibetischen Ärzte sowie auch der tibetischen Kunsthandwerker zu verzeichnen ist. Ein weiterer Aspekt „Transnationaler sozialer Räume“ sind die tibetischen religiösen Lehrer, die ihre Kommunitäten weltweit betreuen. In umgekehrter Weise nahmen im Dezember 2005 viele Mönche vom Tibet Institut Rikon an einer Kalachakra-Einweihung in Indien teil. An diesen Beispielen sind die Ambivalenzen des Transnationalen gut

erkennbar. Weitere Dimensionen, die durch „Transnationale Soziale Räume“ eröffnet werden, sind die vielfältigen und hybriden Lebens- und Arbeitsorientierungen, die sich vor allem bei der zweiten und dritten Generation bemerkbar machen. Bei den Exiltibetern in der Schweiz sind kulturelle und religiöse Orientierungen teilweise noch verankert und es hat sich ein relativ starkes „Nationalbewusstsein“ entwickelt; andere Bereiche der Identitätskonstruktion beinhalten moderne Segmente (kosmopolitische, lokale, nationale u.a.).

5. Abschließende Bemerkungen

Ich bin von der Frage ausgegangen, ob und in welchem Masse die Exiltibeter in der Schweiz, die weltweit einer der zahlenmäßig größeren Exiltibetergruppen einnehmen, die traditionellen buddhistischen Praktiken und Rituale noch ausüben und welchen Veränderungen diese unterlagen. Für die Tibeter in Tibet ist bis heute die tägliche Ausübung der tibetisch-buddhistischen bzw. volksreligiösen Praxis essenziell. Bei Gruppen von Menschen, die eine radikale Entwurzelung aus ihrer Heimat erfahren haben und in eine völlig andere soziale, politische, wirtschaftliche und kulturelle Umgebung versetzt werden, ist die Gefahr einer kulturellen Diskontinuität groß. Um diesen Bruch zu vermeiden wurden Klöster, kulturelle und politische Institutionen, buddhistische Zentren, tibetische Schulen und *communities* in Asien, Europa und Amerika und eine tibetische Exilregierung in Dharamsala (Indien) mit dem 14. Dalai Lama Tenzin Gyatso als Staatsoberhaupt mit Hilfe von Regierungen, Hilfsorganisationen aber auch Privatpersonen etabliert, die den Bestand der tibetischen Kultur und Religion sichern sollten. Mit großer Anstrengung wurden religiöse Texte von asiatischen und westlichen Gelehrten gesammelt, systematisiert, übersetzt und verbreitet, was vor allem durch die Folgen der chinesischen Kulturrevolution als dringend betrachtet wurde.

Für die ältere Generation war die Etablierung dieser Institutionen, in der Schweiz vor allem das Tibet-Institut in Rikon (tibetisches Kloster), das Kloster in Rabten Choeling, in der Folge auch andere Institutionen und die Bildung einer „community“ signifikant, um das „tibetische Leben“ außerhalb ihrer Heimat bei gleichzeitiger Anpassung an die gegebenen Umstände weiterzuführen und sich vermehrt auf die eigene Tradition zu besinnen. Durch diese Einrichtungen war es den Tibetern möglich, eine heimatähnliche Umgebung zu schaffen und sich bei Bedarf auch an tibetische Mönche zu wenden. Die in der Schweiz lebende ältere Generation, aber auch die Mönche und Lamas sind sehr bemüht, die kulturellen und religiösen Errungenschaften zu bewahren und sie an die jüngere Generation, die in der Schweiz aufwuchs und mit westlichen Werthaltungen, Normen, Verhaltensmustern und Daseinsinterpretationen konfrontiert und zum Teil verunsichert wurde, weiterzugeben. Für die zweite und dritte Generation bedeutet das eine Auseinandersetzung und Reflexion mit den verschiedenen Ansichten. In der Exilgemeinschaft handelt es sich nicht unbedingt mehr um Traditionen im Sinne der ursprünglichen selbstverständlichen Handlungsvorgaben, welche die Lebensführung im traditionellen Tibet bestimmten, sondern Traditionen sind aufgrund des ständigen Kontakts zu anderen kulturellen Leitbildern vorhanden und können daher auch inszeniert und politisch instrumentalisiert werden. Ein weiterer Aspekt, der bei der

Unterstützung der religiösen Praxis wesentlich ist, bildet die Gegenwart von Rinpoches und Lamas, die ab den 1960er Jahren auf die Bitte ihrer (auch westlichen) Schüler nach Europa, Amerika und in späterer Folge auch nach Südamerika und Australien reisten und ein Netzwerk an buddhistischen Zentren und Klöstern etablierten und die für die Vajrajana-Praxis so wichtigen Ermächtigungen (*abisheka wang*) geben. Bei der Ausübung der religiösen Praxis kam es zu einigen Veränderungen. Die vorwiegend von der Laienbevölkerung praktizierte mündlich überlieferte „kleine Tradition“ der Volksreligion, die großteils an landschaftliche Begebenheiten (Berge, Seen usw.) geknüpft ist, rückte durch die geographische Veränderung in den Hintergrund. Auch Praktiken, die im buddhistischen Kontext stehen, wie die Pilgerreisen, die für die Tibeter eine der vorrangigsten religiösen und spirituellen Praktiken waren, konnten aus zeitlichen und finanziellen Gründen nicht mehr in dem Ausmaß aufgenommen werden, wie dies im traditionellen Tibet der Fall war. Aber auch für die Praxis von längeren Meditationssitzungen gab es durch den vorgegebenen Arbeitsrhythmus, der vor allem bei der älteren Generation nicht selten durch Schicht- und Akkordarbeit geprägt war bzw. ist, nicht ausreichend Zeit. Einen wesentlichen Beitrag leisten die Mönche des Tibet-Instituts und des Klosters Rabten Choeling durch ihren rituellen Beistand im Alltagsleben, wie dem Sterberitual, das für die Tibeter traditionell von großer Bedeutung ist. Tibetische religiöse Feste werden von den Tibetern gerne aufgesucht, wenn diese auch im Gegensatz zu den traditionellen Festen in Tibet in sehr verkürzter Version stattfinden. Auf die tibetische Medizin, die auch den mentalen und emotionalen Bereich des Menschen einbezieht, wird, neben der Anwendung von Schulmedizin, zurückgegriffen. Insgesamt lässt sich sagen, dass nach wie vor nicht von einer größeren Auflösung der tibetischen Tradition und im speziellen der religiösen Praxis bei den Exiltibetern in der Schweiz gesprochen werden kann, wenn auch durch den neuen sozialen, ökonomischen, kulturellen Kontext Veränderungen, Selektionen und Anpassungen stattfanden und stattfinden. Es zeichneten sich vor allem in der Anfangszeit des Exils bei der Bewahrung der Religion mehr oder weniger traditionalistische Tendenzen in der Exilgemeinschaft ab, die durch das Trauma, das aus der chinesischen Invasion entstand, hervorgerufen wurde. Wie bei anderen Emigranten und Flüchtlingen, die in der Diaspora leben, bildet auch im Fall der Exittibeter das Herkunftsland oder Mutterland einen enorm wichtigen Bezugspunkt. Ob als Imagination oder Realität wird die Heimat eine Metapher für die Konstruktion der Identität im Exil. Nicht nur für Tibeter in der Schweiz, die in tibetischen Familien aufgewachsen sind, sondern auch für Tibeter, die von Schweizer Pflegefamilien adoptiert wurden, ist die Auseinandersetzung mit den kulturellen und religiösen Wurzeln für ihre Selbstfindung zwingend. Schließlich bilden sich heute in den verschiedensten Bereichen

transnationale soziale Räume heraus. Durch die modernen Kommunikationstechnologien (Internet, Telefon, E-Mail, etc.) wird eine gegenwärtige Präsenz zwischen den Tibetern aus dem Herkunftsland und der Diaspora ermöglicht. Die Gründung von Sozialprojekten (schulischen, medizinischen, ökologischen, religiösen, ökonomischen), die großteils durch Schweizer Exiltibeter ins Leben gerufen wurde, ist ein weiterer Punkt, der transnationale Verbindungen fördert. Aber auch das Transportwesen, das Waren und Menschen schnell befördert, trägt dazu bei, die Verbindung zu den Wurzeln eher aufrecht zu erhalten. Die neuen Verflechtungszusammenhänge sind auch in der Entwicklung eines hybriden Lebensstils, in spezifischen Lebens- und Erwerbsverläufen (tibetische Ärzte, tibetische Kunsthandwerker in der Diaspora), in hybriden Lebens- und Arbeitsorientierungen, die vor allem bei der zweiten und dritten Generation festzustellen sind, zu erkennen. Allerdings wird durch die chinesische Regierung, in der es noch immer Menschenrechtsverletzungen, Einschüchterungsversuche, Zensurierungen und Restriktionen gibt, nicht der offene Zugang in das „okkupierte Tibet“ für Exiltibeter ermöglicht, der wünschenswert wäre.

ANHANG – Interviewpartner

Lama Geshe Kendup wurde 1931 in Lhasa in Tibet geboren und flüchtete 1959 vorerst nach Indien. Er lebte vier Jahre in Dalhousie in Nordindien und kam 1963 in die Schweiz, wo er Leiter der 2. Tibetersiedlung wurde. Neben der Betreuungstätigkeit arbeitete Lama Geshe Kendup in einer Fabrik. Seit 1969 lebt er als Mönch im Tibet-Institut in Rikon, Kanton Zürich.

Lama Geshe Tsondue Gyatso wurde 1974 geboren. Er erhielt eine längere buddhistische Ausbildung in Indien und kam 2006 ins Tibet-Istitut Rikon.

Sönam Kyibor kam 1961 als Fünfjährige zu einer Schweizer Pflegefamilie in die Schweiz. Sie arbeitet im naturmedizinischen Bereich.

Jampa Samdho kam 1998 als 27jähriger in die Schweiz. Er wuchs bei seinen Eltern in Bylakuppe, Indien, auf. Sein Vater war Bauer, der sein Geld mit dem Verkauf angepflanzter Nahrungsmittel verdiente. Jampa Samdho besuchte ein pädagogisches Institut der Universität in Varanasie. In der Schweiz arbeitet er als Produktionsmitarbeiter in einer Kabelfabrik.

Rabgang Sherab ist seit 26 Jahren in der Schweiz. Er kam mit 14 direkt über Bhutan in die Schweiz. Er ist verheiratet und hat 3 Kinder. Er ist ehrenamtlich im „Verein Tibeter Gemeinschaft in der Schweiz und Lichtenstein“ tätig.

Deshar Gyatso kam 1973 durch die Hilfsaktion des Roten Kreuz, das den „Verein Tibeter Heimstätten“ ins Leben rief, mit seiner Tante in die Schweiz. Er lebte in der Heimstätte Graubünden. Seine Eltern starben in Tibet. Deshar Gytso wurde 1950 in Tibet geboren und zog als 13-jähriger in die Schweiz. Deshar Gyatso ist ebenfalls ehrenamtlich im „Verein Tibeter Gemeinschaft in der Schweiz und Lichtenstein“ tätig.

Sertsang Tashi lebt seit 10 Jahren in der Schweiz. Er ist 54 Jahre alt und arbeitet als tibetischer Arzt. Außerdem gründete er verschiedene Hilfsprojekte vorwiegend für tibetische Waisenkinder in Nepal.

Tenzin D. Sewo kam 1963 in die Schweiz. Er wuchs in Münchwilen im Kanton TG bei seinen Eltern in einer Großfamilie auf. Tenzin D. Sewo ist aktives Mitglied des Vereins „Tibet Jugend in Europa“. Er ist Projektleiter für Werbeauftritte.

Bibliographie

ADHE, Ama

1988: *Doch mein Herz lebt in Tibet*. Freiburg: Verlag Herder.

APPADURAI, Arjun

1998: Globale ethnische Räume, Bemerkungen und Fragen zur Entwicklung einer transnationalen Anthropologie, in: BECK Ulrich (Hg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 11–41.

AZIZ, Barbara

1978: *Tibetan Frontier Families, Reflections of Three Generations from Dingri*, New Delhi: Vikos Publ. House.

BECK, Ulrich

1998: *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp-Verlag.

1995: *Risikogesellschaft, Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp-Verlag.

1997: *Was ist Globalisierung, Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp-Verlag.

BERNSTORFF, Dagmar und WELCK Hubertus

2002: *Tibet im Exil*, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.

BRAUEN, Martin und KANTOWSKY Detlef

1982: *Junge Tibeter in der Schweiz. Studien zum Prozess kultureller Identifikation*, Diesenhoffen: Verlag Rüegger.

BRAUEN, Martin

1992: *Das Mandala. Der heilige Kreis im tantrischen Buddhismus*, Köln: DuMont.

2005: *Die Dalai Lamas. Tibets Reinkarnationen des Bodhisattva Avalokitesvara*, Völkerkundemuseum Zürich, Zürich: Arnoldsche ArtPublisher.

BAUMANN, Martin

2005: Shangri-La, Diaspora und Globalisierung in Wulf KÖPKE und Bernd SCHMELZ (Hg.): *Die Welt des tibetischen Buddhismus*; Hamburg: Museum für Völkerkunde Hamburg, 357–393.

BAUMANN, Zygmunt

1992: *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Hamburg: Die Deutsche Bibliothek.

1997: Schwache Staaten. Globalisierung und die Spaltung der Weltgesellschaft in: BECK Ulrich (Hg.): *Kinder der Freiheit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 315–333

1998: *Globalization. The human consequences*, Cambridge: Polity Press

CLAESSENS, Dieter

1991: Fremdheit und Identität, in: SCHÄFFTER, Ortfried (Hg.), *Das Fremde: Erfahrungsmöglichkeiten Zwischen Faszination und Bedrohung*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 45–55.

CLIFFORD, James

1995: Travelling Cultures, in: GROSSBERG, Lawrence (Hg.), *Culture Studies*, New York, London: Routledge, 96–115.

1997: Diasporas in *Routes, Travel and Translation in the Late Twentieth*; Cambridge: Harvard University, 244–277.

DALAI LAMA, Tenzin Gyatso

1995: *Mein Leben und mein Volk – Die Tragödie Tibets*, aus dem Amerikan. von Maria Steininger, München: Droemer, Knauer.

DODIN, Thierry und RÄTHER, Heinz

1998: *Mythos Tibet, Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien*, Köln: DuMont.

FILLITZ, Thomas

2006: Zum Begriff der Tradition – Ein Gedankenspiel in Hermann MÜCKLER, Werner ZIPS, Manfred KREMSER (Hg.): *Ethnohistorie*; Wien: Facultas Verlags- und Buchhandels AG, 109–125.

GIDDENS, A.

1996: *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt/Main: Suhrkamp-Verlag.

GINGRICH, Andre

1996: Hierarchical merging and horizontal distinction – a comparative perspective on Tibetan mountain cult in: Anne-Marie BLONDEAU und Ernst STEINKELLER, *Reflections of the mountain; Essays on the history and social meaning of the mountain cult in Tibet and the Himalaya*; Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 233–260.

GOLDSTEIN, Melvyn & BEALL Cynthia

1991: *Nomaden Westtibets*, Nürnberg: DA Verlag.

GOLDSTEIN, Melvyn

1991a: *A History of Modern Tibet. The Demise of the Lamaist State*, Berkley/Los Angeles/London: Univ. of California Press.

GOLZIO, Karl-Heinz

2005: Was ist tibetisch am tibetischen Buddhismus, in: Wulf KÖPKE und Bernd SCHMELZ (Hg.), *Die Welt des tibetischen Buddhismus*, Hamburg: Museum für Völkerkunde in Hamburg 79–99.

GRUSCHKE, Andreas

2005: Wer sind die Tibeter, in: Wulf KÖPKE und Bernd SCHMELZ (Hg.), *Die Welt des tibetischen Buddhismus*; Hamburg: Museum für Völkerkunde in Hamburg, 171–223.

GYALTAG, Gyaltsen

2002: Exiltibeter in Europa und Nordamerika, in: BERNSTORFF Dagmar und WELCK Hubertus (Hg.), *Tibet im Exil*, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 193–215.

1978: *Tibet, einst und heute*, Rikon: Tibeter-Gemeinschaft in der Schweiz.

1989: *Die tibetische Familie im Wandel und Spannungsfeld zweier Kulturen*, Rikon: Tibet Institut, Opuscula Tibetana.

GOLD, Peter

1996: *Wind des Lebens, Licht des Geistes. Das heilige Wissen der Navajo und der Tibeter*, München: Droemersch Verlag.

HALL, Stuart

1994: *Rassismus und kulturelle Identität*, Ausgewählte Schriften 2, Hamburg: Argument Verlag.

HALLER, Urs

2006: Die schwierige Tibetreise der drei Barshees, in *Tibet aktuell* (Sep. 2006); Gesellschaft Schweizerisch-Tibetische Freundschaft (GSTF), Zürich, 14–15.

HAUSER-SCHÄUBLIN, Brigitta und BRAUKÄMPER, Ulrich

2002: *Ethnologie der Globalisierung. Perspektiven kultureller Verflechtungen*, Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

HEBERER, Thomas

1996: Das alte Tibet war eine Hölle auf Erden, in: DODIN Thierry und RÄTHER Heinz (Hg.): *Mythos Tibet. Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien*, Köln: DuMont Buchverlag, 114–150.

HILLMANN, Karl-Heinz

1994: *Wörterbuch der Soziologie*, (Begründer: Günther Hartfiel), Stuttgart: Kröner-Verlag.

1999: *Wörterbuch der Soziologie*, Stuttgart: Kröner-Verlag

HIRSCHBERG, Walter

1998: *Wörterbuch der Ethnologie*, Berlin: Reimer-Verlag.

HUBER, Toni

1999: *The Cult of Pure Crystal Mountain: popular pilgrimage and visionary landscape in Southeast Tibet*, New York: Oxford Univ. Press.

1997: Shangri-La im Exil; Darstellungen tibetischer Identität und transnationale Kultur, in DODIN Thierry und RÄTHER Heinz (Hg.): *Mythos Tibet. Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien*, Köln: DuMont Verlag, 300–313.

KAPSTEIN, Matthew T.

2005: *The Tibetans*, Malden USA, Oxford UK, Carlton, Victoria, Australien: Blackwell Publishing.

KARMAY, Samten

1996: The Tibetan Cult of Mountain Deities and its Political Significance, in: Anne Marie BLONDEAU und Ernst STEINKELLER (Hg.): *Reflections of the Mountain; Essays on the History and Social Meaning of the Mountain Cult in Tibet and the Himalaya*; Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 59–77.

KEUPP, Heiner

1994: Ambivalenzen postmoderner Identität, in: Ulrich BECK und Elisabeth BECK-GERNSHEIM (Hg.): *Riskante Freiheiten*, Frankfurt am Main: Edition Suhrkamp, 336–353.

KING, Anthony D.

2002: Repräsentationen neu aufgerollt: zur Entstehung der Gegenüberstellung von Modernität und Traditionalität, in HÄUSER-SCHÄUBLIN Brigitte und BRAUKÄMPFER Ulrich (Hg.): *Ethnologie der Globalisierung; Perspektiven kultureller Verflechtung*; Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 63–77.

KOLLMAR-PAULENZ, Karenina

2006: *leine Geschichte Tibets*, München: Becksche Verlags Reihe.

KOROM, Frank

1995: Introduction: Place, Space and Identity: The Cultural, Economic and Aesthetic Politics of Tibetan Diaspora, in: KOROM Frank (Hg.): *Tibetan culture in the Diaspora*, Graz: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1–13.

KREMSER, Manfred

2001: Von der Feldforschung zur Felderforschung, in: WERNHARD Karl und ZIPS Werner (Hg.): *Ethnohistorie, Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung* Wien: Promedia, 135–145.

LINDEGGER, Peter

1988: *20 Jahre Klösterliches Tibet-Institut*, Rikon: Tibet Institut, Opuscula Tibetana

1998: *Gute & Böse Tage – Aspekte des tibetischen Volksglaubens*, Rikon: Tibet-Institut, Opuscula Tibetana.

1998: *40 Jahre Tibeter in der Schweiz, Versuch einer Bestandsaufnahme zwischen 1960 und 2000*, Rikon: Tibet-Institut, Opuscula Tibetana.

METHFESSEL, Thomas

1995: *35 Jahre Tibeter im Exil. Eine Analyse der Sozioökonomischen Anpassungsprozesse in Indien und Nepal*, Marburg: Selbstverlag T. Methfessel.

MÜCKLER, Hermann

1996: Migrationsforschung und Ethnohistorie, in: WERNHARD Karl und ZIPS Werner (Hg.): *Ethnohistorie, Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung* Wien: Promedia, 113–135.

MUMFORD, Stan Royal

1989: *Himalayan dialogue. Tibetan Lamas and Gurung shamans in Nepal*, Madison: Univ. of Wisconsin Press.

NUSCHELER, Franz

1995: *Internationale Migration, Flucht und Asyl*, Opladen: Leske & Budrich.

OTT-MARTI, Anna Elisabeth

1990: *Probleme der Integration von Tibetern in der Schweiz*. Rikon: Tibet-Institut.

PRIES, Ludger

1996: Transnationale Soziale Räume, in: BECK Ulrich (Hg), *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp-Verlag, 55–85.

RATGEB, Ursula

1993: *Vom Dach der Welt, Tibeter in der Schweiz*, Zürich: (Hg. Albers & Fuchs in Zusammenarbeit mit der Weltwoche).

RICARD, Mathieu

1991: *The Life of Shabkar. The Autobiography of a Tibetan Yogin*, New York: State: University of New York Press.

RICHARDSON, Hugh

1993: *Ceremonies of the Lhasa Year*, Edited by Michael Arvis, London: Serindia Publications.

ROBERTSON, Roland

1997: Globalisierung, Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit, in: BECK Ulrich (Hg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp-Verlag, 192–220.

RÜTTIMANN, Donat

1993: Tibet im Exil, in: *Vom Dach der Welt, Tibeter in der Schweiz*, (Hg. Albers & Fuchs), Zürich: die Weltwoche.

SAMUEL, Geoffrey

1991: *Civilized Shamans. Buddhism in Tibetan Societies*. London: Smithsonian Inst. Press.

SANDER, R.

1982: Ergebnisse der Befragung, in: Martin BRAUEN und Detlef KANTOWSKY (Hg.), *Junge Tibeter in der Schweiz. Studien zum Prozess kultureller Identifikation*, Diesenhoffen: Verlag Rüegger

SAID, Eduard W.

1978: *Orientalism*, New York: Pantheon.

SCHICKLGRUBER, Christian

1996: Mountain high, valley deep, the yullha of Dolpo, in: Anne-Marie BLONDEAU, Ernst STEINKELLER: *Reflections of the Mountain, Essays on the history and social meaning of the mountain Cult in Tibet and the Himalaya*; Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 115–133.

SCHILLER, Nina Glick

1991: *Towards a transnational perspective on migration, race, class, ethnicity and national reconsidered*, New York: Acad. of Science Press.

SCHUSTER, Gerhard W.

2000: *Das Alte Tibet, Geheimnisse und Mysterien*, St. Pölten, Wien, Linz: NP Buchverlag

SEAGER, Richard Hughes

1966: *Buddhism in America*, the Columbia Contemporary American Religion Series, New York: Columbia University Press.

SEELE, Nyima

2001: *Tibetische Frauen zwischen Tradition und Innovation: eine Untersuchung zum kulturellen Wandel im indischen Exil*; Hamburg: LIT Verlag.

SHAKABPA, Tsepon W. D.

1988: *Tibet, a Political History*, New York: Potala Publishing.

SNELLGROVE, David and RICHARDSON, Hugh

1995: *A Cultural History of Tibet*, Boston: Shambala.

STEIN, Rolf A.

1992: *Die Kultur Tibets*. Berlin: Edition Weber.

STRÖM, Axel

1991: Between Tibet and the West: On Traditionality, Modernity and the Development of Monastic Institutions in the Diaspora, in KOROM Frank (Hg.): *Tibetan culture in the Diaspora*; Proceedings of the seventh seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften; 33–51.

SCHWARZ, Robert

2008: Tibet and Modernity, in: BARNETT Robert und SCHWARZ Robert: *Tibetan modernities: notes from the field on cultural and social change*, (Proceedings of the tenth seminar of the international Association for Tibetan Studies, Brill, Leiden Boston: Hotei Publishing 1–37.

THUBTEN, Jigme Norbu and Colin M. TURNBULL

1995: *Geheimnisvolles Tibet*, Freiburg: Verlag Herder.

WANGPO, Tethong

2002: Junge Tibeter in Europa, in: BERNSTORFF Dagmar und WELCK Hubertus (Hg.): *Tibet im Exil*, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.

WERLICH, Uta

2005: Kurzinformation Buddhismus, Kurzinformation Buddhas und Bodhisattvas, in: Wulf KÖPKE und Bernd SCHMELZ (Hg.): *Die Welt des tibetischen Buddhismus*, Hamburg: Museum für Völkerkunde.

WOLF Eric

1991: *Europa und die Völker ohne Geschichte. Europa und die andere Welt seit 1400*, Frankfurt am Main: Campus-Verlag.

Internetquellen:

www.tibetfocus.com

www.sbu.net/adressen.htm

www.tibet-institut.ch

www.songtsenhouse.ch

www.tibetfreunde.ch/linksd.html

Filmmaterial:

KLEEP Stefan; *Es gibt kein Zurück, Tibet Flüchtlinge auf einer Reise in die Vergangenheit*, 2005

Interviews (Tonbandprotokoll; TBP) der Verfasserin mit:

Lama Geshe KEDUP, August 2006 in Rikon

Sönam KYIBOR, August 2006 in Turbental

Sertsang TASHI, August 2006 in Schaffhausen

Jampa SAMDHO, August 2006 in Rikon

Deshar GYATSO, August 2006 in Rikon

Rabgang SHERAB, August 2006 in Rikon

Online Interviews mit

Tenzin D. SEWO, März 2006

Geshe Tsondue GYATSO, Februar 2008

