

# «Am Fremden müssen wir lernen, das Eigene zu erkennen»

Kulturelle Differenz, Alterität und Identität  
in Repräsentationen Tibets und des tibetischen Buddhismus

---

Inauguraldissertation  
der philosophisch-historischen Fakultät der Universität Bern  
zur Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt von      Eva Funk

eingereicht am     17. Mai 2016

Hauptgutachterin: Prof. Dr. Karénina Kollmar-Paulenz, Universität Bern  
Zweitgutachter: Prof. Dr. Jens-Uwe Hartmann, Ludwig-Maximilians-Universität München

Originaldokument gespeichert auf dem Webserver der Universitätsbibliothek Bern



Dieses Werk ist unter einem  
Creative Commons Namensnennung-Keine kommerzielle Nutzung-Keine Bearbeitung 2.5  
Schweiz Lizenzvertrag lizenziert. Um die Lizenz anzusehen, gehen Sie bitte zu  
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ch/> oder schicken Sie einen Brief an  
Creative Commons, 171 Second Street, Suite 300, San Francisco, California 94105, USA.

## Urheberrechtlicher Hinweis

Dieses Dokument steht unter einer Lizenz der Creative Commons Namensnennung-Keine kommerzielle Nutzung-Keine Bearbeitung 2.5 Schweiz.

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ch/>

Sie dürfen:



dieses Werk vervielfältigen, verbreiten und öffentlich zugänglich machen

Zu den folgenden Bedingungen:



**Namensnennung.** Sie müssen den Namen des Autors/Rechteinhabers in der von ihm festgelegten Weise nennen (wodurch aber nicht der Eindruck entstehen darf, Sie oder die Nutzung des Werkes durch Sie würden entlohnt).



**Keine kommerzielle Nutzung.** Dieses Werk darf nicht für kommerzielle Zwecke verwendet werden.



**Keine Bearbeitung.** Dieses Werk darf nicht bearbeitet oder in anderer Weise verändert werden.

Im Falle einer Verbreitung müssen Sie anderen die Lizenzbedingungen, unter welche dieses Werk fällt, mitteilen.

Jede der vorgenannten Bedingungen kann aufgehoben werden, sofern Sie die Einwilligung des Rechteinhabers dazu erhalten.

Diese Lizenz lässt die Urheberpersönlichkeitsrechte nach Schweizer Recht unberührt.

Eine ausführliche Fassung des Lizenzvertrags befindet sich unter <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ch/legalcode.de>

Meinem Großvater  
Georg Funk (1922-2008)

---

*Eine emanzipierte Gesellschaft jedoch wäre kein Einheitsstaat,  
sondern die Verwirklichung des Allgemeinen  
in der Versöhnung der Differenzen.  
Politik, der es darum im Ernst noch ginge, sollte deswegen  
die abstrakte Gleichheit der Menschen nicht einmal als Idee propagieren.  
Sie sollte statt dessen auf die schlechte Gleichheit heute,  
die Identität der Film- mit den Waffeninteressen deuten,  
den besseren Zustand aber denken als den,  
in dem man ohne Angst verschieden sein kann.*

Theodor W. Adorno

*Je mehr sich einer nämlich das Andere aneignet,  
desto stärker wird er sich der Eigenheit des Eigenen bewußt –  
aber nicht so, dass ihm das Vertraute einfach bestätigt,  
sondern gerade so, dass es neu, frappierend, ja auch befremdlich wird –  
eine Möglichkeit (unter andern, ganz andern) zu reden, zu verhalten, zu sein.  
Je besser ich mich in einem anderen System zu verständigen lerne,  
desto reicher, aber auch: desto frag-würdiger, be-denklicher  
wird mein Selbstverständnis.  
Fremdheit abbauen heißt also keineswegs einfach: Fremdsein aufheben.  
Es heißt wohl viel eher: es dort deponieren, wo wir uns alle,  
von Sprache und System unabhängig, als mögliche Fremde verwandt sind –  
in der Erfahrung nämlich, dass unsere Beheimatung in jeder Übereinkunft,  
auch der vertrauten, viel zu wünschen übrigläßt.*

Adolf Muschg

# Inhalt

<b>Vorwort</b>	<b>6</b>
<b>1 Einleitung</b>	<b>11</b>
<b>2 Kulturelle Fremdheit(en), religiöse Differenz(en) – Konstruktion und Repräsentation von Alterität</b>	<b>21</b>
2.1 Soziologische Konstruktionen des <i>Anderen</i> – <i>Der Fremde</i> als sozialer Typus	28
2.1.1. <i>Fremdheit</i> als Beziehung im Spannungsverhältnis von Nähe und Distanz	32
2.1.2 <i>Fremdheit</i> als kulturelles Grenzgehen	36
2.1.3 <i>Fremdheit</i> als Aufeinanderprallen kulturspezifischer Lebenswelten und Wissensordnungen	38
2.2 Gesellschaftliche Konstruktionen des <i>Anderen</i> als Ausdruck ungleicher Machtverhältnisse	44
2.3 Der <i>Anderer</i> als Gegenüber des <i>Eigenen</i> – Alterität als identitätsstiftendes Moment sozialer Interaktion	47
2.4 Orte des <i>Anderen</i> – Sprache, Diskurs, Repräsentation	55
<b>3 Alterisierung untersuchen – Methoden der Datenerhebung und -analyse</b>	<b>61</b>
3.1 Diskursanalytische Forschungsperspektive	61
3.2 Exkurs: (Massen-)Medien und Realität	64
3.3 Datenkorpus	67
3.3.1 Printmediensample	69
3.3.2 Zusätzliche Primärquellen	71
3.3.3 Experteninterviews	73
3.4 Datenauswertung	74
3.5 Reflexion	79
<b>4 Interkulturelle Begegnungen, akademische Diskurse und das Spiel der Repräsentationen – Die Rezeptionsgeschichte Tibets und des (tibetischen) Buddhismus</b>	<b>83</b>
4.1 Die „Entdeckung des Buddhismus“	87
4.2 Tibet als kulturelles Konstrukt des Okzidents – Eine Archäologie des „Mythos Tibet“	97
<b>5 Die Präsenz Tibets und des tibetischen Buddhismus in der Schweiz</b>	<b>118</b>
5.1 „Solidarität unter Bergvölkern“ – Entstehungsgeschichte und Bedeutung der Präsenz Tibets und des tibetischen Buddhismus in der Schweiz	118
5.2 Die Präsenz Tibets und des tibetischen Buddhismus in der öffentlichen Diskussion: Zentrale Themen und wichtige Ereignisse des Untersuchungszeitraums	142
5.2.1 Tibetischer Buddhismus zwischen Idealisierung, Kritik und Weltverschwörungstheorien (1997-1999)	142
5.2.2 „Traumwelt Tibet“ in Schweizer Museen (2000-2001)	144
5.2.3 „Boom um Buddha“ – der „Popstar gelebter Friedfertigkeit“ besucht die Schweiz (2005)	145
5.2.4 „Gewalt auf dem Dach der Welt“, Olympische Spiele in Beijing (2008)	147

<b>6 Repräsentationen des (tibetischen) Buddhismus und seiner Vertreter</b>	<b>149</b>
6.1 Die Figur des XIV. Dalai Lama	151
6.1.1 Symbol gelebter Friedfertigkeit und Botschafter universeller Werte	151
6.1.2 Aufgeschlossener, moderner Heiliger im Dialog mit Wissenschaft und „abendländischem Denken“	156
6.1.3 Botschafter von Heiterkeit, Menschlichkeit und Authentizität	158
6.1.4 Popstar und Projektionsfläche „westlicher Sehnsüchte“	163
6.1.5 Hoffnungsträger, Heilsfigur, letzter tibetischer Staatsmann	169
6.1.6 Alleinherrscher eines rituellen Imperialismus, autoritärer Hierarch, grandioser Manipulator?	179
6.2 „Ernsthafte Philosophie oder Kniefall vor dem Nichts?“ – Zuschreibungen und Bewertungen „buddhistischer Grundwerte“	185
6.2.1 „Religion ohne Gott“, „Lehre ohne Dogmen“, „Seelenrettung ohne Missionsdrohung“ – Buddhistische Offenheit, Toleranz und Friedfertigkeit	186
6.2.2 „Philosophie der Selbsterlösung“ – Individualität und Selbstbestimmung im Buddhismus	195
6.2.3 Der tibetische Buddhismus - ein „kriegerischer Kulturentwurf“?	203
6.3 Exkurs: „Glaubenskrieg unter Tibetern“ – Repräsentationen eines innerbuddhistischen Konfliktes	215
6.4 Der <i>Andere</i> und das <i>Eigene</i> – Buddhismus in Beziehung gesetzt	229
6.4.1 „Antworten auf die grundlegenden Fragen allen Seins“ – Buddhismus und Wissenschaft	229
6.4.2 „Absolutismus contra Freiheit“ – Buddhismus und Christentum	250
6.4.3 „Buddhismus als Antwort auf die Popkultur“ – Buddhismus im Westen	267
<b>7 Repräsentationen Tibets und der tibetischen Exilgemeinschaft</b>	<b>294</b>
7.1 „Kult statt Kritik“? – „Mythos Tibet“ zwischen Idealisierung und Entzauberung	294
7.2 „Unser Nationaldrama lässt an Tibet denken“ – Solidarität mit Tibet	316
7.3 Portraits der tibetischen Gemeinschaft – Kulturelle Wahlverwandtschaften	342
<b>8 Resümee</b>	<b>370</b>
<b>Bibliographie</b>	<b>384</b>
<b>Anhang: Gesamtverzeichnis der Primärquellen</b>	<b>415</b>
A. 1 Printmediensample – Verzeichnis	416
A. 2 Medienbeiträge – Bibliographisches Gesamtverzeichnis	419
A. 3 Weitere Primärquellen – Bibliographisches Gesamtverzeichnis	467

## Vorwort

*Nicht nur fremdes Leben, auch das eigene Milieu, das eigene Land,  
die eigene Tradition und ihre großen Figuren mit anderen Augen  
sehen lernen ist die Kunst der Geisteswissenschaft,  
die aktiviert durch ein echtes Erlebnis [...] die Vertrautheit zerstört, so dass es uns wie Schuppen von den Augen fällt.  
Sie weckt uns zu neuer Wahrnehmung, befreit den Blick und härtet ihn  
gegen die ablenkenden und verdeckenden Vorurteile.*

Helmuth Plessner<sup>1</sup>

Als mehrheitlich sozial- beziehungsweise kulturwissenschaftlich ausgerichtete Disziplin befasst sich die Religionswissenschaft mit der empirischen, historischen und systematischen Erforschung der Geschichte und Gegenwart religiöser Traditionen, ihrer Funktionen(en) und Wirkungen, sowie den „Kommunikationen und Austauschprozessen [...] zwischen ‚Religion(en)‘ und Gesellschaft(en)“ (Neubert 2013: 261). Die religiöse Vielfalt gegenwärtiger globalisierter gesellschaftlicher Kontexte schafft dabei neue Fragen und gesellschaftspolitische Problem- und Konfliktfelder – eine Tatsache, die in den letzten Jahren zu einem wachsenden öffentlichen Interesse an „Religion“ und einer Intensivierung der wissenschaftlichen Auseinandersetzung und systematischen Erforschung von Religion beziehungsweise Religionen führte. In der Untersuchung der Bedeutung, die religiös legitimierte Vergemeinschaftungsprozesse in globalen Kontexten heute zukommt, wird derzeit ein besonderes Desiderat gegenwärtiger Forschung gesehen. So bestand das Ziel des vom Schweizer Bundesrat beschlossenen interdisziplinären Nationalen Forschungsprogramms NFP 58: „Religionen, Staat und Gesellschaft“ des Schweizerischen Nationalfonds SNF in der Untersuchung grundlegender Veränderungen individueller Religiosität sowie der religiösen Landschaft der Schweiz.

Die vorliegende Arbeit baut auf Forschungsmaterial und -ergebnissen eines der insgesamt 28 Einzelprojekte dieses interdisziplinären Forschungsprogramms auf, welches ich als wissenschaftliche Mitarbeiterin von 2007 bis 2010 am Institut für Religionswissenschaft unter der Leitung von Prof. Dr. Karénina Kollmar-Paulenz durchgeführt habe. Die in diesem Projekt formulierten Forschungsfragen zur „Rezeption des tibetischen Buddhismus in öffentlichen Institutionen der Schweiz“ weiterführend untersucht die vorliegende Dissertationsschrift öffentliche, kommunikative und diskursive Aushandlungsprozesse, die sich um das Diskursfeld tibetischer Buddhismus, Tibet und tibetische (Exil-)Gemeinschaft entwickeln. Ausgehend vom „klassischen“ Gegenstand der Religionswissenschaft erfordert

---

<sup>1</sup> Plessner 1982: 171-172.

diese Untersuchung von ihren Leserinnen und Lesern damit in gewisser Weise eine Umkehrung des Blicks: Diese Arbeit befasst sich nicht mit kulturellen und religiösen Traditionen, Artefakten oder Schriften des tibetischen Kulturraums. Sie handelt weder von Organisationsformen, philosophischen Weltdeutungen oder der Geschichte und Gegenwart tibetisch-buddhistischer Traditionen in Asien oder Ländern Westeuropas wie der Schweiz, noch macht sie sich eine Untersuchung von Akkulturations-, Adaptionen- oder Transformationsprozessen religiöser Praktiken, Vorstellungen oder Ästhetiken in „westlichen“ Kontexten zur Aufgabe. In gewisser Weise stellt die Untersuchung, so werden die folgenden Seiten zeigen, eine Beschäftigung mit dem *Eigenen* der Gesellschaft dar und lotet damit ein Diskursfeld aus, in welchem Identitäten ausgehandelt, Grenzen gezogen und Machtstrukturen sichtbar werden – und in welchem sich die Religionswissenschaft selbst als Akteurin bewegt. Die vorliegende Studie zur Repräsentation Tibets und des tibetischen Buddhismus in der Schweiz handelt vom gesellschaftlichen Blick auf das, was manchem fern, fremd oder exotisch, anderen wieder auf eine gewisse Weise vertraut erscheinen mag. Sie handelt vom *eigenen* Blick auf ferne und *fremde* (Lebens-)Welten und kulturelle wie religiöse Traditionen, Praktiken und Akteure, auf kulturell und religiös *Andere* und *Anderes*. Im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit steht damit die Art und Weise, sich Differentes zu erschließen, es sich begreifbar und verständlich zu machen und eine Beziehung zum *Fremden* in der *eigenen* Gesellschaft zu definieren und zum Ausdruck zu bringen. Die vielfältigen Interpretationen, Deutungen und (Be-)Wertungen, welche die Präsenz Tibets und des tibetischen Buddhismus außerhalb Asiens nach sich zieht, stellen letztlich eine Art Spiegel dar, in dessen Reflexion gesellschaftliche Aushandlungsprozesse bezüglich etablierter oder sich wandelnder Wertvorstellungen, gesellschaftlicher Grundüberzeugungen und –annahmen, sowie – auch und nicht zuletzt – über Wesen, Definition und gesellschaftlich legitimierte Deutungen „authentischer Religiosität“ sichtbar werden.

Die Arbeit an der vorliegenden Dissertationsschrift wurde damit besonders in der letzten Phase des Schreibens für mich über mein wissenschaftliches Erkenntnisinteresse hinaus zu einem sehr persönlichen Erkenntnisprozess. Sie stellt den (vorläufigen) Abschluss einer Reise dar, die ich mit Beginn meines Studiums der Ethnologie und Religionswissenschaft an der Universität Bayreuth begonnen habe, die mich zu Studium und Projektarbeit ans Südasien-Institut der Universität Heidelberg über Sprach- und Studienaufenthalte in Südasien bis nach Bern führte. Nicht nur Fragen nach der Deutung und Bewertung *kultureller Differenzen* sowie nach der Bedeutung des *Anderen* für mein *Eigenes* begleiteten mich als Studentin der „Wissenschaft vom kulturell Fremden“ Schritt für Schritt, führten zur vielfältigen „Ver-fremdung“ meiner eigenen sozio-kulturellen Herkunft und ließen

mich zu immer neuen gedanklichen Horizonten aufbrechen. „Nüchterne“ wissenschaftliche Betrachtungen bedeuteten auch in gewisser Weise eine Entzauberung meiner Welt, die grundsätzliche Infragestellung und das (teilweise) Ende persönlicher Mythen, sowie die Einsicht in die Grenzen menschlicher Erkenntnisfähigkeit. Nicht zuletzt stellten die Höhen und Tiefen der Promotionsphase, besonders die Hindernisse, Krisen und Zweifel, mit welchen ich im Laufe des Schreibprozesses konfrontiert wurde, einen nicht unwesentlichen Teil meines persönlichen Lernprozesses dar. In der Abschlussphase meiner langjährigen Forschungs- und Schreibearbeit begleiteten mich nicht nur deshalb sehr unterschiedliche, teils widersprüchliche Gefühle: Große Erleichterung und Freude vermengten sich mit einer Prise Unsicherheit und einer leisen Ahnung von Leere („und was jetzt?“). Besonders nachhaltig aber wirkt das Gefühl von Dankbarkeit für all die Menschen, deren Begleitung und Unterstützung eine solche Arbeit erst möglich macht.

Danken möchte ich zunächst meinen zahlreichen ehemaligen Studienkollegen und -kolleginnen, insbesondere meinen akademischen Lehrerinnen und Lehrern aus den Fachbereichen Ethnologie, Religionswissenschaft, Indologie, Soziologie und Afrikanistik an der Universität Bayreuth und dem Südasien-Institut der Universität Heidelberg. Sie alle haben meinen akademischen Werdegang begleitet, mein Wahrnehmen und Denken geprägt, mich inspiriert und damit zur vorliegenden Arbeit Entscheidendes beigetragen.

Für die großzügige finanzielle Förderung von Forschungsprojekt und Dissertationsvorhaben danke ich dem Schweizerischen Nationalfonds SNF und der Dr. Joséphine de Kármán-Stiftung der philosophisch-historischen Fakultät der Universität Bern.

Meinen zahlreichen Interviewpartnern und -partnerinnen danke ich dafür, dass sie mir in der frühen Phase der Datenerhebung als Experinnen und Experten vielfältige Einblicke in die tibetisch-schweizerische Szene und deren Aktivitäten gaben und dass sie mich mit großer Offenheit an ihren persönlichen Erfahrungen, Erinnerungen und Eindrücken teilhaben ließen.

Dank gebührt zudem meinen vielen (ehemaligen) Kolleginnen und Kollegen am Institut für Religionswissenschaft und Zentralasiatische Kulturwissenschaft der Universität Bern: Prof. Dr. Sven Bretfeld, Dr. Susanne Leuenberger, Vanessa Meier, Prof. Dr. Frank Neubert, Dr. Stefan Rademacher (†), Raya Schifferle, Prof. Dr. Jens Schlieter und Sarah Werren danke ich herzlich für den fachlichen wie persönlichen Austausch, für anregende Diskussionen, kritisch-konstruktives Nachfragen und Anregungen. Daniela Heiniger danke ich besonders für die Unterstützung in administrativen und organisatorischen Belangen sowie für den zuverlässigen und engagierten IT-Support. Dr. Marietta Kind hat mich vor allem in der ersten Phase des Forschungsprojektes an ihren vielfältigen Erfahrungen und



Kenntnissen teilhaben lassen; ihr verdankt diese Arbeit wertvolle erste Impulse und Einsichten. Besonders herzlich danke ich Seline Reinhardt für ihre unermüdlichen Anfeuerungsrufe in der Anschlussphase und Martin Ackermann für einen intensiven (und intensiv motivierenden) Schreib-Sommer und die vielen gemeinsamen Ausflüge in den „wilden Wald“. Dr. Tina Lauer und Ursina Wälchli danke ich nicht nur ganz besonders für ihre liebevolle freundschaftliche Verbundenheit über räumliche und zeitliche Distanzen hinweg. Ursina danke ich herzlich für das Korrekturlesen vieler Seiten und dafür, dass sie mir besonders in Hinblick auf den empirischen Teil dieser Arbeit immer wieder mit konstruktiven Hinweisen, mit Rat und Tat zur Seite stand. Besonderer Dank gebührt ihr für die unschätzbare Unterstützung bei der bibliographischen Erfassung sämtlicher in die Analyse einbezogenen Medienartikel, die systematische Archivierung zahlreicher Originalseiten gesammelter Medienberichte, die Transkription einzelner Interviews sowie die Kodierung vieler Einzelartikel des Gesamtkorpus. Ohne ihre Mitarbeit hätte die Auswertung einer solch umfangreichen Datenmenge eine kaum zu bewältigende Aufgabe dargestellt. Meiner Freundin Tina danke ich besonders für ihre geduldige, unterstützende Begleitung meines Schreibprozesses; besonders möchte ich ihr für ihr stets offenes Ohr danken und dafür, dass sie mich immer wieder dazu ermutigte, auch in schwierigen Zeiten an mich zu glauben. Andrea Buess gilt mein Dank für die vielen kurzweiligen Stunden gemeinsamen Kinderhütens, gemeinsamer Mittagessen, Kaffeepausen und Sportstunden, sowie für die lebhaften und anregenden Diskussionen über Gott und die Welt, Poststrukturalismus, (De-)Konstruktion, Alterität, und vieles mehr.

Besonders danken möchte ich meiner Doktormutter Prof. Dr. Karénina Kollmar-Paulenz. Sie stand mir nicht nur mit fachlichem Rat und konstruktiver Kritik zur Seite; ich danke ihr besonders dafür, dass sie mich kontinuierlich unterstützt hat, dass sie mir mit großem Vertrauen die für die Weiterentwicklung des Forschungsprojektes und die Betreuung meiner Kinder erforderlichen Freiräume gewährt hat und mich durch ihr eigenes Beispiel dazu ermutigte, an die Vereinbarkeit eines Lebens mit kleinen Kindern mit dem Abschluss der Dissertation zu glauben. Mein Dank gilt außerdem meinem Zweitgutachter Prof. Dr. Jens-Uwe Hartmann, besonders für seine kritischen Hinweise zur Verknüpfung von Theorie, Methodologie und Empirie.

Großer Dank gebührt auch all den noch nicht genannten Weggefährtinnen und Freunden. Manche Wege haben sich getrennt, manche liebe Menschen habe ich über die Jahre aus den Augen, nicht aber aus dem Herz verloren. Ganz besonders danke ich Christina, Kirstin, Martina und Yase für die Begleitung vergangener, und hoffentlich vieler kommender Jahre.

Mein größter Dank gilt meiner Familie. Zunächst danke ich meinen Eltern, besonders meiner Mutter Monika, für ihr Vertrauen in mich und meinen Lebensweg sowie die jahrelange bedingungslose Unterstützung meiner Ausbildung. Tobias, Dir danke ich für Deine verlässliche Unterstützung, Deine Ruhe und Zuversicht, für das unermüdliche Korrekturlesen und geduldige Zuhören in Momenten von großem Enthusiasmus ebenso wie in kritischen Phasen meiner Arbeit. Emma und Paul, Euch beiden danke ich ganz besonders dafür, dass ihr mich regelmäßig vom Schreibtisch ferngehalten und mich gelehrt habt, mich selbst und meine Arbeit nicht allzu ernst und wichtig zu nehmen. Danke dafür, dass Ihr mir immer wieder vor Augen haltet, mit welcher Freude, Neugier und Unvoreingenommenheit man dem Leben täglich begegnen kann.

Bern, im Frühjahr 2016

Eva Funk

# 1 Einleitung

*Die Grenze ist nicht das, wobei etwas aufhört,  
sondern [...] die Grenze ist jenes,  
von woher etwas sein Wesen beginnt.  
Martin Heidegger<sup>1</sup>*

## *Kontextualisierung: Die gesellschaftliche Problematisierung kultureller Differenz*

Am 29. November 2009 wurde die eidgenössische Volksinitiative „Gegen den Bau von Minaretten“ (kurz: „Minarett-Initiative“) in einer Volksabstimmung von 57,5 Prozent der stimmberechtigten Schweizer Bürgerinnen und Bürger angenommen. Die betreffende Initiative<sup>2</sup> war im Mai 2007 von Politikern und Politikerinnen der Schweizerischen Volkspartei (SVP) und der Eidgenössisch-Demokratischen Union (EDU) lanciert worden. Die Initianten erklärten, Minarette seien nicht als religiöse Bauwerke zu verstehen; vielmehr seien sie Ausdruck eines „*religiös-politischen Machtanspruchs*“<sup>3</sup> und damit nicht durch die in der Verfassung festgeschriebene Religionsfreiheit geschützt. Es gehe, so war im Flugblatt der Initiative zu lesen, „bezüglich Minarett und Muezzin gar nicht um religiöse Inhalte. *In Wahrheit ist ein Verdrängungskampf in Gang. Es geht um Macht. [...]. Mit Glauben hat es nichts zu tun*“.<sup>4</sup> Das „Siegeseichen“ des Minaretts stehe „im Dienst eines Anspruchs, der *Toleranz grundsätzlich nicht kennt*, der die Welt in Gläubige (die Muslime) und Ungläubige (alle anderen) trennt.“<sup>5</sup> Das Minarett sei, so der Wortlaut auf der Internetseite des Initiativ-Komitees,

[...] Symbol jenes *religiös-politischen Macht- und Herrschaftsanspruches*, der im Namen behaupteter Religionsfreiheit Grundrechte anderer - insbesondere die Gleichheit aller vor dem Gesetz - bestreitet, womit dieser Anspruch in Widerspruch steht zu Verfassung und Rechtsordnung der Schweiz.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Heidegger 1967: 29, Hervorhebungen im Original.

<sup>2</sup> Zur Minarettverbotsinitiative siehe Allenbach/Sökefeld 2010a, Behloul 2010, Ettinger/Imhof 2014. Der Internetauftritt des Initiativkomitees kann unter folgendem Link eingesehen werden: <https://web.archive.org/web/20110811161319/http://www.minarette.ch/> [Stand: 21.02.2016]. Zum Argumentarium des Initiativkomitees „Ja zum Minarett-Verbot. Kein Minarett – kein Muezzin – keine Scharia“: [https://web.archive.org/web/20111120103247/http://www.minarette.ch/downloads/argumentarium\\_minarettverbot.pdf](https://web.archive.org/web/20111120103247/http://www.minarette.ch/downloads/argumentarium_minarettverbot.pdf) [Stand: 21.02.2016].

<sup>3</sup> Eidgenössische Volksinitiative gegen den Bau von Minaretten. „Das Minarett und seine Bedeutung“ (<https://web.archive.org/web/20111120094759/http://www.minarette.ch/downloads/flyer-d.pdf> [Stand: 21.02.2016]; Hervorhebung im Original).

<sup>4</sup> Ibid; Hervorhebung ef.

<sup>5</sup> Ibid.; Hervorhebung im Original.

<sup>6</sup> Komitee ‚Ja zum Minarett-Verbot‘. Kein Minarett – kein Muezzin – keine Scharia. „Darum geht es“ (<https://web.archive.org/web/20110610143616/http://www.minarette.ch/darum-geht-es/index.html> [Stand: 21.02.2016]; Hervorhebungen ef).

Die entsprechende Vorlage wurde, wie Ettinger und Imhof feststellen, damit nicht nur zum Kristallisationspunkt vielfältiger Bedrohungsszenarien, Ängste und Vorbehalte gegenüber „dem Islam“ (Ettinger/Imhof 2014: 358); die Abstimmung vom 29. November 2009 brachte darüber hinaus eine Stimmungslage zum Ausdruck, welche von fremdenfeindlich und rassistisch gefärbten Abwehrhaltungen gegenüber Einwanderern und „Ausländern“ – insbesondere muslimischen Minderheiten der Schweiz – durchsetzt wurde (Suter-Reich 2013: 250). Im Rahmen der eidgenössischen Minarettverbotsinitiative kulminierte diese Stimmungslage in einer Abstimmungsentscheidung, die eine sich auf eine spezifische Religionsgemeinschaft beziehende Sonderregelung in der Verfassung zur Folge hatte, welche deren Angehörige, so Uehlinger, „offenkundig stigmatisiert“ (Uehlinger 2010: 4).

Die höchst aufgeregt und emotional geführte gesellschaftspolitische Debatte, die sich im Rahmen der Initiative bezüglich Islam und muslimischen Minderheiten und Glaubensgemeinschaften in der Schweiz entfaltete, weist darauf hin, dass die Präsenz des Islam in der Schweiz (und insbesondere, wie die Initiative zeigte, die öffentliche Sichtbarkeit religiöser Symbole sowie Forderungen nach Teilhabe am und aktiver Gestaltung des öffentlichen Raumes<sup>7</sup>), sowie die Beziehung der muslimischen Minorität der Schweiz mit der Mehrheitsgesellschaft als politisch brisante und problemgeladene Themen wahrgenommen und repräsentiert wurden.<sup>8</sup> Die öffentliche Diskussion über Islam in der Schweiz ist, so stellen die Autoren der im Rahmen des Nationalen Forschungsprogramms NFP 58 durchgeführten Studie zur „Ethnisierung des Politischen und Problematisierung religiöser Differenz“<sup>9</sup> im entsprechenden Abschlussbericht fest, zunehmend von Pauschalisierungen und der Etablierung der Deutungsperspektive eines *clash of civilizations* (Huntington 2002 [1997]) geprägt.<sup>10</sup> Die öffentliche Thematisierung und zunehmende Problematisierung „des Islam“ und muslimischer Migrantengruppen in der Schweiz wird dabei in hohem Maß von der Wahrnehmung des Islam in internationalen Kontexten beeinflusst (Ettinger/Imhof 2014: 360). Die Berichterstattung über Konflikt- und Gewaltereignisse mit internationaler Ausstrahlung und Resonanz, beginnend mit den Anschlägen vom 11. September 2001, prägte die gegenwärtige negative und konfliktzentrierte Wahrnehmung des Islam als expansive Ideologie mit hohem Gewaltpotential (vgl. Suter-Reich 2013: 251; Ettinger 2010: 10) und als Bedrohung der „christlich-abendländischen Kultur“ der

---

<sup>7</sup> Zu Konflikten um die Präsenz religiöser Symbole und Bauwerke im öffentlichen Raum und zur gesellschaftlichen Normierung des öffentlichen Raumes siehe beispielsweise Baumann 1999.

<sup>8</sup> Siehe Allenbach/Sökefeld 2010b: 11-12.

<sup>9</sup> Vgl. [http://www.nfp58.ch/d\\_projekte\\_religion.cfm?projekt=81](http://www.nfp58.ch/d_projekte_religion.cfm?projekt=81) [Stand : 18.03.2016]

<sup>10</sup> Vgl. [http://www.nfp58.ch/files/news/114\\_nfp58\\_schlussbericht\\_imhof.pdf](http://www.nfp58.ch/files/news/114_nfp58_schlussbericht_imhof.pdf) [Stand: 15.03.2016]. Zur These des US-amerikanischen Politikwissenschaftlers Samuel P. Huntington und entsprechender Kritik vgl. Stolz/Baumann 2007: 79-81, Mokre 2000.

Schweiz sowie der „westlichen Welt“ überhaupt. Entsprechende pauschalisierende Repräsentationen „des Islam“ übertrugen sich in der Folge zunehmend auf die Wahrnehmung muslimischer Migranten und Migrantinnen und erzeugten vorwiegend negative Typisierungen. Im Rahmen öffentlicher Diskussionen festigte sich die Deutung eines grundlegenden Gegensatzes zwischen religiösen Überzeugungen von Muslimen und Musliminnen und den freiheitlichen Grundwerten „westlicher“, demokratisch verfasster Gesellschaften (vgl. Ettinger/Imhof 2014: 360). Dem Islam wird in diesem Zuge häufig geradezu die Rolle eines antagonistischen Gegenspielers zum Wertesystem westlicher Gesellschaften wie der Schweiz zugewiesen. Im Zuge einer zunehmenden Problematisierung und Politisierung des „Fremden“ in europäischen Einwanderungsgesellschaften (Skenderovic/D’Amato 2008: 15) beschwören insbesondere rechtspopulistische Parteien „kulturelle Konflikte“ mit dem Islam und muslimischen Bevölkerungsgruppen, sowie Szenarien einer zunehmenden Bedrohung der Schweiz, Europas und der „christlich-abendländischen Kultur“ durch eine „schleichende Islamisierung“ des christlichen Abendlandes (ibid.: 140-145), durch Fundamentalismus und „islamistischen Terror“. Im Zusammenspiel mit diversen regionalen Auseinandersetzungen um die Sichtbarkeit von Symbolen religiöser Differenz im öffentlichen Raum (Burka, Kopftuch, Minarett) bildeten die beschriebenen Deutungsperspektiven den Hintergrund, vor welchem die Minarett-Initiative in der Schweiz lanciert wurde (Ettinger/Imhof 2014: 360). Seit dem 11. September 2001 und in besonderem Maße seit Lancierung der Initiative und dem entsprechend polemisch geführten Abstimmungskampf bildet „der Islam“ damit, so Leuenberger, geradezu ein „konstitutives Außen“ gesellschaftspolitischer Auseinandersetzungen der Schweiz (Leuenberger 2011: 20): Dass das Wertesystem wie die Rechtsordnung der Schweiz von Angehörigen muslimischer Glaubensgemeinschaften in Frage gestellt werden könnte, ist eine Haltung, so Suter-Reich im Hinblick auf Inklusions- und Exklusionsprozesse in Diskurs und sozialer Praxis, welche sich unterdessen zu einer allgemein vertretbaren Meinung entwickelt hat (Suter-Reich 2013: 252f). Die Eingliederung muslimischer Migrantinnen und Migranten in die Schweiz wird in diesem Zuge grundlegend bezweifelt.

Wie in diesem Zusammenhang deutlich wird, findet neben der zunehmenden Problematisierung des Islam in der öffentlichen Diskussion eine thematische Verknüpfung von „Religion(en)“ beziehungsweise „Kultur(en)“ und „Integration“ zunehmende Beachtung auf der politischen Agenda (ibid.: 251); religiöse beziehungsweise kulturelle Zugehörigkeiten und entsprechend postulierte Identität(en) wie Differenz(en) werden damit zunehmend zum

Integrationssthema (ibid. 252).<sup>11</sup> Aktuelle Diskussionen um „den Islam“ sowie um muslimische Migrantinnen und Migranten und deren Integrationsfähigkeit beziehungsweise -bereitschaft sind daher Beispiele für öffentliche Debatten, in welchen die Herstellung und Artikulation *kulturell-religiöser Differenz* und die damit verknüpfte Unterscheidung des *Eigenen* und des *Fremden*<sup>12</sup> nicht nur identitätsstiftend wirkt, sondern in gleichem Maße dazu dient, gesellschaftliche Minderheiten systematisch auszugrenzen. Das hier angeführte Beispiel verweist damit auf eine zunehmende Problematisierung *kultureller* beziehungsweise *religiöser Differenz* in öffentlichen Diskussionen sowie auf deren gesellschaftspolitische Konsequenzen für gesellschaftliche Minderheiten. Kategorien beziehungsweise Semantiken *ethnisch-kultureller* wie *religiöser Differenz*, welche im Rahmen alltäglicher öffentlicher Diskussionen, besonders im massenmedialen Diskurs der letzten Jahre zunehmend in den Vordergrund öffentlicher Konstruktions- und Repräsentationspraktiken von Alterität rückten<sup>13</sup>, werden auf einer institutionellen Ebene wirksam und können ausgrenzendes und diskriminierendes Handeln nach sich ziehen und dieses legitimieren (Shooman 2014: 25). Die Frage, in welcher Weise religiöse und kulturelle Minderheiten in öffentlichen Diskussionen und Debatten repräsentiert werden, ist daher von hoher gesellschaftspolitischer Relevanz.

*Erkenntnisinteresse: Identität(en) und Alterität(en) in medialen Repräsentationen Tibets und des tibetischen Buddhismus*

Das angeführte Beispiel zeigt darüber hinaus, dass öffentliche Kommunikation, welche prinzipiell allen Mitgliedern der Gesellschaft zugänglich ist, ein Medium darstellt, anhand dessen nicht nur gesellschaftliche Problemfelder definiert und über deren Relevanz entschieden wird, sondern auch gesellschaftlich geteilte Werte und Normen ausgehandelt werden (Imhof/Ettinger 2007: 287). In dieser Hinsicht geht die vorliegende Arbeit von der grundlegenden Annahme aus, dass (massen-)medial vermittelte Öffentlichkeit ein zentrales Medium der Integration moderner, demokratisch verfasster Gesellschaften darstellt (ibid.). Auf die Schweiz bezogen bedeutet dies, dass im Rahmen öffentlicher Kommunikation etwa bestimmt wird, „wie sich die schweizerische Gesellschaft selbst wahrnimmt und

<sup>11</sup> In Debatten um Integration messen, wie Skenderovic und D’Amato im Hinblick auf die Schweiz dezidiert darlegen, insbesondere rechtspopulistische Parteien wie die SVP kultureller und religiöser Zugehörigkeit eine außerordentliche Bedeutung zu; das Thema „Integration“ wird in diesem Zuge, so die Autoren, „zum zentralen Kampffeld identitätspolitischer Auseinandersetzungen“ (Skenderovic/D’Amato 2008: 142).

<sup>12</sup> Begrifflichkeiten, welche im Rahmen der vorliegenden Arbeit als diskursive Kategorien verstanden werden, von welchen also ausgegangen wird, dass sie keine ontologische Qualität besitzen (z.B. *das Eigene*, *das Fremde* beziehungsweise *das Andere*, *kulturelle* beziehungsweise *religiöse Differenz* etc.) sind in der Regel kursiv gesetzt (vgl. besonders Ausführungen in Kapitel 2).

<sup>13</sup> In diesem Zuge ersetzte die gesellschaftliche Reaktivierung von Kategorien wie „Ethnizität“ oder kulturell-religiöser „Identität“ beziehungsweise „Differenz“ damit zunehmend die soziale Figur des „Fremden“, so dass Stichweh in dieser Hinsicht vom „neuen Leitbegriff der Differenz“ (Stichweh 1992: 313) spricht.

wie sie damit auch die Grenzen zum Unschweizerischen zieht (ibid.)“. Diese bei Imhof und Ettinger (2007) beschriebene „Integrationsfunktion“ medienvermittelter Öffentlichkeit wird in jenen Phasen besonders offensichtlich, in welchen – wie in den oben beschriebenen Diskussionen um die Integrationsfähigkeit beziehungsweise Integrationsbereitschaft muslimischer Minderheiten, um die Präsenz sichtbarer Zeichen *religiös-kultureller Differenz* wie Minarett, Kopftuch oder Burka, oder um das von den Initianten der Minarett-Abstimmung beschworene Szenario einer „drohenden Islamisierung“ der Schweiz durch muslimische Einwanderer – *das Fremde* (das heißt das „Nicht-Schweizerische“) problematisiert wird: Durch die Abgrenzung von gesellschaftlichen, religiösen beziehungsweise kulturellen Alteritäten konstituieren und definieren sich, so wird anhand der genannten Beispiele deutlich, gesellschaftliche, nationale, kulturelle beziehungsweise religiöse Identitäten mit ihren je spezifischen „*Eigenheiten*“: Im Rahmen medial vermittelter Öffentlichkeit handelt eine Gesellschaft die Grenzen der Zugehörigkeit immer wieder neu aus und erneuert Vorstellungen gemeinschaftlich geteilter Normen und Werte sowie angemessener Strategien zur Bearbeitung gesellschaftlicher Konflikte (ibid.). Unter dieser Perspektive bilden Diskussionen um „den Islam“ in gewisser Weise eine Facette „westlich-europäisch-abendländischer *Selbstvergewisserung*“ durch die Herstellung *kulturell-religiöser Differenz* beziehungsweise Alterität (Leuenberger 2011: 20).

Die gesellschaftliche Thematisierung *kulturell-religiöser Identität*, des Zusammenlebens in „multikulturellen“ beziehungsweise „multireligiösen“ Gesellschaften, der sozialen Beziehung zum *Fremden*, sowie eine gesellschaftliche Aushandlung *kultureller* und *religiöser Differenz*, Alterität und Diversität durch Abgrenzung von Vorstellungen des *Eigenen* schlagen sich jedoch nicht notwendigerweise in überwiegend konfliktiven Debatten wie den soeben skizzierten nieder. Während, wie gezeigt wurde, öffentliche Diskussionen über Islam sowie muslimische Einwanderer und Glaubensgemeinschaften in der Schweiz im Kontext einer zunehmenden internationalen Problematisierung „des Islam“ durch vorwiegend negative Typisierungen und Pauschalisierungen geprägt sind<sup>14</sup>, offenbart bereits ein flüchtiger Blick auf öffentliche Repräsentationen des (tibetischen) Buddhismus sowie dessen wohl prominentestem Protagonisten, des XIV. Dalai Lama, ein geradezu konträres Bild: Gilt Tibet spätestens seit Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts bis heute vielfach als positiver weltanschaulicher wie ästhetischer Gegenentwurf zur „westlichen Moderne“, wird der Buddhismus häufig als undogmatische, glücks- und gegenwartsorientierte, ebenso friedfertige wie tolerante und dabei zugleich rational nachvollziehbare Lehre

<sup>14</sup> Siehe Allenbach/Sökefeld 2010b: 11-12. Wie oben ausgeführt wurde und Sökefeld an anderer Stelle schreibt, gilt der Islam „heute als das radikal Andere der [...] ‚westlichen‘ Kultur“ (Sökefeld 2007: 50).

wahrgenommen und repräsentiert. Buddhistische Lehren, Praktiken und Symbole sowie deren Vertreter und Vertreterinnen stoßen in diesem Zuge bei vielen Menschen auf positives Interesse und genießen im Allgemeinen großes Wohlwollen.<sup>15</sup>

Besonders in der Schweiz verfügt die Sympathie für kulturelle und religiöse Traditionen Tibets in Anbetracht einer langen Geschichte der Begegnung der Schweiz mit Tibet durch die Aufnahme tibetischer Geflüchteter ab den 1960er Jahren über eine breite Basis. Seit Beginn verschiedener Hilfsinitiativen in den 1960er Jahren wurden tibetische Flüchtlinge mit großem Wohlwollen aufgenommen. Bereits für die ersten Jahre wird eine bemerkenswerte Solidarität der Schweizer Bevölkerung, ein ungewöhnlich hoher Grad an Sympathie und hohe Verständnisbereitschaft für das Anliegen der Exiltibeterinnen und -tibeter beschrieben, ihre heimatlichen kulturellen wie religiösen Traditionen auch in der Fremde zu bewahren und an die nachfolgenden Generationen weiterzugeben. Die schweizerische Tibetergemeinschaft gilt heute vielfach als Paradebeispiel für die gelungene Integration einer kulturellen Minderheit in die Schweizer Gesellschaft, die Geschichte ihrer Aufnahme und Ansiedlung in der Schweiz als Erfolgsgeschichte. Die Gegenwart wichtiger kultureller Institutionen der tibetischen Diasporagemeinschaft wie des Klösterlichen Tibet-Instituts in Rikon/ZH, des ersten tibetisch-buddhistischen Klosters auf westeuropäischem Boden, machen die Schweiz zudem zum wichtigen Zentrum der transnationalen Bewegung zur Unterstützung der tibetischen Gemeinschaft im Kampf um die politische Autonomie und kulturelle Selbstbestimmung Tibets. Das Beispiel der schweizerischen Tibetergemeinschaft trägt damit bis heute hohen symbolischen Wert für die humanitäre Tradition einer von gesellschaftlicher, sprachlicher und religiös-konfessioneller Pluralität geprägten Schweiz. Obgleich tibetische Einwanderer eine vergleichsweise kleine kulturell-religiöse Minderheit der Schweiz darstellen, so sind sie – und mit ihnen Themen wie Tibet und dessen gegenwärtige politische Situation, der XIV. Dalai Lama als ihr spirituelles Oberhaupt, sowie der durch ihn repräsentierte (tibetische) Buddhismus – in der öffentlichen Diskussion daher kontinuierlich präsent.

Die vorliegende Arbeit nimmt nun die oben geschilderten Konstruktions- beziehungsweise Konstitutionsbedingungen und -prozesse kultureller Identität(en), gesellschaftlicher Selbstverständnisse, Werte und Normativitäten anhand öffentlicher Repräsentationen Tibets sowie des (tibetischen) Buddhismus in (massen-)medial und durch resonanzstarke Akteure vermittelten öffentlichen Diskussionen der Schweiz in den Blick – anhand eines Beispiels also, welches auf den ersten Blick von vorwiegend affirmativen Bewertungen

---

<sup>15</sup> Damit bieten öffentliche Diskussionen und dominante Deutungsmuster bezüglich (tibetisch-) buddhistischer Traditionen und deren Vertreter offensichtlich einen starken Kontrast zu gegenwärtigen „Islam-Debatten“ und den in diesen implizit abgebildeten Identitäts- und Wertediskursen.



*kultureller* wie *religiöser Differenz* sowie der gesellschaftlichen Beziehung damit geprägt ist. Es wird untersucht, wie Tibet, tibetisch-buddhistische Lehren und Praktiken sowie deren Vertreterinnen und Vertreter wie der XIV. Dalai Lama, „westliche“ Anhängerinnen und Anhänger buddhistischer Traditionen sowie Mitglieder der schweizerischen Tibetergemeinschaft in (massen-)medial verbreiteten Darstellungen repräsentiert werden, welche Topoi, Deutungen und Narrativen in öffentlichen Debatten zirkulieren und welche Wertungen *kultureller* beziehungsweise *religiöser Differenz* an die entsprechenden Repräsentationen geknüpft sind. In diesem Zuge geht es, so soll hier betont werden, weder darum, aus religionswissenschaftlicher beziehungsweise tibetologischer Perspektive über „Richtigkeit“ oder „Unrichtigkeit“ der untersuchten Repräsentationen zu befinden<sup>16</sup>, noch ist eine ethische Beurteilung der Herstellung *kultureller* und *religiöser Differenz* in zeitgenössischen Einwanderungsgesellschaften das Ziel der vorliegenden Arbeit; vielmehr werden öffentliche Repräsentationen Tibets und des tibetischen Buddhismus als Bestandteile eines gesellschaftlichen Alteritätsdiskurses untersucht. Ein zentraler Fokus liegt dabei auf den in den untersuchten Beiträgen verborgenen Konzeptionen und Semantiken *kultureller* wie *religiöser Differenz* und damit in gleichem Zuge auf der Frage, welche expliziten wie impliziten Annahmen über *gesellschaftliche, nationale wie kulturell-religiöse Identitäten* – also das jeweils *Eigene* – anhand der Abgrenzung von entsprechenden Alteritäten zum Ausdruck gebracht werden. In der Untersuchung der Frage, wie Wissen und Vorstellungen über das Leben der tibetischen Minderheit in der Schweiz, deren kulturelle Traditionen sowie die Lehren und Praktiken des (tibetischen) Buddhismus durch resonanzstarke Institutionen und Akteure öffentlicher Diskurse hergestellt und weitergegeben werden, wird der Blick somit systematisch auf Prozesse der öffentlichen Repräsentation und der gesellschaftlichen Herstellung und Festschreibung kultureller und religiöser Differenz(en) und Alterität(en), und damit in gleichem Zuge auf entsprechende Aushandlungen gesellschaftlicher wie kultureller Identität(en) – etwa gesellschaftlicher beziehungsweise kultureller Selbstverständnisse der beteiligten Akteure sowie entsprechender Aushandlungen kollektiver Ideale, Normen und Wertvorstellungen – gerichtet.

#### *Aufbau der Arbeit*

Bevor sich die Kapitel vier und fünf ausführlich der hier lediglich knapp skizzierten Darstellung und Beschreibung der diskursiven Kontexte sowie der historischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen der Präsenz Tibets und des tibetischen Buddhismus in

---

<sup>16</sup> In Anbetracht der in dieser Arbeit geteilten poststrukturalistischen Perspektive auf das „Spiel der Repräsentationen“, außerhalb derer es keinen objektiven beziehungsweise *un-mittelbaren* Zugang zur *Realität* geben kann, erweist sich die Frage, was Tibet oder der (tibetische) Buddhismus *wirklich* ist, ohnehin als obsolet.

der Schweiz widmen, befasst sich das auf diese Einführung folgende Kapitel zwei zunächst ausführlich mit den theoretischen Perspektiven, welche zentrale Ausgangspunkte der vorliegenden Untersuchung bilden. Ausgewählte sozial- und kulturwissenschaftliche Ansätze werden für die Klärung des dieser Arbeit zugrunde liegenden sozialkonstruktivistischen Verständnisses von *kultureller Differenz* sowie für eine Untersuchung gesellschaftlicher Repräsentations- und (Re-) Produktionsbedingungen wie -prozesse von Alterität fruchtbar gemacht. In gleichem Zuge wird auf deren methodologische Implikationen für die vorliegende Studie verwiesen.

Das daran anschließende Kapitel drei bietet zunächst einen Überblick über die zugrundeliegenden methodologischen Ansätze und Überlegungen, widmet sich anschließend der Beschreibung des empirisch-methodischen Vorgehens der Datenerhebung und -analyse, und wird durch eine Reflexion über die Rolle und Positionierung der Autorin im untersuchten diskursiven Feld abgeschlossen.

Die in der vorliegenden Arbeit untersuchten Rezeptionsprozesse und Repräsentationen stellen sich als dynamisches Geflecht divergierender und zugleich vielfach ineinander verwobener Repräsentationslinien und dominanter Diskurse dar, die häufig von orientalisierenden Elementen geprägt sind und durch „transkulturelle Flüsse von Akteuren sowie Imaginationen getragen werden“ (Rakow 2014: 21). Sein inhaltliches Repertoire schöpft dieses komplexe Gefüge aus vielschichtigen Wurzeln, deren historische Genese im Rahmen akademischer Diskursfelder unter Schlagworten wie „Entdeckung des Buddhismus“ oder „Mythos Tibet“ bereits gründlich aufgearbeitet wurde. Schlagworte und Inhalte dieser Diskurse haben vereinzelt auch in öffentliche Debatten und Diskurse Eingang gefunden; sie werden deshalb in Kapitel vier nachgezeichnet – erhalten sie doch auch durch die Tatsache, dass sie für die vorliegende Forschungsarbeit in Anbetracht der „akademischen Sozialisierung“ der Autorin in den kulturwissenschaftlichen Disziplinen der Ethnologie und Religionswissenschaft gewissermaßen einen kognitiven und interpretativen Rahmen bilden<sup>17</sup>, besondere Relevanz.

Das beschriebene Geflecht an Rezeptions- und Repräsentationslinien wurzelt darüber hinaus in spezifischen historischen Kontexten und entsprechenden sozialen Rahmenbedingungen, namentlich der Präsenz Tibets und des tibetischen Buddhismus in der Schweiz. Um der Tatsache Rechnung zu tragen, dass sich Identität(en) wie Alterität(en) in einem historischen Prozess konstituieren – das heißt „nicht nur ‚horizontal‘ im ‚Heute‘, [...] im Spannungsverhältnis von System und Lebenswelt und von Macht und Geltung, sondern auch ‚vertikal‘ in der Reflexion auf Vergangenheit, Zukunft und deren Beziehung zum

---

<sup>17</sup> Vgl. hierzu die Reflexion der Rolle der Autorin als Forscherin im untersuchten Diskursfeld in Kapitel 3.5.

„Heute“ (Van Reijen 2000: 22), nimmt Kapitel fünf auch diese historischen Rahmenbedingungen ausführlich in den Blick. In einem zweiten Schritt werden zentrale Themen und Ereignisse des Untersuchungszeitraums, welche zu einer gesteigerten medialen Aufmerksamkeit für die untersuchten Themen führten und im Rahmen derer sich die als Bestandteile eines gesellschaftlichen Alteritätsdiskurses untersuchten Repräsentationen verstärkt manifestierten, schlaglichtartig beleuchtet.

Im Anschluss an die ausführliche historische und gesellschaftliche Kontextualisierung der Forschungsarbeit präsentieren die verhältnismäßig umfangreichen Kapitel sechs und sieben ausführlich die Ergebnisse der empirischen Untersuchung. In Kapitel sechs richtet sich der Blick auf Repräsentationen tibetisch-buddhistischer Lehren und Praktiken sowie auf Deutungen der tibetisch-buddhistischen Präsenz im „Westen“ beziehungsweise der Schweiz. Kapitel sieben setzt sich anschließend mit den vielfach damit verknüpften Repräsentationen Tibets, mit Repräsentationen der Schweizer Tibetergemeinschaft sowie dem häufig an deren Präsenz geknüpften Postulat einer besonderen Beziehung der Schweiz zu Tibet auseinander. Die Darstellung der Forschungsergebnisse ließ sich dabei von dem Anspruch leiten, die rekonstruierten Themen und Gegenstände öffentlicher Diskussionen um Tibet, die tibetische Gemeinschaft und den tibetischen Buddhismus in separaten Unterkapiteln möglichst umfassend zu behandeln. Dadurch soll auch denjenigen Leserinnen und Lesern, welche sich lediglich für spezifische Teilaspekte des untersuchten Diskursfeldes interessieren, ermöglicht werden, die vorliegende Arbeit selektiv zu lesen und nichts desto trotz einen möglichst umfassenden Einblick in die unterschiedlichen Themenfelder zu erhalten. Die vielfach eingesetzte wortwörtliche Wiedergabe zentraler Textpassagen erlaubt es den Akteurinnen und Akteuren der Rezeption und Repräsentation Tibets und des tibetischen Buddhismus, in weiten Teilen für sich selbst zu sprechen. Zum einen wurde damit das Ziel verfolgt, die innere Verwobenheit der untersuchten Texte und Textfragmente, sowie ihre Interdependenzen in Bezug auf Aussagemöglichkeiten, Sprecherpositionen, Deutungsmuster, Legitimierungs- und Plausibilisierungsstrategien, Bezugnahmen und dergleichen sicht- und greifbar werden zu lassen. Zum anderen ist es nur auf diese Weise möglich, den Leserinnen und Lesern einen Eindruck von der Vielfalt der eingesetzten sprachlich-rhetorischen Modi, Genres und Stilmittel zu vermitteln, was eine bloße Paraphrasierung der Inhalte kaum zugelassen hätte. Nicht zuletzt sollte den Lesern und Leserinnen dieser Arbeit ermöglicht werden, die komplexe Verwobenheit des *Anderen* mit dem *Eigenen* sowie die wechselseitige Abhängigkeit und Relationalität von Identität und Alterität nicht nur kognitiv nachvollziehen zu können, sondern in gewisser

Weise ein vertieftes Verständnis für die untersuchten gesellschaftlichen Prozesse zu entwickeln.

Kapitel acht bietet schließlich zunächst eine knappe zusammenfassende Darstellung der Ergebnisse der Studie. Die abschließende Rekapitulation der einzelnen Etappen der vorliegenden Arbeit bindet die Forschungsergebnisse in einem letzten Schritt an das oben formulierte Erkenntnisinteresse an und formuliert mögliche Implikationen für die gesellschaftliche Praxis.

## 2 Kulturelle Fremdheit(en), religiöse Differenz(en) – Konstruktion und Repräsentation von Alterität

*Man könnte die Geschichte der Grenzen schreiben – dieser obskuren Gesten, die, sobald sie ausgeführt, notwendigerweise schon vergessen sind -, mit denen eine Kultur etwas zurückweist, was für sie außerhalb liegt; und während ihrer ganzen Geschichte sagt diese geschaffene Leere, dieser freie Raum, durch den sie sich isoliert, ganz genau soviel aus wie über ihre Werte; denn ihre Werte erhält und wahrt sie in der Kontinuität der Geschichte; aber in dem Gebiet, von dem wir reden wollen, trifft sie ihre entscheidende Wahl. Sie vollzieht darin die Abgrenzung, die ihr den Ausdruck ihrer Positivität verleiht. Da liegt die eigentliche Dichte, aus der sie sich formt.*

*Eine Kultur über ihre Grenzerfahrungen zu befragen, heißt, sie an den Grenzen der Geschichte über eine Absplitterung, die wie die Geburt ihrer Geschichte ist, zu befragen. Dann nämlich finden sich in einer Spannung, die immer auf dem Weg ist, sich zu lösen, die zeitliche Kontinuität einer dialektischen Analyse und – an den Toren der Zeit – die Aufdeckung einer tragischen Struktur miteinander konfrontiert.*

Michel Foucault<sup>1</sup>

*[...] [E]very version of an "other", wherever found, is also the construction of a "self" [...].*

James Clifford<sup>2</sup>

*Das Fremde ist nicht etwas, auf das unser Sagen und Tun abzielt, sondern etwas, von dem dieses ausgeht.*

Bernhard Waldenfels<sup>3</sup>

*[D]as "Ich", das ich bin, [ist] ohne dieses Du gar nichts, und es kann sich außerhalb des Bezuges zum Anderen, aus dem seine Fähigkeit zur Selbstbezüglichkeit überhaupt erst entsteht, nicht einmal ansatzweise auf sich selbst beziehen.*

Judith Butler<sup>4</sup>

Die vorliegende Studie bewegt sich in einem theoretischen Feld, in welchem Begrifflichkeiten wie kulturelle Differenz, Fremdheit und Alterität, Repräsentation und Diskurs zentrale Positionen einnehmen. Eine Auseinandersetzung mit Repräsentationen von Alterität eröffnet den Blick auf eine Vielfalt disziplinärer Annäherungen und theoretischer Perspektiven. Sie provoziert nicht nur Fragen nach den Möglichkeiten und Grenzen „interkultureller“ Verständigung beziehungsweise „interkulturellen“ Dialogs, sondern wirft, wie gezeigt werden wird, in gleichem Zuge Fragen nach Konstruktions- und Konstitutionsbedingungen kultureller Identitäten, gesellschaftlicher Selbstverständnisse und Normati-

---

<sup>1</sup> Foucault 2003 [1961]: 9.

<sup>2</sup> Clifford in: Clifford/Marcus 1986: 23.

<sup>3</sup> Waldenfels 1995: 619.

<sup>4</sup> Butler 2003: 92-93.

vitäten auf und birgt damit eine Pluralität begrifflicher Dichotomien: *Identität vs. Alterität, das Eigene vs. das Andere, wir vs. sie, vertraut vs. fremd, nah vs. fern, Inklusion vs. Exklusion, Norm vs. Abweichung, Faszination vs. Furcht, Vereinnahmung vs. Abwehr* – diese Aufzählung ließe sich weiter fortsetzen. Das Ziel der folgenden Ausführungen ist es, eine Klärung dieser vieldeutigen Begrifflichkeiten, welche die Grenzen unterschiedlichster wissenschaftlicher Disziplinen – besonders der Kultur- und Sozialwissenschaften, aber auch sprach-, literatur- und geschichtswissenschaftlicher Fächer überschreiten – vorzunehmen.<sup>5</sup>

Fragen des gesellschaftlichen Umgangs mit Alterität, vielfach konzeptualisiert als *kulturelle Differenz* oder *Fremdheit*, gewinnen unter Bedingungen der Globalisierung, transnationaler Verflechtungen und vielfältiger Begegnungen von Menschen, des Austausches von Gütern, kulturellen Praktiken und Vorstellungen, Religionen, Sprachen, Identitäten sowie Lebenswelten und -stilen zunehmend an Bedeutung. Nationale, kulturelle und religiöse Identitäten konstituieren sich dabei, so eine grundlegende Prämisse der vorliegenden Studie, erst innerhalb dieses Austausches, durch die Herstellung von Grenzen zum *Anderen*, der Wahrnehmung, Repräsentation und diskursiven Konstruktion von *kultureller Differenz* und *Fremdheit*. Im Rahmen dieser Prozesse werden nicht nur jeweils *eigene* kulturelle Identitäten in Frage gestellt; die Begegnung und Interaktion mit dem *Anderen* kann darüber hinaus eine transformierende, verändernde Wirkung auf die gesellschaftliche Verhandlung des *Eigenen* entfalten (Reuter 2002). Der Umgang mit dem *Fremden*

[...] macht deutlich, dass sich Fremdheit nicht als ontologisches Phänomen der sozialen Wirklichkeit darstellt, zu dem wir eine unmittelbare, direkte Beziehung besitzen. Zwischen dem Eigenen und dem Fremden steht die Tätigkeit des Entdeckens und Erfahrens, der Konstruktion und Systematisierung, der Modellentwürfe und Verwer-

<sup>5</sup> Das folgende Kapitel klärt anhand einer schlaglichtartigen Beleuchtung ausgewählter theoretischer Positionen zentrale Bezugspunkte und Prämissen der vorliegenden Studie. Die begriffliche Ausgangslage der Arbeit sowie ihre theoretische wie methodologische Forschungsperspektive werden damit weitestgehend präzisiert. Dabei muss betont werden, dass die hier getroffene Auswahl aus dem unterdessen schwer überschaubaren Korpus relevanter Forschungsliteratur weder eine vollständige noch hinreichend systematische Darstellung der vielfältigen gesellschaftstheoretischen wie kulturwissenschaftlichen Diskurse und Positionen, die sich um zentrale Begriffe wie *Fremdheit, kulturell-religiöse Differenz* und *Alterität* entfalten, bieten kann. Es kann mit diesem Kapitel demnach nicht der Versuch gemacht werden, eine erschöpfende und umfassende Darstellung definitorischer Debatten und theoretischer Zugänge zu leisten; dies wurde an anderer Stelle geleistet (siehe bes. Reuter 2002, Wilden 2013, Aydın 2009, Geenen 2002 et al.).

Die folgende Darstellung ließ sich nichtsdestotrotz vom Anspruch leiten, zentrale Ausgangs- und Bezugspunkte herauszuarbeiten, auf welche in den vielfältigen theoretischen Perspektiven zu den erwähnten Themenfeldern kontinuierlich zurückgegriffen wird und die damit auch Grundlage des hier zu entwickelnden Verständnisses von Alterität und Alterisierung bilden. Den theoretischen Perspektiven, welche im Folgenden zu einer Begriffsbestimmung von Alterität und Alterisierung herangezogen werden, ist der Hinweis auf eine grundlegende Beziehung des *Vertrauten* mit dem *Fremden*, die wechselseitige Verschränkung des *Eigenen* mit dem *Anderen* gemeinsam. Damit bereiten sie ein konstruktivistisches Verständnis von *Fremdheit, kultureller Differenz* beziehungsweise Alterität vor, welches letztlich die Grundlage einer kritischen Dekonstruktion etablierter binärer Oppositionen und Dichotomien, Grenzziehungen und (hegemonialer) Narrationen, Repräsentationen und Diskurse bereitstellt, wie sie etwa in poststrukturalistischen Theorien, in Cultural Studies und postkolonialer Theorie ihren Ausdruck findet.

fungen; in jeder Erkenntnis vom Fremden stecken Praktiken, die eine ver-ändernde [*sic*] Wirkung besitzen: Gesten, Blicke, Gerüche oder Beschreibungen schieben sich als Haut, Wahrnehmungs- und Schreibflächen zwischen das Ich und den Anderen und lassen das Fremde immer nur *vermittelt*, d.h. im Spiegel der eigenen kulturellen Implikationen und Wahrnehmungen begreifen (Reuter 2002: 146; Hervorhebungen im Original).

Das dieser Arbeit zugrunde liegende Konzept von „Kultur“ und „kultureller Identität“ schließt damit explizit an konstruktivistische Perspektiven an, welche sich von Vorstellungen einer „Gegebenheit“ differenter Kulturen als abgegrenzten und abgrenzbaren Einheiten, und damit von Vorstellungen der Existenz kultureller Grenzen und Unterschiede verabschiedet haben. „Kultur“, so betont etwa James Clifford,

[...] is not an object to be described, neither is it a unified corpus of symbols and meanings that can be definitely interpreted. Culture is contested, temporal, and emergent. Representation and explanation – both by insiders and outsiders – is implicated in this emergence (Clifford/Marcus 1986: 19).

Entsprechende Konzepte begreifen Kultur damit als emergente Systeme, die „in diskursiven Aushandlungsvorgängen unscharfe Konturen annehmen, dabei jedoch stets politisch umstritten bleiben und ständigen Transformationen unterworfen sind“ (Lösch 2005: 33). Seitens verschiedener kulturtheoretischer Konzeptualisierungen kollektiver Identitätssysteme wie kultureller Identitäten wird Kultur in diesem Sinne als „Produkt der *Interaktion* von Systemen“ verstanden, „deren Grenzen [...] erst in diesem Austauschvorgang gezogen und beständig revidiert werden (ibid.; Hervorhebungen im Original). Laut Polaschegg eint die unterschiedlichen theoretischen Ansätze zu den Konstitutionsbedingungen kultureller Identität(en) damit die grundlegende Annahme, „daß die *Grenzen einer Kultur für ihr Bestehen konstitutiv sind*, dass eine Kultur ohne Grenzen nicht allein schlecht funktioniert, sondern zu existieren aufhört“ (Polaschegg 2005: 40; Hervorhebungen ef). So gehen etwa Aleida und Jan Assmann (1990) von der grundlegenden Prämisse aus, dass „jede Kultur [...] eine Grenze ziehen muss zwischen dem Eigenen und dem Fremden“:

Gruppenbildung [...] [vollzieht sich; ef] in dialektischer Verbindung von Abgrenzung nach außen und Einigung nach innen. *Erzeugung von Identität bedeutet notwendig zugleich Erzeugung von Alterität*. Das eine ist nur die Kehrseite des anderen (ibid.: 27, Hervorhebungen im Original).

Eine „Ordnung der Dinge“, so auch Bernhard Waldenfels, „lässt sich ohne Grenzziehung nicht denken. [...] Ohne Unterscheidung, die bestimmte Formen einer generativen Scheidung einschließt, gäbe es buchstäblich nichts“ (Waldenfels 1999: 139). Auch nach Stuart Hall basiert Kultur darauf, „Dingen eine Bedeutung zu geben, indem ihnen unterschiedliche Positionen innerhalb eines klassifikatorischen Systems zugewiesen werden“. Die

Kennzeichnung (*kultureller*) *Differenz* ist also, so Hall, „die Basis der symbolischen Ordnung, die wir Kultur nennen“ (Hall 2004b: 119).

Somit lässt sich die Konstruktion von Grenzen als diskursive Strategie begreifen, „die jede Kultur kontinuierlich unternehmen muß, um sich als soziale Wirklichkeit zu erhalten und gleichzeitig eine Umwelt zu schaffen, mit der sie in Beziehung treten kann“ (ibid.) – ohne Grenzen, so auch Assmann und Friese, ist „Identität gar nicht denkbar“ (Assmann/Friese 1998a: 23).<sup>6</sup> Kulturelle Grenzen sind damit „durchweg das Ergebnis von Setzungen, die zutiefst mit dem Selbst- und Fremdverständnis derjenigen verbunden sind, die sie vornehmen“ (Gehrke 1999: 23). Das kulturell *Eigene* und das kulturell *Andere* beziehungsweise *Fremde* bezeichnen „keine Kontrastphänomene [...], sondern *wechselseitige Bezugsgrößen*. Das *Fremde* ist somit auch keine objektive Eigenschaft des Bedrohlichen, Fernen, Ausländischen, Nichteigenen, Ungewohnten, Unbekannten, Unvertrauten oder Seltenen“ (Wierlacher/Albrecht 2003: 284; Hervorhebung ef): Zuschreibungen von *Fremdheit* beziehungsweise (*kultureller*) *Differenz* kennzeichnen das Verhältnis, in welchem sich ein betrachtendes Subjekt zum Gegenstand seiner Betrachtung und Erkenntnis wahrnimmt und positioniert (ibid.).<sup>7</sup> So ist *Fremdheit* daher kein objektiver Tatbestand und keine Eigenschaft von Gegenständen oder Personen, sondern drückt ein spezifisches Bezie-

<sup>6</sup> Polaschegg verweist hier auf die Tatsache, dass auch im Hinblick auf die Konstitutionsbedingungen von Kultur die systemtheoretische Überlegung Luhmanns, das Umweltverhältnis sei konstitutiv für die Bildung eines Systems (Luhmann 2012: 242) Gültigkeit beanspruchen kann (Polaschegg 2005: 40): Für die Theorie selbst-referentieller Systeme sei die Umwelt, so Luhmann, „Voraussetzung der Identität des Systems, weil Identität nur durch Differenz möglich ist“ (Luhmann 2012: 243). Damit lässt sich nach Polaschegg die Vorstellung von Grenzen als Konstitutiva von Systemen und Entitäten in der Ideengeschichte von der Systemtheorie Luhmanns über Hegel bis Platon zurückverfolgen (Polaschegg 2005: 40). Eine systemtheoretische Beschäftigung mit dem Thema Alterität beziehungsweise *Fremdheit* liege, so Hellmann, angesichts der offensichtlichen Parallelen der geläufigen Unterscheidung von Eigen/Fremd und der systemtheoretischen Unterscheidung von System/Umwelt nahe (Hellmann 1998: 447). So geht die Systemtheorie, wie aus dem obigen Zitat Luhmanns hervorgeht, generell davon aus, dass sich die Identität eines Systems allein in Differenz zu ihrer Umwelt bestimmen lässt“ und „daß jede Kommunikation mit dem Verweis von Selbst- und Fremdreferenz operiert, also ständig den Verweis auf das Fremde mitführt“ (ibid.).

<sup>7</sup> Wierlacher schreibt dem Fremden in diesem Zusammenhang eine „dreiwertige Valenz“ (Wierlacher 2003: 284) zu: Die Tripolarität des Fremden (Wierlacher 1993: 63) beinhalte „die zugrundeliegende Andersheit [*Substanz*; ef], deren in der Wahrnehmung erscheinendes, aufgefaßtes Sosein [*Wahrnehmung*; ef] und die ambivalente, Spannungen setzende Interrelation, in der sich Eigenes und Fremdes wechselseitig konstituieren und charakterisieren, so daß die Begriffe ‚Andersheit‘ und ‚Fremdheit‘ auch ihre Stellung wechseln können [*Relation*]“ (Wierlacher 2003: 284-285; vgl. auch Wierlacher 1993: 62-63). Demgemäss beschreibt er die rückbezügliche Komponente interdisziplinärer Fremdheitsforschung bzw. kulturwissenschaftlicher Xenologie und ihre „Rückkopplung von Fremdheitsreflexionen an die eigenen Person und deren je eigene Konstitution des Fremden und des Eigenen [...] nicht als fragwürdige[...] Reflex einer neuen Innerlichkeit oder eines bloßen Kulturrelativismus [...], sondern als *Bestandteil einer Dialektik, die die relationalen Größen fremd und eigen immer wieder auswechselt und von der anderen Seite (mit)betrachtet*“ (ibid.: 63; Hervorhebung ef). Meines Erachtens scheint hier lediglich Wierlachers Annahme einer „zugrundeliegenden Andersheit“ bzw. „Differenz“ insofern problematisch, als er ihr implizit den substanziellen Status zuweist, welchen er für das „Fremde als Interpretament“ ablehnt. Aus der in der vorliegenden Arbeit geteilten konstruktivistischen Perspektive werden neben normativ stärker besetzten Zuschreibungen von *Fremdheit* auch *Differenz* und *Andersheit* als diskursiv hergestellte, relationale Größen untersucht, welche nicht als ontologische Phänomene beziehungsweise präexistente und in diesem Sinne unproblematische Substanzen, sondern als Ordnungskategorien gesellschaftlicher Wirklichkeit wirksam sind.



ungsverhältnis aus. Sie wird demnach erst dann zu einer bedeutsamen Erfahrung, wenn „Grenzen zu Kontaktflächen“ (Schäffter 1991b: 12) geworden sind: Als relationaler Begriff entfaltet *Fremdheit* erst dann seine Bedeutung, wenn die Anteile des je *Eigenen* im Rahmen dieses Beziehungsverhältnisses reflektiert werden. Umgekehrt erschließt sich das *Eigene* erst in der Begegnung mit dem *Anderen* beziehungsweise *Fremden* (ibid.).

Damit kann an dieser Stelle bereits festgehalten werden, dass die Kategorien des *Eigenen* und des *Anderen* beziehungsweise *Fremden* für „kulturelle Systeme“ somit Resultate eines das entsprechende kulturelle System konstituierenden und erhaltenden diskursiven Grenzziehungs- und Differenzierungsmechanismus darstellen (vgl. Polaschegg 2005: 41). Kulturelle Identitäten ebenso wie als *kulturelle Differenz* beziehungsweise *Fremdheit* konzeptualisierte Alterität werden folglich als *gesellschaftlich konstruiert* verstanden und existieren allein als relationale Größen (ibid.; vgl. auch Welz 2000: 97-98).

Die vorliegende Arbeit begreift kollektive (kulturelle) Identität und Alterität damit nicht als essentielle, sondern als diskursiv essentialisierte Größen. Weder *kulturelle Identitäten* noch *kulturelle Differenzen* beziehungsweise *Fremdheit(en)* sind in einer objektiven „Ordnung der Dinge“ verankert; sie stellen keine ontologischen Phänomene sozialer Wirklichkeit dar. Vielmehr geht die vorliegende Arbeit von der Prämisse aus, dass kollektive (kulturelle) Identität „im Wesentlichen ein Konstrukt ist, also ein Produkt komplexer und im einzelnen [*sic*] höchst unterschiedlicher kultureller Wahrnehmungen, Zuschreibungen und Setzungen darstellt, die jeweils von dem Verständnis des Anderen, also vom Bezug zur Alterität geprägt sind“ (Fludernik/Gehrke 1999b: 11; Hervorhebung ef).

Jene Wahrnehmungen, Zuschreibungen beziehungsweise Setzungen von Alterität entfalten, so eine weitere zentrale Prämisse der vorliegenden Arbeit, insofern besondere gesellschaftspolitische Relevanz, als entsprechenden Differenzsemantiken nicht lediglich eine orientierungsstiftende Funktion zukommt, sondern da sie darüber hinaus sehr häufig eine „- qualifizierende - Bewertung des Differenten“ transportieren (Gehrke 1999: 18; Hervorhebung im Original). So kommt es, wie Fludernik und Gehrke festhalten, unter gewissen soziokulturellen Bedingungen sowie historischen wie politischen Konstellationen zu Prozessen „forcierter Identifikation oder Abgrenzung bzw. Verabsolutierung von Identität gegenüber einer als fremd wahrgenommenen Alterität“ (Fludernik/Gehrke 1999b: 11), womit neben Phänomenen der Exotisierung und Idealisierung häufig auch Prozesse der Stigmatisierung, der Ausgrenzung beziehungsweise Exklusion oder gar der

Bekämpfung des *Anderen*<sup>8</sup> einhergehen: Eine kulturelle Wahrnehmung und Bewertung, die, so Gehrke,

[...] dem Eigenen kulturelle Überlegenheit, dem Anderen Unterlegenheit bzw. Inferiorität zuschreibt [...] führt in ihrer radikalen Variante zu einer extremen Antithetik von Eigenem und Fremden [...] [und; ef] konstituiert qualitative Unterschiede, die gemäß dem Barbarenschema die Welt nach den Begriffen von Ordnung und Chaos, von Gut und Böse einteilt (Gehrke 1999: 22).<sup>9</sup>

Geht die vorliegende Arbeit also der Frage nach, wie Tibet, tibetisch-buddhistische Traditionen sowie die tibetische Gemeinschaft in (v.a. Deutschschweizer) Massenmedien dargestellt werden, so unter der grundlegenden Prämisse, dass durch massenmediale Repräsentationen spezifische gesellschaftspolitische Strukturen und Rahmenbedingungen geschaffen werden, welche einen direkten Einfluss auf davon betroffene Menschen haben. Die Frage, welche Gestalt die Grenzen und sozialen Bruchstellen annehmen, an welchen (*kulturelle*) *Differenz* erlebt und wahrgenommen wird und an welchen sich individuelle wie kollektive, nationale wie kulturelle oder religiöse Identitäten mit ihren je spezifischen „Eigenheiten“ konstituieren und sich gegen Alterität absetzen<sup>10</sup>, können damit einen großen Einfluss auf das alltägliche Leben gesellschaftlicher Minderheiten wie Migrantinnen und Migranten ausüben. So betont Jäger, der „Diskurs über Einwanderer, Flüchtlinge und

<sup>8</sup> Während dem *Anderen* beziehungsweise *Fremden*, wie Aydın feststellt, außerhalb der eigenen Gesellschaft häufig mit Faszination begegnet wird, kann dessen Präsenz in der *eigenen* Gesellschaft dagegen als ein pathologischer Zustand wahrgenommen werden und in Furcht, Ablehnung und Abwehr resultieren (Aydın 2009: 7).

<sup>9</sup> In Hinblick auf entsprechende gesellschaftliche Vorgänge kann Rassismus mit Hall als spezifische Form der Konstruktion von Differenz beschrieben werden (Hall 2000: 13-16; zu theoretischen Perspektiven zum Phänomen des Rassismus vgl. auch Beiträge in Bielefeld 1992, Hall 1994a, Rätzl 2000). Der rassistische Diskurs ist nach Hall durch dessen eigentümliche Struktur der „Spaltung der Welt in [...] binäre[...] Gegensätze“ (ibid.: 14) charakterisiert. Er beschreibe, so Hall, ein System mit der Funktion, „Identität zu produzieren und Identifikationen abzusichern“ und sei damit „Bestandteil der Gewinnung von Konsensus und der Konsolidierung einer sozialen Gruppe in Entgegensetzung zu einer anderen, ihr untergeordneten Gruppe“: „[D]ie Konstruktion des Anderen [...] teilt die Welt in jene, die dazugehören, und jene, die nicht dazugehören. Das ist keine simple Beschreibung von natürlichen Tatbeständen, sondern *hier geht es um die Produktion von Wissen selbst*“ (ibid.; Hervorhebung ef). Hall verweist auf die grundlegende Erkenntnis psychoanalytischer Arbeiten zurückgehend auf Jacques Lacan, welche sich auf den inneren Zusammenhang zwischen Identitätsbildung beziehungsweise -konstitution und der Konstruktion des *Anderen* bezieht und nach welcher „es keine Konstruktion des Selbst, der Identität gibt ohne eine Konstruktion des Anderen“ (ibid.). Hall folgert: „[O]bwohl die Konstruktion des Anderen ein Versuch ist, das, was wir nicht sind, an seinem Platz zu fixieren, in sicherer Entfernung zu halten, können wir selbst uns doch nur verstehen in Beziehung zu diesem Anderen. Deshalb ist zu bezweifeln, daß unsere kulturellen und nationalen Identitäten authentisch von innen definiert werden. Wer wir kulturell sind, wird immer in der dialektischen Beziehung zwischen der Identitätsgemeinschaft und den Anderen bestimmt [...]“ (ibid.). Für Hall ist das Phänomen des Rassismus damit untrennbar mit der Produktion und Reproduktion gesellschaftlicher Identitäten verknüpft (ibid.: 16); es besteht nach Hall grundsätzlich im „Verleugnen, daß wir das, was wir sind, aufgrund innerer Abhängigkeiten von Anderen sind. Es ist die Zurückweisung der angsterregenden Bedrohung, daß das Andere, so schwarz wie er oder sie ist, möglicherweise ein Teil von uns ist. Rassismus mit seinem System binärer Gegensätze ist ein Versuch, das Andere zu fixieren, an seinem Platz festzuhalten, er ist ein Verteidigungssystem gegen die Rückkehr des Anderen. [...] Er [der Diskurs des Rassismus; ef] ist *Teil unserer Selbstdefinition, unserer Definition, zu welcher Gemeinschaft wir gehören und welches die Zukunft und das Schicksal unserer Kultur sein wird*.“ (ibid.: 15-16; Hervorhebungen ef) In diesem Sinne kann Rassismus auch mit Zygmunt Bauman als Ausdruck der Angst der Moderne vor einer die (soziale) Ordnung verstörenden Ambivalenz betrachtet werden (Bauman 1992a: 29-30).

<sup>10</sup> Ein Prozess, welcher im Folgenden als „gesellschaftlicher Alteritätsdiskurs“ bezeichnet wird.

Asyl“ habe die Macht, „die Anderen als normal oder abweichend, als integrierbar oder nicht integrierbar“ darzustellen, sie unter Rückgriff auf kulturalistische oder gar biologische Argumente negativ oder auch positiv zu bewerten „und damit die Grundlage dafür bereitzustellen, wie mit ihnen umgegangen wird“ (Jäger 1997: 72) – eine durch Kultur begründete *Differenz* zwischen Menschen, so betont auch Sökefeld, „ist nicht neutral oder unpolitisch“ (Sökefeld 2007: 46).

Anhand der Darstellung ausgewählter theoretischer Perspektiven soll nun im Folgenden das der vorliegenden Arbeit zugrunde liegende Verständnis von Alterität und Alterisierung vertieft und weiter präzisiert werden. Die entsprechenden sozial- und kulturwissenschaftlichen Ansätze werden in diesem Zuge jeweils auf ihr explizites wie implizites Verständnis von Alterität<sup>11</sup> hin beleuchtet. Dabei wird jeweils die Frage richtungweisend sein, welchen Beitrag die entsprechenden theoretischen Annäherungen für eine Klärung der dieser Arbeit zugrunde liegenden sozialkonstruktivistischen Perspektive von *kultureller Differenz* beziehungsweise *Fremdheit*, sowie für eine Untersuchung gesellschaftlicher Repräsentations- und (Re-)Produktionsbedingungen wie -prozesse von Alterität leisten können. Neben der Aufarbeitung der theoretischen Perspektive werden damit in

---

<sup>11</sup> Wie Polaschegg (2005) festhält, hat sich in der neueren Kulturtheorie sowie der kulturwissenschaftlichen Alteritätsforschung eine Unterscheidung zwischen dem *Eigenen* und dem *Fremden* etabliert (Polaschegg 2005: 41) und auch Fuchs spricht von der „bekannte[n] Dichotomisierung zwischen dem Eigenem und dem Fremden“ (Fuchs 1998: 109). Manche der theoretischen Perspektiven, welche im Folgenden im Hinblick auf ihre Implikationen für den hier zu entwickelnden Begriff der Alterität und zur Beschreibung von Prozessen der Alterisierung beschrieben werden, sprechen explizit vom *Fremden* beziehungsweise von der sozialen Erfahrung und Zuschreibung von *Fremdheit*, andere Beiträge verwenden *den/das Andere* und *den/das Fremde* synonym. Bereits die Verwendung des Begriffs der *Fremdheit* als analytischer Terminus ist jedoch laut Polaschegg aufgrund seines semantischen Doppelcharakters problematisch, denn „[d]as Fremde‘ ist kein theoretisch signifikanter Begriff, nicht weil es zuwenig, sondern weil es zuviel bezeichnet. ‚Fremd‘ kann zum einen heißen, was als Nicht-zugehöriges exkludiert ist, zum anderen, was unvertraut oder kaum bekannt ist“ (ibid.: 41). Auch Wierlacher macht auf die Mehrdeutigkeit der Begriffe *fremd* und *der/die/das Fremde* aufmerksam: Als polyseme Negativwörter besetzen die Worte *fremd* sowie *der/die/das Fremde* ein semantisches Feld, welches „Nichtzugehörigkeits- bzw. Nichtbesitzverhältnisse, den Begrenzungsbereich der Kognition und die Abweichung von einer als ‚Normalität‘ gesetzten Norm“ bezeichnet (Wierlacher 2003: 284): So zählen etwa Bedeutungen von „unbekannt‘, ‚gefährlich‘, ‚unzugehörig‘, ‚nichteigen‘, ‚ungewohnt‘, ‚andersartig‘“ sowie „seltsam“ (ibid.) zu den häufigsten Bedeutungszuschreibungen des „Fremden“. In Hinblick darauf unterscheiden verschiedene Autoren grundsätzlich zwischen dem *Anderen* und dem *Fremden* (vgl. z.B.: Wierlacher 2003, Polaschegg 2005, Stichweh 2010): So sei die soziale Erfahrung von *Fremdheit* beispielsweise laut Stichweh von bloßer *Andersheit* zu unterscheiden: „Die *Andersheit* eines Alter ego ist eine unabweisbare und damit eine universelle soziale Erfahrung. Sie ist die Voraussetzung dafür, dass ich mich überhaupt als ich selbst aus der Differenz zur *Andersheit* des Anderen erleben kann. *Fremdheit* dagegen liegt nur dann vor, wenn die *Andersheit* eines Alter ego als Irritation oder als Störung empfunden wird“ (Stichweh 2010: 162; Hervorhebungen ef). Das *Fremde*, so auch Wierlacher (2003), „ist folglich nicht das *Andere* [...], auch nicht das von uns Abweichende, sondern stets das ‚aufgefasste‘ *Andere* [...], also ein **Interpretament der Andersheit und Differenz**“ (ibid.: 284; Hervorhebungen kursiv ef, Hervorhebungen fett im Original). „‚Fremd‘ ist oder wird das“, so Polaschegg (2005), „wozu wir Abstand haben oder in Distanz treten. Das ‚Andere‘ hingegen ist Ergebnis einer Unterscheidung“ (ibid.: 43). Im Rahmen der vorliegenden Arbeit werden die hier diskutierten Begrifflichkeiten wie *Fremdheit*, (*kulturelle*) *Differenz* beziehungsweise *Andersheit*, das *Eigene*, das *Andere* etc., wie die nachfolgenden Erläuterungen zeigen werden, sämtlich als Kategorien alltäglicher sozialer Wirklichkeitsordnungen verstanden (vgl. dazu Reuter 2002); da sie in diesem Sinne als Ausdruck gesellschaftlicher Ordnungs- und Normierungsprozesse diskursive Kategorien darstellen, sind sie in der Regel im Fließtext kursiv gesetzt. Lediglich die Termini Alterität und Alterisierung finden im Folgenden als theoretisch-analytische Instrumente Verwendung.

gleichem Zuge deren methodologische Implikationen für die vorliegende Studie geklärt. Sozialkonstruktivistische und diskurstheoretische Perspektiven sowie entsprechende de-, beziehungsweise rekonstruierende Methoden, so soll gezeigt werden, können nicht nur ein sinnvolles Korrektiv für essentialisierende und reifizierende Artikulationen von *Fremdheit* beziehungsweise „ethnischer“ oder „kulturell-religiöser“ *Differenz* darstellen; sie vermögen darüber hinaus den Blick auf gesellschaftlich etablierte implizite Wissensrepertoires, verborgene (normative) Grundannahmen und Ordnungsgefüge, sowie verdeckte gesellschaftliche Selbstbeschreibungen und kollektive Selbstverständnisse zu eröffnen, welche den vielschichtigen gesellschaftlichen Zuschreibungen kulturell-religiöser *Differenz* beziehungsweise *Fremdheit* zugrunde liegen (vgl. Reuter 2002: 60-61). Nicht zuletzt stellt die hier dargelegte sozialkonstruktivistische beziehungsweise diskurstheoretische Perspektive den Glauben an die „Normalität und Natürlichkeit“ *kultureller Differenzen* grundsätzlich in Frage und entfaltet damit, so auch Sökefeld, „im besten Fall ihre eigene, aufklärende gesellschaftliche Wirkung“ (Sökefeld 2007: 47).

### 2.1 Soziologische Konstruktionen des *Anderen* – *Der Fremde* als sozialer Typus

Die Unterscheidung des *Eigenen* beziehungsweise *Vertrauten* vom *Anderen* beziehungsweise *Fremden* ist, wie bereits oben erwähnt wurde, unhintergebarer Bestandteil der Herstellung sozialer Ordnungen: Sie ist eine „elementare soziale Operation“, welche die soziale Welt erst zu einer „sinnhaft geordnete[n] und verstehbare[n] Wirklichkeit“ (Scherr 1999: 51) macht:

Fremdheit ist folglich keine der sinnhaften Hervorbringung sozialer Wirklichkeit vorgängige Eigenschaft von Personen, sozialen Gruppen oder Dingen, sondern *existiert immer nur in Relation zu einer sozialen Ordnung*, die einen Bereich des Selbstverständlichen, Gewohnten und Vertrauten festlegt (ibid.; Hervorhebung ef).

Damit stellt die *eigene* soziale Ordnung den Bezugspunkt dar, in dessen Relation das *Andere* seine Konturen annimmt. Erkennt man *Fremdheit* und *Andersheit* als Ausdruck eines grundlegenden Beziehungsverhältnisses, so scheint hinter dieser Erkenntnis die oben bereits kurz thematisierte Tatsache auf, dass *Fremdheit* beziehungsweise *Andersheit* keine ontologischen Phänomene sozialer Wirklichkeit darstellen können;<sup>12</sup> es gibt keine

<sup>12</sup> In diesem Zusammenhang schließe ich mich Nassehis Beobachtung an, „daß die öffentliche Semantik des ‚Fremden‘ – sowohl in ihrer skeptischen und xenophoben als auch in ihrer romantisch- [exotisierenden; ef] xenophilen Variante – den Begriff mit einer ontologischen Würde ausstattet, die einer genaueren soziologischen [und kulturtheoretischen; ef] Betrachtung nicht standhalten kann“ (Nassehi 1995: 443). Im Anschluss an Reuter möchte ich diese Beobachtung zum öffentlichen Diskurs des Fremden jedoch zusätzlich um die Kategorie des *Eigenen* erweitern: „Der moderne Diskurs stellt das Eigene und das Fremde als zwei völlig unabhängig voneinander bestehende Entitäten dar, wobei das Eigene so transparent und unhinterfragt wie das Fremde undurchschaubar und unergründlich zu sein scheint: Das Eigene stiftet Heimat, Zugehörigkeit, Identität“ (Reuter 2002: 61).

„objektiven“ Kriterien, welche bestimmte Gegenstände, Menschen, oder kulturelle beziehungsweise soziale Praktiken als *fremd* oder *anders* ausweisen: *Das Andere* besitzt, ebenso wie *der Fremde*,

keine *einmalige* Wesenheit, sondern ändert chamäleonartig in jeder neuen Begegnung seine Gestalt. Je zahlreicher die Berührungspunkte, je unterschiedlicher die Menschen, die seinen Weg kreuzen, je abwechslungsreicher die Orte seiner Begegnung, desto vielseitiger ist auch sein Repertoire an Daseinsformen (Reuter 2002: 77; Hervorhebung im Original).

*Fremdheit* ist demnach nichts, was sich anhand vertrauter Begrifflichkeiten in seiner Essenz bestimmen, erklären oder auf den „‘exotischen‘ Charakter eines Gegenstandsbereichs“ zurückführen ließe (Schäffter 1991a: 7): In einer Schäffter zufolge zunehmend ambivalenten und prekären Beziehung des *Eigenen* zu einem *fremdartigen Anderen* „werden wir vielmehr damit konfrontiert, dass es zunächst um die *eigenen* Wahrnehmungsweisen und Erfahrungsmöglichkeiten geht, durch die Teile der Außenwelt (aber auch unbekannte Innenwelten) uns zu *be-fremden* vermögen“ (ibid.; Hervorhebungen ef). Etwas oder jemanden als *fremd* oder *anders* zu bezeichnen, basiert somit auf individuellen wie sozialen Konstruktions- und Kategorisierungsprozessen (Frindte 1999: 16), „bei der der Konstrukteur eine Definition des Fremdseins [oder der „Andersheit“; ef] auf der Grundlage der jeweils als *vertraut* angesehenen Ordnung herleitet“ (Reuter 2002: 77). Für das hier zu entwickelnde Verständnis gesellschaftlicher Alterisierungsprozesse ist dabei die Tatsache zentral, dass sich im Kontext moderner, funktional differenzierter Gesellschaften eine „Konzeption von Gesellschaft als normativ integriertem, durch *gesellschaftliche Gemeinschaft* harmonisiertem Zusammenhang“ (Nassehi 1995: 453; Hervorhebung im Original) kaum mehr als tragfähig erweisen kann; so sieht die soziologische Differenzierungstheorie die gegenwärtige moderne Gesellschaft nicht mehr durch *Identität*, sondern in erster Linie von *Differenz* bestimmt<sup>13</sup> (Reuter 2010: 163). Unter den Bedingungen globaler und trans-

---

tät und Kontinuität – Fremdes löst Unruhe aus, bedroht die Identität und durchbricht die Tradition“ (Reuter 2002: 19).

<sup>13</sup> Hahn spricht in diesem Zuge von einer „Generalisierung der Fremdheit“ in modernen Gesellschaften, denn hier „gilt, dass erst einmal *alle* Menschen nicht als [ganze; ef] Personen, sondern als Funktionsträger in die verschiedenen arbeitsteiligen Systeme integriert sind“ (Hahn 1994: 162; Hervorhebung im Original). Diesem Sachverhalt wird bei Nassehi unter dem Begriff der „strukturellen Fremdheit“ moderner, funktional differenzierter Gesellschaften Rechnung getragen. Neben der Pluralisierung individualisierter Lebensformen und der Möglichkeit „relativ freie[r] persönliche[r] Orientierungen ästhetischer, ethischer, religiöser und sexueller Art“ unter der Bedingung struktureller Fremdheit hebt Nassehi die aus gesellschaftlichen Entfremdungsprozessen moderner, funktional differenzierter Gesellschaften resultierende Destandardisierung und Desintegration von Lebensformen, das „Verschwinden traditioneller Solidaritäten und Vertrautheiten“ hervor (Nassehi 1995: 454 und 452). Die Entstehung nationalistischer Semantiken sei dabei eine für die Konstruktion und Konstitution von Fremdheit zentrale Folge (ibid.: 451-452). Gesellschaftliche Gemeinsamkeitsunterstellungen (vgl. Anderson: *IMAGINED COMMUNITIES. REFLECTIONS ON THE ORIGIN AND SPREAD OF NATIONALISM*, 1983) in Form der Selbstbeschreibung und Konzeption moderner Staaten als Nationen stellen als „funktionsfähige Fiktionen“ (Hahn 1994: 162) die Suggestion gesellschaftlicher Einheit, Stabilität und Integration her: Sie „erzeugen eine spezifische Form der Vertrautheit, deren politischer Effekt unter anderem darin besteht, internationale Differenzen

nationaler Verflechtungen pluralisieren sich zunehmend die Perspektiven der Beobachter und Konstrukteure, welche *Fremdheit* oder *Andersheit* festlegen und definieren: Soziale beziehungsweise kulturelle *Standpunkte* sind durch Erfahrungen sozialer wie kultureller Beweglichkeit und Kontingenz mehr denn je zu *Fließpunkten* geworden (Frindte 1999: 16).

Auch die soziologische Tradition, welche die Gestalt des „Fremden“ immer wieder in den Mittelpunkt ihrer Untersuchungen sozialer Zusammenhänge gerückt hat (Stichweh 1997: 46)<sup>14</sup>, schaffte „anstelle *eines* signifikanten theoretischen Begriffs *unterschiedliche* Konstruktionen des Fremden“ selbst (Reuter 2002: 17).<sup>15</sup> Gewissen, zwischen 1900 und 1945 entstandenen Texten wird verschiedentlich der Status „klassischer“ Texte einer

---

und Konflikte zugunsten äußerer Abgrenzung zu entschärfen“ (Nassehi 1995: 452). Sie entfalten dabei identitätsstiftende Wirkung (ibid.) und stellen damit „ein kompensatives Moment der mit funktionaler Differenzierung verbundenen Generalisierung von Ent-Fremdungs-Prozessen [sic]“ dar (Hahn 1994: 163). Aus der bei Bauman angelegten Betonung der zentralen Rolle binärer ordnungsstiftender Dichotomien, durch welche Differenz und Fremdheit konstruiert werden (Bauman 1992a und b), entwickelt Nassehi die für ihn zentrale Unterscheidung der Differenz zwischen dem Vertrauten, situiert im Inneren der bestehenden Ordnung, und dem Fremden „auf der Außenseite der Unterscheidung“ (Nassehi 1995: 453). Mit nationalistischen Vertrauheitsstrategien und Einschluss-Semantiken korrespondieren folgerichtig spezifische Zuschreibungen von Fremdheit: Der „Prototyp des Fremden“ in der Moderne“ wird der „Nicht-Bürger“ (Nassehi 1995: 452), der „Ausländer im Inland“ (Hahn 1994: 163).

<sup>14</sup> Soziologische Beiträge zur Frage des Fremden und der Fremdheit sind, wie Stenger 1998 zeigt (Stenger 1998: 18), vornehmlich gesellschaftstheoretisch ausgerichtet und nehmen Veränderungen in Rolle und Konzeption des Fremden sowie etwa der Bedeutung von „Kultur“ und „Ethnizität“ im Hinblick auf gesellschaftliche Entwicklungen wie Modernisierung und die Entstehung eines globalen Gesellschaftssystems bzw. der Genese einer „Weltgesellschaft“ in den Blick (vgl. etwa Nassehi 1990 und 1995, Stichweh 1992, 1997, 2000 und 2010). Als zentraler soziologischer Beitrag einer Auseinandersetzung mit dem Fremden befasst sich Hahn in seinem Text *DIE SOZIALE KONSTRUKTION DES FREMDEN* (1994) mit gesellschaftlichen Konstruktionsprozessen von Fremdheit. Unabhängig davon, ob die jeweiligen Autoren im Kontext gegenwärtiger gesellschaftlicher Entwicklungen von einem Bedeutungsverlust nationaler Identitäten ausgehen oder ein funktionales Erstarken, eine Revitalisierung und Ontologisierung ethnischer, kultureller wie nationaler Differenzen beziehungsweise Zugehörigkeiten beobachten, wird die Gestalt des Fremden im Allgemeinen als die des *national Fremden* konzipiert (Stenger 1998: 18).<sup>14</sup> Dabei wird der Tatsache, dass sich die individuelle wie gesellschaftliche Erfahrung und Konstruktion von Fremdheit nicht nur in nationalen Differenzen, sondern auch an Mitgliedern der Eigengruppe oder an der eigenen Person manifestiert, kaum Rechnung getragen (ibid.: 19).

<sup>15</sup> Reuter untersucht in ihrer Arbeit *ORDNUNGEN DES ANDEREN* (2002) die soziologischen Theorien aus der Perspektive einer Beobachtung zweiter Ordnung selbst als Konstruktionen des Fremden, analysiert also die in der klassischen Soziologie des Fremden geschaffenen „typischen Ordnungen des Fremden“ als „*typisierte* Bilder des Fremden“ (Reuter 2002: 17, Hervorhebung im Original), die „als wissenschaftliche Ordnungen in alltägliche Ordnungen des Eigenen und des Fremden miteinfließen“ (ibid.). Fremdheit wird bei Reuter als „kommunikativ erzeugte *Zuordnung*“ (ibid.: 13, Hervorhebung im Original) und damit im Anschluss an Bauman (1992) als ordnungsstiftende Kategorie untersucht. Das Fremde vermag dabei die Selbstverständlichkeit der sozialen Ordnung in Frage zu stellen: So bezeichnet Waldenfels in seiner *TOPOGRAPHIE DES FREMDEN* (1997) das zunächst ausserhalb dieser Ordnung stehende Fremde als das „Ausser-Ordentliche“. Bei Bauman wird das Fremde als „konstantes Ärgernis für die Ordnung der Welt“ (Bauman 1991: 29): Der Fremde untergräbt die natürlich erscheinende Ordnung der Dinge, indem er „die zur Konstruktion partikularer sozialer Ordnungen und partikularer Lebenswelten“ notwendigen Grenzlinien verwischt (ibid.: 31). Dennoch ist Fremdheit nach Bauman nicht notwendigerweise negativ, sondern als „Kategorie der Ambivalenz“ bestimmt: „Fremd ist der- oder dasjenige, für den/das also noch nicht feststeht, ob er/es Freund oder Feind, sympathisch oder bedrohlich ist, für den/das also noch nicht festgestellt ist, ob er/es in eine bestehende Ordnung eingeordnet werden kann bzw. soll, oder aber eine Bedrohung darstellt, auf die künftig mit sozialer Ausgrenzung, Unterdrückung oder Vernichtung reagiert wird“ (Scherr 1999: 58). Die folgende Darstellung soziologischer Theorien und Zugänge ist besonders Reuters Analysen sowie den entsprechenden Ausführungen in Wildens *DIE KONSTRUKTION VON FREMDHEIT* (2013), in welcher die Autorin im Kontext relevanter sozial- und geisteswissenschaftlicher wie kulturtheoretischer Ansätze eine interaktionistisch-konstruktivistische Perspektive auf *Fremdheit* entwirft, verpflichtet.

„Soziologie des Fremden“ zugeschrieben (Nassehi 1995: 443-444, Merz-Benz/Wagner 2002, Stichweh 1992: 295 und 2010: 9). Die Darstellung einer solchen „klassischen Theorie und Soziologie des Fremden“ konzentriert sich zumeist auf die knappen Exkurse und Ausführungen Georg Simmels (EXKURS ÜBER DEN FREMDEN, 1908), Robert E. Parks (HUMAN MIGRATION AND THE MARGINAL MAN, 1928 sowie CULTURAL CONFLICT AND THE MARGINAL MAN, 1937) und Alfred Schütz' (THE STRANGER, 1944), welche jeweils den Versuch unternehmen, den Fremden als sozialen Typus zu beschreiben und in diesem Zuge eine „Ordnung des Fremden auf der Grundlage allgemeingültiger, d.h. repräsentativer Typisierungen“ vornehmen (Reuter 2002: 78). Mit Reuter lässt sich dazu bereits an dieser Stelle kritisch anmerken, dass die idealtypischen Ordnungen des Fremden als „Händler“ (Simmel), „Mulatte“ (Park) oder „Immigrant“ (Schütz) eine Vielfalt von Einzelphänomenen, Kriterien und Konstellationen „des Fremden“ zu einem einheitlichen Gebilde zusammenfassen, welchem in diesem Zuge ein ontologischer Status verliehen wird (ibid. 80). Das grundlegende Problem dieser Typisierungen des Fremden liegt nun nicht nur darin, gewisse Konstellationen und soziale Auswirkungen selektiv als dominante Erscheinungsformen in den Blick zu rücken, während andere Kriterien gänzlich in den Hintergrund treten. Die idealtypische Methode kann darüber hinaus weder sozialen Wandlungsprozessen und der großen Variationsbreite gesellschaftlicher Konstellationen Rechnung tragen, noch reflektiert sie die eigenen unscharfen Randbereiche: „Ihr ‚Blind-Fleck‘ ist die mangelnde Betonung ihrer *relativen* historischen und theoretischen Relevanz“ (ibid.). Die Konstruktion des Fremden als sozialem Typus leiste also weniger ein „Abbild“ der Wirklichkeit, als ihre „denkende Ordnung“ mittels binär codierter Unterscheidungen von *Eigenem* und *Fremdem* (ibid.: 81). Binäre Unterscheidungen, so Reuters Kritik, lassen jedoch nur das Denken in Kategorien des „entweder-oder“ zu: So konstruieren die erwähnten klassischen Texte einer „Soziologie des Fremden“ die grundlegend dualistische Opposition einer relativ geschlossenen, stabilen, homogenen und integrierten sozialen Gruppe und eines marginalisierten Fremden, Grenzgängers beziehungsweise gesellschaftlichen Rand- oder Außenseiters: Ein solcher Blick auf den Fremden als ausgegrenzter Eindringling in eine homogene Gruppenkultur basiert zum einen auf gesellschaftstheoretischen Prämissen, welche „normative Integration“, Kohärenz, beziehungsweise „kulturelle Einheit“ voraussetzen und von Gesellschaft als „normativ integrierte[...]m] Verband mit stabilen Mustern und reziproken sozialen Verhältnissen“ ausgehen (Nassehi 1995: 446). Zum anderen spiegeln diese Konzeptualisierungen des Fremden grundlegende Konstellationen gesellschaftshistorischer Verhältnisse ihrer Entstehung wider. Stichweh bezeichnet den in der Soziologie etablierten Begriff des Fremden dahingehend als „historisch kontingent“, als er „ohne die deutsch-

jüdische intellektuelle und sozial-kulturelle Konstellation um 1900 sich wahrscheinlich nicht in dieser Form ausgebildet hätte“ (Stichweh 1992: 299).<sup>16</sup> Auch Nassehi konstatiert in Bezug auf die „klassischen“ Soziologien des Fremden, dass ihre „offenbar zu starke Konzentration auf die Probleme und Erfahrungskonstellationen des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts den Blick auf die *strukturelle Genese von Fremdheit*“ verstelle (Nassehi 1995: 446; Hervorhebung ef):

Die Erfahrung stabiler *In-Groups*, die für *Out-Sider* nur schwer zu betreten sind, mag historisch sowohl für Immigranten in die USA als auch für das emanzipierte Judentum bestimmend gewesen sein. Für einen allgemeinen soziologisch-theoretischen Begriff des Fremden freilich ist diese Konstellation zu eng gedacht. Die klassische Soziologie des Fremden fragt lediglich nach den Folgen dieser Konstellation. Ihre Genese, die Frage der Konstitution des Fremden als Fremdem dagegen bleibt im Dunkeln (ibid.: 446-447; Hervorhebungen im Original).

Im Hinblick auf die eingangs präzierte Fragestellung und das Forschungsziel der vorliegenden Studie, die Vielstimmigkeit und Vielfalt gesellschaftlicher Konstitutionsbedingungen und Konstruktionsprozesse von Alterität (und damit zugleich sozialer wie kultureller *Identitäten*) in öffentlichen Repräsentationen Tibets und des tibetischen Buddhismus sichtbar zu machen, versprechen die beschriebenen Beiträge zu einer „klassischen Soziologie“ des Fremden damit auf den ersten Blick wenig Aufschluss. Doch ungeachtet der Tatsache, dass ihre jeweiligen Autoren in ihren Abhandlungen die Gestalt des *Fremden* als soziale Figur zum Hauptgegenstand ihrer Betrachtungen machen, bildet sich hier dennoch ein Grundverständnis ordnungsstiftender Kategorien wie *kulturelle Differenz* und *Fremdheit* ab, welches für die weiterführenden Betrachtungen ihrer Konstruktions- und Reproduktionsprozesse relevant sein wird.

### 2.1.1 *Fremdheit* als Beziehung im Spannungsverhältnis von Nähe und Distanz

Georg Simmels (1858-1918) Definition des Fremden als Wanderndem, „der heute kommt und morgen bleibt (Simmel 2002 [1908]: 47)“ etablierte die Gestalt des Fremden innerhalb der Soziologie als zentrale Figur der Moderne (Reuter 2010: 312) und gehört heute, nach mehr als einhundert Jahren, zu den „geflügelten Definitionen, die auch über die Fach-

---

<sup>16</sup> Dementsprechend sei der klassische Begriff des Fremden nach Stichweh „zu naiv konfliktorientiert“; die „klassische Soziologie des Fremden“ irre „darin auf die gleiche Weise wie jene Soziologie, die [...] sozialen Konflikt für die soziale Grundkonstellation schlechthin hielt“ (Stichweh 1992: 301). Mit dem Hinweis auf eine Vielfalt „struktureller Modi der Integration des Fremden“ betont er, dass eine Theorie des Fremden sich zwar immer als Differenztheorie darstelle, jedoch nicht immer notwendigerweise Konflikttheorie sei (ibid.). Eine Vermeidung der Universalisierung von Konflikt in der theoretischen Konzeption des Fremden ermögliche demgegenüber erst eine Untersuchung und Erklärung von Diskontinuitäten, „die scheinbar stabile Integrationsmuster plötzlich umschlagen lassen in rabiate Negationen des Anderen, die Gewalt, Pogrome u.a. nach sich ziehen können“ (ibid.).



grenzen [der Soziologie; ef] hinaus rezipiert werden“ (ibid.).<sup>17</sup> Nach Stichweh stellt der Exkurs des Philosophen und Soziologen den Zentraltext einer „klassischen Theorie und Soziologie des Fremden“ dar (Stichweh 1992: 295), andere Autoren schreiben ihm den Status eines interdisziplinären „Klassikers“ zu, welchem „wir unser Grundwissen über Fremdes und Fremdheit verdanken“ (Wierlacher 1993: 19). Simmels kurze Abhandlung definiert tatsächlich einen zentralen Ausgangspunkt für das Verständnis von *Fremdheit* und damit eine Analyse elementarer Grundlagen sozialer Konstitutionsbedingungen und Konstruktionsprozesse von Alterität: Die Erkenntnis, dass *Fremdheit* als grundlegendes Beziehungsverhältnis verstanden werden muss. Die Stellung des Fremden in seiner Relation zu den Einheimischen versteht Simmel als Form der Beziehung, als eine „besondere Wechselwirkungsform“ (Simmel 2002 [1908]: 47), welche durch ein spezifisches Spannungsverhältnis von Nähe und Distanz gekennzeichnet ist. Simmel bindet *Fremdheit* nicht an kulturelle oder ethnische Differenzen, sondern macht räumliche Aspekte zur Definition von Fremdheit geltend. Seine raumsoziologischen Überlegungen beschreiben den Fremden als „ein Element der Gruppe selbst, [...] ein Element, dessen immanente und Gliedstellung zugleich ein Außerhalb und Gegenüber einschließt“ (ibid):

Die Einheit von Nähe und Entfertheit, die jegliches Verhältnis zwischen Menschen enthält, ist hier zu einer, am kürzesten so zu formulierenden Konstellation gelangt: die Distanz innerhalb des Verhältnisses bedeutet, dass der Nahe fern ist, das Fremdsein aber, dass der Ferne nah ist. Denn das Fremdsein ist natürlich eine ganz positive Beziehung, eine besondere Wechselwirkungsform; die Bewohner des Sirius sind uns nicht eigentlich fremd – dies wenigstens nicht in dem soziologisch in Betracht kommenden Sinne des Wortes –, sondern sie existieren überhaupt nicht für uns, sie stehen jenseits von Fern und Nah“ (Simmel 2002 [1908]: 47).

Dabei wird deutlich, dass Simmels theoretisches Verständnis des Fremden weniger dessen *Fremdheit* als „externes Moment“ in den Blick nimmt, sondern Fremdheit „als *Positionseffekt* innerhalb des Gruppenverbandes“ bestimmt (Reuter 87; Hervorhebung im Original)<sup>18</sup>: Relevant ist die Stellung des Fremden *innerhalb eines sozialen Zusammenhangs*, „in dem der Fremde als Fremder wahrgenommen wird (Nassehi 1995: 444). So wird es möglich, auf eine grundlegende Relationalität und Konstruktivität von Fremdheit hinzuweisen und Fremdheit als Akt der Zuschreibung zu denken. Fremdheit ist, wie Hahn diese Einsicht aufnimmt, „keine Eigenschaft, auch kein objektives Verhältnis zweier Personen oder

<sup>17</sup> Eine ausführliche Diskussion und Kontextualisierung des Simmelschen Werkes mit besonderem Fokus auf der Frage des Fremden und die vielfältigen Perspektiven, unter welchen dieses Thema bei Simmel betrachtet wird, findet sich etwa bei Reuter 2002 und Geenen 2002.

<sup>18</sup> Bedeutsam ist für Simmel demnach auch nicht der vorüberziehende Wandernde, „der heute kommt und morgen geht“. Simmels Augenmerk liegt auf dem „potentiell Wandernden“, „der – obgleich er nicht weitergezogen ist, die Gelöstheit des Kommens und Gehens nicht ganz überwunden hat“ (Simmel 2002 [1908]: 47). Nur durch den Wandernden, der bleibt, entsteht die bei Simmel beschriebene Konstellation im Spannungsverhältnis der „Einheit von Nähe und Entfertheit“ (ibid.).

Gruppen, sondern die *Definition einer Beziehung*“ (Hahn 1994: 140; Hervorhebung ef), im Rahmen derer erst die räumliche Nähe den Fremden „in weite Ferne rücken läßt“ (Bielefeld 1992: 9). Das bei Simmel beschriebene Beziehungsverhältnis, welches durch sinnlich erfahrbare Nähe bei gleichzeitiger sozialer Distanz gekennzeichnet ist, verbindet also eine *räumlich-materielle* Erfahrungsdimension mit einer *symbolischen* Ebene der Erfahrung (Stenger 1998: 20): Die Einheit von Nähe und Distanz, durch welche das Beziehungsverhältnis der Fremdheit bei Simmel charakterisiert ist, verweist auf eine Gleichzeitigkeit von „Gegenüber“ und „Außerhalb“ (Simmel 2002 [1908]: 47). Simmel konzipiert den Fremden damit nicht als absolut fremd: Das Element des „Gegenüber“ impliziert, „daß die Partner einer Fremdheitsbeziehung einander in dem Sinne ‚nahe‘ sein müssen, daß Interaktion und Kommunikation möglich sind“ (Stenger 1998: 20). Die gleichzeitig erfahrene Dimension des „Außerhalb“ macht symbolische Grenzen zwischen dem „Eigenen“ und dem Anderen“ erfahrbar:

[I]n dem durch „Nähe“ ermöglichten Miteinander wird die Unterscheidung zwischen *Innen* und *Außen*, zwischen *Wir* und *Ihr* für den Sinn des wechselseitig aufeinander bezogenen Handelns *relevant*. Die Wahrnehmung einer symbolischen Grenze macht den räumlich-leiblich Nahen zum *Außenstehenden*, der mir zwar ein Gegenüber ist, aber trotzdem nicht zu mir bzw. zur Sphäre des „Eigenen“ gehört (Stenger 1998: 20; Hervorhebungen im Original).

Nähe wird damit zum konstitutiven Element sozialer Grenzziehungen zwischen „Innen“ und „Außen“ und damit der symbolischen Unterscheidung zwischen dem „Eigenen“ und dem „Fremden“ (ibid.): Die gesellschaftliche „Konstruktion des *Eigenen* als jener Bereich, der durch die *Annahme geteilter Herkunft, Zugehörigkeit, Überzeugung und Orientierung* definiert ist“ bildet damit das „implizite [...] Gegenstück zur Zurechnung von Fremdheit“ (ibid.; Hervorhebungen im Original).

Eine vielfach beschriebene Ambivalenz in der Erfahrung von Fremdheit (vgl. Hahn 1994: 151)<sup>19</sup>, welche von Angst vor einem bedrohlichen Fremden über dessen gesellschaftliche Marginalisierung und Ausgrenzung bis zu einer in Fremdenfeindlichkeit gesteigerten Abwehr oder gar Vernichtung des Fremden führen kann, hängt eng mit der von Simmel

<sup>19</sup> Bei Waldenfels wird diese Ambivalenz in der Erfahrung des Fremden in folgender Weise beschrieben: „Sie erscheint als verlockend und bedrohlich zugleich. Bedrohlich ist sie, da das Fremde dem Eigenen Konkurrenz macht, es zu überwältigen droht; verlockend ist sie, da das fremde Möglichkeiten wachruft, die durch die Ordnungen des eigenen Lebens mehr oder weniger ausgeschlossen sind. [...] *So oder so bringt die Erfahrung des Fremden die Grenzen zwischen Eigenem und Fremden in Bewegung, und dies umso mehr, je näher uns das Fremde rückt.*“ (Waldenfels 1995: 618; Hervorhebungen ef). Am positiven Ende des Kontinuums erscheint das Fremde, so auch Hahn, „als Verlockung, als Aufbruch aus belastenden Gewohnheiten und Routines [*sic*], als Bereicherung und Anregung, als spannend und aufregend, als abenteuerlich und faszinierend“ (Hahn 1994: 151-152). In diesem Zusammenhang verweist Hahn auf den möglichen Vergleich einer solchen Erfahrung von Fremdheit mit der sozialen Bedeutung von Festen in traditionellen Gesellschaften: Mit ihrer in einem begrenzten Zeitraum tolerierten und erwünschten Aufhebung und Umkehrung sozialer Rollen, Verhältnisse und Normen stellen sie gewissermaßen einen „Einbruch des Fremden ins Übliche und Normale“ dar (ibid.: 152).

beschriebenen sozialen wie räumlichen Beweglichkeit des potentiell Wandernden zusammen, der „die Gelöstheit des Kommens und Gehens nicht ganz überwunden hat“ (Simmel 2002 [1908]: 47): Die Konfrontation mit dem Fremden in gleichzeitiger Nähe und Distanz kann zur „symbolischen Gefährdung der eigenen Weltdeutung“ (Hahn 1994: 153) werden. Menschen, welche die Freiheit besitzen, „nach eigenem Willen hier oder dort zu sein, [...] [haben; ef] durchbrochen, was eigentlich narrensicher und undurchlässig sein sollte“ (Bauman 2000: 86). In der Konfrontation mit dem Fremden droht die vermeintlich „natürliche“ gesellschaftliche und lebensweltliche Ordnung der autochthonen Gruppe ihre Selbstverständlichkeit zu verlieren:

[A]lles, was für uns [die Einheimischen; ef] *normal* und *natürlich*, unserer Lebensweise ‚angeboren‘ ist, [ist; ef] für sie [die Neuankömmlinge bzw. die Fremden; ef] bizarr und manchmal verwirrend. Die Weisheit unserer Lebensweise erscheint ihnen durchaus nicht als selbstverständlich. Deshalb stellen sie Fragen, die wir nicht zu beantworten wissen, weil wir in der Vergangenheit weder Gelegenheit, noch Grund hatten, sie uns selbst zu stellen [...]. Unsere Lebensweise, die uns Sicherheit und Behaglichkeit gibt, steht nun auf dem Prüfstand. Sie hat sich in etwas verwandelt, das wir begründen, erklären und rechtfertigen müssen. Sie ist nicht länger selbstverständlich und sicher (Bauman 2000: 86; Hervorhebungen ef).

In seiner Stellung jenseits gruppeninterner Grenzen wie Status- beziehungsweise Positionszuweisungen ist der Fremde nach Simmel „der Freiere“. In der spezifischen räumlichen wie sozialen Beweglichkeit des Fremden,

[...] indem sie innerhalb einer umgrenzten Gruppe stattfindet, lebt jene Synthese von Nähe und Ferne, die die formale Position des Fremden ausmacht: denn [sic] der schlechthin Bewegliche kommt gelegentlich mit jedem einzelnen Element in Berührung, ist aber mit keinem einzelnen durch die verwandtschaftlichen, lokalen, beruflichen Fixiertheiten organisch verbunden (Simmel 2002 [1908]: 49).

Als idealtypischen Fremden beschreibt Simmel den Händler, „der potentiell mit allen Geschäfte macht, aber eben nur Geschäfte“ (Nassehi 1995: 444), dessen Interaktion mit der autochthonen Gruppe auf relativ unverbindlichen, sachlichen Beziehungen beschränkt bleibt. Die oben bereits erwähnte Objektivität und „Parteilosigkeit“ des Fremden bezeichnet Simmel als einen „andere[n] Ausdruck dieser Konstellation“ (Simmel 2002 [1998]: 49). Eben diese Freiheit, so konstatiert Nassehi, „dürfte auch die Wurzel seiner Unfreiheit sein“ (Nassehi 1995: 444): So ist der Fremde nicht nur „frei *für* relativ unbeschränkten sozialen Verkehr“, sondern auch „frei *von* der sozialen Unterstützung [...], die den Autochthonen ausmacht“ und verfügt nicht über die Möglichkeit, Rechte oder Ansprüche geltend machen zu können (ibid.; Hervorhebungen im Original). Zudem birgt diese Freiheit und soziale Beweglichkeit als „Irritations- und Reflexionspotential des Fremden“ (Reuter 2002: 86) aus der Perspektive der Einheimischen „allerhand gefährliche Möglichkeiten“ (Simmel 2002 [1908]: 50) und kann durch die bei Hahn und Bauman beschriebene Verun-

sicherung einer als natürlich empfundenen Ordnung der Welt rasch in Misstrauen, Ablehnung und Abneigung gegenüber dem Fremden resultieren<sup>20</sup>, denn

[d]er Fremde unterminiert die räumliche Ordnung der Welt – die ersehnte Koordination zwischen moralischer und topographischer Nähe, zwischen dem Zusammenhalt von Freunden und der Distanz von Feinden. Der Fremde stört den Einklang zwischen physischer und psychischer Distanz: Er ist physisch nahe, während er geistig fern bleibt (Bauman 1992a: 82f).

### 2.1.2 Fremdheit als kulturelles Grenzgehen

Während sich Simmel auf den Fremden als „*Beobachter* einer ihm fremden Kultur“ (Stichweh 1992: 297; Hervorhebung im Original) konzentriert, beschreibt der Soziologe Robert E. Park (1864-1944) den Fremden als gesellschaftlichen Randseiter (*marginal man*) und hebt dessen Stellung auf der Grenze *zweier kultureller Systeme* hervor. Park beschreibt den „*marginal man*“ als einen kulturell hybriden Grenzgänger,

[...] a man living and sharing intimately in the cultural life and traditions of two distinct peoples; never quite willing to break, even if he were permitted to do so, with his past and his traditions, and not quite accepted, because of racial prejudice, in the new society in which he now sought to find a place. He was a man on the margin of two cultures and two societies, which never completely interpenetrated and fused (Park 1928: 892).

Der Idealtypus des Fremden als „*Mulatte*“ (*Mulatto*, *ibid.*: 893), „*Mischling*“ (*mixed blood*, *ibid.*: 893) oder „*kultureller Hybride*“ (*cultural hybrid*, *ibid.*: 892) ist ein Produkt menschlicher Wanderungsbewegungen und der Phänomene von Migration und Akkulturation (Reuter 2002: 95), geboren „aus räumlichen, sozialen und kulturellen „*Mobilisierungen*“ heraus (*ibid.*: 96). Während sich Simmel auf die Erfahrung *räumlicher* Mobilität konzentriert, beschreibt Park eine *kulturelle* Beweglichkeit des Fremden, er ist der „*Wanderer auf der Grenze zweier Kulturen*“ (Nassehi 1995: 445). Als solcher lebt er in einer prekären Situation moralischer Gespaltenheit und Konflikthaftigkeit. Krisenhafte Erfahrungen moralischer Dichotomie und inneren Aufruhrs sind dabei nach Park für jeden Migranten in der Periode des Übergangs, in welcher weder alte Gewohnheiten abgelegt, noch sich

<sup>20</sup> Um die bei Bauman (1992: 82) beschriebene Unvereinbarkeit und den Widerspruch von physischer Nähe und geistiger Distanz zu überwinden, wird der Fremde, dessen Anwesenheit „die Verlässlichkeit orthodoxer Grenzen und der universalen Werkzeuge zur Herstellung der Ordnung“ (*ibid.*) in Frage stellt, häufig in eine sozial bedeutsame kulturelle bzw. politische Kategorie eingeordnet (Frindte 1999: 18): So ist der Fremde etwa der (kriminelle) Ausländer, der islamistische Fundamentalist; die Fremden sind Migranten, Sans-Papiers, ethnisch-kulturelle Minderheiten etc. Die theoretische Literatur nennt verschiedene gesellschaftliche Bewältigungsstrategien im Umgang mit Fremdheit. So beschreibt Frindte Positionen von „Schwärmerischem Antirassismus“ oder „Fremdenfreundlichkeit“, „Fremdenangst“, „assimilatorischer Fremdenfeindlichkeit“ bis hin zu „eliminierender Fremdenfeindlichkeit“ (*ibid.*: 19). All diese Positionen werden im Zuge der hier ausdrücklich geteilten theoretischen Perspektive als soziale Konstruktionen konzipiert, welche gesellschaftlich (re-)produziert werden, um den Mitgliedern der Gemeinschaft „relevante soziale Bezugssysteme für den kognitiven und sozialen Umgang mit der Wirklichkeit zu schaffen“ (*ibid.*: 20).

bereits an die Lebenssituation angepasste neue Gewohnheiten entwickeln konnten, charakteristisch (Park 1928: 893). Übergangsperioden als Erleben einer Krise, in welchen sich die Brüchigkeit der Welt und der eigenen lebensweltlichen Ordnung zeigt, werden im Fall des Randseiters jedoch zur dauerhaften Lebensrealität, mit der Folge, dass durch diese Erfahrungen ein eigener Persönlichkeitstypus entsteht, „one who lives in two worlds, in both of which he is more or less a stranger“ (ibid.).<sup>21</sup> Doch neben einer aus dem kulturellen und moralischen Konflikt resultierenden geistigen Instabilität, Ruhelosigkeit und *malaise* hebt Park die vertiefte und intensive Selbsterkenntnis des „marginal man“ als grundlegende Ressource der Erfahrung von *Fremdheit* hervor (ibid.), welche ihn zum Träger kulturellen Wandels und gesellschaftlicher Innovation machen kann.<sup>22</sup> Obwohl Park weniger auf die Konstruktion des Fremden als Zuschreibung der dominanten Kultur beziehungsweise Gesellschaft fokussiert als vielmehr auf die spezifische psychische Disposition, welche sich aus der marginalen Position des Fremden ergibt, weist er damit implizit auf die kulturelle Ordnung der Gesellschaft hin, welche den Randseiter umgibt, deren Produkt er ist und deren Integrations- und Akkulturationsmechanismen er unterläuft (Reuter 2002: 98). So kann der Randseiter mit seiner kulturellen wie kognitiven Beweglichkeit zu einer treibenden Kraft „intellektuelle[...] [r] und moralische[...] [r] Weiterentwicklung“ (ibid.) und gesellschaftlicher Modernisierung werden.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> In diesem Zusammenhang weist Reuter darauf hin, dass hier Parks Parallelsetzung von geographischer wie ökonomischer Gesellschaftsstruktur und den sozialen wie kulturellen Ordnungen der Gesellschaft mit der psychischen und moralischen Stabilität einer als „kulturell geordnet“ und „ethnisch homogen“ konzipierten Gemeinschaft ihren Ausdruck findet (Reuter 2002: 97). So ist Parks „marginal man“ „sowohl ein Produkt der Gruppe, deren Integrationsmechanismen er unterläuft, als auch ein Konstrukt eines wissenschaftlichen Beobachters, dessen Unterscheidung des Eigenen und des Fremden eine Unterscheidung zwischen geschlossenen Kulturverbänden und hybriden kulturellen Identitäten ist“ (ibid.: 98).

<sup>22</sup> Park charakterisiert den Fremden in diesem Sinne also als einen *vorübergehend Fremden* (Reuter 2002: 103). Sein Fremdheitsstatus ist von einer Konzeption von Gesellschaft und Kultur abhängig, welche diese als homogen und „geordnet“ versteht und „mit einem symbiotischen Subsystem gemeinsam geteilter Werte und Normen“ (ibid.) gleichsetzt: Sie macht den kulturell Hybriden zum Sonderfall, zum marginalen Randseiter. Doch, so Reuter, „[a]uf lange Sicht ist er der ‚Normalfall‘ einer sich immer stärker säkularisierenden und verschränkenden Gesellschaft in Zeiten des Modernisierungsprozesses“ und wird mit seiner Beweglichkeit und „Gespaltenheit“ zu einem Symptom „eine[...] [s] neuen Kulturideal[s] [...], das die Kluft des ungeplanten und konkurrenzhaften durch ein emanzipiertes, weil demokratisch-selbstbestimmtes Vergesellschaftungsprinzip ablöst und sich so einem Ideal des Weltbürgertums annähert“ (ibid.). Ein m. E. berechtigter Einwand gegen Park zielt auf die hier zutage tretende integrationistische bzw. assimilationistische Ausrichtung seines Ansatzes: Letztlich zielt sein Modell auf die produktive Versöhnung des *Eigenen* mit dem *Fremden*, die „Aufhebung von Fremdheit [wird] zu einer Norm stilisiert“ (Aydin 2009: 100).

<sup>23</sup> Bereits bei Werner Sombart wird die Modernisierungsrelevanz des Fremden (Stichweh 1992: 45) betont: DER MODERNE KAPITALISMUS (1916) widmet sich der Entstehung einer kapitalistischen Ethik und der kapitalistischen Wirtschaftsweise, welche Sombart der Moderne gleichsetzt. Der „gesellschaftliche Außenseiter“ beziehungsweise Fremde – bei Sombart „Häretiker“ und Juden – spielt dabei eine zentrale Rolle: „Die Entstehung der kapitalistischen Moderne wird bei Sombart [...] zu einem Prozess, der sich von den Rändern der Gesellschaft zu deren Mitte fortpflanzt“ (Lenz 2011: 108). In seinem Idealtypus des Juden als dem Fremden zitiert er dabei zeitgenössische antisemitische Stereotype, welche die jüdische Bevölkerung zu den paradigmatischen Trägern eines kapitalistischen Wirtschaftsgeistes machen: So sei es gerade ihre Fremdheit, ihre „Fremdenmoral“, die es ihnen ermögliche, „sich aus den ethischen Bindungen der Bedarfswirtschaft zu lösen“ (ibid.: 110).

Die hier beschriebene potentielle Modernisierungsrelevanz des Fremden verweist auf das bereits oben angeklungene Vermögen des *Marginalen, Anderen* beziehungsweise *Fremden*, kulturspezifische Sinnwelten und Wissensordnungen zu irritieren und damit gesellschaftliche Reflexionsprozesse auszulösen.

### 2.1.3 *Fremdheit* als Aufeinanderprallen kulturspezifischer Lebenswelten und Wissensordnungen

Ebenso wie Simmel und Park charakterisiert der Philosoph und Soziologe Alfred Schütz (1899-1959) den Fremden besonders durch die Erfahrung der Nicht-Zugehörigkeit: Wie bei Simmel besetzt der Fremde eine spezifische Position zwischen räumlicher Nähe und „symbolischem ‚Außerhalb‘“ (Stenger 1998: 20). Der Fremde ist jedoch kein kulturell hybrider Grenzgänger, sondern ein Neuankömmling, der seine eigene, ihm vertraute Kultur verlassen hat und sich um die Aufnahme in eine andere, für ihn unvertraute Kultur bemüht. In seiner Konzeption des Fremden rückt Schütz die soziale Situation des *Immigranten* als typisches Beispiel in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen: Anders als „der Wandernde, der heute kommt und morgen bleibt“ (Simmel 2002 [1908]: 47), strebt der Immigrant nach Integration in die Aufnahmegesellschaft. Um von der autochthonen Gruppe dauerhaft akzeptiert oder zumindest geduldet zu werden, muss er sich darum bemühen, sich in ihren für ihn zunächst unvertrauten Ordnungsstrukturen und Zivilisationsmustern (*cultural patterns*; Schütz 1928: 499) zurechtzufinden. Als zentrale Dimension der Fremdheitserfahrung begreift Schütz damit die Erfahrung der Unvertrautheit: So sieht Schütz den Fremden als Menschen, in dessen Person die Kollision zweier grundlegend unterschiedlicher Wissensordnungen und kulturell geprägter Muster des Zusammenlebens repräsentiert ist. Eine gewisse soziale Nähe ist dabei die Voraussetzung für das Erleben des Fremdseins sowie Zuschreibungen von Fremdheit: Den Fremden versteht Schütz als „an adult individual of our times and civilization who tries to be permanently accepted or at least tolerated by the group which he approaches“ (ibid.). Eben dieser Prozess einer der möglichen Anpassung beziehungsweise Assimilation vorausgehenden Annäherung (*approaching*; Schütz 1928: 499), welche Schütz in seinen Betrachtungen in den Blick nimmt, offenbart den Status des Fremden „als ‚Nicht-Zugehöriger‘; er wird zum ‚dunklen Fleck‘ auf dem relevanten Horizont der anderen [*sic*]“ (Reuter 2002: 105), seine Präsenz vermag die Selbstverständlichkeiten und Normalitätserwartungen der ihm umgebenden Umwelt in Frage zu stellen und zu irritieren (ibid.: 104).

Ausgangspunkt der wissenssoziologischen Analysen Schütz' ist das System des Wissens über die soziale Wirklichkeit, anhand dessen der Mensch als Mitglied einer Gruppe sein

alltägliches Denken und Handeln strukturiert, und welches damit zu einem zentralen Faktor des Erlebens und der Zuschreibungen von Fremdheit wird (Aydin 2009: 104). Dieses Wissenssystem, welches, wie Schütz zeigt, nur teilweise klar, nicht frei von Widersprüchen und in der Regel von grundlegender Inkohärenz geprägt ist,

[...] takes on for the members of the in-group the appearance of a *sufficient* coherence, clarity and consistency to give anybody a reasonable chance of understanding and of being understood. Any member born or reared within the group accepts the ready-made standardized scheme of the cultural pattern handed down to him by ancestors, teachers and the authorities as an unquestioned and unquestionable guide in all the situations which normally occur within the social world. The knowledge correlated to the cultural pattern carries its evidence in itself – or, rather, *it is taken for granted* in the absence of the contrary (Schütz 1928: 501; erste Hervorhebung im Original, weitere ef).

In seinen wissenssoziologischen Betrachtungen beschreibt Schütz somit keine „objektiven“ Wirklichkeitsordnungen. Vielmehr stehen eine Analyse der Strukturen und Bedingungen einer Genese und Konstitution intersubjektiv geteilten Sinns und Wissens, und damit „der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt“<sup>24</sup> im Mittelpunkt seiner Aufmerksamkeit.<sup>25</sup> So zeigt Schütz,

[...] dass die als selbstverständlich erfahrene Wirklichkeit eine *Konstruktion* ist, die einem bestimmten Deutungs- Relevanz- bzw. Wissensschema entspricht, die als „vertraut“ angesetzt wird und den Bereich jenseits der Grenze des Wissens als „unvertraut“ erfährt, weshalb der Fremde ein Mensch ist, der sich durch seinen *anderen* Wissenstypus zum Fremden qualifiziert“ (Reuter 2002: 104).

Als Neuankömmling wird der Fremde mit der Wirklichkeit der autochthonen Gruppe konfrontiert, deren Selbstverständlichkeiten er nicht teilt; diese selbstverständliche Wirklichkeit bildet im Konzept der *Lebenswelt* einen wichtigen Ausgangspunkt der Betrachtungen Schütz'. Als alltägliche Lebenswelt bezeichnet Schütz die vorwissenschaftliche, für den Menschen als Mitglied einer sozialen Gruppe *selbstverständliche Wirklichkeit*,

[...] jene[...]n Wirklichkeitsbereich, den der wache und normale Erwachsene in der Einstellung des gesunden Menschenverstandes als schlicht gegeben vorfindet. Mit schlicht gegeben bezeichnen wir alles, was wir als fraglos erleben, jeden Sachverhalt, der uns bis auf weiteres unproblematisch ist. [...] In der natürlichen Einstellung finde ich mich immer in einer Welt, die für mich fraglos und selbstverständlich „wirklich“ ist. Ich wurde in sie hineingeboren und ich nehme es als gegeben an, daß sie vor mir bestand. Sie ist der *unbefragte Boden aller Gegebenheiten* sowie der fraglose Rahmen,

---

<sup>24</sup> So der Titel seiner ersten und einzigen zu Lebzeiten veröffentlichten Monographie: DER SINNHAFTE AUFBAU DER SOZIALEN WELT (1932). Hier widmet sich Schütz ausführlich den „Grundzüge[n] einer Theorie des Fremdverstehens“ (Schütz 1960 [1932]: 106-155).

<sup>25</sup> Berger und Luckmann schließen mit ihrer Theorie zur gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit (DIE GESELLSCHAFTLICHE KONSTRUKTION DER WIRKLICHKEIT. EINE THEORIE DER WISSENSSOZIOLOGIE, 1966) unmittelbar an Schütz an, wobei sie die (inter-)subjektive Konstruktion lebensweltlicher Strukturen und die *intersubjektiv geteilte Wirklichkeit als Konstruktion durch gesellschaftliches Handeln* in den Blick nehmen. Sie gelten damit als Begründer des Sozialkonstruktivismus, ihr Werk kann in Anschluss an Knoblauch als ein „Meilenstein in der Geschichte der Wissenssoziologie“ betrachtet werden (Knoblauch 2010b: 157). Zur phänomenologisch orientierten Wissenssoziologie Schütz' und seiner Nachfolger siehe bes. Knoblauch 2010b, 145-169.

in dem sich mir die Probleme stellen, die ich bewältigen muß. Sie erscheint mir in zusammenhängenden Gliederungen wohlumschriebener Objekte mit bestimmten Eigenschaften. [...] Ferner nehme ich als schlicht gegeben hin, daß in dieser meiner Welt auch andere Menschen existieren, [...] mit einem Bewußtsein begabt, das im wesentlichen dem meinen gleich ist. So ist meine Lebenswelt von Anfang an nicht meine Privatwelt, sondern *intersubjektiv*; die Grundstruktur ihrer Wirklichkeit ist uns gemeinsam (Schütz/Luckmann 1991: 25-26; Hervorhebungen ef).<sup>26</sup>

Der Fremde wird bei Schütz als Mensch charakterisiert, der als Neuankömmling eine andere Wissensordnung verkörpert, „die unbefragten Hintergrundüberzeugungen der *world taken for granted* [der autochthonen Gruppe; ef] nicht teilt und durch die Konfrontation mit einer neuen kulturellen Umwelt in eine *persönliche Krisis* gerät“ (Nassehi 1995: 445, Hervorhebungen im Original). Die Basis jener „unbefragten Hintergrundüberzeugungen“ beinhaltet dabei nicht nur alltägliche und banale Konventionen des gesellschaftlichen Zusammenlebens einer Gruppe, „sondern gewissermaßen die letzten, vorreflexiven Sicherheiten, auf die das soziale Leben aufgebaut ist“ (ibid.). Die Wissensordnung des Fremden basiert auf den vorreflexiven Deutungssicherheiten seiner Heimat, die durch seine Erfahrung des Fremdseins brüchig geworden sind. Sein Wissen ist das seiner Herkunftsgemeinschaft, „der dort relevanten Wirklichkeit, das in der neuen Umgebung [...] unbrauchbar wird“ (Reuter 2002: 106).<sup>27</sup> Nur eine Bereitschaft zu einer grundlegenden Neustrukturierung seines Orientierungsschemas und seines persönlichen Relevanzsystems ermöglicht dem Fremden eine gelungene Integration in die Struktur der autochthonen Gruppe, womit deutlich wird, dass Schütz in letzter Konsequenz von einer Unvereinbarkeit verschiedener kultureller Zivilisationsmuster ausgeht (Nassehi 1995: 445). Kulturen bilden bei Schütz „geschlossene Universa ohne angebbare Übersetzungsregeln“ (Stichweh 1992: 297).

Die kulturellen Zivilisationsmuster und Orientierungsschemata der Gruppe bilden für den Neuankömmling keine Selbstverständlichkeit, sondern stellen für ihn des Auslöser seiner krisenhaften Erfahrung dar:

[T]he cultural pattern of the approached group is to the stranger not a shelter but a field of adventure, not a matter of course but a questionable topic of investigation, not an instrument for disentangling problematic situations but a problematic situation itself and one hard to master (Schütz 1928: 506).

<sup>26</sup> Die Gruppe zeigt sich hier als integrierte, stabile und homogene Gemeinschaft, in welcher die Mitglieder der Gruppe die Anderen als Mitmenschen als „vertraut“ oder zumindest „ähnlich“ empfinden (Reuter 2002: 107). Auf der Basis geteilten Alltagswissens, der „Idealisierungen der Vertauschbarkeit der Standpunkte“ sowie der „Kongruenz der Relevanzsysteme“ (Schütz/Luckmann 1991: 89) bleibt der Andere als Mitmensch „in diesem Kontext verstehbar, da er ‚irgendwie wie ich‘ erscheint und als fraglos gegeben hingenommen wird“ (Reuter 2002: 107). Letztlich zeichnet Schütz hier ein sehr integriertes Bild des Menschen (ibid.), was den Blick auf gruppeninterne Ausschluss- und Marginalisierungsmechanismen sowie individuelle Erfahrungen von Brüchigkeit und Kontingenz lebensweltlicher Erfahrungen verstellt.

<sup>27</sup> Wissen, das Schütz als geschlossene Sinnstruktur konzipiert, ist damit „zentrales Vergemeinschaftungs- wie auch Differenzierungskriterium [...], indem es Zugang und Ausschluß regelt“ (Reuter 2002: 106).



Mit der reflexiven und kritischen Haltung des Fremden, welche aus der von dieser Situation ausgelösten krisenhaften Erfahrung resultiert, beschreibt Schütz neben der „Objektivität des Fremden“<sup>28</sup> dessen „zweifelhafte Loyalität“ als Grundeinstellung des Fremden gegenüber der autochthonen Gruppe: Die „zweifelhafte Loyalität“ wird dem Fremden dabei zumeist von der Gruppe unterstellt, der er sich nähert, da „seine zögernden, weil hinreichender Regelkenntnis entbehrenden Schritte in der neuen Kultur von Einheimischen als Mangel an Bereitschaft, sich der neuen Situation anzuvertrauen, gedeutet werden können“ (Stichweh 1992: 298): Seine vermeintliche oder tatsächliche Weigerung, die Orientierungsschemata und Zivilisationsmuster der Heimat zugunsten der neuen Ordnungsstrukturen aufzugeben, verleiht ihm für die Einheimischen den Status eines „undankbaren und illoyalen Konkurrenten“ (Reuter 2002: 112); er gleicht damit in seinen Wesenszügen Parks Typus des *marginal man*. Ersetzt der Fremde seine heimatlichen Ordnungsstrukturen nicht durch die neuen und zeigt er sich als unfähig oder nicht willens, die Zivilisationsmuster der aufnehmenden Gruppe in sein eigenes Denken und Handeln zu integrieren, bleibt der Fremde auch bei Schütz der Randseiter, als der er bei Park auftritt, „a cultural hybrid on the verge of two different patterns of group life, not knowing to which of them he belongs“ (ibid.). Doch je mehr es dem Fremden gelingt, sich von den Mustern und Denkstrukturen seiner Herkunft zu lösen, um sich in einem kontinuierlichen Prozess der für ihn zunächst fremden und unvertrauten Zivilisationsstruktur der aufnehmenden Gruppe anzupassen, desto mehr werden die Elemente dieser Struktur für ihn zu einer Selbstverständlichkeit, zu einem unhinterfragten Lebensstil, zu Obdach und Schutz (ibid.): „But then the stranger is no stranger anymore, and his specific problems have been solved“ (ibid.).

In seiner Konzeptualisierung von Fremdheit geht Schütz also, so soll hier zusammenfassend angemerkt werden, zunächst von einer unhinterfragten Gegebenheit des Anderen, von einer Generalthese des *alter ego* aus (Knoblauch 2007a: 34): Fremdheit meint zunächst „die *Andersheit* eines *alter ego*, im Gegensatz zum Ich und zu dem, was ihm und nur ihm aufgrund eigenen Erlebens mittels von Selbstverstehen und Selbstdeutung zukommt“ (Waldenfels 2003: 176; Hervorhebungen im Original). Eine zweite bei Schütz zentrale Bestimmung des Fremden nimmt das Sinnkontinuum, welches mit anderen Mit-

---

<sup>28</sup> Ebenso wie Simmel sieht auch Schütz in der notwendigen Reflexivität des Fremden eine Grundlage seiner Objektivität; sie habe ihren Ursprung jedoch nicht allein in der Tatsache, dass der Fremde die neuen und für die in-group selbstverständlichen Ordnungsstrukturen und Zivilisationsmuster genau untersuche und eine kritische Position einnehme, welche es ihm erlaubt, die Inkohärenzen und Inkonsistenzen kultureller Muster zu erkennen (Schütz 1928: 506-507). Der tiefere Grund seiner Objektivität liege „in his own bitter experience of the limits of the ‘thinking as usual,’ which has taught him that a man may lose his status, his rules of guidance, and even his history and that the normal way of life is always far less guaranteed than it seems (ibid.: 507).

gliedern der Gesellschaft geteilt wird, in den Blick (ibid.: 177), demzufolge sich Fremdheit nicht allein über den „Gegensatz von *ego* und *alter ego*“ bestimmt, sondern der *Vertrautheit* gegenübergestellt wird (ibid.). Vertrautheit wiederum bestimmt *Zugehörigkeit zu* beziehungsweise *Ausschluss von* einer „Gruppe oder Tradition“ (ibid.: 181): So konstituiert sich Fremdheit bei Schütz als *Andersheit*, *Unvertrautheit* und *Ausgeschlossenheit* (ibid.).

Die Erfahrung der Fremdheit knüpft auch Schütz, so wird deutlich, vornehmlich an die Erfahrung des Fremden als Person; dabei berücksichtigt Schütz in seiner Perspektive auf den Fremden weder die internen Verflechtungszusammenhänge der Aufnahmegesellschaft, noch nimmt er „die Bedeutung des Fremden für die aufnehmende Gesellschaft und ihren möglichen Wandel durch seine Assoziierung“ (Geenen 2002 : 61) in den Blick. Allein der Fremde verändert sich im Prozess seiner Annäherung an die „fremde Kultur“ und hebt letztlich seinen Fremdheitsstatus durch Assimilierung auf. Schütz wird damit zu Recht in Bezug auf seine idealtypische Vereinfachung der Situation des Fremden in dessen Position zwischen zwei vermeintlich homogenen sozialen Gruppierungen und in Bezug auf das darin aufscheinende essentialistische Verständnis von Kulturen als geschlossene kognitive Systeme kritisiert (ibid.: 55, sowie Stichweh 2010: 14). Die wissenssoziologische Perspektive Schütz' auf die soziale und (inter-)subjektive Konstruktion von Wirklichkeit und Sinn erlaubt jedoch nicht nur auch den Hinweis auf Konstitutionsbedingungen wie Konstruktionsprozesse von *Fremdheit* und *Differenz*<sup>29</sup>, sondern verweist auf die Dimension der Reflexivität, welche die Beziehung von Fremden und Einheimischen, von *Eigenem* und *Anderem* durchdringt: So vermag sein Ansatz zu zeigen, dass

der Fremde die Selbstverständlichkeit, mit der Mitglieder der ‚anderen Gruppe‘, wie auch er selbst vor Eintritt der eigenen Erfahrung der Krisis [ausgelöst durch seinen ‚späten Eintritt‘; ef], beispielsweise symbolische Praktiken und Routinen oder Auslegungsmechanismen anwenden, verstört und hierin auf ihre Kontingenz und Inkohärenz, auf ihr Auch-Anders-Sein-Können aufmerksam macht“ (Wilden 2013: 95).

Im Kontakt mit dem Fremden kann die Erfahrung der Fremdheit „zur Bruchstelle werden, an der unser Verstehen des Anderen scheitert und sich die Erfahrung der Kontingenz [des vermeintlich Gegebenen; ef] ausbreitet“ (Reuter 2002: 109). Schütz charakterisiert den Fremden als „Mensch, der fast alles, was den Mitgliedern der Gruppe, der er sich nähert, unfraglich erscheint, in Frage stellt“ (Schütz 2002 [1928]): Die *Andersheit* des Fremden stellt die als selbstverständlich erfahrenen lebensweltlichen Ordnungen, Sicherheiten und

---

<sup>29</sup> So betont auch Schütz in seinem Beitrag zum Fremden, die Unterscheidung von Fremdheit und Vertrautheit sei nicht auf den sozialen Bereich beschränkt; Fremdheit und Vertrautheit seien vielmehr als „allgemeine Kategorien unserer Auslegung der Welt (Schütz 2002 [1928]: 91) zu verstehen.

Gewissheiten der Gruppe in Frage<sup>30</sup>, die als wichtige Elemente des jeweils *Eigenen*, *Vertrauten* erfahren und repräsentiert werden (Stenger 1998: 19). Der Fremde wird, so Stenger, „zum Repräsentanten eines Außerhalb, [...] einer Wirklichkeitsordnung, die jenseits der Grenzen der eigenen Ordnung liegt (ibid.: 21). Der Fremde beziehungsweise *das Fremde* widersetzt sich damit den alltäglichen Selbstverständlichkeiten und „Normalitäten“ der Welt, er untergräbt gesellschaftliche „Verstehensfiktionen“ als grundlegende Annahmen über die der sozialen Welt zugrunde liegenden Gemeinsamkeiten des Erlebens und Urteilens, und kann auf diese Weise zur „symbolischen Gefährdung der eigenen Weltdeutung“ (Hahn 1994: 154) werden. So steckt nach Hahn als tiefere Ursache hinter der Wahrnehmung des Fremden als Bedrohung, welcher mit Abwehr, Diskriminierung, Aggression oder gar Feindschaft<sup>31</sup> begegnet wird,

[h]inter manchen politisch wie moralisch so abscheulichen und entsetzlichen Gewalttaten gegen Ausländer, Andersgläubige, Andersfarbige, Behinderte oder sexuelle Minderheiten [...] [eine] schwer überwindbare *Angst vor der Alterität als solcher und der mit ihr grundsätzlich gegebenen Erschütterung der Selbstverständlichkeit unserer Annahmen über die Welt*, das Normale, und Richtige, das Schöne, das Wohl-schmeckende und -riechende [...]. Es handelt sich also [...] um die weitgehend im transdiskursiven Bereich implizierter Annahmen verbleibenden kognitiven und evaluativen Habitus, Vorlieben und Orientierungen (Hahn 1994: 155; Hervorhebungen ef).

Neben dem Irritationspotential des Fremden, welcher die fraglos gegebene soziale und kulturelle Ordnung fragwürdig erscheinen lässt, da er sich etablierten Deutungsschemata, Normalitätserwartungen und routinierten Relevanzstrukturen der Gemeinschaft wider-

<sup>30</sup> Da das Fremde die Selbstverständlichkeit der sozialen Ordnung in Frage zu stellen vermag, bezeichnet Waldenfels in seiner *TOPOGRAPHIE DES FREMDEN* (1997) das zunächst ausserhalb dieser Ordnung stehende Fremde als das „Außer-Ordentliche“. Bauman beschreibt das Fremde in dieser Hinsicht als „konstantes Ärgernis für die Ordnung der Welt“ (Bauman 1991: 29): Der Fremde untergräbt die natürlich erscheinende Ordnung der Dinge, indem er „die zur Konstruktion partikularer sozialer Ordnungen und partikularer Lebenswelten“ notwendigen Grenzlinien verwischt (ibid.: 31). Dennoch ist Fremdheit nach Bauman nicht notwendigerweise negativ, sondern als „Kategorie der Ambivalenz“ bestimmt: „Fremd ist der- oder dasjenige, für den/das also noch nicht feststeht, ob er/es Freund oder Feind, sympathisch oder bedrohlich ist, für den/das also noch nicht festgestellt ist, ob er/es in eine bestehende Ordnung eingeordnet werden kann bzw. soll, oder aber eine Bedrohung darstellt, auf die künftig mit sozialer Ausgrenzung, Unterdrückung oder Vernichtung reagiert wird“ (Scherr 1999: 58).

<sup>31</sup> Wierlacher beschreibt vermeintlich harmlosere weitere „Fehlhaltungen“ in der Einstellung zum Fremden: „[K]ulturelle Arroganz, [...] vorurteilsvolle Ethnozentrik, [...] Zwangsmission oder Sperrhaltung der Xenophobie“, aber auch „Idealisierung des Unvertrauten zur schönen Fremde“ und „bloße Heuristik [...], die in Erfahrungen des Fremden primär das Instrument zur Gewinnung einer Sichtdistanz zum Eigenen sieht“ (ibid.: 4). Wierlachers Beitrag von 1985, *DAS FREMDE UND DAS EIGENE. PROLEGOMENA EINER INTERKULTURELLEN GERMANISTIK* (Wierlacher 1985) versteht sich als wissenschaftstheoretischer und wissenschaftsethischer Beitrag zu einer „Philologie der Fremde“ (ibid.: 4) und erläutert „Aspekte einer Ästhetik und Hermeneutik deutscher als fremdkultureller Literatur“. Nach Wierlacher „[r]uht alles Fremdverstehen auf Akten des Selbstverstehens auf“; ein wissenschaftliches Interesse am Phänomen des Fremden solle, so Wierlachers Forderung, daher einem „Erfassen der Interdependenz des Eigenen und Fremden“ gewidmet sein und Aspekte zu einer „Sozialontologie [eröffnen; ef], die den Mitmenschen als Mitsubjekt erkennt und anerkennt, dabei die Frage nach dem Maß an Fremdheit nicht auslässt, [...], dessen [das Ich; ef] bedarf, um sich selber zu entwickeln und um jene Haltung anderen gegenüber zu entfalten, die wir seit der europäischen Aufklärung mit dem Ausdruck ‚Toleranz‘ benennen“ (Wierlacher 1985: 4).

setzt, trägt die hier zum Vorschein tretende enge Verbindung von *Fremdheit* mit sozialer Ordnung ein weiteres Moment in sich: So bestätigt die *dem Anderen* zugeschriebene *Fremdheit* eben „in ihrer Außerordentlichkeit, Anomalität und Abweichung die Gewißheiten, Normalitäten und Selbstverständlichkeiten der Gruppe“ (Reuter 2002: 48): Der Fremde wird damit zur Kontrastfolie gesellschaftlicher und kultureller Selbstbilder und kollektiver Selbstverständnisse, seine Etikettierung, verweigerte Anerkennung und Ausgrenzung bestätigt die etablierte soziale Ordnung, deren „Schattenseite“ er darstellt (ibid.: 48-49).

## 2.2 Gesellschaftliche Konstruktionen des *Anderen* als Ausdruck ungleicher Machtverhältnisse

Die drei soziologischen „Klassiker“ der Theorien über den Fremden thematisieren, wie gezeigt wurde, unterschiedliche Differenzkriterien, welche den Anderen zum Fremden machen (vgl. Aydın 2009: 113): Während Simmel Fremdheit an das ambivalente Verhältnis des Fremden zur räumlichen Ordnung knüpft (*Raum*), bestimmt sich bei Park Fremdheit durch die ambivalente Beziehung des Fremden zur Kultur der autochthonen Gruppe (*Kultur*). Bei Schütz ist der Fremde schließlich durch sein ambivalentes Verhältnis zur Wissensordnung der Aufnahmegesellschaft charakterisiert (*Wissen*). Der in späteren theoretischen Ansätzen, insbesondere im Rahmen des „politischen Theorieprojektes“ der Cultural Studies (Hall 2004a; vgl. auch Marchart 2008, bes. 17-47) sowie der Postcolonial Studies zentrale Bedeutung erfahrende Aspekt der *Macht*<sup>32</sup> bleibt bei den Klassikern noch unberücksichtigt, wodurch sie für eine weitergehende Analyse sozialer Ungleichheiten, Prozessen der Stigmatisierung und Mechanismen sozialer Exklusion nur durch entsprechende Erweiterungen fruchtbar gemacht werden können (Aydın 2009: 113).

Diese Erweiterung bieten Elias und Scotson (Elias/Scotson 2002) in ihrer Studie zur Figuration von Etablierten und Außenseitern (*THE ESTABLISHED AND THE OUTSIDERS*, Elias/Scotson 1965). Am Beispiel ihrer figurationssoziologischen Untersuchung einer englischen Vorstadtgemeinde stellt sich *Fremdheit* als Frage ungleicher Machtverhältnisse

---

<sup>32</sup> Ein Blick auf die abendländisch-„westliche“ Tradition offenbart die Tatsache, dass die Konfrontation und der Umgang mit dem Fremden seit jeher in einem Gefüge von Machtverhältnissen situiert ist, in welchem sich die Begegnung mit dem Fremden, wie Rommelspacher in ihren Texten zu Fremdheit und Macht schreibt, als „*Geschichte der Bemächtigung*“ lesen lässt (Rommelspacher 1995: 147; Hervorhebung im Original). So begegnet uns in der Konfrontation mit dem Fremden „nicht nur die eigene Selbsterzissenheit und individuelle Borniertheit, sondern eben auch die reale Geschichte, eine Geschichte von Eroberung, von Rassismus und Antisemitismus, die sich in unser Denken und Fühlen eingeschrieben hat“ (ibid.). Auch Messerschmidt betont ungleiche Machtverhältnisse und Dominanzstrukturen im Diskurs über das Fremde und die Fremden, welche die Über- und Unterlegenheit sozialer Gruppen festschreiben, und fordert „eine Gedächtnisarbeits, die Spuren des kolonialen Verhältnisses zum Fremden freilegt und von da aus Machtverhältnisse sichtbar macht, die den aktuellen Umgang mit Fremden beeinflussen“ (Messerschmidt 2005: 218).

zwischen gesellschaftlichen Gruppen dar. „Die Fremden“ sind in der Studie Neuankömmlinge, eine Gruppe an später Zugewanderten, die von den Alteingesessenen als Eindringlinge wahrgenommen, als Außenseiter und „Menschen von geringerem Wert“ behandelt und stigmatisiert werden (Elias/Scotson 2002: 7). Zentrale Faktoren der Grenzziehung zwischen Etablierten und Außenseitern liegen dabei nicht in den in ihr Beziehungsverhältnis eingeschriebenen, askriptiven Differenzen wie der unterschiedlichen Herkunft beziehungsweise Nationalität, der ethnisch-kulturellen Zuordnung, der unterschiedlichen Sprachen, Hautfarben, Religionszugehörigkeiten oder sozialen Klassen (Elias/Scotson 2002: 10; vgl. auch Aydın 2009: 109). Sie beruhen auf „*reflexiven Interessen* (Machterhalt, Aufrechterhaltung der Gruppensolidarität, Gruppenidentität und sozialer Zusammenhalt [...]) der Gruppenmitglieder“ (Aydın 2009: 109; Hervorhebung ef). Bei Zuschreibungen von Fremdheit und damit einhergehenden Praktiken der Etikettierung, Stigmatisierung und moralischen Degradierung der Fremden geht es, wie die Autoren zeigen, um deutlich mehr als um „sachliche“ Markierungen von Differenzen<sup>33</sup> (Reuter 2002: 50); unter deren Oberfläche verbergen sich Fragen sozialer Ungleichheit sowie Fragen des Zugangs zu ökonomischen, kulturellen und sozialen Ressourcen, zu Rechtsstatus und Macht (Reuter 2002: 50). So fühlten sich, wie Elias und Scotson zeigen, die Etablierten durch die Neuankömmlinge „einem dreifachen Angriff ausgesetzt: gegen ihre monopolisierten Machtquellen, gegen ihr Gruppencharisma und gegen ihre Gruppennormen“ (Elias/Scotson 2002: 56).<sup>34</sup>

<sup>33</sup> „Differenzen“ stellen in diesem Zusammenhang Abweichungen vom sozialen Normzustand einer Gesellschaft dar; sie sind dabei weder zufällige oder gesellschaftsexterne Realitäten, noch objektiv vorgegeben oder strukturell determiniert, sondern als „Produkt der Gesellschaft und ihrer lebensweltlichen Prozesse selbst, als Ergebnis bestimmter sozialer Sinngebung, Handlungsgestaltung und Handlungsfestlegung“ (Lipp 1985: 72) zu verstehen: Der von Lipp nachgezeichnete Ansatz der Labeling-Theorie, die sich mit Devianz und Stigmatisierungsprozessen befasst, betont, dass „Abweichung als Faktum erst durch Handeln im Vollzug: durch konkrete Erwartungen, faktisches Entscheiden, wirkliche Machtausübung, aktuelle Sinngebung erzeugt werden kann“ (ibid.: 74), also veränderlich bleibt und in symbolische Kämpfe um Deutung, Status und Anerkennung verstrickt ist (vgl. auch Reuter 2002: 51).

<sup>34</sup> In den Augen der Etablierten fehlte den Neuankömmlingen „die ausgezeichnete Bürgertugend – eine Art kollektives Charisma“ (Elias/Scotson 2002: 7), welches die an Macht überlegende Gruppe für sich als Kollektiv und für alle ihre Mitglieder in Anspruch nahm. Die Teilhabe an diesem imaginären Gruppencharisma ist, so führen die Autoren aus, eng an die Befolgung gruppenspezifischer Normen und Standards geknüpft, welche dem individuellen Verhalten der Mitglieder bestimmte Formen der Affektkontrolle abverlangt (ibid.: 18): Der Lohn einer individuellen Unterwerfung unter die Gruppennormen und -verpflichtungen ist „die Befriedigung, einer mächtigen, nach der Gleichung des Gefühls überaus wertvollen und menschlich überlegenen Formation anzugehören und sie zu vertreten“ (ibid.). Die Gruppenidentität des Menschen, dessen „Wir-Bild“ und „Wir-Ideal“ stellen dabei integrale Bestandteile seines Selbstbildes, seiner persönlichen Identität und seines Selbstideals dar (ibid.: 44). Die Außenseiter bedrohen die Überlegenheitsphantasien der Alteingesessenen, da sie sich der gesellschaftlich geforderten Selbstregulierung und -kontrolle widersetzen: „Sie gefährden die eingebaute Abwehr der Etabliertengruppe gegen Verletzungen der gemeinsamen Normen und Tabus, von deren Befolgung sowohl die Stellung des einzelnen [*sic*] unter seinen Gruppengenossen als auch seine Selbstachtung, sein Stolz, seine Identität als Mitglied der ‚besseren‘ Gruppe abhängen“ (ibid.: 18). Ein solches gruppencharismatisches Wir-Ideal ist auch in der kollektiven Imagination von Nationen präsent, wobei eine „Kluft zwischen der tatsächlichen und der erträumten Position der Wir-Gruppe gegenüber Sie-Gruppen zu einer Fehleinschätzung der eigenen Machtquellen und infolgedessen zu Versuchen, einem Phantasiebild der eigenen Größe nachzujagen, die in Selbstzerstörung und der Zerstörung anderer, interdependenter Gruppen münden können“ (ibid.: 45). Formen von sich in gewaltsamen Aktionen entladenden Fremdenhasses lassen sich dabei

Durch die Praktiken der Ausgrenzung erlebt und manifestiert die Gruppe der Alteingesessenen ihre soziale und moralische Überlegenheit und positive Distinktheit (Reuter 2002: 55). In diesem Sinne misst Bauman den Grenzmarkierungen zwischen „uns“ und „denen-da“ den Status der „am leidenschaftlichsten verteidigten und die meiste Aufmerksamkeit beanspruchenden Unterteilungen“ (Bauman 2000: 84) zu. Mehr noch: „[D]ie Out-Group ist für die In-Group nützlich, ja sogar unverzichtbar [...], weil sie deren Identität scharf umreißt und ihre Kohärenz und Solidarität festigt“ (ibid.). Die Abwertung des Fremden, so Reuter, akzentuiert dabei die identitätsaffirmative Aufwertung des Eigenen (Reuter 2002: 55). Die Erkenntnis der diesen Prozessen zugrunde liegenden ungleichen Machtverhältnisse verweist auf die Dialektik des Eigenen und des Fremden, „da das Bild der Fremden als ‚Unterlegene‘ das Selbstbild der Gruppe als ‚Überlegene‘ produziert und auch das Selbstverständnis des Fremden auf diese Weise in eine Herrschaftsschablone zwingt“ (ibid.). So beschreiben Elias und Scotson den Prozess der Internalisierung negativer Zuschreibungen der machtüberlegenen Gruppe der Etablierten, ihrer Stigmatisierungen und des „kollektiven Schandmals“ durch die machtschwächere Gruppe (Elias/Scotson 2002: 14).

Im Rahmen sozialer Konflikte fungiert Fremdheit damit „als ‚verdeckte‘ Kategorie bzw. als Chiffre, mit der eine Gruppe ihre Machtüberlegenheit gegenüber einer anderen kennzeichnet und/oder ausspielt“ (Reuter 2002: 50). Die Machtüberlegenheit der etablierten Gruppe wird von den Autoren dabei auf deren höheren Organisationsgrad, ihr „größere[...]s] Kohäsionspotential[...] und dessen Aktivierung durch soziale Kontrolle“ (Elias/Scotson 2002: 11-12) zurückgeführt. So beruhte die Machtüberlegenheit der Etablierten „auf dem starken Zusammenhalt zwischen Familien, die einander seit zwei oder drei Generationen kannten – im Gegensatz zu den Zuwanderern, die nicht nur für die Alteingesessenen, sondern auch füreinander Fremde waren“ (ibid.: 11). Soziale Prozesse der Stigmatisierung, Degradierung und Ausgrenzung der Anderen gründen damit in einer spezifischen „Figuration der [...] betroffenen Gruppen, d.h. im Muster ihrer Interdependenz“ (ibid.: 14): Soziale Ungleichheiten werden „aus der Dynamik zwischenmenschlicher Verflechtungs- und Machtmechanismen“ (Aydn 2009: 108) erklärt:

---

als Ausdruck eines übersteigerten Wir-Ideals, welches sich für Elias und Scotson als „Symptom einer kollektiven Krankheit“ darstellt, lesen. So basieren etwa auch verschiedene Formen des „Rassismus [...] auf der Herabsetzung von Menschen, indem ihnen qua Herkunft negative oder positive Eigenschaften zugeschrieben werden, die zugleich die eigenen Ideale von Schönheit, Tüchtigkeit, Intelligenz und die Überlegenheit der eigenen Lebensweise bestätigen. In solchen Projektionen drückt sich ein Machtanspruch aus. Gleichzeitig sind diese Projektionen aber auch Ausdruck eines Unbehagens mit diesen Normen, da kaum eine/r ihnen gerecht zu werden vermag und sie immer auch die Funktion von Unterdrückung und Selbstunterwerfung haben“ (Rommelspacher 1995: 39).

Im Kern dieser Figuration ist eine ungleiche Machtbalance mit den Spannungen, die daraus erwachsen. Sie ist auch der entscheidende Faktor, der einer Etabliertengruppe die effektive Stigmatisierung einer Außenseitergruppe ermöglicht. Eine Gruppe vermag eine andere nur so lange wirksam zu stigmatisieren, wie sie sicher in Machtpositionen sitzt, zu denen die stigmatisierte Gruppe keinen Zugang hat. Solange das der Fall ist, bleibt das kollektive Schandmal, das den Außenseitern aufgedrückt wird, haften (Elias/Scotson 2002: 14).

Ethnische und kulturelle Differenzen werden bei Elias und Scotson zugunsten der beschriebenen Machtdifferenzen als Nebenaspekte behandelt, „Rassenbeziehungen“ als „Etablierten-Außenseiter-Beziehungen eines bestimmten Typs“ (ibid.: 26) interpretiert und „Begriffe wie ‚rassisch‘ oder ‚ethnisch‘, wie sie sowohl in der Soziologie als auch in der breiten Gesellschaft weithin gebraucht werden“, als „Symptome einer ideologischen Abwehr“ bezeichnet (ibid.: 27). Das der vorliegenden Arbeit zugrunde liegende konstruktivistische Verständnis von Alterität und die Untersuchung gesellschaftlicher Alterisierungsprozesse kann aus dieser Analyse dahingehend theoretischen Gewinn schöpfen, als sie es ermöglicht, „kulturelle“ beziehungsweise „ethnische“ Konflikte „nicht als Konflikte zwischen ethnischen [...] [und] kulturellen [...] Gruppen, sondern als *ethnisch* [...] [und] *kulturalistisch* [...] interpretierte Konflikte“ (Aydin 2009: 111; Hervorhebungen ef) zu untersuchen. So macht

[d]as Etablierten-Außenseiter-Modell [...] darauf aufmerksam, dass die entscheidenden Merkmale ungleicher Gruppenbeziehungen die Machtunterschiede selbst sind. Die Betonung ethnischer, kultureller oder religiöser Unterschiede lenkt davon ideologisch ab“ (Waldhoff 1995: 25).

### 2.3 Der *Andere* als Gegenüber des *Eigenen* – Alterität als identitätsstiftendes Moment sozialer Interaktion

Bereits Simmel stellte in seiner SOZIOLOGIE von 1908 über die menschliche Persönlichkeit fest, sie könne sich „nicht anders als in Opposition behaupten“, denn „der erste Instinkt, mit dem sie sich bejaht, [...] [sei; ef] die Verneinung des *Anderen*“ (Simmel 1992 [1908]: 299). Eine wechselseitige Verschränkung und Relation des *Eigenen* mit dem *Anderen* beziehungsweise *Fremden* und die Interdependenz dieser Elemente bildet auch die Grundlage von George Herbert Meads (1863-1931) interaktionistischer Theorie der Individualgenese (Reuter 2002: 113).<sup>35</sup> Im Gegensatz zu Simmel, Park oder Schütz geht es Mead darin nicht um eine theoretische Grundlegung einer Soziologie des Fremden. Mead

<sup>35</sup> Das Werk des Philosophen und Sozialpsychologen Meads, besonders der Band GEIST, IDENTITÄT UND GESELLSCHAFT AUS DER SICHT DES SOZIALBEHAVIORISMUS (MIND, SELF AND SOCIETY, 1934) – eine Zusammenstellung von Vorlesungsnachschriften – nimmt mittlerweile den Rang eines Klassikers der Sozialpsychologie ein und gilt als theoretisch fundiertester Beitrag zum Begriff symbolisch vermittelter Interaktion. Meads Name ist demnach mit der Theorie des *Symbolischen Interaktionismus* eng verknüpft, übte er doch prägenden Einfluss auf wichtige Vertreter wie etwa Herbert Blumer aus (Wenzel 1990: 11).

ist vielmehr an den handlungs- und identitätstheoretischen Konsequenzen der *wechselseitigen Beziehung und Konstitution des Eigenen und des Anderen* interessiert. So wird *Differenz* im Rahmen seiner Theorie symbolischer Interaktion in eine identitätstheoretische Fragestellung eingebettet (ibid.).<sup>36</sup>

Obwohl Meads Forschungsgegenstand also keine explizite Soziologie des Fremden darstellt, sondern die Beziehung des *Ego* mit dem *Alter Ego* auf einer sehr allgemeinen Ebene und im Hinblick auf identitätstheoretische Fragestellungen betrachtet, möchte ich mich Reuter dahingehend anschließen, als sich Meads Betrachtungen als ein wichtiges theoretisches Fundament weitergehender Überlegungen zu den Konstitutions- und Konstruktionsbedingungen von *Fremdheit, kultureller Differenz* und Alterität lesen lassen (Reuter 2002: 114).<sup>37</sup>

Dem Fremden in Gestalt des *signifikanten beziehungsweise verallgemeinerten Anderen* kommt in Meads Theorie eine zentrale Rolle zu: So ermöglicht Alterität im Sinne einer Unterscheidung von *Alter* und *Ego* erst individuelle Handlungsfähigkeit und gesellschaftliche *Interaktion* und wird damit zur Voraussetzung von Bewusstsein und Identität (ibid.: 113). Identität konstituiert sich nach Mead im Rahmen eines „gesellschaftliche Erfah-

---

<sup>36</sup> Die Theorie Meads ist im Zusammenhang der vorliegenden Arbeit vor allem im Hinblick auf die Rolle und Funktion des *Anderen* bzw. *Fremden* in der Konstitution sozialer Identitäten von Interesse. Der vielfach zur Diskussion gestellte und aufgrund seiner substantialistischen und essentialistischen Implikationen und der inhärenten Suggestionen von Konsistenz, Stabilität und Kontinuität problematische Begriff der *Identität* wird deshalb an dieser Stelle nicht vertieft auf seine Tauglichkeit als analytischer Terminus untersucht. Die Literatur zur postmodernen bzw. poststrukturalistischen Kritik an soziologischen Identitätskonzeptionen, sowie ihrer Infragestellung in *cultural studies* und Postkolonialismus, *gender studies* und *queer theory*, beispielsweise in Debatten über Rassismus, Ethnizität und Geschlecht, ist unterdessen zu einem schwer überschaubaren Korpus angewachsen. Eine knappe Replik auf die „postmoderne Herausforderung“ für soziologische Identitätskonstruktionen bietet Joas 1994. Im Anschluss an poststrukturalistische Sozialtheorien geht die vorliegende Arbeit davon aus, dass sich Identitäten „nicht durch eine vorgegebene Einheit, Homogenität oder Kohärenz auszeichnen, sondern stets umkämpften, sich verändernden und *hybriden* Konstituierungsprozessen unterliegen und daraus hervorgehen“ (Moebius 2003: 365; Hervorhebung im Original): Identitäten erscheinen nach Hall „zunehmend fragmentiert und zerstreut, jedoch niemals einheitlich. Identitäten sind konstruiert aus unterschiedlichen, ineinandergreifenden, auch antagonistischen Diskursen, Praktiken und Positionen. Sie sind Gegenstand einer radikalen Historisierung und beständig im Prozess der Veränderung und Transformation begriffen“ (Hall 2004c: 171). Die Prozesse, welche mit Inhalt und Gebrauch des Begriffs der „Identität“ im Rahmen einer dekonstruktiven bzw. poststrukturalistischen Sozialwissenschaft verknüpft werden sollen, bringt Hall in folgender Weise zum Ausdruck: „Ich gebrauche ‚Identität‘, um auf den Punkt des *Vernähens* [...] [the point of suture; ef] zu verweisen, zwischen Diskursen und Praktiken auf der einen Seite – die Anrufung [*Interpellation*, Althusser; ef], uns als diskursiv bestimmtes gesellschaftliches Wesen zu verorten – und Prozessen, die Subjektivitäten produzieren auf der anderen Seite – die uns als Subjekte konstituieren, die sich ‚sprechen‘ lassen, die verständlich sind“ (Hall 2004c: 173; Hervorhebung im Original). Artikulationen bzw. Inszenierungen von individueller, sozialer wie kultureller Identität sind demzufolge „Teil sozialer und politischer Praktiken“ und werden „als kultureller Text verstanden, der unterschiedliche Signifikate bezeichnet, historisch unterschiedlich codiert ist und unterschiedliche Bilder hervorbringt und aktiviert“ (Friese/Assmann 1998a: 12).

<sup>37</sup> Mead richtet dabei seine Aufmerksamkeit sozusagen auf die *intra*kulturellen Differenzen, welche den *inter*religiösen bzw. *inter*kulturellen Differenzen, die Gegenstand der vorliegenden Arbeit sein sollen, vorgelagert sind. Ein solcher Blick auf die „*Prävalenz des Anderen*, der mit mir, aber doch anders ist als ich“ (Reuter 2002: 114; Hervorhebung im Original) zeigt, dass auch die Vertrautheiten des Alltags keine voraussetzungslosen Einheiten darstellen, durch welche Alterität erst hervorgebracht wird; vielmehr bildet Alterität immer auch eine Voraussetzung lebensweltlicher Vertrautheit (ibid.).



rungs- und Tätigkeitsprozesses“, das heißt als Resultat der Beziehungen des Individuums „zu diesem Prozeß als Ganzem und zu anderen Individuen innerhalb dieses Prozesses“ (Mead 1973 [1934]: 177).<sup>38</sup> Als Sozialpsychologe untersucht Mead das Handeln und Verhalten des Individuums in dessen Einbettung in die komplexe Gruppenaktivität eines gesamtgesellschaftlichen Prozesses und betont, dass

„das Verhalten eines Individuums [...] nur in Verbindung mit dem Verhalten der ganzen gesellschaftlichen Gruppe verstanden werden [kann; ef], dessen Mitglied es ist, denn seine individuellen Handlungen sind in größeren, gesellschaftlichen Handlungen eingeschlossen, die über den Einzelnen hinausreichen und andere Mitglieder der Gruppe ebenfalls betreffen“ (Mead 1973 [1934]: 45).<sup>39</sup>

Gleich der Beziehung „der einzelnen Zelle zum vielzelligen Organismus“ verhält sich der Einzelne zum gesellschaftlichen Ganzen: „Der Prozeß, aus dem sich die Identität entwickelt, ist ein gesellschaftlicher Prozeß, der die gegenseitige Beeinflussung der Mitglieder der Gruppe, also das vorherige Bestehen der Gruppe selbst voraussetzt“ (ibid.: 207). Erst die soziale Interaktion mit einem Gegenüber ermöglicht dem Menschen ein Bewusstsein seiner selbst; erst durch ein Sich- Hineinversetzen in die Rolle *des Anderen* [*taking the role of the other*] im Prozess symbolvermittelter Kommunikation<sup>40</sup> kann das Selbst zum Objekt seiner Erkenntnis werden; erst der imaginierte Blick des *Anderen* ermöglicht als Resonanzboden des *Eigenen* Selbst-Bewusstsein und Identität [*self*]. Ohne den Anderen ist Identität nach Mead nicht möglich. *Fremdheit*, oder allgemein formuliert, ein *Beziehungsverhältnis der Alterität* wird bei Mead damit im Sinne einer *Selbst-Distanz* zur Grundlage und Voraussetzung reflexiven Bewusstseins und Identität (Reuter 2002: 116):

<sup>38</sup> Meads Ausgangspunkt in einer Formulierung einer Theorie sozialen Handelns und seiner Sozialpsychologie ist die funktionalistische Psychologie, die in kritischer Distanz zu verschiedenen Ausprägungen einer physiologischen Psychologie „das Wesen des Psychischen nicht mehr substantialistisch – d.h. als Ausdruck einer materiellen und/oder ideellen Grundlage – zu deuten versucht, sondern als Funktion im Lebensprozeß, als aktive Anpassung des Organismus an seine Umwelt, als problemlösendes Verhalten“ (Wenzel 1990: 47). Handlung und soziale Interaktion werden in der sozialbehavioristischen Theorie Meads damit zur Voraussetzung für die Entstehung *reflexiven Bewusstseins*. In diesem Punkt zeigt sich die bewusste Abgrenzung Meads zum klassischen behavioristischen Modell, welches menschliches Verhalten als bloße Reaktion auf äußere Reize interpretiert (Reuter 2002: 114).

<sup>39</sup> Damit ist nach Mead „[j]ede Identität [...] eine soziale Identität“ und bleibt als solche „auf die Gruppe beschränkt, deren Rollen sie übernimmt“ (Mead 1980: 328).

<sup>40</sup> Kommunikation anhand gemeinsamer, *signifikanter Symbole* ist für Mead in der Genese von Selbstbewusstsein und Identität zentral. Sprache ist Voraussetzung für die Entstehung von Geist und Bewusstsein, denn mit sprachlichen Äußerungen wird nicht nur eine Reaktion im Anderen ausgelöst, sondern auch in der handelnden Person selbst. Der Prozess der Kommunikation liefert „uns das geistige Material [...], mit dem wir denken. Er tut es dadurch, daß er uns jene Gesten bereitstellt, die durch ihre identischen Wirkungen auf uns wie auf andere die Haltung des anderen auslösen, die wir so weit übernehmen, wie wir dessen Rolle übernehmen“ (Mead 1973 [1934]: 138). Kommunikative Verständigung und Interaktion sind nur durch wechselseitige Rollenübernahme möglich, durch welche sich die handelnde Person *selbst zum Objekt werden* und sich aus einem solch distanzierten Standpunkt über seine Reaktionen und die seines Gegenübers klar werden kann. Nur im Prozess der Kommunikation kann sich der Handelnde selbst zum Objekt werden, „und soweit ich sehen kann, ist der Einzelne solange keine Identität im reflexiven Sinn, als er nicht sich selbst Objekt ist. Diese Tatsache gibt der Kommunikation entscheidende Bedeutung, da sie ein Verhalten ist, bei dem der Einzelne in dieser Weise auf sich selbst reagiert“ (ibid.: 184).

Genau dies meinen wir, wenn wir von „Selbstbewusstsein“ sprechen. Wir erscheinen in unserem Verhalten als eine Identität, sofern wir selbst die Einstellung einnehmen, die andere [...] uns gegenüber einnehmen. [...]. Wir nehmen die Rolle dessen ein, was man als „generalisierten Anderen“ bezeichnen könnte (Mead 1980: 318-319).

Doch wie genau versteht Mead den *generalisierten Anderen*? Zur Erklärung der sozialen Genese reflexiven Bewusstseins und individueller Identität greift Mead auf die Metaphern des Spiels zurück (ibid.: 117, Abels 2010: 265). Dabei stellt das kindliche Rollenspiel [*play*] eine erste Phase in der Entwicklung der Identität dar. Das Kind schlüpft in die Rollen *signifikanter Anderer*, d.h. vertrauter Bezugspersonen, von deren Standpunkt aus es denkt und handelt. Es versetzt sich dabei abwechselnd in die eigene Rolle und in die der Anderen und handelt sich selbst gegenüber so, wie es seine Bezugspersonen ihm gegenüber tun:

Das ist die einfachste Art und Weise, wie man sich selbst gegenüber ein anderer sein kann. [...] Das Kind sagt etwas in einer Eigenschaft und reagiert in einer anderen, worauf dann seine Reaktion in der zweiten Eigenschaft ein Reiz für es selbst in der ersteren Rolle ist, und so geht der Austausch weiter. So entwickelt sich in ihm und in seiner anderen, antwortenden Identität eine organisierte Struktur (Mead 1973 [1934]: 193).

In diesem noch relativ einfachen kindlichen Spiel betrachtet das Kind gewissermaßen sein eigenes Verhalten und reagiert darauf auf der Grundlage internalisierter gesellschaftlicher Normen (Reuter 2002: 117).<sup>41</sup> Die Spiegelung der Haltung Anderer bedeutet demnach keine nur subjektive Aneignung der eigenen Identität: Das Kind übernimmt, so Berger und Luckmann,

[...] nicht nur Rollen und Einstellungen Anderer, sondern in ein und demselben Vorgang auch ihre Welt. [...] Die subjektive Aneignung der eigenen Identität und die subjektive Aneignung der sozialen Welt sind nur verschiedene Aspekte ein und desselben Internalisierungsprozesses, der durch *dieselben* signifikanten Anderen vermittelt wird (Berger/Luckmann 2007 [1966]: 142 f; Hervorhebung im Original).

Als zweite Phase in der Entwicklung und Formation von Identität muss das Kind im Rahmen des organisierten Spiels im Sinne eines geregelten Gruppenspiels [*game*] die Fähigkeit entwickeln, die Rollen aller anderen Mitspieler zu beachten, sie in sich zu organisieren und zu koordinieren: „Es muss wissen, was die Anderen tun werden, um sein eigenes Spiel erfolgreich spielen zu können“ (Mead 1973 [1934]: 193). Das Kind orientiert sich nicht mehr nur an ihm vertrauten Bezugspersonen, sondern identifiziert sich mit den Zielen der gesamten Gruppe und lernt, die unterschiedlichen Perspektiven, Haltungen und Handlungen der Anderen zu einem Ganzen zu organisieren. Letztlich spiegelt das organisierte Spiel das allgemeine Prinzip des Handelns, an dem sich alle Mitglieder einer Gruppe bezie-

---

<sup>41</sup> Das kindliche Spiel ist dabei mehr als nur Repetition: Im Format des Spiels sind, wie Reuter ausführt, soziale und kulturelle Erfahrungen und Performanzen im Sinne von Sprechakten und situationsbezogenen Artikulationsmustern eingelassen (Reuter 2002: 117).

hungsweise Gemeinschaft orientieren: Die Summe aller möglichen Erwartungen, Handlungsoptionen, Rollen, Standpunkte und Perspektiven in einem gesellschaftlichen Interaktionszusammenhang nennt Mead den *generalisierten* beziehungsweise *verallgemeinerten Anderen*. Der generalisierte Andere repräsentiert damit letztlich die gesellschaftlichen Normen und Werte, welche in einer bestimmten Situation relevant sind (Abels 2007b: 32).<sup>42</sup>

Zugehörigkeit und Identität werden bei Mead demzufolge konsequent relational zu einer sozialen Interaktion mit dem *signifikanten* beziehungsweise *verallgemeinerten Anderen* gesetzt, „der als leibliches Gegenüber oder verinnerlichter Exponent mit dem Eigenen eng verschlungen ist“ (Reuter 2002: 120). Die aus der Auseinandersetzung mit der Theorie Meads folgende Konsequenz für das hier zu vertiefende Verständnis von Alterität besteht daher in der Erkenntnis, dass *Anderes*, *Fremdes* und *Eigenes* sich nicht als stabile, geschlossene Einheiten gegenüber stehen: Das Andere ist in seinen vielfältigen Formen und Ausprägungen integraler Bestandteil der Genese von Selbst-Bewusstsein und Identität, so dass es „keinen festen Standpunkt diesseits oder jenseits des Anderen“ gibt (Wulf 1999: 19): Darin begründet sich die Komplexität dieses Verhältnisses. „Das Bewußtsein des *ego*“, so formuliert Raible in Anlehnung an Jean-Paul Sartres existenzphilosophische Betrachtungen<sup>43</sup>, „setzt die Wahrnehmung des Anderen – *alter* – voraus“ (Raible 1998: 7; Hervorhebungen im Original), das Bewusstsein des Menschen „ist an die *Erfahrung von Alterität* gebunden“ (ibid.: 9; Hervorhebungen im Original).<sup>44</sup> Fremdheit und Andersheit

<sup>42</sup> Dies bedeutet jedoch nicht, dass sich das Individuum in diesem Prozess als Subjekt des Handelns aufgibt (Abels 2007b: 32), sondern die eben nachgezeichneten Prozesse von Rollenübernahme und Internalisierung des *generalisierten Anderen* sind dagegen erst Voraussetzungen für die Herausbildung von Selbstbewusstsein und Identität. Die Herausbildung von Individualität erklärt Mead anhand seiner Gegenüberstellung zweier, miteinander korrespondierender Seiten des Ich: Das „I“ bezeichnet dabei einen sich auf der biologischen Grundlage konstitutionellen Antriebsüberschusses konstituierenden spontanen, kreativen und impulsiven Teil des Ich, welcher dazu tendiert „die soziale Selbstdisziplinierung des Individuums, die [...] mit der Orientierung am *generalisierten Anderen* erfolgt, aufzuheben (Abels 2010: 269) und damit eine individuelle Antwort auf gesellschaftlicher Rollenvorstellungen und Verhaltensweisen erlaubt. Während das „I“ sich seiner vollständigen Sozialisierung widersetzt, bildet das „Me“ dagegen die soziale Komponente der Identität. Es stellt gewissermaßen die „innere Repräsentationsinstanz“ verinnerlichter und reflektierter gesellschaftlicher Rollenvorstellungen und Verhaltensweisen, und damit den internalisierten *generalisierten Anderen* dar (ibid., vgl. auch Reuter 2002: 119). Reflexives Bewusstsein und Identität [*self*] entwickelt sich aus der Differenz zwischen dem impulsiven, spontanen Handeln des unreflektierten Ichs und dem reflektierten Ich (Abels 2010: 272). Das Individuum bringt sich damit in sozialen Interaktionsprozessen kontinuierlich hervor, entfaltet und verändert sich kontinuierlich (ibid.: 274).

<sup>43</sup> Zu einer Auseinandersetzung mit den phänomenologisch geprägten existenzphilosophischen Betrachtungen Sartres und der existentialistischen Perspektive auf Fremdheit bzw. Alterität siehe Wilden 2013, bes. 138-157.

<sup>44</sup> Auch psychoanalytische Theorien verneinen die Existenz eines stabilen Kerns von Subjektivität, Selbst oder Identität und gehen davon aus, dass Selbst, Subjektivität und (sexuelle) Identität von unseren unbewussten Beziehungen zu *signifikanten Anderen* abhängen (Hall 1997: 238). So betont Hall mit Rekurs auf Freud und Lacan, dass aus psychoanalytischer Perspektive Identitäten durch einen unbewussten, unruhigen, und zu keinem Zeitpunkt als abgeschlossen zu geltenden Dialog mit dem *Anderen* und durch dessen Internalisierung gebildet werden (ibid.). Die Lacanschen Ausführungen über das DAS SPIEGELSTADIUM ALS BILDNER DER ICHFUNKTION (Lacan 1975, S 61-70) verdienen dabei besondere Aufmerksamkeit. Lacan beschreibt hier die Genese menschlichen Selbst-Bewusstseins durch den Moment, in dem sich das Kleinkind durch den Blick in den Spiegel erst-

sind demzufolge nicht lediglich als bloße Ordnungskategorien zur Differenzierung der Welt zu verstehen. Das Verhältnis von Eigenem und Fremdem [beziehungsweise Anderem; ef]), so Ohle, bestimmt grundlegend die ontologische Sphäre des Menschen (Ohle 1978: 44): „Fremdheit ist [...] die andere Seite des Selbst“ (Hahn 1997: 115). Das Fremde „produziert überhaupt erst das Eigene oder, auf den individuellen Menschen bezogen, das Selbst“ (Ohle 1978: 44). Bilder des Fremden oder Vorstellungen von kultureller und religiöser Differenz stehen demnach in einem komplementären Beziehungsverhältnis zu individuellen wie kollektiven Selbstbeschreibungen, bei dem sich die eine Seite der Unterscheidung nur über ihren Gegensatz zur anderen erschließt (Reuter 2002: 57).

In diesem Sinne kann die Unterscheidung von Identischem, das heißt *Eigenem* und Nicht-Identischem, das heißt *Anderem* beziehungsweise *Fremdem* (ibid.: 6) als entscheidender Prozess in der Konstitution und Konstruktion sozialer, nationaler, kultureller oder religiöser Zugehörigkeiten betrachtet werden.<sup>45</sup> Die verschiedensten Facetten dieser Zugehörigkeiten und sozialen Identitäten sind dabei an die gesellschaftliche Konstruktion des *Anderen* und an damit verbundene Grenzziehungsprozesse gekoppelt (Reuter 2002: 62). Diese Rückkopplung, so Reuter, „lässt Fremdheit gerade nicht als atomisiertes und isoliertes Element denken, abseits des Vertrauten und Identischen, sondern führt es als sein Komplement in die unmittelbare Nähe des Eigenen“: Das *Eigene* ist mit dem *Anderen* untrennbar verbunden, so dass das Eine immer gleichsam ein Produkt beziehungsweise *Komplement* des Anderen darstellt (ibid.). Auch Pickering hält in seiner Arbeit über die gesellschaftlichen Prozesse der Repräsentation und Stereotypisierung fest: „The Other is always constructed as an object for the benefit of the subject who stands in need of an objectified

---

mals als somatische Einheit und von der Mutter unabhängiges Subjekt erkennt. Erst diese Spiegelung, dieser „Blick vom Ort des Anderen“ ermöglicht dem Kind, ein Verhältnis zu sich selbst zu erfahren, sich selbst als einheitliches Subjekt wahrzunehmen und ein Bewusstsein seiner selbst als gewordenes, historisches Subjekt in einer spezifischen Beziehung zur Außenwelt zu entwickeln (Hall 1997c: 237, vgl. auch Pagel 1989, bes. S. 23-24). So bildet das Spiegelstadium Lacan zufolge die symbolische Matrix eines jeglichen identifikatorischen Prozesses (Ruchlak 2004: 249).

<sup>45</sup> Die Polarität des *Eigenen* und des *Fremden* als anthropologische Grunderfahrung menschlicher Lebenswelten und „Grundmuster kollektiver Selbstfindung“ (Brall 1991: 121) ist somit auch in dem von Dinzelbacher herausgegebenen Versuch einer „Europäischen Mentalitätsgeschichte“ (Dinzelbacher 2008) integraler Bestandteil, wobei sich eine solche Mentalitätsgeschichte dabei „auf die bewußten und besonders unbewußten Leitlinien [konzentriert; ef], nach denen Menschen in epochentypischer Weise Vorstellungen entwickeln, nach denen sie empfinden, nach denen sie handeln. Sie fragt nach dem sozialen Wissen bestimmter historischer Kollektive und untersucht den Wandel von Kognitionsweisen und Vorstellungswelten, die jeweils historisches Sein auf intersubjektiver Ebene prägen“ (Dinzelbacher 2008: IX). So ist die „Unterscheidung von Eigenem und Fremdem [...] eine Grunderfahrung des Menschen von dem Augenblick an, in dem er beginnt, sich als Individuum zu entwickeln. Mit der Entfaltung und Entwicklung des Ich geht fortschreitend die Erfahrung verschiedener Grade von Fremdheit bzw. umgekehrt verschiedener Grade von Zugehörigkeit und Gebundenheit in größere oder kleinere Gruppen [...] Hand in Hand. Eigenes und Fremdes stehen von Anfang an in einem reziproken Verhältnis zueinander; sie bedingen einander, und oft wird das Fremde geradezu zum Instrument von Erkenntnis. Definitionen des Selbst, Wertungen, Ansprüche sind immer zugleich Abgrenzungen gegen Fremdes [...]. Deshalb ist eine Geschichte des Verhältnisses von Eigenem und Fremden [...] auch eine Geschichte des Selbstverständnisses [...]“ (Stutzinger 2008).

Other in order to achieve a masterly self-definition“ (Pickering 2002: 25). Dies gilt ungeachtet der jeweiligen Einstellung zum *Fremden*, welche, wie gezeigt wurde, eine große Bandbreite an Haltungen, von Herablassung und Feindseligkeit bis Exotisierung und Idealisierung (ibid.) umfassen kann.

Auch andere Autoren weisen darauf hin, dass *Eigenes* und *Fremdes* nur in Bezug aufeinander existieren können, „daß jede Selbstbeschreibung Alterität in Anspruch nehmen muss“ (Hahn 1994: 142; Hervorhebung im Original). So konstituieren sich auch poststrukturalistischen Sozialtheorien zufolge Identitäten wie soziale Ordnungen als Evidenzen erst im Rahmen von Zuschreibungs- und Identifikationsprozessen „durch Dichotomisierungen und damit durch einen für sie wesentlichen Bezug zur Andersheit“ (Moebius 2003: 9; Hervorhebungen ef).<sup>46</sup> Innerhalb poststrukturalistischen Denkens verweist der auch für die Philosophiegeschichte zentrale Begriff der *Alterität* demzufolge auf die wechselseitige Verwiesenheit von Alterität und Identität als *einander bedingende Elemente*:<sup>47</sup> „Gemeinsam

<sup>46</sup> Dichotomisierungen sind damit, wie auch Bauman festhält, ein entscheidender Faktor für Praxis und Vision gesellschaftlicher Ordnung (Bauman 1992a: 29). Eine genauere Betrachtung der sich in diesem Prozess gegenüber stehenden Kategorien macht dabei die Tatsache sichtbar, dass eine der Kategorien dabei lediglich ein sekundäres Supplement zur ersten darstellt (Moebius 2003: 9), oder wie Laclau diesen Sachverhalt in Bezug auf soziale Identitäten beschreibt: „[A]n identity's constitution is always based on excluding something and establishing a violent hierarchy between the two resultant poles – form/matter, essence/accident, black/white, man/woman etc. [...] What is peculiar to the second term is this reduced to the function of accident, as opposed to the centrality of the first. It is the same with the black-white relationship, in which ‚white‘, of course, is equivalent to ‚human being‘. ‚Woman‘ and ‚black‘ are thus ‚marks‘, in contrast to the unmarked terms of ‚man‘ and ‚white‘“ (Laclau 1990: 32-33). Damit verbirgt sich, so Bauman „die differenzierende Macht in der Regel hinter einem der Glieder der Opposition. Das zweite Glied ist nur das Andere des ersten, die entgegengesetzte (degradierte, unterdrückte, exilierte) Seite des ersten und seine Schöpfung“ (Bauman 1992a: 29). Der Autor fährt fort: „Auf diese Weise ist die Abnormität das Andere der Norm, Abweichung das Andere der Gesetzestreue, Krankheit das Andere der Gesundheit, Barbarei das Andere der Zivilisation, das Tier das Andere des Menschen, die Frau das Andere des Mannes, der Fremde das Andere des Einheimischen, der Feind das Andere des Freundes, ‚sie‘ das Andere von ‚wir‘, Wahnsinn das Andere der Vernunft, der Ausländer das Andere des Staatsbürgers, das Laienpublikum das Andere des Experten. Beide Seiten hängen voneinander ab, aber die Abhängigkeit ist nicht symmetrisch. Die zweite Seite hängt von der ersten hinsichtlich ihrer ins Werk gesetzten und erzwungenen Isolierung ab. Die erste hängt von der zweiten hinsichtlich ihrer Selbstbehauptung ab“ (ibid.). Bereits Simmel verweist auf die gegenseitige Verwiesenheit und Relationalität von Elementen in gesellschaftlichen Zusammenhängen, weshalb die Lektüre seines Werks auch für eine poststrukturalistisch geprägte Sozialtheorie von Interesse ist. So ergreift man nach Simmel „den Sinn und den Wert eines einzelnen Elementes durchgängig in seinem Verhältnis oder als sein Verhältnis zu einem anderen Element – zu einem anderen, das seinerseits sein Wesen an jenem bestimmt. In dieser Relativität aber beharren sie nicht beide, sondern eines von ihnen, mit dem anderen alternierend, wächst zu einem Absoluten auf, das die Relation trägt oder normiert“ (Simmel 1983 [1923]: 52). Aus den hier beschriebenen Verweisungszusammenhängen entfalten sich, wie die erwähnten Autoren eindrücklich zeigen, wiederum binäre Logiken (Moebius 2003: 351).

<sup>47</sup> Vgl. dazu: <http://differenzen.univie.ac.at/glossar.php?sp=7> [Stand: 19.07.2013]. Turk (1990) unterzieht das Begriffspaar *Alienität* und *Alterität* einer genauen Betrachtung und interpretiert es im Sinne gradueller Abstufungen von *Fremdheit* im Rahmen kultureller und sozialer Aushandlungsprozesse. In Bezug auf hermeneutische Fragen, so etwa nach der Möglichkeit von Verständigung, Verstehen und gegenseitigen Verständnisses in „interkulturellen“ Kontexten mag eine graduelle Abstufung wechselseitiger Zuschreibungen von Fremdheit von Relevanz sein, wie Lösch ausführt (Lösch 2005: 32). Im vorliegenden forschungstheoretischen Kontext erscheint die Konzeption einer „objektiv“ feststellbaren Fremdheit zwischen Systemen im Sinne einer „fremden Zugehörigkeit“ (Turk 1990: 11), die nach Turk im Begriff der *Alienität* ihren Ausdruck findet, problematisch. Mit diesem Hinweis beschränkt sich die vorliegende Untersuchung auf den analytischen Gebrauch des Begriffes *Alterität*. Alterität ist nach Turk als subjektives Interpretament und „kulturelle Deutung von Realitäten“ (ibid.: 17) zu verstehen, im Rahmen derer das Andere als „dasselbe in einer Varietät“, also als Varietät innerhalb desselben Systems interpretiert werde (Lösch 2005: 32). Der Begriff der *Alterität* birgt also, wie

ist den verschiedenen Ausdeutungen [...] die unbedingte Zuordnung von *alter* zum ersten, einen, zu *ego* oder zum Subjekt. *Alter* ist der zweite von zwei gleichartigen und gleichursprünglichen, einander zugeordneten Wesen, nicht irgendein beliebiger anderer: *alius* oder der Fremde: *xenos, peregrinus*“ (Schlieben-Lange 1998b: 5). In diesem Sinne bildet etwa das *konstitutive Außen* in Butlers Diktion<sup>48</sup> „die definitoriale Grenze für den Bereich des Subjekts“, „jenen Ort gefürchteter Identifizierung [...], gegen den – und kraft dessen – der Bereich des Subjekts seinen eigenen Anspruch auf Autonomie und Leben eingrenzen wird“ (Butler 1997: 23). Somit können sich Identitäten nur durch *Verwerfung* (ibid.) und *Ausschluss*, das heißt nur in Abgrenzung zu dem *Anderen* bilden, welches ihr konstitutives Außen bildet, „das, was eine Identität ausschließen muss und worauf sie aber eigentlich existentiell angewiesen ist“ (Moebius 2003: 366).<sup>49</sup> Im Anschluss an Laclau und Mouffe<sup>50</sup> folgert Moebius, dass damit auch menschliche Gesellschaft als „Ausdruck und Versuch diskursiver Praktiken“ verstanden werden muss, sich durch Abgrenzung und Ausschluss und Verdrängung eines konstitutiven Außen als geschlossene Einheiten zu etablieren (Moebius 2003: 346), womit Gesellschaft erst durch Differenz möglich wird: Gesellschaftliche wie kulturelle Identitäten können in diesem Sinne als „Praktiken der Differenz“ gefasst werden (vgl. Assmann/Friese 1998a: 23).<sup>51</sup>

---

auch die obige Bestimmung nahelegt, das Potential, sowohl dem grundlegenden Konstruktcharakter des *Anderen* Rechnung zu tragen als auch zugleich implizit die Relation zum *Eigenen* zu reflektieren.

<sup>48</sup> Zu Derridas Begriff des „konstitutiven Außen“, auf welchen Butler in ihrer Konzeption des „konstitutiven Außen“ Bezug nimmt, vgl. etwa Stäheli 2000: 25.

<sup>49</sup> Auch Foucault befasst sich im Rahmen seiner „Genealogie der Moderne“, die er als „Genealogie des Subjekts“ fasst, mit der Begrenzung des Subjekts durch den Ausschluss des Anderen (vgl. Reuter 2002: 58). Nach Foucault werden durch den für die Moderne konstitutiven Diskurs der Subjektivität kontinuierlich Unterscheidungen wie „(sexuell) deviant“ versus „normal“, „(psychisch) krank“ versus „gesund“, „Vernunft“ versus „Unvernunft“ etc. produziert, welche „das Selbst einer Struktur des Daseins unterwerfen, die durch das Vorhandensein des Anderen ermöglicht wird“ (ibid.: 59). So wird der Mensch als erkenntnisfähiges, reflexives und rationales Subjekt gerade durch den Bezug zum Anderen „zum Selbstbezug befähigt“ (ibid.).

<sup>50</sup> Moebius bezieht sich hier besonders auf die von Laclau und Mouffe aufgestellte These von der „Unmöglichkeit der Gesellschaft“ (vgl. bes. Laclau/Mouffe 1991), die im Rahmen einer Theorie der grundlegenden *Diskursivität des Sozialen* davon ausgeht, dass erst durch Antagonismen, Brüche und Dislokationen, welche durch die Existenz eines konstitutiven Außen entstehen, Gesellschaft möglich wird (Moebius 2003: 172, vgl. auch Stäheli 2000: 34). Gesellschaften konstituieren sich demnach aus kontinuierlich „fehlschlagenden Versuchen, sich selbst als universalen und hegemonialen Horizont zu etablieren [...], als geschlossene Einheit [...] – etwa als weltgesellschaftlicher Horizont, der kein soziales Außen mehr denkbar macht“ (Stäheli 2000: 34). Gesellschaftsbegriffe, die Gesellschaft als einheitliche, normativ integrierte, kohärente und sich selbst reproduzierende Totalitäten denken, werden in diesem Zuge grundlegend in Frage gestellt (ibid.). Interessant werden dabei nun die Ausschlussmechanismen und Grenzziehungsprozesse, im Rahmen derer sich Gesellschaften konstituieren. Im Vordergrund steht nicht mehr eine Untersuchung über das Wesen des Sozialen, sondern eine Analyse der vielfältigen Konstruktions- und Reproduktionsprozesse von Differenzen, der Konstitution des Sozialen über Sinnprozesse, sowie der Umgang mit Sinnzusammenbrüchen (ibid.: 35).

<sup>51</sup> Kategorien der *Differenz* (wie Geschlecht, Sexualität, Ethnizität etc.) und die zugehörigen, komplementär erscheinenden, aber tatsächlich hierarchisch funktionierenden Grunddualismen (Mann - Frau, hetero - homo, dominante Gruppe - ethnische Minderheit etc.) bilden dabei als soziale Ordnungskategorien die „Grundlagen der Organisation moderner Gesellschaften“ (Lutz/Wenning 2001a: 20-21). Im Rahmen einer Betrachtung von *Differenz* und deren Zusammenhang beziehungsweise Wechselwirkung mit *Identität* verdient Derridas Konzept der *différance* gesonderte Aufmerksamkeit. So zeigt Hall, in welchem Maß das Derridasche Konzept die etablierte binäre Dichotomie von Identität und Differenz, welche zu einer Stabilisierung vermeintlich homoge-

#### 2.4 Orte des *Anderen* – Sprache, Diskurs, Repräsentation

Jene gesellschaftlichen Praktiken, durch welche Alterität hergestellt wird und welche anhand vielfältiger Zuschreibungen zum *Anderen* und damit verknüpften, komplementären Imaginationen des *Eigenen* über Zugehörigkeit und Nicht-Zugehörigkeit, über Ein- und Ausschluss, über Vertrautheit und Fremdheit, Norm und Abweichung etc. entscheiden, sollen abschließend gesondert in den Blick genommen werden. Mit diesem letzten Schlaglicht auf die gesellschaftlichen Konstitutionsprozesse von Alterität werden in gleichem Zuge die methodologischen Implikationen der in den vorhergehenden Abschnitten erarbeiteten theoretischen Dimensionen des Alteritätsbegriffs für die vorliegende Untersuchung geklärt.

Die Konstruktion und Konstitution kollektiver (nationaler wie *kultureller* oder religiöser) *Identität(en)* in Abgrenzung zu entsprechenden Alteritäten werden, das haben die obigen Verweise auf sozialkonstruktivistische wie diskurstheoretische Perspektiven bereits gezeigt, als *symbolisch* (beziehungsweise *diskursiv*) *erzeugte* soziale Praktiken verstanden. Obgleich *kulturelle Differenzen* in Gestalt von und in Auseinandersetzung mit Personen, Eigenschaften oder sozialen Beziehungen alltäglich als real wahrgenommen und erlebt werden und soziale wie politische Wirkmächtigkeit entfalten können, ist ihre vermeintliche Materialität unter den dieser Untersuchung zugrunde liegenden theoretischen Perspektiven und den entsprechenden Prämissen nicht von den kommunikativen Vorgängen zu trennen, die etwas oder jemanden als (*kulturell*) *fremd* beziehungsweise *anders* ausweisen (vgl. Reuter 2002: 34). So hält Pickering pointiert fest:

---

ner, eindeutiger Identitäten beiträgt, aufzulösen und die Bedeutung von Differenz als grundlegende Bedingung der Konstitution und Konstruktion von Identität(en) aufzuzeigen vermag (Hall 1994a: 34). Derridas Verständnis von *différance* geht damit über die Bezeichnung bloßen „Andersseins“ hinaus; es stellt „die binären Oppositionen, welche Bedeutung und Repräsentation stabilisieren, in Frage und zeigt, dass Bedeutung nie endgültig und vollständig ist, sondern sich weiterbewegt und andere zusätzliche oder ergänzende Bedeutungen einschließt“ (ibid.: 34). Bedeutung kann nie essentiell, sondern nur *relativ* bestimmt werden; sie ist „immer *im Prozess*, innerhalb eines Spektrums ‚positioniert‘“ (Hall 2004d: 196; Hervorhebung im Original). Durch die Betonung der Kontingenz und Arbitrarität von Bedeutungen und des permanenten Gleitens von Signifikanten im Rahmen eines endlosen Spiels der Differenzen verstört es die „klassische Ökonomie von Sprache und Repräsentation“ (Hall 1994a: 34). Aus diesem Grund wurde es besonders im Rahmen des politischen Theorieprojektes der *Cultural Studies* breit rezipiert (Wilden 2013: 215). Mit der Wortneuschöpfung der *différance* beschreibt Derrida die „Bedingung der Möglichkeit der Produktion von Bedeutungen“ durch Differenz (Moebius 2003: 85). Jeder Akt des Bezeichnens ist davon abhängig, was *nicht* bezeichnet ist, jedes Phänomen ist demnach Differenzen nachgeordnet. Differenz stellt dabei keine neuerliche Positivität, kein „gegenwärtig Seiendes“ (Derrida 1999 [1972]: 34) dar, sondern geht dieser voraus; sie „lässt sich nur über die Effekte erkennen, die sie *nachträglich* zum Leben erweckt (Moebius 2003: 85; Hervorhebung ef). Die *différance*, bestimmt als „jene *Bewegung*, durch die sich die Sprache oder jeder Code, jedes Verweisungssystem [...] als Gewebe von Differenzen konstituiert“ (Derrida 1999 [1972]: 41; Hervorhebung ef), liegt der Produktion von Bedeutungen und auch dem System der Differenzen zugrunde und untergräbt damit einen einfachen und positiv gefüllten Begriff von Differenz (ibid.: 87). In Derridas Diktion bezeichnet *différance* „die konstituierende, produzierende und originäre Kausalität [...], den Prozeß von Spaltung und Teilung, dessen konstituierte Produkte oder Wirkungen die *différents* oder die *différences* wären (Derrida 1999 [1972]: 13; Hervorhebungen im Original). Eine vertiefende Darstellung der Bedeutungsinhalte des Konzepts bei Derrida und Lévinas bietet Moebius 2003, bes. 81-91.

Conceptions of the Other and the structures of difference and similarity which they mobilise do not exist in any natural form at all. There is no pristine, real Other out there, somewhere, yet still to be located. The location of the Other is primarily in language. It is through language that selves and others are mediated and represented. The symbolically constructed Other and the patterns of social exclusion and incorporation entailed by it are distributed in *sign and language, discourse and representation* (Pickering 2001: 72; Hervorhebungen ef).

Unter dem oben dezidiert dargelegten sozialkonstruktivistischen Verständnis von *Kultur* und *kultureller Identität* liegen *kulturelle Differenz(en)* beziehungsweise *Fremdheit(en)* also nicht im „Wesen“ des *Anderen*, sondern stellen ein Ergebnis spezifischer Wirklichkeits- beziehungsweise Wissensproduktionen gesellschaftlicher Akteure dar (vgl. Reuter 2002: 37). Wie beispielsweise auch Hall und mit ihm weitere Vertreter und Vertreterinnen der angloamerikanischen Cultural Studies und der postkolonialen Theorie betonen, stellt der gesellschaftliche Prozess der *Repräsentation* ein zentrales Moment des Entstehens entsprechender Wirklichkeits- und Wissensordnungen dar<sup>52</sup>: Repräsentation generiert ein Bild der sozialen Welt und sozialer Prozesse, „ein Bewußtsein darüber, wie die Dinge ‚wirklich sind‘“ (Miles 2000: 18).

Representation is the production of meaning of the concepts in our minds through language. It is the link between concepts and language which enables us to refer to either the "real" world of objects, people or events, or indeed to imaginary worlds of fictional objects, people and events. (Hall 1997b: 17)

Unter Repräsentation ist folglich die Produktion und Zirkulation von Bedeutung anhand der Verwendung von Zeichen- und Symbolsystemen zu verstehen. Die Herstellung und Konstitution von *Bedeutung* stellt damit ein zentrales Element des Repräsentationsprozesses dar. *Bedeutungskonstitution* [signification] bezeichnet dabei den

[...] Darstellungsprozeß, in dessen Verlauf bestimmten Objekten, Merkmalen und Prozessen eine Bedeutung zugeschrieben wird, die ihnen ein besonderes Gewicht verleiht und sie zugleich zu Trägern einer Reihe zusätzlicher, untergeordneter Merkmale macht. Bedeutungskonstitution beinhaltet also Selektion: Aus einer möglichen Menge von Objekten, Merkmalen und Prozessen werden nur bestimmte ausgewählt, die eine besondere, zusätzliche Bedeutung bekommen. Das betreffende Objekt, Merkmal oder der Prozeß werden damit zum Zeichen für die Existenz eines anderen, hypothetischen oder wirklichen Phänomens (Miles 2000: 18).

---

<sup>52</sup> Hall beschreibt ein konstruktivistisches Verständnis des gesellschaftlich-kulturellen Prozesses der Repräsentation in Abgrenzung und Kritik zu in gegenwärtiger Sozial- und Kulturtheorie als überholt geltenden reflexiv-abbildenden (mimetischen) sowie intentionalen Zugängen. Innerhalb des reflexiven Ansatzes wird davon ausgegangen, dass Bedeutung dem Objekt selbst inhärent sei. Sprache diene demnach als Spiegel, welcher die der realen, materiellen Welt und den Dingen zugrunde liegende wahre, unveränderliche Bedeutung widerspiegeln (Hall 1997b: 24). Der intentionale Ansatz geht dagegen davon aus, dass den Objekten allein durch die Intention des Autors beziehungsweise Sprechers Bedeutung verliehen werde (Hall 1997b: 25). Die Beiträge in Halls Band REPRESENTATION. CULTURAL REPRESENTATIONS AND SIGNIFYING PRACTICES (1997d) führen unter Bezugnahme auf unterschiedliche theoretische Perspektiven und Modelle in das Thema ein.



Hall zufolge trägt jegliche soziale Praxis eine Bedeutungsdimension, welche nicht „natürlich“ beziehungsweise ontologisch existiert, sondern sich erst in Sprache, in Diskursen und Praktiken der Repräsentation konstituiert (Winter 2012: 132). Als Medium der Bedeutungsproduktion und -zirkulation gilt Sprache im weitesten Sinn als Zeichen- beziehungsweise Symbolsystem, dessen Anwendung durch kulturelle Codes geregelt wird. Erst Sprachspiele und Klassifikationssysteme verleihen sozialen Ereignissen wie Objekten Bedeutung und machen sie zu diskursiven Phänomenen (ibid.). Unter der hier geteilten sozialkonstruktivistischen Perspektive wird Repräsentation folglich als *kulturelle Praxis* verstanden, mittels derer im Rahmen verschiedener sozialer Kontexte und institutioneller Räume Bedeutung hergestellt wird. Repräsentation ist damit „*unhintergebar*er Teil des Prozesses der soziokulturellen Konstruktion von Wirklichkeit“ (Hepp 2004: 36; Hervorhebung im Original).

Für die vorliegende Untersuchung bedeutet dies, dass Repräsentationen von Alterität – das heißt Repräsentationen ethnischer, religiöser oder *kultureller Differenz* beziehungsweise *Fremdheit* – keine Abbilder der Wirklichkeit darstellen und damit ausschließlich „in den Realitätsbeschreibungen von Akteuren, nicht aber unabhängig davon in deren Alltagspraktiken von empirischer Relevanz sind“ (Wimmer 2003: 208). Repräsentationen von Alterität werden damit als Bestandteile eines sozialen Aushandlungsprozesses, namentlich der *diskursiven Konstruktion* gesellschaftlicher „Realität(en)“ konzeptualisiert. Repräsentationen *kultureller Differenz* sind soziale Konstrukte, welche kollektive gesellschaftliche wie individuelle Vorannahmen und Wahrnehmungs- beziehungsweise Deutungsschemata abbilden und diese in Form von Fremd- und Selbstbeschreibungen, Typisierungen, Hetero- beziehungsweise Autostereotypen etc. reproduzieren. Zur Beschreibung gesellschaftlicher Prozesse einer diskursiven Konstruktion des *Anderen* wurde durch die Theorieprojekte der Cultural Studies und der Postcolonial Theory der Begriff des „Othering“ geprägt. „Othering“ oder „VerAnderung“, wie Reuter (2002) den etablierten Amerikanismus ins Deutsche überträgt, bezeichnet „die Einsicht, dass die Anderen nicht einfach gegeben sind, auch niemals einfach gefunden oder angetroffen werden – sie werden *gemacht* (Fabian 1995: 337; Hervorhebung im Original). „Othering“ bezeichnet damit den prozesshaften und kontingenten Prozess der Repräsentation, innerhalb dessen das Bild der *Anderen* erst produziert wird (Berg/Fuchs 1995b: 13-14) – einen „ursprünglichen Akt der Inskription, in dem die Anderen distanziert und objektiviert werden“ (ibid.: 13). Diskursive Praktiken der Herstellung von Alterität, dies haben die obigen Ausführungen zur Interdependenz des *Anderen* und des *Eigenen* gezeigt<sup>53</sup>, stellen dabei eine „konstitutive

---

<sup>53</sup> Vgl. bes. Kap. 2.3.

Größe kultureller Identitätsstiftung“ (Polaschegg 2005: 38) dar. „Über andere zu reden heißt, über sich selbst zu reden. Die Konstruktion der Anderen ist zugleich eine Konstruktion des Selbst“ (Berg/Fuchs 1995b: 11). Die oben dargelegte und in der vorliegenden Arbeit geteilte diskurstheoretisch fundierte, konstruktivistische und damit relationale Auffassung von *Kultur* nimmt damit Alterität, also die Abgrenzung vom *Anderen* zum Ausgangspunkt (Schiffauer 2004: 507) und begreift *Kultur* beziehungsweise *Kulturen*, *kulturelle Zugehörigkeit(en)* sowie *kulturelle Differenzen* nicht als essentielle, sondern als diskursiv essentialisierte soziale Kategorien. Gesellschaftliche Praktiken der Konstruktion und „Invention“ von *Kultur* und *kultureller Identität* entlang von Grenzen zum *Anderen* beziehungsweise *Fremden* – im Folgenden als Alterisierung bezeichnet – beruhen auf Deutungs- und Handlungsmustern, welche als diskursiv konstruiert betrachtet werden und welche, so wurde oben gezeigt, durch Stigmatisierungen eines als Alterität markierten Gegenbildes sowie der Legitimierung und politischen Durchsetzung entsprechender Konstrukte (Horatschek/Pistor-Hatham 2015: 5) spezifische gesellschaftliche Machtstrukturen und soziale Hierarchien stützen und reproduzieren können.<sup>54</sup>

Diskurse konstituieren die Welt und werden umgekehrt durch sie konstituiert; sie (re-)produzieren und transformieren Gesellschaft; sie leisten die Konstruktion sozialer Identitäten, die Herstellung sozialer Beziehungen zwischen Personen und die Konstruktion von Wissens- und Glaubenssystemen: 'Discourse is a practice not just of representing the world, but of signyfing the world, constituting and constructing the world in meaning' [Fairclough 1992:64] (Keller 2004: 28).

<sup>54</sup> Berg/Fuchs (1995b) weisen in diesem Zusammenhang darauf hin, dass jede Form einer (*kulturellen*) Aneignung und Repräsentation des *Anderen* beziehungsweise *Fremden* in einem spezifischen Interaktionszusammenhang steht. Dieses Interaktionsgeflecht kann, wie verschiedene Vertreter und Vertreterinnen der Cultural Studies und Postcolonial Studies, der Geschlechterforschung und Queer Theory kritisch untersucht haben, strukturell von Beziehungen politischer oder ökonomischer Abhängigkeiten sowie mehr oder weniger subtilen Machtverhältnissen, Herrschaftsmechanismen, Formen gesellschaftlicher Marginalisierung und Unterdrückung geprägt sein (vgl. *ibid.* 11; vgl. auch Kap. 2.2). Wechselseitige (*kulturelle*) Repräsentation ist nicht allein Ausdruck bestehender Verhältnisse, sondern maßgeblich an deren Produktion und Reproduktion beteiligt (*ibid.*). Auch unter der eingangs beschriebenen Prämisse, welche die (*diskursive*) Konstruktion und Reproduktion (*kultureller*) Grenzen und Differenzen als konstitutiv für *kulturelle* Systeme begreift und damit Prozesse der Alterisierung als alltägliche, individuelle wie kollektiv-soziale Prozesse erkennt (Lutterer 2004: 15; Polaschegg 2005: 39-41; vgl. auch Kap. 2.3), muss darauf aufmerksam gemacht werden, dass diese Prozesse meist von unreflektierten Projektionen und unbewussten Interessen beeinflusst sind und problematisches Potential entfalten können, sobald sie normativ aufgeladen werden (vgl. Lutterer 2004: 15). Die kritischen Analysen postkolonialer wie gendertheoretischer Perspektiven richten sich dabei vor allem auf Stigmatisierungen von Alterität im „Interesse der Aufrechterhaltung einer mit den Normen der Ausgangskultur kompatiblen Identität“ (Horatschek/Pistor-Hatham 2015: 5) und damit einer Legitimation etablierter hegemonialer Machtverhältnisse und Dominanzansprüche (zu Edward Saids in dieser Hinsicht überaus einflussreicher, wenn auch nicht unumstrittener Studie über den okzidentalen Diskurs des Orientalismus siehe Kap.4). Laut Pickering verweist bereits der oben erwähnte Terminus des „Othering“ auf ein Ungleichgewicht zwischen denjenigen, welche zu *Anderen* gemacht werden (*those who are 'othered'*) und den Akteuren, welche *das Andere* konstruieren (*those who do the 'othering'*) (Pickering 2002: 73): „The latter occupy a privileged space in which they can define themselves in contrast to the Others who are so designated as different, with this designation reinforcing and prolonging the inequalities involved by seeming to confirm and prove them. Defining 'self' in this way confines the Other to the inequalities which allow it. Unequal and asymmetrical relations and divisions, such as those inscribed in discourses of 'race' and ethnicity, gender and sexuality, are thereby legitimated by the ideological constructions of difference that are laid on their back“ (*ibid.*).

Die Einsicht in die Interdependenz des *Eigenen* und des *Anderen* beziehungsweise der wechselseitigen Verwiesenheit *kultureller Identität(en)* und den jeweils komplementären Alterität(en)<sup>55</sup> bedeutet für die vorliegende Arbeit, dass eine Rekonstruktion gesellschaftlicher Alteritätsdiskurse und deren Elemente, Topoi, Strukturen und Deutungsmuster anhand der Untersuchung symbolisch vermittelter Repräsentationen *kultureller Differenz(en)* und *Fremdheit(en)* Rückschlüsse auf deren Bedeutung für die Konstitution, Formation und gesellschaftliche Aushandlung individueller wie *kollektiver* beziehungsweise *partizipativer Identitäten*<sup>56</sup> und Selbstverständnisse erlaubt. Damit versteht diese Arbeit im Anschluss an Reuter eine „Dekonstruktion symbolisch vermittelter und praktisch entäußerter Diskurse des *Fremden* [beziehungsweise des kulturell oder religiös *Anderen*; ef]“ als „Schlüssel, mit dem sich verborgene Hintergrundannahmen, implizite Wissensreservoirs, subversive Motive, verdeckte Mechanismen und zugrundeliegende Selbstverständnisse aufbrechen lassen“ (Reuter 2002: 61; Hervorhebung ef). Die dieser Untersuchung zugrunde liegende diskurstheoretische Forschungsperspektive und deren Betonung einer diskursiven Konstruktion *kultureller Differenz* vermag damit zu zeigen,

[...] daß die Vorstellungen und Bilder des *Fremden* keine willkürlichen Setzungen ihrer Betrachter, sondern in der Regel tief durchdrungen von gesellschaftlichen Strukturen, normativen Grundannahmen und Ordnungsgefügen sind, die immer auch bestimmte Wertigkeiten in die Wahrnehmung des *Fremden* miteinfließen lassen (ibid.: 60; Hervorhebungen ef).

Die vorliegende Untersuchung (massen-)medialer Repräsentationen Tibets, tibetischer kultureller und religiöser Traditionen sowie deren Präsenz in der Schweiz beziehungsweise im „Westen“ zielt dabei, so soll an dieser Stelle nochmals betont werden, nicht auf eine „Wahrheit‘ jenseits der Vorstellung“ (vgl. Lanwerd 2012: 164) beziehungsweise jen-

<sup>55</sup> Vgl. bes. Kap. 2.3.

<sup>56</sup> Der Begriff der *Identität* wird im Zusammenhang der vorliegenden Untersuchung nicht allein in Bezug auf das individuelle Bewusstsein eines *Ich* oder *personalen Selbst* gebraucht, sondern besonders auf Formen *kollektiven* Bewusstseins angewendet. Ethnische beziehungsweise nationale, kulturelle oder religiöse Identitäten und Zugehörigkeiten, also alle „kollektiven“ Identitäten werden dabei, dies haben die vorhergehenden Ausführungen gezeigt, als gesellschaftlich konstruiert und fluide verstanden; sie sind Fiktionen, Imaginationen, Erzählungen, „aus den Tiefen der Geschichte und Tradition hochgeholt. Sie wirken nicht als Substanzen und feste Grundlagen, die man ‚an sich‘ empirisch-ontologisch ermitteln könnte: Blutsbande, sprachliche Gemeinschaft, kulturelle Übereinstimmung, historisches Schicksal usw. usf., sondern nur als geglaubte Gemeinsamkeiten [...]. All diesen Vergemeinschaftungsprozessen ist das Konstruktive, also ihre geradezu schamlose Subjektivität und Fiktionalität gemeinsam“ (Leggewie 1993: 17-18). Um einem reifizierenden und essentialistischen Verständnis des Terminus der „kollektiven Identität“ vorzubeugen, bietet sich die Verwendung des von Hahn vorgeschlagenen Begriffes der „partizipativen Identität“ an. Persönliche Selbstbeschreibungen und -thematisierungen von Individuen können, so Hahn, auch an *Zugehörigkeiten* verankert werden (Hahn 1999: 73): Das Individuum greift zur Herausbildung und Artikulation persönlicher Identität „auf Angebote kollektiver Vorstellungen, wie beispielsweise ‚Nationalität‘, ‚Ethnizität‘, ‚Religionszugehörigkeit‘“ oder auch auf „kulturübergreifende“ bzw. „transkulturelle Phänomene“ zurück (Dreher/Stegmaier 2007: 13). So identifizieren sich individuelle Akteure mit „kollektiven, objektivierten Angeboten von Kulturvorstellungen und -produkten“, bringen in sozialen Interaktionsprozessen kulturelle Zugehörigkeiten und Gruppierungen hervor und erzeugen in diesem Zuge kulturelle Differenz(en) (Dreher/Stegmaier 2007: 13).

seits analysierter Praktiken und Inhalte der Repräsentation, sondern auf eine Untersuchung und Darstellung der Bandbreite narrativer Konstruktionen, Deutungen und Aus-handlungen *kultureller Differenz(en)* und *Identität(en)*, welche in den gesellschaftlichen Alteritätsdiskursen, deren Teil sie darstellen, zirkulieren. Repräsentationsforschung in diesem Sinne schlägt keine alternativen, „objektive Gültigkeit“ beanspruchenden Lesarten vor, sondern stellt vielfältige Fragen „nach den Funktionen, Qualitäten, Materialitäten dieser Vorstellungen, nach den Bedingungen ihres Gewordenseins und ihrer Veränderungen, wer sie einsetzt, was sie zeigen, was sie verbergen, welche Rahmungen zu erkennen sind und vieles mehr“ (ibid.).

Bevor mit den Kapiteln 4 und 5 anhand der Beschreibung der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und diskursiven Kontexte der untersuchten Repräsentationen die Frage nach den „Bedingungen ihres Gewordenseins“ in den Blick genommen werden soll, widmet sich der nun folgende Abschnitt den methodischen Vorüberlegungen sowie der Darstellung und Evaluierung des methodisch-empirischen Vorgehens der vorliegenden Untersuchung.

### 3 Alterisierung untersuchen – Methoden der Datenerhebung und -analyse

#### 3.1 Diskursanalytische Forschungsperspektive

Die diesem Kapitel vorhergehenden theoretischen Überlegungen zur diskursiven Konstruktion und (Re-)Produktion von *kultureller Differenz, Fremdheit* beziehungsweise Alterität weisen bereits darauf hin, dass sich die vorliegende Untersuchung öffentlicher Repräsentationen Tibets, der tibetischen Gemeinschaft sowie der Präsenz tibetischer kulturell-religiöser Traditionen innerhalb des in den letzten Jahrzehnten rasant angewachsenen Spektrums geistes- beziehungsweise sozialwissenschaftlicher Studien verorten lässt, welche sich der Untersuchung von Diskursen und damit den theoretischen Prämissen, methodologischen Reflexionen, sowie der methodischen Umsetzung der Diskursforschung widmen. So wird im Rahmen entsprechender Studien dann auf den Begriff „Diskurs“ Bezug genommen, wenn Forschungsfrage und zugrunde liegende theoretische Perspektiven ihren Blick auf die „Konstitution und Konstruktion von Welt im konkreten Zeichengebrauch und auf zugrunde liegende Strukturmuster oder Regeln der Bedeutungs(re-)produktion“ richten (Keller 2004: 7). Diskurse werden in diesem Zusammenhang mit Keller als „mehr oder weniger erfolgreiche Versuche“ verstanden, „Bedeutungszuschreibungen und Sinn-Ordnungen zumindest auf Zeit zu stabilisieren und dadurch eine kollektiv verbindliche Wissensordnung in einem sozialen Ensemble zu institutionalisieren“ (ibid.). In der Untersuchung kollektiver Wissensordnungen und der Grenzen dessen, was in einem jeweiligen sozialen Kontext zu einem jeweiligen Zeitpunkt „sagbar“ ist (Shooman 2010: 17; Jäger 2009: 130), bezieht sich ein großer Teil sozialwissenschaftlicher Beiträge zur Diskursforschung auf den Diskursbegriff Michel Foucaults, der Diskurse als geregelte Praktiken des Sprachgebrauchs analysiert, welche „systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen“ (Foucault 1973: 58). Damit eint die unterschiedlichen diskurstheoretischen Ansätze die Annahme, dass Sprache Wirklichkeit nicht lediglich abbildet, sondern diese konstruiert. In und mittels Diskursen, so Keller in seinen Überlegungen zum Forschungsprogramm der wissenssoziologischen Diskursanalyse, „wird von gesellschaftlichen Akteuren im Sprach- bzw. Symbolgebrauch die soziokulturelle Bedeutung und Faktizität physikalischer und sozialer Realitäten konstituiert“ (Keller 2005b: 10). Diskursanalytische Forschungsperspektiven berücksichtigen daher auch die gesellschaftlichen Entstehungsbedingungen diskursiver Formationen und die sozialen Wirkungen, welche Diskurse entfalten. Damit beinhaltet Diskursanalyse nach Keller die Rekonstruktion von Prozessen der „sozialen Konstruktion, Objektivation, Kommunikation und Legitimation von Deutungs- und Handlungsstrukturen auf der Ebene von Institutionen, Organisationen bzw.

sozialen (kollektiven) Akteuren“ (Keller 2008a: 205), sowie ferner „die Untersuchung der gesellschaftlichen Wirkungen dieser Prozesse“ (Keller 2005b: 10). Das Erkenntnisinteresse sozialwissenschaftlicher Diskursforschung richtet sich neben der symbolischen auch auf die strukturelle Dimension von Diskursen, auf Praktiken der Diskursproduktion und auf „diskursive Machtkämpfe, welche „keineswegs nur der sozialen Integration und Konsensfindung dien[...][en; ef], sondern vielmehr auch der Mobilisierung kollektiven Handelns“ (Keller et al. 2006: 12), der Definition von Norm und Abweichung, der Begründung von Praktiken sozialer Inklusion beziehungsweise Exklusion, der (Re-)Produktion und Transformation bestehender Wissensordnungen oder Wertsysteme (vgl. *ibid.*: 12f). Die diskursive Erzeugung gesellschaftlicher Wirklichkeit und die damit verknüpften symbolischen Deutungskämpfe um die Frage, „welches Wissen als wahr und damit legitim gelten kann“ (Shooman 2014: 18) sind damit an soziale Machtverhältnisse gekoppelt: So sind gesellschaftliche Akteure „in vielfacher Weise in diskursiv strukturierte symbolische Kämpfe über Realitätsdefinitionen“ eingebunden (Keller 2004: 62), im Rahmen derer etwa um die kollektive Geltung von Deutungen zu politischen wie sozialen Handlungszusammenhängen oder um „politische, moralische und ästhetische Maßstäbe der Bewertung“ (*ibid.*) gerungen wird. Aus diesen Überlegungen folgt zum einen, dass das in einem jeweiligen gesellschaftlichen beziehungsweise institutionellen Zusammenhang gültige Wissen dynamisch ist (Shooman 2014: 19), weshalb Jäger in seinen Arbeiten zur kritischen Diskursanalyse Diskurse als „Verläufe oder *Flüsse von sozialen Wissensvorräten durch die Zeit*“ versteht, „die die Applikationsvorgaben für die Geltung der gesellschaftlichen Wirklichkeit enthalten und in diese gegenständlich umgesetzt werden“ (Jäger 2009: 158; Hervorhebung im Original). Zum anderen erfordert die Annahme, dass Diskurse jeweils gekoppelt an gesellschaftliche Kräfteverhältnisse zirkulieren, eine Berücksichtigung des jeweiligen sozialen, institutionellen, politischen wie historischen Kontexts, im Rahmen dessen sie artikuliert werden (Shooman 2014: 21), sowie eine Berücksichtigung der Sprecherpositionen der am Diskurs beteiligten sozialen Akteure und Diskurskoalitionen<sup>1</sup> (Keller 2008a: 210).

---

<sup>1</sup> Als „Akteure“ gelten in diesem Zusammenhang mit Keller nicht nur individuelle, sondern auch kollektive Produzenten von Aussagen, die unter Rückgriff auf spezifische Regeln und Ressourcen durch ihre Interpretationen und Praktiken einen Diskurs (re-) produzieren und transformieren (Keller 2005b: 229). Diskurse sprechen nicht für sich selbst, ihre Aktualisierung geschieht durch die in den Diskurs eingebundenen Akteure und ihre diskursspezifische Textproduktion, ihre Handlungen und Deutungen (Keller 2001: 133, 135): Individuelle wie kollektive Akteure „sind weder die völlig freien Gestalter dieser Diskurse, noch sind sie ihnen völlig unterworfen und ausgeliefert. Als aktiv Handelnde und Wahrnehmende sind sie Repräsentanten diskursiver Kreuzungen, stehen in einem komplexen Verhältnis von Ermöglichung und Begrenzung“ (*ibid.*: 136; vgl. auch Keller 2005b: 250). Diskurse schaffen, so Keller, sozusagen die kognitive und normative wie materielle, „Infrastruktur“, auf Grundlage derer gesellschaftliche Akteure die entsprechenden Diskurse „lebendig“ werden lassen (Keller 2001: 135). In diesem Zusammenhang interessieren sich Diskursanalysen für Sprecherpositio-

Die vorliegende Untersuchung öffentlicher Repräsentationen Tibets, der tibetischen (Exil-) Gemeinschaft sowie der Präsenz tibetisch-buddhistischer kulturell-religiöser Traditionen in der Schweiz beziehungsweise „im Westen“ knüpft an ausgewählte methodologische Überlegungen und Analyseinstrumente der hier knapp skizzierten diskursanalytischen Forschungsperspektiven an, ohne jedoch sämtliche der in einem der unterschiedlichen diskursanalytischen Perspektiven vorgeschlagenen analytischen Kategorien und Instrumentarien vollständig zu adaptieren.<sup>2</sup> Der Begriff Diskursanalyse, darauf möchte ich in dieser Hinsicht mit Keller hinweisen, bezeichnet keine spezifische Methode, sondern vielmehr „eine *Forschungsperspektive* auf besondere, eben als Diskurse begriffene Forschungsgegenstände“ (Keller 2004: 8; Hervorhebung im Original). Die damit verknüpfte forschungspraktische Umsetzung ist demnach sowohl von der disziplinären und theoretischen Einbettung der vorliegenden Studie, als auch vom oben erläuterten Forschungsinteresse abhängig.

Bevor nun der dieser Untersuchung zugrunde liegende Datenkorpus beschrieben sowie die Methoden zur Aufbereitung und Auswertung der gesammelten Daten nachgezeichnet und evaluiert werden, soll nachfolgend zunächst der Blick auf die Rolle massenmedialer Repräsentationen im Prozess der diskursiven Konstruktion und Konstitution gesellschaftlicher Wirklichkeit(en) gerichtet werden. In gleichem Zuge wird damit die Wahl des empirischen Zugangs zum Forschungsgegenstand der vorliegenden Arbeit begründet.

---

nen einnehmende Akteure beziehungsweise „Diskursprotagonisten“ nicht als individuelle Subjekte, sondern als „soziale Rollenträger“ von Diskursen (Keller 2005b: 248).

<sup>2</sup> Theoretisch wie methodologisch ist die vorliegende Untersuchung besonders der bei Rainer Keller formulierten Forschungsperspektive der wissenssoziologischen Diskursanalyse verpflichtet (siehe Keller 2004, 2005b, 2006, 2008a). Das Forschungsprogramm der wissenssoziologischen Diskursanalyse bindet die diskurstheoretischen Überlegungen und Konzepte Michel Foucaults systematisch in das sozialkonstruktivistische wissenssoziologische Paradigma der hermeneutischen Wissenssoziologie ein und bestimmt „Diskurse“ folglich als „institutionell-organisatorisch regulierte Praktiken des Zeichengebrauchs“, in und vermittels derer „von gesellschaftlichen Akteuren im Sprach- bzw. Symbolgebrauch die soziokulturelle Bedeutung und Faktizität physikalischer und sozialer Realitäten konstituiert“ wird (ibid.). Zur Beziehung von Wissenssoziologie und Diskursforschung siehe auch Beiträge in Keller et al. 2005. In ihrer empirisch-methodischen Umsetzung ist die wissenssoziologische Diskursanalyse in der Sozialwissenschaftlichen Hermeneutik verortet und greift damit auf Analysestrategien zurück, welche im Kontext des interpretativen Paradigmas beziehungsweise der qualitativen Sozialforschung entwickelt wurden (Keller 2004: 10).

## 3.2 Exkurs: (Massen-)Medien und Realität

*Was wir über unsere Gesellschaft,  
ja über die Welt, in der wir leben, wissen,  
wissen wir durch die Massenmedien.*

Niklas Luhmann<sup>3</sup>

Mit der Frage der Beziehung zwischen „Realität“ und Medien hat sich die Kommunikationsforschung in einer Vielzahl von Studien immer wieder auseinandergesetzt<sup>4</sup> (Schulz 1989: 135, Burkart 2002: 271). Die Erkenntnis, dass „Realität“ durch (massen-)mediale<sup>5</sup> Darstellungen in der Regel nicht angemessen „objektiv“ dargestellt wird beziehungsweise werden kann, ist dabei keineswegs neu und scheint unterdessen lediglich eine Binsenweisheit wiederzugeben. Nichtsdestotrotz entspricht es nach wie vor gesellschaftlichen Forderungen sowie ethischen Richtlinien journalistischer Berichterstattung, dass „Ansprüche wie Wahrheit, Objektivität, Ausgewogenheit, Unparteilichkeit etc. häufig als erstrebenswerte Normen ausgewiesen“ und darüber hinaus aus medienpolitischer Perspektive zu „handlungsleitende[n] Verpflichtungen“ erhoben werden (ibid.: 272).<sup>6</sup> Andererseits, so Luhmann,

<sup>3</sup> Luhmann 2004: 9.

<sup>4</sup> Dieser Exkurs folgt im Wesentlichen den Ausführungen bei Schulz 1989, bes. 139-143, Burkart 2002, bes. 270-27 sowie Keller 2008a: 211f.

<sup>5</sup> Als *Massenmedien* werden mit Burkart „all jene Medien [verstanden], über die durch Techniken der Verbreitung und Verfielfältigung [*sic*] mittels Schrift, Bild und/oder Ton optisch bzw. akustisch Aussagen an eine unbestimmte Vielzahl von Menschen vermittelt werden“ (Burkart 2002: 171). Nach Burkart ist jedoch nicht allein deren Technizität entscheidend, sondern besonders ihre Integration in den sozialen Prozess der *Massenkommunikation* (ibid.: 172). Massenkommunikation wird in diesem Sinne als ein *sozialer Prozess* definiert, „bei dem Aussagen öffentlich (d.h. ohne begrenzte oder personell definierte Empfängerschaft), indirekt (d.h. bei räumlicher oder zeitlicher oder raum-zeitlicher Distanz zwischen den Kommunikationspartnern) und einseitig (d.h. ohne Rollenwechsel zwischen Aussagendem und Aufnehmendem), durch technische Verbreitungsmittel [...] [oben definierte *Massenmedien*; ef] an ein disperses Publikum [...] vermittelt werden“ (ibid.: 171).

<sup>6</sup> Mit den erwähnten medienethischen Fragen befasst sich beispielsweise der Schweizer Presserat ([www.presserat.ch/code.htm](http://www.presserat.ch/code.htm) [Stand: 16.01.2013]) ausführlich in der „Erklärung der Rechte und Pflichten von Journalistinnen und Journalisten“. Diese als normativer Bezugsrahmen journalistischer Tätigkeit verabschiedete Erklärung definiert als erste wesentliche Pflicht von Journalistinnen und Journalisten: „Sie halten sich an die *Wahrheit* ohne Rücksicht auf die sich daraus für sie ergebenden Folgen und lassen sich vom Recht der Öffentlichkeit leiten, die Wahrheit zu erfahren“ ([www.presserat.ch/Documents/Erklaerung2008.pdf](http://www.presserat.ch/Documents/Erklaerung2008.pdf) [Stand: 16.01.2013]; Hervorhebung ef). In diesem Zusammenhang wird weiter gefordert: „Sie veröffentlichen nur Informationen, Dokumente, Bilder, und Töne deren Quellen ihnen bekannt sind. Sie unterschlagen keine wichtigen Elemente von Informationen und entstellen weder Tatsachen, Dokumente, Bilder und Töne noch von anderen geäußerte Meinungen. Sie bezeichnen unbestätigte Meldungen, Bild- und Tonmontagen ausdrücklich als solche. Sie bedienen sich bei der Beschaffung von Informationen, Tönen, Bildern und Dokumenten keiner unlauteren Methoden. Sie bearbeiten nicht oder lassen nicht Bilder bearbeiten zum Zweck der irreführenden Verfälschung des Originals. Sie begehen kein Plagiat (ibid.)“. Außerdem sollen sich Medienschaffende dazu verpflichten, „jede von ihnen veröffentlichte Meldung, deren materieller Inhalt sich ganz oder teilweise als falsch erweist“ (ibid.) richtigzustellen. Journalistische Arbeit soll, so der Schweizer Presserat in seiner Erklärung der publizistischen Richtlinien, der „Wahrheitssuche“ gewidmet sein. So heißt es wörtlich: „Die *Wahrheitssuche* stellt den *Ausgangspunkt der Informationstätigkeit* dar. Sie setzt die Beachtung verfügbarer und zugänglicher Daten, die Achtung der Integrität von Dokumenten (Text, Ton und Bild), die Überprüfung und die allfällige Berichtigung voraus“ ([www.presserat.ch/Documents/Richtlinien\\_2011.pdf](http://www.presserat.ch/Documents/Richtlinien_2011.pdf) [Stand: 16.01.2013]; Hervorhebungen ef). Interessant ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass die explizite Formulierung



[...] wissen wir so viel über die Massenmedien, daß wir diesen Quellen nicht trauen können. Wir wehren uns mit einem Manipulationsverdacht, der aber nicht zu nennenswerten Konsequenzen führt, da das den Massenmedien entnommene Wissen sich wie von selbst zu einem selbstverstärkenden Gefüge zusammenschließt. Man wird alles Wissen mit dem Vorzeichen des Bezweifelbaren versehen – und trotzdem darauf aufbauen, daran anschließen zu müssen (Luhmann 2009: 9).

Zu diesem vermeintlichen Widerspruch existieren nach Burkart innerhalb der Kommunikationswissenschaft im Wesentlichen zwei Positionen, welche auf jeweils unterschiedlichen epistemologischen Prämissen basieren: Die erste Position zieht grundsätzlich eine Grenze zwischen gesellschaftlicher Wirklichkeit und Medien und geht demnach von deren prinzipieller Gegensätzlichkeit aus. In dieser von Schulz als „ptolemäisch“ bezeichneten Perspektive (Schulz 1989: 140) gelten die Medien als Spiegel der Wirklichkeit beziehungsweise der Gesellschaft, deren Ziel es ist – oder dem Alltagsverständnis nach sein sollte – als „passive Mittler“ (Burkart 2002: 273) ein möglichst „authentisches“ Abbild der Realität zu produzieren und zu vermitteln. Der gesellschaftliche Diskurs schreibt den (Massen-)Medien folglich ein „gefährliches“ Potential in dem Sinne zu, eine „‘verzerrte Medienrealität‘ in eine interne Realitätsvorstellung zu überführen“ (ibid.) und richtet diesbezüglich oben erwähnte ethische Forderungen an deren Produzentinnen und Produzenten. Eine zweite, von Schulz als „kopernikanische Perspektive“ charakterisierte Position, an welcher die vorliegende Arbeit mit den ihr zugrunde liegenden forschungstheoretischen Prämissen Anschluss findet, begreift die *Medien als Bestandteil von Gesellschaft und (gesellschaftlicher) Wirklichkeit*: Massenmedien sind in diesem Sinne

[...] nicht mehr nur [...] Techniken der Kommunikation, [...] neutrale Instrumente zur Verbreitung und Speicherung von Information [...], sondern [...] *Instanzen der Selektion und Sinngebung, die aktiv in die gesellschaftliche Konstruktion von Wirklichkeit eingreifen*. [...] Medien gelten als integraler Bestandteil der Gesellschaft, als aktives Element in einem *sozialen Prozeß, aus dem eine Wirklichkeit erst hervorgeht*“ (Burkart 2002: 273-274; Hervorhebungen ef).<sup>7</sup>

---

einer normativen Orientierung an „Objektivität“ umgangen und durch den nicht genauer bestimmten Begriff der „Fairness“ ersetzt wird: „Die Journalistinnen und Journalisten lassen sich bei der Beschaffung, der Auswahl, der Redaktion, der Interpretation und der Kommentierung von Informationen, in Bezug auf die Quellen, gegenüber den von der Berichterstattung betroffenen Personen und der Öffentlichkeit vom *Prinzip der Fairness* leiten“ (www.presserat.ch/Documents/Erklaerung2008.pdf [Stand: 18.12.2012]; Hervorhebung ef).

<sup>7</sup> In Bezug auf zentrale Fragen nach Wirklichkeit, ihrer „verlässlichen Erkennbarkeit“ wie der „Rolle des Beobachters“ setzen sich eine Reihe von Beiträgen des Sammelbandes *DIE WIRKLICHKEIT DER MEDIEN* (Merten/Schmidt/Weischenberg 1994) intensiv mit erkenntniskritischen Prämissen, Hypothesen und Theorien des konstruktivistischen Diskurses und dessen Bedeutung für Forschungsfelder der Kommunikations- und Medienwissenschaft auseinander (ibid., bes. Schmidt 1994a und 1994b). Zur Debatte über den Konstruktivismus als Theorie der Massenmedien siehe ferner Boverter 1992, Weischenberg 1992 und Saxer 1994, sowie die kritischen Anmerkungen Luhmanns zum Radikalen Konstruktivismus (Luhmann 1994). Im Rahmen seiner Theorie operativ geschlossener Sozialsysteme widmet sich Luhmann den Massenmedien als einem Funktionssystem der modernen, funktional differenzierten Gesellschaft und dessen Beziehung zu „Realität“. In diesem Zusammenhang kritisiert er eine „problematische Selbstdarstellung“ des Radikalen Konstruktivismus, dem er in seiner „Beschränkung auf die Idee, auf das Subjekt, auf den Zeichengebrauch“ eine logisch unmögliche Position unterstellt. So gebe es „kein objektloses Subjekt, keine Idee ohne Bezug auf Realität, keinen refe-

Schulz bezeichnet Medien in diesem Sinne zugespitzt als „Weltbildapparate“ (Schulz 1989: 141), welche „Fakten und Ereignisse auswählen, verarbeiten und interpretieren“ und damit „Teil eines *kollektiven Bemühens* [sind], *Realität zu konstruieren* und diese Konstruktionen durch Veröffentlichung allgemein zugänglich zu machen“ (Burkart 2002: 274; Hervorhebungen ef). Medien können damit als „Instrumente kognitiver wie kommunikativer Wirklichkeitskonstruktion“ (Schmidt 1994a: 15) verstanden werden. Oben erwähnte, sich aus der Diskussion um die Beziehung von Medien und „Objektivität“ beziehungsweise „Realität“ ergebende Irritationen können aufgelöst werden, „wenn man nicht länger von der scheinbaren Differenz Lebensrealität/Medienrealität ausgeht, sondern die Systemreferenzen einerseits, die Konstruktionsprozesse und ihre empirischen Voraussetzungen andererseits genauer berücksichtigt“ (ibid.). So sind medienschaffende Akteure

[...] kognitiv und kommunikativ [...] ständig mit der Konstruktion von Wirklichkeiten beschäftigt [...]. Sie erzeugen unter den vielfältigen soziokulturellen, ökonomischen, politischen und juristischen Bedingungen [...] Medienangebote, die sie als Kopplungsangebote für kognitive und kommunikative Systeme zur Verfügung stellen. In diese Produktion gehen ihre eigenen Wirklichkeitskonstruktionen als bestimmende Größen ein (ibid.: 15-16)“.

Die in der vorliegenden Arbeit als primäres Datenmaterial untersuchten, vornehmlich Deutschschweizer Printmedien entnommenen Texte<sup>8</sup> sind in diesem Sinne folglich als „Angebote an kognitive und kommunikative Systeme“ zu verstehen, „unter ihren jeweiligen Systembedingungen Wirklichkeitskonstruktionen in Gang zu setzen“ (ibid.: 16). (Massen-)Medien gelten im vorliegenden Zusammenhang als wichtige Akteure im sozialen Prozess der diskursiven Herstellung, Kommunikation, Konstruktion, und (Re-)Produktion gesellschaftlicher Wirklichkeit(en). Mit Keller soll an dieser Stelle jedoch darauf hingewiesen werden, dass durch massenmedial erzeugte und verbreitete Texte nicht unbedingt spezifische Vorgaben zur Deutung und Interpretation von Wirklichkeit erst produziert werden; ebenso wie andere gesellschaftliche Akteure schöpfen Medien beziehungsweise medienschaffende Akteure aus einem gesellschaftlichen Wissensvorrat, welchen sie in spezifischer Weise strukturieren beziehungsweise fokussieren. Im Medienbetrieb produzierte Texte, so Keller,

---

renzlosen Zeichengebrauch“ (ibid.: 16). Luhmann verweist hier auf seine Unterscheidung von *System* und *Umwelt* und plädiert auch in diesem Zusammenhang für „operativen Konstruktivismus“, welcher die Existenz einer Umwelt beziehungsweise einer Realität als „andere Seite“ des Systems nicht bezweifle. Realität bzw. (Um-)Welt, so Luhmann, werde jedoch nicht „als Gegenstand, sondern im Sinne der Phänomenologie als Horizont“ vorausgesetzt: „Also als unerreichbar“ (ibid.: 18). In diesem Sinne liege Realität allein in den kognitiven Operationen der entsprechenden Systeme selbst (ibid.): „Was mit ‚Realität‘ gemeint ist, kann deshalb nur ein internes Korrelat der Systemoperationen sein – und nicht etwa eine Eigenschaft, die den Gegenständen der Erkenntnis [...] außerdem noch zukommt. Realität ist denn auch nichts weiter als ein Indikator für erfolgreiche Konsistenzprüfungen im System. Realität wird systemintern durch Sinngebung (besser im Englischen: *sense-making*) erarbeitet“ (Luhmann 2004: 19, Hervorhebung im Original).

<sup>8</sup> Vgl. Kap. 3.3.1.

[...] strukturieren die Relevanzmuster menschlichen Deutens und Handelns auf den unterschiedlichen Ebenen. Medienberichterstattung ist Teil des permanenten Prozesses der Festschreibung oder Veränderung des Bedeutungsgewebes ‚Kultur‘ [...]. [...] [Sie; ef] bestimmen durch ihre Selektionsprozesse etwa den *kulturellen Code des Politischen* mit, d.h. „was politisch denkbar ist“, und wer „zu den legitimen Akteuren des politischen Spiels zählt“ [...]. Sie sind zugleich Bühne und Protagonist der öffentlichen Diskurse, beobachten und kommentieren die aufeinanderbezogene [*sic*] Rede der Akteure und veröffentlichen sie spezifisch gefiltert (Keller 2008a: 211f; Hervorhebung im Original).

Als Arenen, in welchen über die öffentliche (Be-)Deutung beziehungsweise über kollektive Deutungen politischer wie sozialer und *kultureller* Geltungs- und Handlungszusammenhänge entschieden beziehungsweise gerungen wird, eignen sich massenmedial verbreitete Texte daher in besonderer Weise als Grundlage für eine empirische Untersuchung öffentlicher Diskurse (Keller 2008a: 212).

### 3.3 Datenkorpus

Die forschungspraktische Umsetzung der Studie, deren Ergebnisse in der vorliegenden Arbeit präsentiert werden, wurde im Rahmen eines Forschungsprojektes zur „Rezeption des tibetischen Buddhismus in kirchlichen, politischen und wissenschaftlichen Institutionen der Schweiz“ geleistet. Als eines der insgesamt 28 Teilprojekte des interdisziplinären Nationalen Forschungsprogramms NFP58: „Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft“ des Schweizerischen Nationalfonds SNF<sup>9</sup> wurde das genannte Projekt von 2007 bis 2011 unter der Leitung von Prof. Dr. Karénina Kollmar-Paulenz am Institut für Religionswissenschaft der Universität Bern durchgeführt. Neben einer Untersuchung der öffentlichen Rezeption beziehungsweise Repräsentation von Lehren und Praktiken des tibetischen Buddhismus in der deutschsprachigen Schweiz ab Mitte der 1990er Jahre richtete sich das Erkenntnisinteresse der Studie auf mögliche Auswirkungen entsprechender (öffentlicher) Repräsentationen auf diskursive Praktiken innerhalb spezifischer institutioneller Felder der Schweizer Gesellschaft. Mithilfe des Projektes sollte nicht nur ein Beitrag zu einem differenzierten Verständnis der Individualisierung religiöser Profile sowie der Pluralisierung religiöser Praktiken in einer zunehmend von kultureller wie religiöser Vielfalt geprägten Schweiz geleistet werden; das Projekt versprach zudem Erkenntnisse über mögliche gesellschaftliche Wirkungen öffentlicher Repräsentationen auf die gesellschaftliche Positionierung ihrer Mitglieder, sowie Aufschluss über die Frage, welche Bedeutung entsprechende öffentliche Diskurse zu kulturellen beziehungsweise religiösen

<sup>9</sup> Vgl. [http://www.nfp58.ch/d\\_index.cfm](http://www.nfp58.ch/d_index.cfm) [Stand: 27.12.2015].

Traditionen für die soziale Integration von Migrantinnen und Migranten entfalten können.<sup>10</sup>

Neben umfassender Literatur- und Theoriearbeit zur Erarbeitung grundlegenden Kontextwissens (vgl. Keller 2008a: 213), beispielsweise zum Diskussions- beziehungsweise Forschungsstand des anvisierten Forschungsinteresses oder zu historischen wie gesellschaftlichen Rahmenbedingungen des Untersuchungsfeldes<sup>11</sup>, welche in Vorbereitung der empirischen Untersuchung durchgeführt, aber auch noch während der Datenerhebung vertieft wurde, wurde in einer ersten, explorativen Phase des Forschungsprojektes eine umfangreiche Materialsammlung zur Öffentlichkeitswirkung (tibetisch-)buddhistischer Institutionen und Akteure erstellt, welche im Verlauf der Feldstudie sukzessive erweitert wurde. Diese umfangreiche und sehr heterogene Sammlung von Feldmaterialien, auf welchen im Rahmen der vorliegenden Arbeit partiell zurückgegriffen wurde, setzt sich aus der Berichterstattung vornehmlich Deutschschweizer (Massen-)Medien entnommener Quellen wie Zeitungs- und Fernsehberichten, Interviews, Reportagen und Diskussionssendungen, aus Internetquellen, Dokumenten und Stellungnahmen resonanzstarker (kollektiver) Akteure, aus diverser grauer Literatur, sowie aus zum Teil mittels teilnehmender Beobachtung gewonnenen Aufzeichnungen von Tagungsbeiträgen, Podiumsdiskussionen, Symposien, sowie anlässlich verschiedener Veranstaltungen, Demonstrationen und Solidaritätskundgebungen geführter Reden, Ansprachen und dergleichen mehr zusammen.

Die erhobenen Daten dienten zunächst der reinen Informationsgewinnung, beispielsweise über zentrale Gegenstände öffentlicher Auseinandersetzungen, über diskursrelevante Ereignisse des Untersuchungszeitraums oder als Hinweise auf zentrale Akteure des Untersuchungsfeldes, die in einem weiteren Schritt kontaktiert und als Experten befragt werden sollten. In einem weiteren Schritt wurde aus dem zusammengetragenen Datenmaterial anhand systematischer Vorüberlegungen und Auswahlkriterien ein klar definierter Datenkorpus generiert, welcher als zentraler empirischer Zugang zum Forschungsgegenstand konzipiert wurde und damit als Grundlage der nachfolgenden empirischen Analyse diente.

---

<sup>10</sup> Vgl. [http://www.nfp58.ch/d\\_projekte\\_vielfalt.cfm?projekt=69](http://www.nfp58.ch/d_projekte_vielfalt.cfm?projekt=69) [Stand: 08.01.2015].

<sup>11</sup> Zentrale Erkenntnisse dieser Forschungsphase zum Forschungsstand (und damit zugleich zur notwendig zur reflektierenden Diskursposition der Autorin, vgl. Kap. 3.5) sowie zum sozialen, institutionellen, politischen wie historischen Kontext der untersuchten Repräsentationen wie diskursiven Formationen (konzipiert als abgrenzbare Zusammenhänge von Diskursen, Akteuren bzw. Akteurskoalitionen und diskursiven Praktiken, vgl. Keller 2005b: 229) werden in den Kapiteln 2, 4 und 5 präsentiert.

### 3.3.1 Printmediensample

Den zentralen empirischen Zugang zum Forschungsgegenstand, darauf haben sowohl das oben formulierte Erkenntnisinteresse der vorliegenden Arbeit sowie die in Kapitel 3.2. dargestellten Überlegungen zur Rolle der Massenmedien bereits hingewiesen, stellten Texte aus (vornehmlich Deutschschweizer) Printmedien dar; diese können in Anlehnung an die Ausführungen Kellers (2008: 213) als Dokumente von beziehungsweise Zugangswege zu Diskursen betrachtet werden, welche sich um Repräsentationen Tibets, des tibetischen Buddhismus sowie öffentliche Aushandlungen der Bedeutung der Präsenz tibetisch-buddhistischer Traditionen in der Schweiz (beziehungsweise „im Westen“) organisieren.

Da eine Vollerhebung sämtlicher zu Tibet, dem tibetischen Buddhismus und tibetisch-buddhistischer Akteure erschienenen Beiträge angesichts beschränkter personeller, zeitlicher wie finanzieller Forschungsressourcen nicht möglich war, die gewählte Strategie zur Erstellung des systematisch zu analysierenden Samples jedoch eine möglichst adäquate Repräsentation des Gesamtkorpus aller zum Forschungsgegenstand erschienenen Artikel sicherstellen sollte, mussten im Vorfeld verschiedene methodisch begründbare Selektionskriterien festgelegt werden.

Zunächst wurde eine Auswahl von Titeln Deutschschweizer Printmedien getroffen, deren Beiträge systematisch archiviert und analysiert werden sollten. Als wichtige Kriterien erschienen dabei neben regionaler Verbreitung auch die Auflagenstärke und entsprechende Reichweite des jeweiligen Mediums. Da die getroffene Auswahl dazu dienen sollte, eine möglichst große Bandbreite des Untersuchungsfeldes und der diskursspezifischen Interpretationsrepertoires<sup>12</sup> (vgl. Keller 2008a: 208-211; Keller 2005b: 235-247) in den Blick nehmen zu können, wurde ein breites Spektrum zentraler, resonanzstarker und damit meinungsbildender Deutschschweizer Tages- und Wochenzeitungen ausgewählt. Darüber hinaus wurden auch einzelne Reportage- und Nachrichtenmagazine in die Auswahl einbezogen. Das ausgewählte Sample repräsentiert dabei sowohl Beiträge der sogenannten „Boulevardpresse“, als auch der Qualitätsmedien; darüber hinaus wurde mit der Auswahl angestrebt, eine gewisse Bandbreite politischer Ausrichtungen zu berücksichtigen und damit das öffentlich relevante Meinungsspektrum adäquat zu repräsentieren (ibid.: 214).<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Als „Interpretationsrepertoire“ wird im Folgenden in Anschluss an Keller (2005b: 235) ein „typisiertes Ensemble von Deutungsbausteinen“ verstanden, aus welchen ein Diskurs zusammengesetzt ist und welches in den untersuchten sprachlichen „Materialisierungen“ eines Diskurses (vgl. Keller 2005b: 229) mehr oder weniger umfassend aktualisiert wird (ibid.: 230).

<sup>13</sup> In die Analyse einbezogen wurden damit Beiträge der folgenden Deutschschweizer Printmedien: Basler Zeitung, Berner Zeitung, Blick, Der Bund, Facts (2007 eingestellt), Das Magazin (in der Untersuchungsperiode

Als Beginn des Untersuchungszeitraums wurde das Jahr 1996 festgelegt, da von der Annahme ausgegangen wurde, dass ab Mitte der 1990er Jahre mit einer breiteren öffentlichen Resonanz der akademischen Aufarbeitung okzidentaler Repräsentationen Tibets und des tibetischen Buddhismus im deutschsprachigen Raum gerechnet werden konnte.<sup>14</sup> Die Untersuchungsperiode wurde schließlich im Jahr 2008 mit den Ereignissen in Tibet und der Berichterstattung über die Proteste im Umfeld der olympischen Spiele von Beijing abgeschlossen.

Ein weiteres Selektionskriterium gründete in der auch bei Keller (2008: 214) wiedergegebenen Einschätzung, dass öffentliche Themen gewissen „medialen Konjunkturen“ unterliegen, die sich etwa nach bestimmten „spektakulären“ Ereignissen richten, welche eine verstärkte öffentliche Diskussion und damit mediale Präsenz zur Folge haben. Um die Datenerhebung zu konzentrieren beziehungsweise zu bündeln, orientierte sich die Zusammenstellung des systematisch auszuwertenden Datensamples vornehmlich an entsprechenden diskursrelevanten Ereignissen beziehungsweise Ereignisballungen<sup>15</sup>, welche zu einer gesteigerten Aufmerksamkeit der Medien und in diesem Zuge zu einer breiteren öffentlichen Diskussion und Auseinandersetzung über die Präsenz Tibets und des tibetischen Buddhismus in der Schweiz führten.

Entsprechende, für den Forschungsgegenstand relevante Beiträge wurden mittels *swissdox*, einem Recherchedienst der Schweizer Mediendatenbank SMD, unter Einsatz ausgewählter Suchparameter und Operatoren<sup>16</sup> systematisch recherchiert und archiviert. Um die Bearbeitbarkeit des zusammengestellten Samples gewährleisten zu können, mussten die zum Teil sehr langen Trefferlisten weiter eingeschränkt werden. Daher wurde zum einen auf die Berücksichtigung von Meldungen und Kurznachrichten zentraler Nachrich-

---

Wochenendbeilage des Tages-Anzeiger, der Basler Zeitung sowie der Berner Zeitung), Mittelland-Zeitung (heute: az Nordwestschweiz), Neue Luzerner Zeitung, Neue Zürcher Zeitung NZZ, NZZ am Sonntag, Sonntagsblick, Sonntagszeitung, Die Südostschweiz, St. Galler Tagblatt, Tages-Anzeiger, Die Weltwoche, Die Wochenzeitung WOZ. Ein Verzeichnis der entsprechenden Titel inklusive Angaben über Erscheinungsort, Erscheinungsweise sowie Auflagenstärke zum Zeitpunkt der Datenerhebung 2008 findet sich in Anhang A. 1.

<sup>14</sup> Die 1996 in Bonn/D abgehaltene Tagung zum „Mythos Tibet“ und die Publikation des entsprechenden, von Thierry Dodin und Heinz Räther herausgegebenen und im Jahr 1997 erschienenen Sammelbandes MYTHOS TIBET. WAHRNEHMUNGEN, PROJEKTIONEN, PHANTASIEN wurden diesbezüglich als Schlüsselereignisse definiert.

<sup>15</sup> Siehe Kap. 5.2. Diese diskursrelevanten Ereignisse beziehungsweise Bündelungen von Ereignissen konnten teilweise bereits vor der systematischen Datenerhebung mittels oben beschriebener Recherchen und Sondierungen des Untersuchungsfelds, aber auch noch im Laufe der Datenerhebung durch eine erste inhaltliche Auswertung des gesammelten Materials sowie mittels Informationen aus Experteninterviews rekonstruiert werden.

<sup>16</sup> Die Suche bei *swissdox* wurde zunächst entsprechend der oben vorgestellten Auswahlkriterien auf die erwähnten Einzelmedien sowie die Publikationsperiode ab 1996 eingeschränkt, die erhaltenen Treffer nach Relevanz beziehungsweise Textlänge sortiert. Gesucht wurde unter Einsatz verschiedener, durch die Operatoren AND/OR verknüpfter Kombinationen inhaltlich-thematischer, aber auch akteursbezogener Suchbegriffe, welche eine möglichst breite Anzahl von Treffern zu Beiträgen über (tibetischen) Buddhismus, tibetisch-buddhistische kulturell-religiöse Traditionen, Tibet, Tibeter und Tibeterinnen in der Schweiz, sowie zentrale Akteure wie den XIV. Dalai Lama, aber auch Tibet-Supportgroups, Sprecher tibetisch-buddhistischer Vereinigungen, Tibet-Experten etc. generieren sollte.

tenagenturen weitestgehend verzichtet und lediglich redaktionelle Artikel und aussagekräftige Leserbeiträge wurden in den Datenkorpus integriert; zum anderen wurden die erhaltenen Treffer im Rahmen einer ersten Durchsicht auch nach inhaltlichen Kriterien auf ihre Relevanz für die vorliegende Untersuchung überprüft. So wurden beispielsweise aus der schwer überschaubaren Menge von Beiträgen zu den gewaltsamen Aufständen in Tibet im Jahr 2008 nur diejenigen Beiträge archiviert, die neben der Schilderung der historischen wie politischen Situation Tibets, der Minderheitenpolitik Chinas und dergleichen zugleich Deutungen kultureller und religiöser, mit der Tibetfrage verwobener Realitäten des gegenwärtigen Tibet beinhalten, Geschichte und Gegenwart der (schweizerischen) Tibetergemeinschaft thematisieren oder Implikationen für beziehungsweise Aufforderungen zur Mobilisierung gesellschaftspolitischer Kräfte etc. enthalten.

Der primäre Datenkorpus der vorliegenden Untersuchung besteht damit aus insgesamt etwas mehr als 1'800, zwischen 1996 und 2008 in Deutschschweizer Publikumszeitungen und -zeitschriften erschienenen Einzeldokumenten, welche in einem ersten Schritt unter Einsatz des Literaturverwaltungsprogramms *Endnote* bibliographiert und grob thematisch verschlagwortet<sup>17</sup>, anschließend in *Atlas.ti*, eine professionelle Software zur Unterstützung qualitativer Analysen umfangreicher Datenkorpora, übertragen wurde.<sup>18</sup>

### 3.3.2 Zusätzliche Primärquellen

#### *Zeitschriftenartikel*

Der soeben beschriebene primäre Datenkorpus wurde mit verschiedenen Einzelquellen und -dokumenten ergänzt. Zum einen wurde im Laufe der Studie entschieden, neben dem

---

<sup>17</sup> Diese erste Verschlagwortung sollte zum einen der ersten inhaltlichen Annäherung an die Quellen, zum anderen, dies bereits im Hinblick auf die detaillierte Feinauswertung, falls möglich einer jeweiligen Zuordnung der Einzelbeiträge zu einem der als zentral rekonstruierten Ereignisse öffentlicher Auseinandersetzungen sowie der Identifikation zentraler Akteure und ggf. wichtiger „Schlüsseltexte“ dienen (vgl. Keller 2008a: 218). Für die unschätzbare Unterstützung bei der bibliographischen Erfassung sämtlicher Medienartikel, der systematischen Archivierung der vielen gesammelten Originalseiten von Medienberichten, sowie der anschließenden systematischen Kodierung zahlreicher Einzelartikel des Gesamtkorpus mittels der QDA-Software *Atlas.ti* und der damit einhergehenden konzeptionellen Unterstützung des Forschungsprojektes möchte ich an dieser Stelle Ursina Wälchli, M.A., ehemalige wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Religionswissenschaft der Universität Bern, herzlich danken.

<sup>18</sup> Obwohl *swissdax* neben der reinen Textansicht auch den Zugriff auf Scans der jeweiligen Originalseite in Form von PDF-Dateien erlaubt, wurde aufgrund forschungsökonomischer Einschränkungen auf die Archivierung entsprechender Dokumente verzichtet. Das einzelne Beiträge möglicherweise illustrierende Bildmaterial sowie die graphische Gestaltung der Texte konnte folglich in der Analyse nicht berücksichtigt werden. Im Zuge der Recherche und Erhebung des Datenmaterials wurde die jeweilige Textansicht des Artikels zunächst in ein Word-Dokument übertragen, welches anschließend in dem von *Atlas.ti* unterstützte Textformat RTF (\*.rtf) abgespeichert wurde. Bei der Übertragung der Dokumente in *Atlas.ti* generierte das Programm für jedes einzelne Dokument eine mehrstellige Dokumentnummer (Pxxxx), welche im empirischen Teil der vorliegenden Arbeit (Kap. 6 und 7) jeweils als Quellenangabe gebraucht wird. Das gemäß dieser Primärdokument-Nummer angeordnete bibliographische Gesamtverzeichnis der in der Analyse berücksichtigten Einzelquellen befindet sich in Anhang A. 2. Es dient damit als Nachschlagewerk für die ausführlichen bibliographischen Angaben der zitierten Beiträge.

Deutschschweizer Pressesample auch relevante Einzelbeiträge einer im Jahr 2005 erschienenen dreiteiligen Serie des auch in der Schweiz leserstarken deutschen Reportagemagazins GEO hinzuzuziehen, welche die monatlich erscheinende Zeitschrift in den Ausgaben 07/08/ und 09/2005 der „Sanfte[n] Weltmacht Buddhismus“ widmete. Dies erschien zum einen aufgrund der Überlegung legitim, als dass nicht davon auszugehen war, die (Deutsch-)Schweiz als geschlossenen Diskursraum analysieren zu können; zum anderen fiel das Erscheinen der Beiträge mit dem zwölftägigen Besuch des XIV. Dalai Lama in der Schweiz im Jahr 2005 und damit einem wichtigen, wenn nicht *dem* zentralen Diskursereignis des Untersuchungsraums zusammen, weshalb davon auszugehen war, dass diesen Beiträgen im untersuchten Zusammenhang erhöhte Aufmerksamkeit zuteilwurde.

### *Monographien*

Als weitere Quellen der vorliegenden Untersuchung wurden ausgewählte Publikationen hinzugezogen. So wurden das im Jahr 1999 unter den Pseudonymen Victor und Victoria Trimondi erschienene Buch *DER SCHATTEN DES DALAI LAMA. SEXUALITÄT, MAGIE UND POLITIK IM TIBETISCHEN BUDDHISMUS* (Trimondi 1999), sowie das sich in weiten Teilen auf die Trimondischen Ausführungen beziehende Buch *UND DER DALAI LAMA LÄCHELTE. DIE DUNKLEN SEITEN DES TIBETISCHEN BUDDHISMUS* des Basler Pfarrers und Theologen Bruno Waldvogel-Frei (Waldvogel-Frei 2002) und dessen dritte, gering revidierte und erweiterte, unter dem Titel *DAS LÄCHELN DES DALAI LAMA ...UND WAS DAHINTERSTECKT* (Waldvogel-Frei 2008) erschienene Auflage aus dem Jahr 2008 in den Datenkorpus der Primärdokumente integriert.<sup>19</sup> Diese Werke wurden berücksichtigt, da sie sich im untersuchten diskursiven Feld explizit als Gegenstimmen zu einem als vornehmlich von positiven Deutungen geprägten Bild Tibets und des tibetischen Buddhismus positionieren und als solche in einzelnen Quellen des primären Datenkorpus erwähnt, ihre Autoren in manchen Quellen direkt zitiert und interviewt werden. Die Auswahl dieser speziellen Diskursbeiträge orientierte sich damit an dem auf theoretischen Überlegungen basierenden Kriterium der „maximalen Kontrastierung“, in Anwendung dessen systematisch möglichst stark voneinander abweichende Fälle beziehungsweise Quellen untersucht werden, um die gesamte Bandbreite des Untersuchungsfeldes – einschließlich der „Ränder des Sagbaren“ – zu berücksichtigen und aus dem Kontrast Interpretationshypothesen generieren zu können (vgl. Keller 2008a: 222).

<sup>19</sup> Knappe Ausführungen zu Inhalt und Rezeption der Trimondischen Streitschrift gegen den XIV. Dalai Lama und den tibetischen Buddhismus finden sich in Kapitel 5.2.1.



*Internetquellen*

Zu den partiell in die Analyse einbezogenen Primärquellen zählt schließlich auch ein breites Spektrum von Ergebnissen ausgedehnter Internetrecherchen zu relevanten Gegenständen, Themen, Ereignissen wie resonanzstarken Akteuren<sup>20</sup> und relevanten gesellschaftlichen Institutionen, welche anhand einer ersten inhaltlichen Auswertung des primären Korpus von Medienberichten identifiziert wurden. So zählen etwa Aufzeichnungen von Berichten im Schweizer Fernsehen, Aufzeichnungen von Vorträgen, aber auch Dokumentar- und Spielfilme, besonders jedoch Dokumente, Beiträge, Positionspapiere beziehungsweise Stellungnahmen von und Interviews mit zentralen Akteuren öffentlicher Auseinandersetzungen zu den in diesem Zuge in die Analyse einbezogenen Quellen.<sup>21</sup>

## 3.3.3 Experteninterviews

Da die Forschungsfrage des oben erwähnten NFP-Teilprojektes besonders auf mögliche Auswirkungen öffentlicher Diskurse auf soziale Akteure und spezifische institutionelle Felder der Schweiz fokussierte, wurden im Zuge des Forschungsprojektes zwischen 2008 und 2010 insgesamt 27 offene, leitfadengestützte Experteninterviews (vgl. Flick 2011: 214-218) mit 26 unterschiedlichen Akteuren und Beobachtern von Debatten um die Präsenz Tibets und tibetisch-buddhistischer Lehren und Praktiken in der Schweiz, die Tibetfrage sowie die Schweizer Tibetergemeinschaft und deren soziale Institutionen geführt. Der themenzentrierte Interviewleitfaden diente dabei als Unterstützung, um das Gespräch auf für die Untersuchung relevante Themenkomplexe konzentrieren zu können, sollte aber zugleich einen möglichst wenig eingeschränkten und freien Konversationsprozess ermöglichen. Der entsprechende Leitfaden wurde daher dem jeweiligen Interviewpartner nach gründlicher Recherche zu dessen Stellung im Rahmen öffentlicher Auseinandersetzungen, zu seinem gesellschaftlichen Engagement, seinen Aktivitäten, Publikationen etc. individuell angepasst und bestand jeweils aus mehreren Themenfeldern, welche im Interview befragt werden sollten. Im Kontext des aus dem genannten Forschungsprojekt entwickelten Dissertationsvorhabens, deren Ergebnisse in der vorliegenden Arbeit präsentiert werden, dienten die aus den Experteninterviews gewonnenen Daten vornehmlich der Gewinnung vertieften Kontextwissens zum Untersuchungsfeld – so der Informations-

---

<sup>20</sup> In Anbetracht des ursprünglichen Forschungsdesigns des oben erwähnten SNF-Forschungsprojektes konzentrierten sich die entsprechenden Recherchen vor allem auf Materialien von und zu öffentlich resonanzstarken Akteuren spezifischer institutioneller Felder der Schweizer Gesellschaft (kirchliche, politische sowie wissenschaftliche Institutionen und Akteure).

<sup>21</sup> Ein Gesamtverzeichnis sämtlicher zusätzlicher Primärquellen findet sich in Anhang A. 3.

gewinnung zur Geschichte und Gegenwart Tibets und tibetischer, kultureller wie religiöser Institutionen in der Schweiz, zur Rezeption tibetisch-buddhistischer Lehren und Praktiken in relevanten institutionellen Feldern der Schweizer Gesellschaft, aber auch zu entsprechenden, öffentlichen Auseinandersetzungen und „Deutungskämpfen“, welche sich um die Repräsentation Tibets und des tibetischen Buddhismus im Untersuchungszeitraum entwickelten. Damit fungierten sie vornehmlich als Korrekturinstanz im Hinblick auf Analyse und Interpretation des primären Datensamples (vgl. Keller 2008a: 217). Da das vorliegende Dissertationsvorhaben auf die Rekonstruktion diskursspezifischer Interpretationsrepertoires, auf welche in der Repräsentation Tibets, des tibetischen Buddhismus sowie tibetisch-buddhistischer Akteure zurückgegriffen wird, fokussiert (vgl. Keller 2008a: 208-211; Keller 2005b: 235-247), beziehen sich die nachfolgenden Ausführungen zu den methodischen Schritten der Datenauswertung sowie zur Evaluation der gewählten Analyseschritte daher auf das zuvor beschriebene Sample an Primärquellen, insbesondere den Korpus von Einzelbeiträgen Deutschschweizer Printmedien.

### 3.4 Datenauswertung

In der Auswertung der gesammelten Primärquellen orientierte sich die vorliegende Studie vornehmlich an bei Keller (2004, 2005, 2008) vorgeschlagenen Analyseschritten der wissenssoziologischen Diskursanalyse, welche verschiedene Vorschläge und Konzepte aus dem bei Glaser/Strauss (2005) formulierten Forschungsprogramm der *Grounded Theory* als Hilfsmittel an Fragestellungen und methodische Schritte der Diskursforschung anpasst (vgl. Keller 2004: 94f). Zentrale Schritte zur Analyse der Daten bestanden nach der ersten Annäherung durch die sorgfältige einfache, zum Teil wiederholte Lektüre der Einzelquellen in der Kodierung relevanter Textstellen, worunter die „begriffliche Verdichtung einzelner Textpassagen innerhalb von Dokumenten sowohl in analytisch-gliedernder wie auch in interpretierender Hinsicht“ (Keller 2004: 95) zu verstehen ist.<sup>22</sup> Wie in den einleitenden Vorbemerkungen erläutert wurde, zielte die vorliegende Forschungsarbeit

<sup>22</sup> Dies bedeutet konkret, dass als relevant identifizierte Textpassagen markiert und mit einem vom Forscher definierten, möglichst aussagekräftigen Label bezeichnet werden. In der vorliegenden Forschungsarbeit konnte ein solches Label dabei aus einem einzelnen Wort, einer Wortfolge oder einem Kurzsatz bestehen. Wichtige Codes wurden im Verlauf der Analyse sukzessive verfeinert (Beispiele: *Buddhismus: Christentum: Vergleich: Erkenntnisweg vs. Glaubenssystem; Tibet: Bergvolk: Parallelen zur Schweiz*). In Kommentaren, welche den einzelnen Codes zugeordnet werden konnten, wurde in einzelnen Fällen jeweils festgehalten, anhand welcher Überlegungen ein Code formuliert und bestimmten Textstellen zugeordnet wurde. Die Kodierung des umfangreichen Materialkorpus sowie die entsprechende Entwicklung übergreifender Analysekatoren geschah in mehreren Durchgängen und wurde unter Einsatz des QDA-Programms *Atlas.ti* geleistet. Die entsprechende Strategie zur Entwicklung und Vergabe von Codes sollte dabei nicht nur die Kennzeichnung relevanter Text- und Analyseeinheiten und den effizienten wiederholten Zugriff auf relevante Äußerungen im Verlauf der Analyse zulassen (vgl. Diaz-Bone 2002: 198), sondern eine Unterstützung zur Interpretation von Regelmäßigkeiten (ibid.), d.h. im Kontext des geschilderten Erkenntnisinteresses zur Rekonstruktion diskursspezifischer Interpretationsrepertoires bieten.

zunächst darauf, zu untersuchen, wie Tibet und tibetisch-buddhistische Lehren und Praktiken – und, damit verknüpft, auch resonanzstarke Vertreter und Vertreterinnen tibetisch-buddhistischer Traditionen ebenso wie Mitglieder der tibetischen Exilgemeinschaft der Schweiz – öffentlich repräsentiert werden und welche Bilder, Wahrnehmungen, Deutungen und Wertungen der Präsenz Tibets und des tibetischen Buddhismus in öffentlichen (das heißt massenmedial verbreiteten) Darstellungen zirkulieren. In Anbetracht dieses zunächst sehr offen formulierten Erkenntnisinteresses wurden relevante Textpassagen in einem ersten Schritt offen, induktiv kodiert, ohne auf ein vorab erstelltes theoriegeleitetes Kategoriensystem zurückzugreifen. Neben der Identifikation zentraler Ereignisse, Gegenstände, Themen und Akteure sowie deren Positionierung im untersuchten Diskursfeld orientierte sich dieser erste Analyseschritt vornehmlich an Fragen wie den folgenden: In welchen gesellschaftlichen Kontexten<sup>23</sup> werden Lehren und Praktiken des (tibetischen) Buddhismus zum Thema öffentlicher Auseinandersetzungen? Welche Attribute, Qualitäten, Eigenschaften etc. werden dem tibetischen Buddhismus sowie Vertretern und Vertreterinnen tibetisch-buddhistischer kultureller wie religiöser Traditionen, etwa dem XIV. Dalai Lama, in diesem Zuge zugeschrieben? Lassen die untersuchten Quellen zudem (Kollektiv-)Zuschreibungen zu Tibet und zu Menschen ethnisch-tibetischer Herkunft erkennen, und falls ja, welche? Welche Wertungen sind unter Umständen mit den untersuchten Zuschreibungen verknüpft? Werden Begründungen für entsprechende Wertungen angeführt und falls ja, womit werden entsprechende Zuschreibungen und Attribute begründet? Ferner sollte dieser Analyseschritt erste Hinweise auf die Frage bieten, welche gesellschaftlich geteilten Wissensbestände sich im untersuchten Feld als dominantes Wissen etablieren konnten und welche anderen Inhalte und Perspektiven dadurch unter Umständen ausgeschlossen und/oder marginalisiert werden.<sup>24</sup>

Die sich im Laufe der ersten Sichtung des Datenmaterials und nach dem ersten offenen Kodier-Durchgang konkretisierende Ausgangslage weiterer Analyseschritte stellte schließlich folgende, einer Formulierung Eggmanns (2009: 64) entlehnte Überlegung dar: *Im Reden über Tibet, den (tibetischen) Buddhismus (und dessen Vertreter) sowie die tibetische Gemeinschaft der Schweiz verhandeln und diskutieren Schweizer Medien und Akteure*

<sup>23</sup> Zur Unterscheidung relevanter Kontextdimensionen siehe Keller 2004: 95.

<sup>24</sup> Das Vorgehen orientierte sich damit insbesondere an Kellers Ausführungen zur interpretativ-analytischen Erfassung und Rekonstruktion der Aussageinhalte (Keller 2004: 97). Keller schlägt dabei eine analytische Beschreibung der im Einzeltext artikulierten *Phänomenstruktur*, der *soziokulturellen Deutungsmuster*, durch welche einzelne Aussageelemente verknüpft werden, sowie der *narrativen Muster* (*roter Faden*, *story-line* oder *plot*), welche den Inhalt einer Aussage organisieren (ibid.: 98), vor. Die hier genannten Elemente können nach Keller als „Bausteine“ zur Rekonstruktion der inhaltlichen Strukturierung von Diskursen eingesetzt werden und bilden zusammen das diskursspezifische *Interpretationsrepertoire* (Keller 2004: 97-108, Keller 2008a: 208-211, vgl. auch Keller 2005b: 235-247).

*Themen, die sich mithilfe von „Tibet“ und dem „tibetischen Buddhismus“ „sinnvoll“ bündeln lassen, die aber (weit) über die konkret angesprochenen Inhalte hinausgehen.*<sup>25</sup> Die in der Forschungsarbeit untersuchten öffentlich-medialen Repräsentationen tibetisch-buddhistischer Lehren und Praktiken, Tibets und der tibetischen Gemeinschaft sind, so ein als grundlegende Annahme formuliertes, vorläufiges Ergebnis aus den ersten Analyseschritten und begleitender Theoriearbeit<sup>26</sup>, in einen über diese Themen hinausgehenden soziohistorischen Kontext eingebettet. Als Bestandteile eines gesellschaftlichen Alteritätsdiskurses verhandeln sie gesellschaftliche Definitionen und (Be-)Wertungen *kulturell-religiöser Differenz* beziehungsweise *Fremdheit*, reflektieren dadurch zentrale Elemente geteilter soziokultureller Selbstverständnisse, Selbstwahrnehmungen und -positionierungen der beteiligten Akteure und lassen damit beispielsweise Rückschlüsse auf die gesellschaftliche Aushandlung kollektiver Wertvorstellungen zu. Der Untersuchungsgegenstand konnte somit als ein Beispiel für die gesellschaftliche Konstruktion kultureller beziehungsweise religiöser Alterität (Alterisierung) und die Aushandlung der gesellschaftlichen Beziehung zu *kultureller* und *religiöser Differenz*, zum *kulturell Fremden* beziehungsweise *Anderen* betrachtet und analysiert werden.

Die im ersten Schritt gewonnenen Codes wurden folglich im Laufe der folgenden Analyseschritte sukzessive weiter verfeinert, gegebenenfalls ergänzt, miteinander durch die Bildung übergreifender Kategorien verknüpft und zueinander in Beziehung gesetzt.<sup>27</sup> Die Feinanalyse geschah dabei in laufender überprüfender Rückkopplung an das zugrunde liegende Datenmaterial, die untersuchten (Schlüssel-)Dokumente beziehungsweise relevante Textpassagen, so dass Auswertung (d.h. die Arbeitsschritte der Kodierung und Kategorisierung) und Analyse als zirkulärer Prozess beschrieben werden kann, dessen einzelne Schritte sich, so Keller, „in ständigen Pendelbewegungen hin zum Text und davon weg bewegen“ (Keller 2004: 95).<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Im Original heißt der Satz bei Eggmann: „Im Reden über ‚Kultur‘ verhandeln die VolkskundlerInnen nicht die inhaltliche Definition des Worts, sondern sie diskutieren ein Thema, das sich mithilfe von ‚Kultur‘ sinnvoll bündeln lässt, das aber (weit) über die konkret angesprochenen Inhalte hinausgeht“ (Eggmann 2009: 64).

<sup>26</sup> Grundlegende theoretische Prämissen der vorliegenden Forschungsarbeit sowie die Ergebnisse aus der begleitenden Theoriearbeit wurden in Kapitel 2 dargestellt.

<sup>27</sup> Zu den hier kurz umrissenen Analyseschritten des *Offenen*, *Axialen* und *Selektiven Kodierens* nach Vorschlägen der *Grounded Theory* siehe beispielsweise Keller 2004: 102, Kuckartz 2007: 72-76, Flick 2011: 393-397.

<sup>28</sup> Damit bestand der Forschungsprozess der vorliegenden Studie weder in einer deduktiven Thesenprüfung, noch in reiner Induktion, sondern kann am besten mit Diaz-Bone als „fitting-Prozess“ beschrieben werden, „der immer wieder die Zwischenresultate zu korrigieren bereit ist“ (Diaz-Bone 2006: 79). Der entsprechende Forschungsprozess, den Diaz-Bone als „interpretative Analytik“ beschreibt, ist damit „eine zirkuläre Rekonstruktion ohne sicheren Grund: Sie nimmt die Grundlogik im Material auf und vergewissert die Zwischenstände am selben Material“ (ibid.). Zur Unterscheidung offener, rekursiver und zirkulärer Forschungsprogramme von positivistischen, linearen Modellen und dem jeweils entsprechenden forschungspraktischen Vorgehen vgl. Herschinger 2014.

In Anbetracht der oben formulierten Annahme fokussierten die folgenden Analyseschritte besonders auf orientierungsstiftende Differenzsemantiken, Praktiken der Differenzmarkierung, der *Ver-Anderung* (vgl. Reuter 2002), auf in den untersuchten diskursiven Repräsentationspraktiken zutage tretende Dichotomien, Praktiken der Grenzziehung wie Vergleiche, Oppositionsstrukturen etc., und damit auf die Frage, welche expliziten wie impliziten Annahmen über das jeweils *Eigene* mit den untersuchten Repräsentationen verknüpft sind. Auf welche Weise werden Lehren und Praktiken des (tibetischen) Buddhismus als *kulturell* bzw. *religiös anders* konstruiert und zum *Eigenen* der Schweizer-, der westlichen-beziehungsweise der christlich-abendländischen *Kultur* und damit verknüpften Werten, Normen etc. in Beziehung gesetzt? Mit welchen Argumenten werden entsprechende Grenzziehungen begründet beziehungsweise plausibilisiert? Welche Rückschlüsse lassen die untersuchten Konstruktionen des *Anderen* auf Bilder, Wahrnehmungen, Deutungen und Konstruktionen des *Eigenen* zu? Wie und wodurch formiert sich in den untersuchten Beiträgen unter Umständen kollektive Gemeinschaft beziehungsweise *Identität* durch Abgrenzung von Alterität(en)? Im Zuge der Untersuchung diskursiver Konstruktion *kultureller* (bzw. *religiöser*) *Differenz* und deren Bedeutung für die in den jeweiligen untersuchten Quellen implizit zum Ausdruck gebrachten Deutungen *kollektiver Identität* sollte auch die Frage berücksichtigt werden, ob und in welcher Weise die untersuchten Repräsentationen möglicherweise ideologische Funktionen erfüllen. So wurde gefragt, ob die untersuchten Darstellungen etwa vergleichende Werturteile bezüglich unterschiedlicher gesellschaftlicher Gruppen implizieren, gesellschaftliche Statuszuweisungen beziehungsweise soziale Positionierungen beinhalten (etwa Ansatzpunkte für strukturelle Ungleichheiten, gesellschaftliche Praktiken von Marginalisierung oder Diskriminierungen bieten), welche gesellschaftliche Rahmenbedingungen beeinflussen und damit konkrete Auswirkungen auf das Leben kultureller und religiöser Minderheiten entfalten können.

Die Feinanalyse einzelner Texte orientierte sich in der Folge insbesondere an Kellers Überlegungen zur Analyse der inhaltlichen Strukturierung von Diskursen, insbesondere an seinem Vorschlag zur interpretativ-analytischen Beschreibung und Rekonstruktion von Phänomenstrukturen und der entsprechenden narrativen Verknüpfungen (vgl. Keller 2004: 97-108, bes.: 99-104). Der Begriff der „Phänomenstruktur“ ist dabei Ausdruck der Beobachtung, dass „Diskurse in der Konstitution ihres referentiellen Bezuges (also ihres ‚Themas‘) unterschiedliche Elemente benennen“, welche sich zu einer spezifischen Phänomenkonstellation beziehungsweise „Problemstruktur“ verbinden (Keller 2004: 99f). So behandeln Protagonisten einer öffentlichen Problemdebatte stets unterschiedliche Dimensionen eines Problems, wozu beispielsweise die Bestimmung der Art des Themas,

die Benennung kausaler Zusammenhänge (Ursache und Wirkung) und entsprechende Plausibilisierungsstrategien, die Definition von Zuständigkeiten und Verantwortlichkeiten, Selbst- und Fremdpositionierungen, die Bestimmung von Konsequenzen, Handlungsoptionen und –anweisungen, aber auch moralische und ästhetische Wertungen und Wertimplikationen zählen (ibid.). Die Feinanalyse einzelner Texte berücksichtigte dementsprechend neben den Gegenständen, Themen und beteiligten Akteuren besonders auch die in den Texten konstruierten Problemnarrationen<sup>29</sup> mit dem Ziel, textübergreifend generalisierbare Phänomenstrukturen<sup>30</sup> zu rekonstruieren, welche schließlich die Basis der abschließenden Darstellung diskurspezifischer Interpretationsrepertoires und Narrativen in den Kapiteln 6 und 7 der vorliegenden Arbeit bildeten.

---

<sup>29</sup> Ein (hier sehr vereinfacht dargestelltes) Beispiel aus dem Kontext der vorliegenden Forschungsarbeit bilden etwa Aussagen zu der in unterschiedlichsten Einzelquellen und von verschiedenen Akteuren meist als unhinterfragte Tatsache repräsentierten großen Popularität des tibetischen Buddhismus und des XIV. Dalai Lama als dessen prominentestem Vertreter. So wird das Phänomen einer außergewöhnlichen Popularität des Buddhismus in verschiedenen Quellen beispielsweise auf eine unkritische Begeisterung des westlichen Publikums zurückgeführt (Ursache), welches die durch den Dalai Lama vertretenen buddhistischen Lehren und Praktiken nicht kritisch hinterfragt und seine spirituellen Sehnsüchte auf den Dalai Lama und den Buddhismus projiziert. Diesbezüglich wird dem westlichen Publikum die Verantwortung übertragen, die Lehren und Praktiken des Buddhismus sowie die Person des Dalai Lama kritisch zu hinterfragen (Verantwortung); Eine Aufklärung des unkritischen westlichen Publikums (Fremdpositionierung) über negative Seiten des Buddhismus durch kritische Denker (mögliche Selbstpositionierung) wird als notwendig erachtet. Für entsprechende Stimmen stellen sich damit unter anderem Information, kritische Reflexion und Aufklärung als notwendig und positiv dar (Wertebezug). Manche Akteure weisen auch den christlichen Kirchen eine Verantwortung dahingehend zu, als sie auf die ungestillten spirituellen Bedürfnisse der Menschen besser eingehen müssten (Verantwortung). So wird seitens engagierter Christen und Christinnen (mögliche Selbstpositionierung) beispielsweise der Notwendigkeit einer Modernisierung christlicher Kirchen sowie einer Wiederentdeckung bzw. Reaktivierung *eigener* spirituell-mystischer Traditionen und Praktiken zur Befriedigung der spirituellen Bedürfnisse der Menschen Ausdruck verliehen (Handlungsbedarf).

<sup>30</sup> Ein Charakteristikum diskursanalytischer Arbeiten besteht im Gegensatz zu anderen Ansätzen der interpretativen oder qualitativen Sozialforschung in der Annahme „textübergreifender Verweisungszusammenhänge“ in Gestalt diskursiver Strukturen der Aussageproduktion (Keller 2005b: 270). In einem untersuchten Einzeltext ist nicht notwendigerweise nur ein einziger Diskurs, und dieser zudem nicht notwendigerweise vollständig abgebildet. Einzelnen Texten bzw. Textteilen, welche ein bestimmtes Thema behandeln, weist Jäger daher den Status von „Diskursfragmenten“ zu (Jäger 1999: 159, 172ff, 188ff; vgl. Keller 2008a: 211), welche im Verlauf der Analyse zueinander in Beziehung gesetzt werden müssen. Entsprechende Diskursfragmente beinhalten, so auch Keller, „kompatible Teilstücke von Diskursen“ (Keller 2008a: 211; Hervorhebung im Original). Ihre jeweilige „Aggregation“, also die Rekonstruktion des textübergreifenden Interpretationsrepertoires, stellt damit eine „Konstruktionsleistung der ForscherInnen“ dar (ibid.).

## 3.5 Reflexion

*Eine Einweihung in einen Denkstil,  
also auch die Einführung in eine Wissenschaft,  
sind erkenntnistheoretisch jenen Einweihungen analog,  
die wir aus der Ethnologie und Kulturgeschichte kennen.  
Sie wirken nicht nur formell:  
der heilige Geist senkt sich auf den Neuling herab  
und bis jetzt Unsichtbares wird ihm sichtbar.  
Dies ist die Wirkung der Aneignung eines Denkstils.*

Ludwik Fleck<sup>31</sup>

Durch den oben geschilderten zirkulären Forschungsprozess und die laufende überprüfende Rückbindung der verschiedenen qualitativen Analyseschritte an das zugrundeliegende Datenmaterial wurde ein möglichst hoher Grad an Transparenz, Nachvollziehbarkeit und methodischer Kontrolle des Interpretationsprozesses angestrebt. Gleichwohl soll hier darauf aufmerksam gemacht werden, dass nicht nur das eingangs formulierte Erkenntnisinteresse sowie die im Verlauf der Arbeit sukzessive verfeinerten Forschungsfragen, sondern auch die geschilderten methodologischen Überlegungen und konkreten methodischen Schritte<sup>32</sup> auch im Lichte meiner persönlichen Verortung als Wissenschaftlerin im untersuchten Diskursfeld zu betrachten sind. Eine Reflexion meines persönlichen Zugangs zum Forschungsfeld und meiner Rolle als Forscherin beziehungsweise meiner Positionierung im untersuchten diskursiven Feld trägt der Tatsache Rechnung, dass qualitative Forschungsprozesse wie die vorliegende Studie die *„Interaktion des Forschers mit seinen ‚Gegenständen‘ [...] systematisch als Moment der ‚Herstellung‘ des ‚Gegenstandes‘ selbst“* begreifen (Kardorff 1995: 4; Hervorhebung ef). In der qualitativen Forschung nehmen Forscher keine „objektive“ Außenposition ein, sondern sie sind selbst Teile des Forschungsprozesses. Ihre Subjektivität und ihre Positionierung im Forschungsprozess (vor dem Hintergrund persönlicher Erfahrungen, aber auch bestehenden Vorwissens) werden nicht als zu kontrollierende oder auszuschaltende „Störvariablen“ (Flick 2007: 29) betrachtet; vielmehr stellt die Reflexivität des Wissenschaftlers (bzw. der Wissenschaftlerin) über seine „Handlungen und Beobachtungen im Feld, seine Eindrücke, Irritationen, Einflüsse, Gefühle etc.“ (ibid.) selbst ein konstitutives Element des Erkenntnisprozesses dar (Kardorff 1995: 4). In Anbetracht dieser theoretischen Überlegungen möchte ich

<sup>31</sup> Fleck 1993: 137.

<sup>32</sup> Dies betrifft sowohl die Auswahl von als relevant eingeschätzten Quellen als auch die Zusammenstellung des Datenkorpus, die Anwendung der beschriebenen Selektionskriterien sowie die Rekonstruktion diskursrelevanter Ereignisse; auch in Bezug auf die oben geschilderten Schritte der Analyse, von der Auswahl von als relevant markierten Textpassagen und Schlüsseldokumenten über ihre Verdichtung mittels Kodierung, bis hin zur textübergreifenden Rekonstruktion diskursiver Interpretationsrepertoires und den Entscheidungen über die Form der Ergebnisdarstellung sind die nachfolgenden Überlegungen nicht unerheblich.

daher einen Blick auf mein persönliches wie fachliches Erkenntnisinteresse sowie meine persönliche Stellung im untersuchten Diskursfeld richten.

Zur notwendigen Klärung der Voraussetzungen wissenschaftlicher Tätigkeit im Rahmen des vorliegenden Forschungsprojektes gehört zunächst die Berücksichtigung des Umstands, dass ich mich als Wissenschaftlerin in einem (oder mehreren) wissenschaftlichen Diskurs(en) bewege (vgl. Jäger 2009: 217), was sowohl einen Einfluss auf die dieser Arbeit zugrunde gelegten forschungstheoretischen Prämissen und Perspektiven sowie die gewählte Methodologie, als auch auf mein Erkenntnisinteresse hatte. Mit den Worten Jägers:

Wissenschaftliche Tätigkeit fängt nicht bei Null an, sondern sie bezieht sich immer aus wissenschaftliche „Vorfahren“, und zugleich ist sie eingebunden in einen laufenden aktuellen Diskurs der Disziplin(en) oder auch in eine bestimmte „Schule“, der sich der Wissenschaftler/die Wissenschaftlerin aus dem einen oder anderen Grund zugehörig fühlt (ibid.).

So erlangte ich durch mein Magisterstudium der Ethnologie an den Universitäten Bayreuth und Heidelberg meine akademische Ausbildung in einem Fach, in dem sich der „moderne Diskurs über *das Fremde* als Wissenschaft ausdifferenziert“ hat (Berg/Fuchs 1995c: 7) – einer kulturwissenschaftlichen Disziplin, die im Hinblick auf ihren „klassischen“ Gegenstand als „Wissenschaft vom *kulturell Fremden*“ bezeichnet wurde (Kohl 1993) und die sich, angestoßen von grundlegenden Debatten um Fragen der ethnographischen Repräsentation, das heißt der „textlichen Objektivierung *der Anderen*“ (Berg/Fuchs 1995c: 7)<sup>33</sup>, systematisch mit der Herstellung ihres eigenen Gegenstandes auseinandersetzt. Mein persönliches Interesse an Fragen der *Repräsentation von Wirklichkeit* im Rahmen wissenschaftlicher Praktiken, besonders einer kritischen Auseinandersetzung mit wissenschaftlichen wie alltagspraktischen Repräsentationen *kultureller Differenz* beziehungsweise *Alterität* kann damit durchaus im Kontext meiner „akademischen Primärsozialisation“ im Fach Ethnologie betrachtet werden – ist der als „Othering“, „Veränderung“ (Reuter 2002) oder „Alterisierung“ bezeichnete Prozess<sup>34</sup> doch, wie Kohl feststellt, doch

konstitutiv für ein Fach [...], das als *Wissenschaft vom kulturell Fremden* die Grenze zwischen *dem Eigenen* und *dem Anderen* schon immer zur epistemologischen und zur

<sup>33</sup> Auch wenn sich wohl keine akademische Disziplin so eingehend mit der Frage der Repräsentation *des Anderen* auseinandergesetzt hat wie die Ethnologie bzw. Kulturanthropologie, stellt die sogenannte „Krise der Repräsentation“ ein Thema dar, welches weit über die Fachgrenzen der Ethnologie hinausgeht. So lieferte die Debatte um die sogenannte „Krise der ethnographischen Repräsentation“ (vgl. Beiträge in Berg/Fuchs 1993), deren Höhepunkt mit dem von Clifford/Marcus im Jahr 1986 herausgegebenen Sammelband *WRITING CULTURE* (Clifford/Marcus 1986) markiert werden kann, auch für die Religionswissenschaft – welche heute weitgehend als primär sozialwissenschaftlich orientierte Kulturwissenschaft verstanden wird – zentrale Impulse (Nehring 2013: 241f).

<sup>34</sup> Vgl. Kap. 2.4.



methodischen Prämisse hat, ja, sich des verfremdend-objektivierenden Blicks sogar bewusst bedient, wenn es darum geht, das Selbstverständliche der *eigenen Kultur* der wissenschaftlichen Analyse zugänglich zu machen (Kohl 2002: 210; Hervorhebung ef).

Über meine disziplinäre Identifikation hinaus wurde ich mit der zugegebenermaßen unerwarteten und daher zunächst irritierenden Tatsache konfrontiert, dass ich mit Antritt meiner Stelle als wissenschaftliche Mitarbeiterin am religionswissenschaftlichen Institut der Universität Bern im September 2007 in gewisser Weise selbst zur *Fremden* wurde. So markierte mich bereits die innerhalb von vierzehn Tagen nach Ankunft in der Schweiz zu tätige Vorsprache und Registrierung bei der *Fremdenpolizei*<sup>35</sup> und die Ausstellung meines Ausländerausweises<sup>36</sup> als *Fremde*, was sicherlich meine Sensibilität für die öffentliche Wahrnehmung von und Diskussion über „Deutsche in der Schweiz“, aber auch möglicherweise die Sensibilität für gesellschaftliche Alteritätsdiskurse und Alterisierungspraktiken überhaupt erhöhte<sup>37</sup>.

Darüber hinaus gilt es zu bedenken, dass jegliche wissenschaftliche Forschungstätigkeit – und dies gilt auch und vielleicht in besonderem Maß für die vorliegende Studie, die im Rahmen eines Nationalen Forschungsprogramms<sup>38</sup> des Schweizerischen Nationalfonds durchgeführt wurde – in den aktuellen gesellschaftliche Gesamtdiskurs und damit in gesellschaftliche Machtverhältnisse und –konstellationen (ibid.) und dementsprechenden „Möglichkeiten und Zwängen der Aussageproduktion“ (Keller 2004: 61) eingebunden ist.

<sup>35</sup> „Einwohnerdienste, Migration und Fremdenpolizei“, Schweizerische Ausländerbehörde.

<sup>36</sup> Die Aufforderung, meinen Zuzug in die Schweiz und meinen Wohnsitz in Bern anzumelden, ging mit dem Hinweis einher, dass ein gültiges Reise- bzw. *Identitätsdokument* vorzuweisen sei. Solche Identitätsüberprüfungen finden, so Böttcher, notwendigerweise „an Grenzen statt, an Übergängen ins Ausland, *in die Fremde, wo mich Fremdes erwartet und ich für den ‚drüben‘* [in meinem Fall die freundliche Person am Schalter der Fremdenpolizei, die meinen Fall bearbeitete und mir den entsprechenden Ausländerausweis der Kategorie B ausstellte; ef] *ein ‚Fremder‘ bin*“ (Böttcher 1993: 195; Hervorhebung ef).

<sup>37</sup> Auch Flick konstatiert, dass Entscheidungen bezüglich der Fragestellungen wissenschaftlicher Arbeiten häufig mit der persönlichen Biographie des Forschers, dessen lebenspraktischen Interessen und seiner Einbindung in spezifische soziale Kontexte in Zusammenhang stehen (Flick 2007: 133).

<sup>38</sup> So werden Forschungsprojekte im Rahmen Nationaler Forschungsprogramme als Projekte verstanden, „die einen Beitrag zur Lösung wichtiger Gegenwartsprobleme leisten“ sollen. Thematiken und Schwerpunkte möglicher Nationaler Forschungsprogramme werden dem Staatssekretariat für Bildung, Forschung und Innovation (SBFI) nicht nur von Forschungsinstituten und –gruppen, sondern auch von Bundesämtern vorgeschlagen. Die Auswahl der Themen wird vom Bundesrat getroffen und dem Schweizerischen Nationalfonds zur Bearbeitung in einem Nationalen Forschungsprogramm übertragen (vgl. Schweizerischer Nationalfonds. „Forschung am Puls der Zeit“. <http://www.snf.ch/de/foerderung/programme/nationale-forschungsprogramme/Seiten/default.aspx> [Stand: 20.1.2016]). Das Nationale Forschungsprogramm NFP 58 wurde vom Bundesrat im Dezember 2005 auf Anregung des Eidgenössischen Justiz- und Polizeidepartements (EJPD) bewilligt und mit zehn Millionen Franken dotiert. Es ist damit, so auch Suter Reich (2013: 253), Ausdruck des zunehmenden gesellschaftlichen Interesses am Thema Religion. So heisst es auf der entsprechenden Seite des SNF, das Programm habe zum Ziel, „Veränderungsprozesse im Bereich Religion wissenschaftlich zu untersuchen, Spannungsfelder auszuloten und einen Beitrag zu deren Lösung zu leisten“, denn „[d]ie religiöse Landschaft der Schweiz ist in einem tiefgehenden Veränderungsprozess begriffen, der sich auf allen gesellschaftlichen Ebenen niederschlägt“: Durch die „Forderung von Migrantengruppen nach Partizipation am öffentlichen Leben“ werde die Gesellschaft herausgefordert, „über ihre eigene religiös-kulturelle Identität und die nationalen Fundamente nachzudenken“ (<http://www.snf.ch/de/fokusForschung/nationale-forschungsprogramme/nfp58-religionsgemeinsschaften-staat-gesellschaft/Seiten/default.aspx> [Stand: 20.02.2016]).

In der Formulierung ihrer Ergebnisse produziert die vorliegende Forschungsarbeit Aussageereignisse, die selbst wiederum als Bestandteile (sozial- beziehungsweise kultur-)wissenschaftlicher Spezialdiskurse wie gesellschaftlicher Gesamtdiskurse betrachtet werden müssen (ibid.).

Bevor daher in den Kapiteln sechs und sieben die Ergebnisse der vorliegenden Untersuchung dargestellt werden, präsentiert das nun folgende Kapitel vier vor dem Hintergrund der hier angestellten Überlegungen nach Klärung der forschungstheoretischen Prämissen<sup>39</sup> und der Offenlegung der gewählten Methodologie<sup>40</sup> die Ergebnisse meiner weitgehenden Aneignung des Forschungsstands zum untersuchten Gegenstandsbereich. Die für die Untersuchung relevanten soziohistorischen Kontexte und Rahmenbedingungen werden Gegenstand von Kapitel fünf darstellen.

---

<sup>39</sup> Vgl. Kap. 2.

<sup>40</sup> Kap. 3.

## 4 Interkulturelle Begegnungen, akademische Diskurse und das Spiel der Repräsentationen – Die Rezeptionsgeschichte Tibets und des (tibetischen) Buddhismus

*We all write and speak from a particular place and time,  
from a history and a culture which is specific.  
What we say is always 'in context', positioned. [...]  
[I]t is worth remembering that all discourse is 'placed',  
and the heart has its reasons.*

Stuart Hall<sup>1</sup>

*In der Universalität der abendländischen Ratio  
gibt es den Trennungsstrich, den der Orient darstellt: der Orient,  
den man sich als Ursprung denkt, als schwindeligen Punkt,  
an dem das Heimweh und die Versprechen auf Rückkehr entstehen,  
der Orient, der der kolonialisatorischen Vernunft des Abendlandes  
angeboten wird, der jedoch unendlich unzugänglich bleibt,  
denn er bleibt stets die Grenze.  
Er bleibt Nacht des Beginns, worin das Abendland sich gebildet hat,  
worin es aber auch eine Trennungslinie gezogen hat.  
Der Orient ist für das Abendland all das, was es selbst nicht ist,  
obwohl es im Orient das suchen muss, was seine ursprüngliche  
Wahrheit darstellt. Die Geschichte dieser großen Trennung  
während der Entwicklung des Abendlandes müssen wir schreiben  
und in ihrer Kontinuität und in ihrem Wechsel verfolgen;  
zugleich müssen wir sie aber auch  
in ihrer tragischen Versteinerung erscheinen lassen.*

Michel Foucault<sup>2</sup>

Im Zuge des als *linguistic turn* bezeichneten epistemologischen sowie sprachphilosophischen Paradigmenwechsels innerhalb der Geistes- und Sozialwissenschaften<sup>3</sup>, politischer, kultur- und imperialismuskritischer Ansätze der Cultural Studies und Postcolonial Theory sowie der Orientalismus-Debatte<sup>4</sup> wurden okzidentale Paradigmata zur Wahrnehmung und Repräsentation des „orientalischen Anderen“ als Spiegel zur Konstitution

---

<sup>1</sup> Hall 1997a: 392.

<sup>2</sup> Foucault 2013 [1961]: 10.

<sup>3</sup> Im Verlauf dieser Entwicklung der siebziger und achziger Jahre des 20. Jahrhunderts verlor Sprache den Stellenwert eines neutralen und transparenten Mediums zur Repräsentation und Kommunikation von Wirklichkeit und rückte nun selbst als Bedingung menschlicher Erkenntnis in ihrer wirklichkeitskonstitutiven Funktion in den Fokus der kritischen Analyse. In den verschiedensten geistes- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen wurden nun Fragen nach sprachlich-diskursiven Repräsentationen als Bedingungen sozialer Wirklichkeit in den Blick genommen (vgl. Polaschegg 2005: 14-15).

<sup>4</sup> Polaschegg bietet einen konzisen Überblick über die Geschichte der Orientalismusforschung sowie die Vorannahmen, Parameter und methodischen Zugänge der Orientalismus-Debatte (Polaschegg 2005, bes. 10-27).

„westlicher Identitäten“<sup>5</sup> seit Beginn der 1980er Jahre grundlegend aufgearbeitet.<sup>6</sup> Innerhalb einer transdisziplinären Orientalismus-Debatte und deren kritischer Auseinandersetzung mit ihrem bis heute zentralen Text, Edward W. Saids *ORIENTALISM* von 1978, sind Topoi der gesellschaftlichen „Konstruktion“, „Invention“ oder „Fiktion“ des „Orients“ als „Projektionsfläche westlicher Imagination“ und „Traum- oder Zerrbild okzidentaler Fantasien“, sowie deren Verknüpfung mit herrschenden politischen und ökonomischen Hegemonien unterdessen zu integralen Bestandteilen des akademischen *common sense* geworden (Polaschegg 2005: 17). Der Begriff „Orientalismus“ und der daran anknüpfende anti-imperialistische und ideologiekritische postkoloniale Diskurs wurden insbesondere von Saids Werk – bis heute ein kulturwissenschaftlicher Klassiker (vgl. Schäbler 2011: 280)<sup>7</sup> – geprägt. Der amerikanisch-palästinensische Literaturwissenschaftler Said (1935-2003) beschreibt in seiner Studie Prozesse, durch welche der Orient im europäischen Denken seit der Antike, besonders aber im 19. Jahrhundert, vereinnahmt und gleichsam als Gegen-Bild Europas, als „das ewig ‚Anderere‘“ (ibid.: 284) konstruiert wurde. Said fasst unter „Orientalismus“ nicht nur im engeren Sinne die akademischen Disziplinen der Orientalistik, die sich mit Geschichte, Soziologie, Anthropologie oder den Sprachen des „Orients“ befassen. Bei Said wird „Orientalismus“ zum kolonialismuskritischen Schlüsselbegriff: So versteht Said Orientalismus insbesondere als „style of thought based upon an ontological and epistemological distinction made between ‘the Orient’ and (most of the time) ‘the Occident’“ (Said 1995 [1978]: 2). Eine solche Konstruktion und Invention des *Anderen* diene dabei als Projektionsfläche für den „Westen“: „[T]he Orient has helped to define Europe (or the West) as its contrasting image, idea, personality, experiences. Yet none of the Orient is merely imaginative. The Orient is an integral part of European civilization and culture“ (ibid.). Besonderer Schwerpunkt in Saids Analyse ist somit eine Diskussion von Orientalismus, die er als Beispiel für den Diskursbegriff Michel Foucaults versteht. In diesem Sinne fungiert Orientalismus „as the corporate institution for dealing with the Orient – dealing with it by making statements about it, authorizing views about it, describing it, by teaching it, settling it, ruling over it: in short, Orientalism as a Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient“ (ibid.: 3). Als

---

<sup>5</sup> Um zu kennzeichnen, dass Begriffe und Wendungen wie *Okzident*, *Orient*, *West* bzw. *Ost*, *das Fremde* bzw. *der Andere* und dergleichen im Folgenden ausdrücklich nicht als objektive Realitäten sozialer Wirklichkeit betrachtet, sondern als diskursive Kategorien verstanden werden, sind diese Termini im Fliesstext in der Regel kursiv oder in Anführungszeichen gesetzt.

<sup>6</sup> Für den indischen Raum siehe beispielsweise Halbfass 1981, Schwab 1984, Inden 1986 und 1990, Clarke 1997.

<sup>7</sup> Saids Buch war dabei, worauf auch Schäbler (2011: 281-282) hinweist, nicht die erste Auseinandersetzung mit der europäischen (wissenschaftlichen) Darstellung des Orients. Das Werk Saids war jedoch, so Schäbler, „die erste Auseinandersetzung dieser Art, die die Geschichte der Orientalistik und der europäischen Orientvorstellungen in einen allgemeineren, wissens- und gesellschaftspolitischen Rahmen stellte“ (ibid.).

eine Form des Wissens über den *Anderen* ist Orientalismus ein Beispiel für die Konstruktion des *Anderen* unter Einsatz diskursiver Strategien wie Generalisierungen, Essentialisierung und Stereotypisierung. Damit ist Orientalismus nach Said als eine Form der Autorität zu verstehen, als ein Zeichen von Dominanz des „Okzidents“ über den „Orient“. Die Beziehung zwischen Orient und Okzident ist bei Said eine Beziehung, die auf Macht basiert, auf Dominanz und (kultureller) Hegemonie: „Durch Suids Prisma betrachtet, verloren nicht nur politische Reden, sondern auch literarische und wissenschaftliche Bearbeitungen des Orients ihre ästhetische oder epistemologische Unschuld und erschienen als Stützen oder sogar als Protagonisten des westlichen Kolonialismus und Imperialismus“ (Polaschegg 2005: 16).

Wo Said sich in seinem ideologiekritischen Unternehmen auf Foucaults Arbeiten zum Verhältnis von Wissen und Macht bezieht und Orientalismus gleichsam als „Meistererzählung des westlichen Imperialismus“ analysiert, welcher den Orient als einen ihm unterlegenen *Anderen* konstruiert und dadurch dominiert (Clarke 1997: 8), schreibt er selbst jedoch monolithische und essentialisierende Dichotomien von „Orient“ und „Okzident“ fort und konstruiert somit einen starren Dualismus von Opfern und Tätern. Hierin liegen zentrale Einwände gegen seine Thesen begründet. So entlarvt Van der Veer die Betonung der westlichen Dominanz über den Orient, die Rhetorik eines Monopols des „Westens“ bezüglich der Generierung und Weitergabe von Wissen über den „Orient“ und der Macht seiner Repräsentation selbst als Produkt des Orientalismus, „since it neglects the important ways in which the so-called Orientals not only have shaped their own world but also the orientalist views criticized by Said“. Er betont: „It would be a serious mistake to deny agency to the colonized in our effort to show the force of colonial discourse“ (Van der Veer 1993: 23).<sup>8</sup> Vielfach wurden daher Vorschläge einer Neubestimmung beziehungsweise Erweiterung des Suidschen Orientalismus-Konzeptes und dessen Konstruktion eines singulären, transhistorischen und statischen Diskurses über den „orientalischen Anderen“<sup>9</sup> unternommen, um der bestehenden Komplexität, Vielstimmigkeit und Dynamik diskursiver Formationen, beispielsweise auch Brüchen, Widersprüchlichkeiten und Spannungen im Rahmen kolonialer Diskurse Rechnung zu tragen und wechselseitige Rezeptionsprozesse sowie „orientalische“ Binnendiskurse<sup>10</sup> berücksichtigen zu können. In diesem Sinne begreift Clarke „Orientalismus“

---

<sup>8</sup> Dazu siehe etwa auch Hallisey 1995, bes. 31-33, Bhabha 1996.

<sup>9</sup> Einer kritischen Betrachtung unterzogen etwa bei Clifford 1988, Osterhammel 1997.

<sup>10</sup> Siehe beispielsweise Beiträge des Bandes RELIGION IM SPIEGELKABINETT (Schalk et al. 2003).

[...] as tending to confront the structures of Western knowledge and power and to engage with Eastern ideas in ways which are more creative, more open-textured, and more reciprocal than are allowed for in Said's critique" (Clarke 1997: 8).

Auch Lowe kritisiert Saids monolithischen Orientalismusbegriff und betont die Heterogenität diskursiver Formationen bezüglich *kultureller Differenz* sowie die Notwendigkeit, einen statischen Dualismus von Identität und Differenz, welcher sich in sprachlichen Topoi, Narrativen und Konventionen binärer Oppositionen wie „Okzident“ und „Orient“ zeige, zu überwinden (Lowe 1991).

Ungeachtet der zum Teil sehr kontroversen Rezeption des Saidschen Werkes und der Tatsache, dass heute weitgehender Konsens bezüglich seiner inhaltlichen Schwächen und argumentativen Inkonsistenzen herrscht, kann durchaus von der bahnbrechenden und nachhaltigen Wirkung seines von der indisch-amerikanischen Literaturwissenschaftlerin Gayatri Chakravorti Spivak ex post zur Gründungsschrift des Postkolonialismus erklärten Werks (vgl. Schäbler 2011: 293) gesprochen werden.

Die nachfolgenden Darstellungen einer „okzidentalischen Entdeckung des Buddhismus“ sowie der Entstehung und Entwicklung einer spezifischen Wahrnehmung und Repräsentation Tibets und tibetischer kulturell-religiöser Traditionen bewegen sich nun innerhalb des beschriebenen diskursiven Feldes jener akademischen Debatten, welche Saids Werk zum Ausgangspunkt nehmen und „Orientalismus“ als „gesamteuropäisches, bzw. gesamtwestliches und zudem als ein interdiskursives Phänomen“ verstehen, als „bestimmte Weise des darstellenden Umgangs mit dem Orient, die sich aus dem Zusammenspiel gesellschaftlicher, wissenschaftlicher, politischer, ökonomischer und ästhetischer Kräfte im neuzeitlichen Europa herausgebildet hat und seither jede Form der Wahrnehmung und Repräsentation dieses Orients mitbestimmt“ (Polaschegg 2005: 2-3): So stellen auch Repräsentationen buddhistischer Traditionen, Lehren und Praktiken sowie Tibets als physisch greif- und lokalisierbarem, „realem“ Ort ebenso wie als imaginärem Raum Kapitel einer „Geschichte des Orientalismus“ dar.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Die folgenden Kapitel sind insbesondere jenen Arbeiten verpflichtet, welche sich einer kritischen Aufarbeitung etablierter Deutungen, Topoi und dominanter Wissensbestände in Bezug auf Tibet und den Buddhismus widmen. Da die vorliegende Arbeit, wie bereits in Kapitel 2.4. betont wurde, nicht auf eine „Wahrheit“ jenseits der untersuchten Praktiken der Repräsentation zielt, sollen die folgenden Abschnitte keine alternativen Lesarten vorschlagen, sondern vielmehr dazu verhelfen, den statischen und transzendenten Charakter etablierter Repräsentationen durch historische Kontextualisierung in Frage stellen zu können.

## 4.1 Die „Entdeckung des Buddhismus“

*More than any other non-Christian religion [...] [Buddhism] was the 'other' of Christianity. Its function was not xenos, the radically different and totally 'not-us' of the 'heathen', 'idolatrous' Hinduism of missionary rhetoric, or of Islam, [...], but that of alterity. Buddhism was recognizably similar, a religion comparable with Christianity, but differing from it precisely on those points at issue in the debates of the time.*

Judith Snodgrass<sup>12</sup>

Die europäische „Entdeckung des Buddhismus“ wird vielerorts als ein wichtiger Bestandteil einer Geschichte des „Orientalismus“ beschrieben.<sup>13</sup> Eine solche „westliche Entdeckung“ des Buddhismus als Objekt westlichen Wissens – insbesondere im Rahmen sich im neunzehnten Jahrhundert formierender akademischer Disziplinen wie der vergleichenden Sprachwissenschaft, Indologie oder Religionswissenschaft –, sowie die Geschichte und Genese dieses Begriffes zur Bezeichnung vielgestaltiger religiöser Phänomene Asiens wurzelt dabei in einer spezifischen „europäischen“ Erfahrung und Idee des „Ostens“, einer „Renaissance des Orients“ (Schwab 1984), welche mit Said als Manifestation des grundlegenden menschlichen Bedürfnisses, sich *das Fremde* anzueignen und in *das Eigene* zu integrieren verstanden werden könne (Said 1984: viii).<sup>14</sup>

<sup>12</sup> So Snodgrass in ihrer Studie PRESENTING JAPANESE BUDDHISM TO THE WEST über die Sonderstellung des Buddhismus beim Weltparlament der Religionen in Chicago von 1893 (Snodgrass 2003: 85; Hervorhebungen im Original).

<sup>13</sup> Die Historizität „westlicher“ Konzeptionen des Buddhismus und die besondere Rolle der europäischen Akademie des neunzehnten Jahrhunderts, insbesondere britischer Textgelehrter des viktorianischen Zeitalters, in einer „Konstruktion“ bzw. „Entdeckung“ des Buddhismus als Objekt westlichen Wissens und einer „Ontologisierung des Buddhismus als transhistorische Größe“ (Kippenberg/Stuckrad 2004: 47), wurde ausführlich von Almond in seinem Buch THE BRITISH DISCOVERY OF BUDDHISM dargelegt (Almond 1988). Andere Arbeiten folgen dieser Argumentation (etwa Clarke 1997: bes. S. 71-92, King 1999: bes. S. 143-160, Beinorius 2005, Mazuzawa 2005: bes. S. 125-146, et al.), wenn auch Almond analog zur Kritik an Said dafür zu kritisieren ist, dass er die Vielstimmigkeit und Reziprozität diskursiver Repräsentationen des Buddhismus außer acht lässt, damit seinerseits statische und essentialisierende Kategorien von „Okzident“ versus „Orient“ fortschreibt und somit einem „latenten Orientalismus“ verhaftet bleibt (Hallisey 1997: 31f). Einer Vielstimmigkeit der Interpretationen versucht etwa Harris in THERAVADA BUDDHISM AND THE BRITISH ENCOUNTER gerecht zu werden. Ebenso wie Clarke in seiner Arbeit ORIENTAL ENLIGHTENMENT (Clarke 1997) betont sie einen interaktiven und reziproken Austausch und plädiert für eine radikale Vielfalt der Repräsentationen (Harris 2006). Einen Einblick in die Kulturgeschichte westlicher Buddhismusforschung sowie die Arbeiten ihrer wichtigsten frühen Vertreter bieten die Beiträge in CURATORS OF THE BUDDHA (Lopez 1995a).

<sup>14</sup> Zwar wurden die Saida'schen Thesen am kulturell-historischen Kontext westlicher Repräsentationen der islamischen Welt des Mittleren Ostens entwickelt und beschreiben die Herrschaftsmechanismen eines *per definitionem* essentiell kolonialistischen Diskurses (Clifford 1988: 267). In Saida's Argumentation ist etwa die Nähe der islamischen Welt des Vorderen Orients, welche den geographischen Raum an der imaginären Grenze zwischen West und Ost besetzt, ein wichtiger Grund für die spezifische Melange aus Angst und Faszination, welche dem Orientalismus zugrunde liege (Lopez 1995c: 11). Auf den ersten Blick mag somit kein unmittelbarer Zusammenhang zur Geschichte der Buddhismusforschung bestehen, war die Welt des Buddhismus doch zu fern, um eine reale Bedrohung darstellen zu können. Zudem sind auch politische Zusammenhänge zu kolonialistischen Herrschaftssystemen hier nicht unmittelbar evident. Dennoch bleibt, so Lopez, eine Auseinandersetzung mit den Grundthesen von ORIENTALISM und die kritische Beleuchtung spezifischer Wahrnehmungsmuster und Repräsentationsstrategien unmittelbarer Bestandteil einer Kulturgeschichte der Buddhismusforschung (ibid.: 12). So boten die kritischen Thesen Saida's innerhalb verschiedenster Teildisziplinen wie der Indologie,

Tatsächlich beschränkten sich vor dem neunzehnten Jahrhundert die Erzählungen von sowie das Wissen über buddhistische Traditionen Asiens auf einzelne Berichte von Missionaren und sporadische Reisebeschreibungen. Im neunzehnten Jahrhundert wuchsen Kenntnisse über ferne Religionen und Kulturen durch eine steigende Anzahl publizierter Reisebeschreibungen, Ethnographien sowie Übersetzungen religiösen Schrifttums aus den Originalsprachen stark an. Vor allem britische imperiale Aktivitäten und die koloniale Erschließung weiter Bereiche Asiens hatten einen erleichterten Zugang zu religiösen Schriften und Manuskripten in Sanskrit, Pali und anderen Sprachen wie Chinesisch und Tibetisch ermöglicht. Ein Großteil der Vertreter der frühen Buddhismusforschung waren Gelehrte und Philologen aus Großbritannien, Frankreich, Russland und Deutschland.<sup>15</sup> Die Aktivitäten vieler britischer Textgelehrter waren dabei auf unterschiedliche Weise mit den imperialen Aktivitäten in Indien verbunden.

Im Gegensatz zu der von Monier-Williams im Vorwort seines Werkes *BUDDHISM* von 1889 artikulierten Hoffnung, „to assume and maintain the attitude of an impartial judge“ (Monier-Williams 1995 [1889]: x), blieben die Forscher im Bestreben, die *fremde Religion*, welcher sie in den untersuchten Schriften begegnet waren und die sie als „Buddhismus“ bezeichneten, zu verstehen, unweigerlich mit *eigenen* kulturellen Strukturen und Denkweisen ihrer Zeit verbunden und beurteilten die religiösen Phänomene, welche sie in den Texten vorfanden, in deren Spiegel. So lag ein dominantes Forschungsinteresse der frühen Buddhismusforschung, namentlich des philologischen Studiums buddhistischen Schrifttums, in der Rekonstruktion eines „ursprünglichen“, „originalen“ oder „reinen“ Buddhismus, dessen Essenz man in den mutmaßlich frühesten „klassischen“ beziehungsweise „kanonischen“ Schriften als authentischsten Quellen der Lehren des Buddha vorzufinden meinte (King 1999: 145-146).<sup>16</sup> Nach King trugen verschiedene Faktoren, welche in engem Zusammenhang mit den kulturell-religiösen Lebenswelten der beteiligten westlichen Buddhismusforscher standen, zu einer solchen ahistorischen Konstruktion

---

Religionswissenschaft, Tibetologie, Japanologie oder Sinologie Anlass zu einer Beteiligung an der von ihm angestoßenen Orientalismus-Debatte, sowie damit einhergehend zu kritischer Selbstreflexion.

<sup>15</sup> Es können vereinfachend drei „Schulen“ der frühen Buddhismusforschung unterschieden werden: Eine hauptsächlich von Sanskritstudium geprägte französisch-belgische Schule, die deutsch-englische, welche insbesondere mit Pali-Texten arbeitete, und eine russische Schule, welche sich vornehmlich buddhistischer Philosophie und chinesischen sowie tibetischen Texten widmete (Conze 1968: 1-3, Freiberger/Kleine 2011: 14). Da eine ausführliche Würdigung zentraler Vertreter und deren Werk den Rahmen der vorliegenden Darstellung übersteigt und dies an anderer Stelle getan wurde, sollen hier lediglich Namen und Daten weniger wichtiger Akteure genannt werden: Eugène Burnouf (1801-1852), Monier Monier-Williams (1819-1899), Friedrich Max Müller (1823-1900), Thomas William Rhys Davids (1843-1922, Gründer der Pali Text Society), Hermann Oldenberg (1854-1920), Fedor Ippolitovich Stcherbatsky (1866-1942), Otto Ottonovich Rosenberg (1888-1919).

<sup>16</sup> Schopen sieht die Textfixiertheit der klassischen Buddhismusforschung in einem „protestantischen Paradigma“ begründet, welches den wahren Ort der Religion in ihrem religiösen Schrifttum vorzufinden glaubte (Schopen 1997).



eines „wahren Buddhismus“ bei, namentlich: „the post-Reformation location of religion in the printed word, the literary and philological roots of Orientalist scholarship, and Christian assumptions about the nature of religion and the importance of a canon of authoritative works“ (ibid.: 146). Indem die europäischen Forscher in einer Art philologischen Positivismus' (ibid.: 150) die „Essenz“ des Buddhismus in originalen, „kanonischen“ Texten verorteten, nahmen sie zugleich für sich die eigentliche Autorität in Anspruch, durch das Medium der Übersetzung die wahre Natur dieser Weltreligion beschreiben und definieren zu können<sup>17</sup> und zeitgenössische, lokale Ausprägungen buddhistischer Praxis in Asien, insbesondere der „nördlichen“ Traditionen des Mahāyāna, als Geschichte der Degeneration, von Verfall und Dekadenz zu deuten<sup>18</sup> (ibid.: 146, 148). Asiatische Buddhisten wurden somit zu lediglich nominellen Buddhisten, die wenig bis nichts über den „wirklichen Buddhismus“ wussten (Snodgrass 2003: 86). Wie Almond beschreibt, wurde der vermeintlich „authentische“ Buddhismus, die „reine Lehre des Buddha“ nicht in zeitgenössischen religiösen Vorstellungen und Praktiken Asiens verortet, sondern in den Bibliotheken und Archiven Europas:

[...] Buddhism had become by the middle of the nineteenth century a textual object based in Western institutions. Buddhism as it came to be ideally spoken of through the editing, translating, and studying of its ancient texts could then be compared with its contemporary appearance in the Orient. And Buddhism, as it could be seen in the East, compared unfavourably with its ideal textual exemplifications contained in the libraries, universities, colonial offices, and missionary societies of the West. It was possible then, as a result of this, to combine a positive evaluation of a Buddhism textually located in the West with a negative evaluation of its Eastern instances (Almond 1988: 37).

Die konsequente Erforschung buddhistischer Schriften ab Beginn des neunzehnten Jahrhunderts leistete damit einen maßgeblichen Beitrag zu der lange Zeit sowohl in Wissenschaft und Buddhismusforschung, als auch im populären Verständnis unhinterfragt angenommenen Existenz einer universellen „Weltreligion Buddhismus“<sup>19</sup>, welche sich anhand

---

<sup>17</sup> Dies verdeutlicht den nach Inden für den orientalistischen Diskurs charakteristischen Überlegenheitsanspruch bezüglich einer Repräsentation von Wissen über den Orient: „The discourse of the Orientalist [...] presents itself as a form of knowledge that is both different from, and superior to, the knowledge that the Orientals have of themselves. [...] [T]he knowledge of the Orientalist [...] appears as rational, logical, scientific, realistic, and objective. The knowledge of the Orientals, by contrast, often seems irrational, illogical, unscientific, unrealistic, and subjective. The knowledge of the Orientalist is, therefore, privileged in relation to that of the Orientals and it invariably places itself in a relationship of intellectual dominance over that of the easterners. It has appropriated the power to represent the Oriental, to translate and explain his (and her) thoughts and acts not only to Europeans and Americans but also to the Orientals themselves“ (Inden 1986: 408).

<sup>18</sup> Der Buddhismus Tibets galt in diesem Sinne als degenerierteste Abart dieses „originalen“ bzw. „authentischen“ Buddhismus, „deserving not even to be called Buddhism or Tibetan Buddhism, but 'Lamaism'“ (Lopez 1995c: 7). Zu Verwendung und Konnotationen des Begriffes „Lamaismus“ siehe bes. Lopez 1997b sowie Lopez 1998, bes. 15-45.

<sup>19</sup> In ihrem Werk *THE INVENTION OF WORLD RELIGIONS* entwirft Masuzawa eine Genealogie der Identifikation und Klassifikation religiöser Phänomene des Orients als „Weltreligionen“ (Masuzawa 2005). Diese diskursive Praxis europäischer Wissenschaft des neunzehnten Jahrhunderts, so die Autorin, „continually provided oppor-

der Existenz einer historischen Gründergestalt (Siddhārta Gautama bzw. Śākyamuni), eines geographischen Herkunftsgebiets (Indien), eines bestehenden Korpus an Lehren (der buddhistische Dharma) sowie einer Gemeinschaft religiöser Spezialisten als institutionellem Rahmen (Sangha) als solche identifizieren und lokalisieren ließ.<sup>20</sup> Dieser „Buddhismus“ war jedoch, so Snodgrass, nicht eine in Ländern Asiens gelebte religiöse Praxis, sondern sei als das reifizierte und essentialisierende Produkt eines okzidental-akademischen Diskurses zu betrachten (Snodgrass 2003: 85).

[W]ith the discovery and translation of Sanskrit, Pali, Tibetan and Chinese texts, romantic and Victorian Orientalism invented and controlled Buddhism, casting it in the role of the mimetic other. [...] Buddhism was constructed, essentialized and interpreted through western images of the Oriental mind that provided ideological strategies and hermeneutic filter (Beinorius 2005: 21).

Der Einfluss der beteiligten Wissenschaftler auf eine solche ahistorische Konstruktion des Buddhismus und auf bis heute etablierte Stereotype und Interpretationen buddhistischer Lehren und Praktiken ist unbestritten, entwickelten sie mit ihren Übersetzungen zentraler buddhistischer Schriften aus den Originalsprachen und ihren Gesamtdarstellungen zum Buddhismus doch die Grundlagen okzidentaler Repräsentationen und populärer Bilder dieser „Weltreligion“<sup>21</sup>. Die generierten Deutungen waren jedoch bei weitem nicht homogen, so dass man von vielen *Buddhismen* der westlichen Imagination und von einer Vieltimmigkeit okzidental-orientalistischer Diskurse und Konstruktionen des Buddhismus sprechen muss. Zudem darf, wie bereits im Zusammenhang mit der Kritik an Saids ORIENTALISM betont wurde, die Reziprozität diskursiver Formationen und Repräsentationen nicht außer acht gelassen werden, um nicht erneut monolithische Kategorien und eine Dichotomie von „West“ versus „Ost“, welche die Grundlage des orientalistischen Diskurses bildet, fortzuschreiben und die Konstruktion des Orients als exklusiv „westliches“ Phänomen zu begreifen (King 1999: 149). Die Rolle lokaler Deutungen und diskursiver Strategien einheimischer buddhistischer Akteure hier zu ignorieren, so Hallisey, „[...] has the ironic effect of once more denying any voice to ‘Orientals’ in the Western apprehen-

---

tunities for modern Europeans to work out the problem of their own identity and to develop various conceptions of the relation between the legacy of Christianity on the one hand and to modernity and rationality on the other“ (ibid.: 18).

<sup>20</sup> Siehe King 1999: 143, Lopez 1995c: 2, Clarke 1997: 74.

<sup>21</sup> Die Geschichte der westlichen Entdeckung des Buddhismus, Repräsentation und Reproduktion von Wissen und Topoi über das Wesen des Buddhismus blieb jedoch, wie an dieser Stelle angemerkt werden soll und etwa bei Halbfass 1981, Clarke 1997 oder Zotz 2000 beschrieben wird, nicht nur auf den im Fokus der vorliegenden Darstellung befindlichen Zirkel philologischer Gelehrter beschränkt. Sie drang auch in andere gesellschaftliche Bereiche wie Literatur und Kunst, Religion und Spiritualität, Philosophie, Psychologie und Psychotherapie vor und beeinflusste unter anderem das Indien- und Buddhismusbild bedeutender Denker des deutschen Sprachraums wie Arthur Schopenhauer (1788-1860), Friedrich Nietzsche (1844-1900) oder Richard Wagner (1813-1883), welche ihrerseits das Buddhismusbild Deutschlands und ganz Europas maßgeblich prägen sollten.

sion of what they are about even as it makes us more aware of the historicity of our concepts of Buddhism” (Hallisey 1995: 32). Eine „okzidentale“ Konstruktion von Wissen über die Religion des Buddhismus ist tatsächlich ein Produkt inter- bzw. transkultureller Wechselbeziehungen und Dynamiken, welche mit Hallisey als *interkulturelle Mimesis* (ibid.: 33) beschrieben werden können und bei Kippenberg und Stuckrad als *diskursiver Transfer* behandelt werden (Kippenberg/Stuckrad 2004: 47). So zeigt Hallisey auf, wie Kultur- und Identitätspolitiken sowie Selbstdarstellungspraktiken lokaler Akteure europäische Repräsentationen eines „ursprünglichen Buddhismus“ als transhistorischer Größe und die Definition einer Essenz dieser „Weltreligion“ maßgeblich beeinflussten.

Das Phänomen der Neu- bzw. Re-Interpretation buddhistischer Lehren im Zuge buddhistischer Erneuerungsbewegungen in Gesellschaften Asiens ist in diesem Sinne als spezifische Geschichte der Begegnung buddhistischer Lehren mit dem Westen ab Ende des neunzehnten Jahrhunderts und als selbstbewusste Aneignung europäischer Konstruktionen eines „authentischen Buddhismus“ seitens buddhistischer Akteure zu betrachten. Es ist damit Ausdruck der Fluidität von Grenzen zwischen West und Ost, zwischen europäischen Konstruktionen und asiatischen Praktiken der Selbstrepräsentation.<sup>22</sup> Als eine der historisch sicherlich bedeutendsten Entwicklungen ist in diesem Zusammenhang die als „Buddhistischer Modernismus“<sup>23</sup> bzw. „Protestantischer Buddhismus“<sup>24</sup> bezeichnete buddhistische Modernisierungsbewegung Sri Lankas<sup>25</sup> zu nennen, welche nur unzureichend als passive

---

<sup>22</sup> Lokale Eliten entwickelten angesichts kolonialer Fremdbestimmung das dringende Bedürfnis zur Reformulierung ihres kulturell-religiösen beziehungsweise nationalen Erbes zum Ziel der Schaffung einer kollektiven sozialen beziehungsweise politisch-nationalen „Identität“. Buddhismus wurde hier zum zentralen Träger jenes gemeinsamen kulturellen und religiösen Erbes und damit einhergehend einer in diesem Prozess formulierten nationalen Identität. Die Rückbesinnung auf den Buddhismus als zentrales Element gemeinsamer Tradition und eines reifizierten und anhand „essentieller Merkmale“ definierten kulturellen und nationalen Erbes kann als Beispiel des in verschiedenen zentralen Studien untersuchten Prozesses der „Erfindung“ von Tradition gelten. So beschreiben eine Reihe einflussreicher Arbeiten, darunter etwa die von Eric Hobsbawm und Terence Ranger 1983 herausgegebene Aufsatzsammlung *THE INVENTION OF TRADITION* sowie Benedict Andersons im selben Jahr erschienenen Werk *IMAGINED COMMUNITIES* die Selektivität und Diskursivität von Konzepten wie Kultur, Tradition, Nation, Ethnizität, sowie kultureller beziehungsweise nationaler Identität (siehe auch Funk 2006, bes. 33-42).

<sup>23</sup> Siehe Bechert 2000, bes. 341-344.

<sup>24</sup> Siehe Obeyesekere 1970.

<sup>25</sup> Freiburger und Kleine widmen ein Kapitel ihrer umfangreichen Übersicht dem Themenbereich Modernisierung und Globalisierung im Buddhismus, insbesondere den Entwicklungen in Sri Lanka und Japan als historisch einflussreichsten Entwicklungen (Freiburger/Kleine 2011: 419-434). Die Grundmotive des buddhistischen Modernismus Sri Lankas lassen sich nach den Autoren in wenige Hauptbereiche gebündelt darstellen. Mit erstarkendem religiösem und nationalem Selbstbewusstsein ging zum einen eine Kritik an der kolonialen Fremdherrschaft, sowie Kirchen- und Missionskritik einher. Die Vertreter des buddhistischen Modernismus präsentierten einen „entmythologisierten Buddhismus“ als „rationale Analyse der Wirklichkeit und der menschlichen Psyche“ (ibid.: 422) und vertraten die Auffassung, der Buddhismus sei durch die Wissenschaftlichkeit seiner Lehren zu den Erkenntnissen moderner westlicher Naturwissenschaft in hohem Maße kompatibel. Des Weiteren betonten die Akteure das ethische und moralische Potential des Buddhismus und setzten sich für aktives soziales Engagement ein. Zentrale Elemente des buddhistischen Modernismus weisen schließlich vielfach Merkmale einer christlich-protestantischen Haltung auf, wie etwa eine „Kritik an traditionellen religiösen Institutionen“, „der individuelle und nicht durch Kleriker vermittelte Zugang des Einzelnen zur ‚Schrift‘“, eine Betonung des Stellenwertes der religiösen Praxis der Meditation auch für Laien, sowie „die

Internalisierung europäischer Diskurse beschrieben werden kann, sondern vielmehr ein zentrales Element indigener Kultur- und Identitätspolitik angesichts britischer kolonialer Hegemonie darstellt (King 1999: 151). Die Tatsache, dass der 1875 gegründeten Theosophischen Gesellschaft im Austausch mit lokalen buddhistischen Modernisierungsprozessen Sri Lankas im Rahmen einer solchen Re- bzw. Neuinterpretation des Buddhismus und in diesem Zusammenhang bei der Entwicklung und Popularisierung spezifischer selektiver Deutungen buddhistischer Lehren und Praktiken eine wichtige Rolle zukommt<sup>26</sup>, zeigt auch hier die enge und komplexe Verwobenheit unterschiedlichster Interessen und Zugänge sowie die vielfältigen interkulturellen Wechselbeziehungen, welche sich in diesem *Spiel der Repräsentationen* entwickelten.

Zusammenfassend kann an dieser Stelle festgehalten werden, dass ab dem neunzehnten Jahrhundert ausgehend von dem bereits erwähnten Kerntopos eines „ursprünglichen“, „authentischen“ Buddhismus beziehungsweise einer „reinen“ buddhistischen Lehre und deren Verortung in mutmaßlich ältesten kanonischen Texten vor allem von Asienwissenschaftlern und Buddhismusforschung, Akteuren der Theosophischen Gesellschaft sowie indigenen Vertretern buddhistischer Modernisierungsbewegungen der Buddhismus auf eine spezifische Weise rationalisiert und öffentlich repräsentiert wurde. Hier wurden zentrale Topoi okzidentaler Buddhismusrezeption geprägt, welche bis heute die öffentliche Repräsentation und populäre Wahrnehmung dieser „Weltreligion“ bestimmen: Eine „entmythologisierte Neudeutung des Buddhismus“ (Freiberger/Kleine 2011: 417), welche „zeitgenössische politische und philosophische Bedürfnisse“ (ibid.) erfüllte, sollte das Wissensrepertoire über die „Weltreligion Buddhismus“ bis heute maßgeblich prägen.

---

Ablehnung ‚volksreligiöser‘ Praktiken und Rituale“ (ibid.: 421), welche als Aberglaube und Degeneration der ursprünglichen und authentischen buddhistischen Lehre betrachtet wurden.

<sup>26</sup> Die Theosophische Gesellschaft wurde zum Zweck der Suche nach einer allen religiösen Traditionen zugrunde liegenden universellen Weisheit gegründet. Ihre Vertreter, allen voran der amerikanische Offizier und Rechtsanwalt Colonel Henry Steel Olcott (1832-1907) spielten eine wichtige Rolle im Dialog zwischen asiatischen Traditionen mit dem Westen, einer Popularisierung asiatischer religiös-philosophischer Konzepte in Europa und Amerika und nicht zuletzt im Prozess einer Revitalisierung des Buddhismus im Sri Lanka des neunzehnten Jahrhunderts (Clarke 1997: 90-91). Die Rolle zentraler Akteure der Theosophischen Gesellschaft, insbesondere Olcotts und Helena Petrovna Blavatzkys (1831-1891) bei der Entwicklung und Popularisierung spezifischer Topoi und einer Wiederentdeckung bzw. Neuinterpretation des Buddhismus im Zusammenspiel mit lokalen buddhistischen Modernisierungsprozessen Sri Lankas wird beispielsweise bei Clarke, Harris sowie Freiberger und Kleine knapp nachgezeichnet (Clarke 1997: 89-91, Harris 2006: 139-147, Freiberger/Kleine 2011: 419-420). Die spezifische Rolle der theosophischen Bewegung im Bezug auf die Rezeption Tibets und des tibetischen Buddhismus, insbesondere durch Blavatzkys Inszenierung einer mythischen tibetischen Bruderschaft unter spiritueller Führung der (von Blavatzky imaginierten) „Mahatmas“, wird von Pedersen beschrieben (Pedersen 1997). Als bemerkenswerte Tatsache führt Pedersen an, dass, obwohl sich Blavatzky als „tibetische“ Buddhistin bezeichnet hatte, „echte“ Tibeter in der durch die theosophische Gesellschaft etablierten spirituellen Bewegung nicht vorkamen, sei es als deren Mitglieder oder als Vertreter des tibetischen Buddhismus (ibid.: 170): So sei es symptomatisch, dass beim Weltparlament der Religionen in Chicago 1893 keine Tibeter als Vertreter des Buddhismus teilgenommen hatten (ibid.).

Bis zu seiner Repräsentation im Rahmen des Weltparlamentes der Religionen in Chicago im Jahr 1875 hatten sich, so Snodgrass, innerhalb wissenschaftlicher und populärer Debatten spezifische Deutungen des Buddhismus durchgesetzt (Snodgrass 2003: 85-114). Einem Diskurs über eine in den frühesten buddhistischen Schriften repräsentierte Essenz jenes „ursprünglichen“ beziehungsweise „reinen“, verschiedentlich auch als „wahr“, „echt“ oder „authentisch“ bezeichneten Buddhismus entsprechend wurden nicht nur populäre devotionale Praktiken und Rituale als „volksreligiöses Brauchtum“ ignoriert, sondern auch spätere Entwicklungen des Mahāyāna als Degeneration der ursprünglichen Lehren des Buddha beschrieben (ibid: 86). Ein ursprünglicher Buddhismus wurde mit den frühesten Pali-Texten assoziiert und in religiösen Praktiken eines „südlichen Buddhismus“ Ceylons, Siams und Burmas vorgefunden. Der Mahāyāna als „nördlicher Buddhismus“ der Sanskrittexte sowie deren Übersetzungen in andere sprachliche Idiome des nördlichen Asiens galt als „römisch-katholisch“, der südliche Buddhismus als „protestantisch“ (ibid.): Eine postulierte Ähnlichkeit des Mahāyāna- Buddhismus mit dem Katholizismus wurde ein wichtiger Topos in Beschreibungen monastischer Institutionen Chinas, Nepals, Japans, der Mongolei sowie Tibets (Almond 1988: 123, Beinorius 2005: 17, Snodgrass 2003: 109).<sup>27</sup>

Ab Mitte des neunzehnten Jahrhunderts herrschte zudem weitgehende Einigkeit über die Existenz des historischen Buddha als menschliche Gründergestalt des Buddhismus. Während die indischen Traditionen von Brahmanismus beziehungsweise Hinduismus vielfach als heidnischer Götzendienst und Manifestation der Übel von Ritualismus und Metaphysik, einer dominanten Priesterschaft und einer repressiven sozialen Hierarchie (ibid.: 89) interpretiert wurden, erschien der historische Buddha als indische Version Luthers<sup>28</sup>, als Mann von Tugend und Moral, als großartiger Lehrer und „anti-hinduischer Held“ (ibid.: 88-91, Almond 1988: 69-77). Der Buddha wurde als Reformator einer in Ritualismus und sozialer Hierarchie erstarrten hinduistischen Gesellschaft und als menschliche Entsprechung zu Christus porträtiert, der Buddhismus als radikale religiöse und soziale Reformbewegung (ibid.).<sup>29</sup> Eine solche, bereits im neunzehnten Jahrhundert

---

<sup>27</sup> So galten etwa hierarchische Ordensstrukturen, Metaphysik und Ritualismus sowie die Verehrung lokaler Gottheiten und Heiligengestalten als dekadente Entwicklungen und Degenerationen der reinen Buddhalehre.

<sup>28</sup> Eine Identifikation Buddhas mit der Person Martin Luthers setzte die Beziehung von Hinduismus und Buddhismus mit dem Verhältnis von römisch-katholischer Kirche und Protestantismus gleich; im historischen Kontext der vornehmlich protestantisch geprägten englischsprachigen Buddhismusforschung der viktorianischen Epoche diente diese Parallele gleichzeitig einer anti-katholischen Polemik (Beinorius 2005: 16, Clarke 1997: 80, Snodgrass 2003: 91).

<sup>29</sup> Masuzawa beschreibt, wie die Vorstellung des Buddhismus als radikale soziale Reformbewegung dazu beitrug, dass der Buddhismus mit den ersten Tagen seiner „europäischen Entdeckung“ als universelle, beziehungsweise universalistische Weltreligion repräsentiert wurde: Der Buddhismus hatte mit der auf einer Autorität der Veden beruhenden sozialen Ordnung und Hierarchie vermeintlich eben jene Elemente hinter sich gelassen, welche als „Essenz“ einer indischen Nation, Tradition, beziehungsweise Kultur verstanden wurden

vorherrschende Interpretation des Buddhismus als revolutionäre soziale Reformbewegung gegen eine durch die Autorität der vedischen Schriften legitimierte Macht brahmanischer Ideologie, gesellschaftlicher Tradition und deren auf einer undurchdringlichen sozialen Hierarchie basierenden Unterdrückungsmechanismen, wird in folgenden Worten des deutschen Indologen Albrecht Weber (1825-1901) auf den Punkt gebracht:

Der Buddhismus ist in seinem Ursprunge eine der großartigsten, radikalsten Reaktionen zu Gunsten der allgemeinen Menschenrechte des Individuums gegenüber der erdrückenden Tyrannei sogenannter göttlicher Geburts- und Standesvorrechte. Er ist das Werk eines einzigen Mannes, der sich Anfang des sechsten Jahrhunderts vor Christus im östlichen Indien gegen die brahmanische Hierarchie erhob, und durch die Einfachheit und ethische Kraft seiner Lehre einen vollständigen Bruch des indischen Volkes mit seiner Vergangenheit herbeiführte. Mitten unter die trostlosen Verrenkungen aller menschlichen Gefühle, wie sie das brahmanische Kastenwesen und Staatsthum [sic] mit sich führte, unter die lebendige Sehnsucht nach einer Erlösung aus dem irdischen, individuellen Dasein, welches sich für die große Masse des Volkes nur in so qualvollen, eingeschnürten Formen zeigte, und aus dem ewig wechselnden Kreislauf der Wiedergeburten, wie ihn die an der Stelle des früheren einfachen Glaubens an Unsterblichkeit allmählig [sic] entwickelte Lehre von der Seelenwanderung in nie endender Mühe und Qual voraussetzte, trat jener Mann mit seinem Evangelium von der gleichen Berechtigung aller Menschen ohne Unterschied der Geburt, des Standes oder Ranges, ja des Geschlechtes sogar, und von der durch die richtige Erkenntniß [sic] und den richtigen Wandel allein, aber auch von Jedem, früher oder später zu erreichenden Auflösung des individuellen Daseins (Weber 1868: 104).

Hier wird der vorherrschenden Interpretation, der Gegenstand der Lehre des Buddha sei als philosophischer Humanismus zu deuten, Ausdruck verliehen. Als Folge des „protestantischen Paradigmas“ (Schopen 1997), dessen Verortung des „authentischen“ Buddhismus in den klassischen Texten und damit einhergehend dem Ignorieren sowohl archäologischen Materials als auch zeitgenössischer religiöser Praktiken und Rituale, wurde der Buddhismus zumeist als rationale, ethische Philosophie, als Weisheitslehre beziehungsweise moralisches System betrachtet, welches erst im Laufe seiner Verbreitung die Züge einer Religion angenommen habe. So schreibt Monier-Williams im Jahr 1889: „Christianity is a religion, whereas Buddhism, at least in its earliest and truest form, is no religion at all, but a mere system of morality and philosophy founded on a pessimistic theory of life“ (Monier-Williams 1995 [1889]: 537). In seiner Essenz, so die dominante Interpretation, sei der Buddhismus eine atheistische beziehungsweise agnostische Lehre, kenne weder persönlichen Schöpfergott noch göttliche Gnade und Erlösung und verneine die Existenz einer unsterblichen Seele. Sowohl die buddhistische Lehre von der Leidhaftigkeit des menschlichen Daseins, verkörpert in den als Grundlagen des buddhistischen Dharma geltenden vier edlen Wahrheiten, als auch das soteriologische Ziel des Nirvana als

---

und dadurch gewissermaßen seine indischen Wurzeln, welche ihn mit seinem Herkunftsgebiet untrennbar verknüpft hatten, durchtrennt (Masuzawa 2005: 137).

„Auslöschung des Individuums“, konnte von Seiten christlich-apologetischer Kritiker als weltabgewandte, pessimistische und nihilistische Doktrin gedeutet werden.<sup>30</sup> So schließt Monier-Williams sein Werk zum Buddhismus mit folgenden Worten:

Whom shall we choose as our Guide, our Hope, our Salvation, 'the Light of Asia' or 'the Light of the World?' the [*sic*] Buddha or the Christ? It seems a mere mockery to put this final question to rational and thoughtful men in the nineteenth century: Which Book shall we clasp to our hearts in our last hour – the Book that tells us of the dead, the extinct, the death-giving Buddha, or the Book that reveals to us the living, the eternal, the life-giving Christ? (Monier-Williams 1995 [1889]: 563).<sup>31</sup>

Auch als zentral erachtete Elemente der buddhistischen Doktrin wie Vorstellungen von Karma, Samsāra oder Reinkarnation wurden Gegenstand der Debatte und oft auch widersprüchlicher Deutungen. So wurde von Seiten christlicher Apologetik etwa die Auffassung vertreten, der Buddhismus biete mit der Lehre von Karma und Wiedergeburt lediglich unzureichende Grundlagen von Ethik und moralischer Lebensführung, was moralische Stagnation und Passivität befördere. Gleichzeitig konnte, insbesondere für Vertreter von Säkularismus und Agnostizismus, die buddhistische Lehre, gedeutet als rationale, nicht-metaphysische Lehre von der Selbstverantwortung des Individuums, welches nicht von göttlicher Gnade oder Erlösung abhängig sei, als Beispiel dafür dienen, dass eine ethische Lebensführung auch ohne den Glauben an die Existenz eines persönlichen Schöpfergottes kultiviert werden könne (Beinorius 2005: 17) – eine Auffassung, welche den Buddhismus zu einer besonderen Herausforderung für die postulierte Einzigartigkeit und den Überlegenheitsanspruch des christlichen Weltdeutungsangebotes werden ließ (Clarke 1997: 83). Im Rahmen zentraler und hart umkämpfter zeitgenössischer Debatten um das Verhältnis zwischen Religion und Wissenschaft wurde der Buddhismus, der seine Erkenntnisse nicht von blindem Glauben, sondern von individueller Erfahrung herleite, häufig als rationale und vernunftbasierte Religion, kompatibel und in Übereinstimmung mit den Erkenntnissen und methodischen Prämissen moderner (Natur-)Wissenschaften, „specifically with Comte’s positivism, Darwinism, Spencer’s evolutionism, Buchner’s materialism, and

---

<sup>30</sup> Die Deutung des Buddhismus als pessimistische beziehungsweise nihilistische Lehre taucht bereits in frühen Reisebeschreibungen und Berichten christlicher Missionare auf und findet ihren Widerhall im Werk bedeutender Denker des deutschen Sprachraums, so bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) und in der Philosophie Arthur Schopenhauers (1788-1860), sowie davon ausgehend insbesondere in den Werken Friedrich Nietzsches (1844-1900) und Richard Wagners (1813-1883) (vgl. Clarke 1997: 76-79). Zur Indien- bzw. Buddhismusrezeption im deutschen Sprachraum siehe beispielsweise Glasenapp 1960, Zotz 2000.

<sup>31</sup> Monier-Williams spielt hier vermutlich auf Edwin Arnolds berühmte Dichtung *THE LIGHT OF ASIA* an, in welchem Arnold (1832-1904) Leben und Lehre des historischen Buddha nachzeichnet. Dieses erstmals 1879 veröffentlichte epische Gedicht avancierte zu einem der populärsten Gedichte jener Zeit. So war es für ein enorm anwachsendes Interesse am Buddhismus im späten viktorianischen England mitverantwortlich, wurde in mehrere Sprachen übersetzt und sowohl in Europa als auch Amerika weit rezipiert. Es rief kontroverse Reaktionen hervor, welche von Faszination und Enthusiasmus bis zu christlich-apologetischer Kritik reichten (Almond 1988: 1-3, Clarke 1997: 88).

Haeckel's monism“ (Clarke 1997: 82), porträtiert.<sup>32</sup> Insbesondere im Rahmen der Begegnung wichtiger Akteure buddhistischer Erneuerungsbewegungen mit Vertretern der Theosophischen Gesellschaft und einer Popularisierung buddhistischer Lehren und Praktiken wurde neben diesem Topos des Buddhismus als rationaler, vernunftbasierter Religion beziehungsweise ethischer Philosophie die auch noch heute gängige Vorstellung von der Meditation als zentraler buddhistischer Praxis geprägt: Bereits hier sollte die meditative Praxis als „mentale Disziplin“ und individuelle Geistesschulung im Rahmen eines persönlichen Entwicklungsweges rationalisiert werden (Sharf 1995: 258). Das traditionelle soteriologische Ziel des Nirvana wurde in diesem Zusammenhang als zweitrangig erachtet; im weiteren Kontext einer Psychologisierung des Buddhismus, zu welcher neben den Arbeiten Carl Gustav Jungs die theosophische Bewegung maßgeblich beigetragen hatte, wurden vielmehr weltliche Vorzüge und positive Effekte einer individuellen meditativen Praxis betont.<sup>33</sup> Auch zentrale, vornehmlich positiv bewertete und bewertende und noch heute populäre Stereotype von der dem Buddhismus inhärenten Friedfertigkeit und Gewaltlosigkeit wurden in diesem Zusammenhang geprägt. So wurde einhergehend mit einer Repräsentation des Buddhismus als Lehre von individueller Selbstverantwortung die Vorstellung propagiert, der Buddhismus sei tolerant und aufgeschlossen gegenüber anderen Religionen, sei undogmatisch und missioniere nicht.<sup>34</sup>

Verschiedene Hinweise darauf, in welcher Weise, mit welchen Schwerpunkten und in welchen gesellschaftlichen Kontexten die hier dargestellten Hauptelemente westlicher Buddhismusrezeption in der zeitgenössischen Rezeption tibetisch-buddhistischer Lehren und Praktiken der schweizerischen Öffentlichkeit präsent sind, werden in Kapitel sechs gegeben werden können. Nachdem in diesem Kapitel versucht wurde, historische Rahmen-

<sup>32</sup> Eine Genealogie des Verhältnisses zwischen Buddhismus und Wissenschaft sowie der Rhetorik von Vereinbarkeit von buddhistischer Lehre und Praxis mit modernen wissenschaftlichen Erkenntnissen legt Lopez mit seinem 2008 erschienenen Buch *BUDDHISM & SCIENCE. A GUIDE FOR THE PERPLEXED* vor (Lopez 2008).

<sup>33</sup> Der Religionswissenschaftler und Buddhismusforscher Robert Sharf stellt den zentralen Stellenwert der „meditativen Erfahrung“ im Buddhismus sowohl anhand religionshistorischer wie religionssoziologischer und ethnographischer Befunde in Frage und dekonstruiert diese bis heute populäre Vorstellung als rhetorischen Topos der Reformbewegungen eines Buddhistischen Modernismus (Sharf 1995).

<sup>34</sup> Zur historischen Genese gesellschaftlich etablierter „okzidentaler“ Stereotypen über die „Weltreligion Buddhismus“ siehe beispielsweise auch Kollmar-Paulenz/Prohl 2003: 143-147. In den letzten Jahren wurden innerhalb verschiedener, mit dem religionshistorischen bzw. religionssoziologischen Studium buddhistischer Traditionen befassten Disziplinen wie Religionswissenschaft, Tibetologie, Japanologie etc., diverse Anstrengungen zu einer kritischen Aufarbeitung überkommener essentialisierender Topoi, „Klischees“ und Stereotypisierungen zum Buddhismus unternommen (siehe beispielsweise auch Beiträge des Themenheftes der Zeitschrift für Religionswissenschaft zu *BUDDHISMUS UND GEWALT*, ZfR 11, 2003). Freiberger und Kleine machen in ihrem aktuellen Einführungswerk *BUDDHISMUS* mehrfach auf etablierte Deutungsmuster und Topoi aufmerksam und widmen bemerkenswerterweise ein gesamtes abschließendes Kapitel einer kritischen Dekonstruktion „beliebte[r] Vorurteile und populäre[r] Irrtümer über den Buddhismus“ (Freiberger/Kleine 2011, bes. 461-482). Kleine hatte bereits 1998 im Rahmen seiner kritischen Stellungnahme zu einem mit dem Indologen und Buddhismusforscher Hans Wolfgang Schumann geführten Interview des *SPIEGEL* das „Klischee des sanftmütigen, toleranten und friedfertigen Buddhismus“ als ahistorisches „orientalistisches Phantasieprodukt“ bezeichnet (Kleine 1998: 12-14).



bedingungen nachzuzeichnen, die zur Bildung überdauernder Ideen und Vorstellungen (tibetisch-)buddhistischer Lehren und Praktiken führten, wird im folgenden Abschnitt der Blick auf die Rolle gerichtet, welche Tibet und dessen kulturelle und religiöse Traditionen in einer „okzidentalen Imagination“ trotz vielfacher Versuche einer kritischen Aufarbeitung jenes „Mythos“ bis heute einzunehmen vermag.

#### 4.2 Tibet als kulturelles Konstrukt des Okzidents – Eine Archäologie des „Mythos Tibet“

*Unsere Kulturerrungenschaften haben wir erkaufte  
mit dem Verlust von etwas, das uns entschwunden ist  
und das ein unauslösbare Heimweh in uns zurücklässt,  
das Heimweh nach dem Wahren,  
Einfachen, Natürlichen,  
nach dem Paradies,  
dem der Kulturmensch fremder und fremder wird.*

Paul Sakmann<sup>35</sup>

*[...] [Tibet] was called the roof of the world;  
it was the axis mundi, Shangri-La, home of spiritual masters  
guiding the destiny of humanity below,  
the store-house of ancient wisdom. Tibet increasingly  
became imagined as a land of harmony and order, set apart  
from the chaos, confusions and materialisms of the world.  
To enter it was to cross over into another reality.  
At the symbolic centre of this temenos, this sacred space,  
was Lhasa, 'the Holy', the 'Rome of Asia'.  
At the 'centre' of Lhasa was the Potala, [...] a symbolic mountain  
at whose summit dwelt the Dalai Lama, a 'living god'.*

Peter Bishop<sup>36</sup>

Die Suche nach und eine Faszination für „mythische Ursprünge“ menschlicher Zivilisation und spiritueller Weisheitslehren kann als wiederkehrendes Motiv und integraler Bestandteil der Begegnung Europas mit „dem Orient“ betrachtet werden. Eine nostalgische Suche nach verlorenen, mythischen Ursprüngen, wie sie uns bereits in der obigen Darstellung über die „Entdeckung des Buddhismus“ begegnete, findet ihren deutlichsten Widerhall in romantisch-orientalistischen Repräsentationen Indiens als Verkörperung eines von Zeit und Geschichte unberührten „mythischen Ostens“ und „Wiege menschlicher Zivilisation“ (King 1999: 147). Wie King zeigt, konnte eine solche *Nostalgie des Ursprungs* nicht nur ein zentrales Bedürfnis der europäischen Moderne nach Kontinuität mit einer vermeintlich verlorenen, archaischen Vergangenheit erfüllen; die Konstruktion eines essentiell *anderen*, zeitlosen, mythischen und mystischen Ostens stützte zugleich eine Definition des „Wes-

---

<sup>35</sup> Sakmann in: Rousseau 1931: XVIII.

<sup>36</sup> Bishop 1989: 129 (Hervorhebungen im Original).

tens“ als durchdrungen von Moderne und rationalem Weltverständnis (ibid.).<sup>37</sup> Mit den folgenden Worten verleiht Michel le Bris dem Lebensgefühl der Romantik als Sehnsucht nach den Gestaden des „Anderswo“ in eindrücklicher Weise Ausdruck:

Fliehen – das ist das Losungswort. Der Falle entgehen, in der sich die ganze Epoche verliert. Anderswo gibt es vielleicht unbekannte Sonnen, die heller leuchten; Träume, die man niemals zuvor zu träumen gewagt; [...]. Anderswo gibt es vielleicht vergessene Quellen des Lebens, an denen wir den Durst unserer Seele löschen können; Musik, die unseren Ohren neu ist, Gedanken, die uns das Heil bringen, Feuerpferde, die den Himmel in Brand setzen. Anderswo gibt es vielleicht Orte, ekstatisch und erhaben, die uns von unserem schrecklichen Fall in Raum und Zeit erlösen; Orte, die unter unseren Füßen nicht wieder in eine neues „Hier und Jetzt“ zerfallen, die den Menschen zur unendlichen Bewegung seiner reinen nomadischen Wünsche zurückführen, zur unendlichen Sehnsucht nach dem verlorenen Strom außerhalb seiner selbst, wo er endlich das frische Wasser eines Lebens trinken kann, das von der Falle unseres irdischen Daseins befreit ist. Einen Ausweg finden, um jeden Preis. [...] Die Ketten seines Ichs zerreißen, zu neuen Horizonten aufbrechen, zu einer endlosen Irrfahrt, um die Türen des Anderswo endlich zu öffnen und jenes Eldorado zu erreichen, von dem Edgar Poe sagt, daß es „jenseits der Mondberge“ liegt [...]. Und wenn wir auch jede Hoffnung begraben müssen, so wollen wir doch wenigstens einen Augenblick lang unsere Langeweile betäuben. Möge uns der Lärm unseres Dahineilens auf dieser Welt, das stechende Prickeln des Windes auf unserer Haut, die Sonne, die am Grund unserer Augäpfel gefangen liegt, einen Augenblick lang den Schmerz dieses nächtlichen Raubtiers vergessen lassen, das uns verschlingt, und das man bald „die Moderne“ nennen wird. [...] Dieses Anderswo, dieser ersehnte Ort der Erlösung, wo sich der Mensch von der Last seines Selbst befreien kann, dieses Land jenseits von Raum und Zeit, von dem man glaubte, daß es zugleich ein unendlicher Ort langer Fahrten und eine Stätte der Heimkehr sei, war der Orient.“ (De Bris 1981: 161; Hervorhebung im Original).

Ebenso wie Indien wurde Tibet, so haben unterdessen eine Vielzahl wichtiger Publikationen aufgezeigt<sup>38</sup>, zu einer Verkörperung jenes „mythischen Orients“, zu einem imaginären Raum von immenser Bedeutung, einer Brücke und imaginären Verbindung zur verloren geglaubten Vergangenheit: „Tibet has consistently been treated as the museum of a fantasized past. It has served as a landmark from which the West has struggled to achieve a sense of its own identity“ (Bishop 1993: 41). Bezeichnenderweise ist die Geburtsstunde der Tibetologie als philologischer Wissenschaft untrennbar mit Leben und Wirken des Ungarn Alexander Csoma de Kőrös (1784-1842) verknüpft: Um sich einer Suche nach dem Ursprung seines Volkes zu widmen war er nach Tibet aufgebrochen<sup>39</sup> und hatte in diesem

<sup>37</sup> Wie bereits im vorherigen Abschnitt im Bezug auf den Topos des „wahren“, „originalen“, „authentischen“ Buddhismus erläutert wurde, hatte eine solche Konstruktion eines Zeit und Raum enthobenen mystischen Ostens die für den orientalistischen Diskurs zentrale Folge, dass es nun westlichen Forschern bzw. Experten vorbehalten war, die „wahre Natur“ der kulturell-religiösen Traditionen des „Ostens“ zu definieren und somit etwa Wissen über „den ursprünglichen Buddhismus“ jenseits seiner lokalen und „degenerierten“ Formen und Praktiken und unter Ausschluss lokaler Deutungen zu repräsentieren.

<sup>38</sup> Siehe besonders Bishop 1989 und 1991, Beiträge in Dodin/Räther 1997a, Klieger 1997, Lopez 1998, Brauen 2000, Kollmar-Paulenz 1997b, 2004 und 2010, Anand 2007.

<sup>39</sup> Csoma de Kőrös erreichte das zentraltibetische Hochland selbst jedoch nie, sondern hielt sich in den angrenzenden Regionen auf (Kollmar-Paulenz 2010: 125).

Zuge unter anderem ein erstes Wörterbuch sowie eine Grammatik des Tibetischen verfasst (Kollmar-Paulenz 2010: 125).<sup>40</sup>

Mit wachsender Reflexivität bezüglich okzidental-orientalistischer Wahrnehmungen und Repräsentationen des *Anderen* setzte eine akademische Dekonstruktion des „westlichen“ Blickes auf Tibet und den tibetischen Buddhismus sowie eine kritische Auseinandersetzung mit einem vor allem von Missionaren, Reisenden, Abenteurern und Vertretern von Theosophie und Asienwissenschaften geprägten Tibet-Bild und dessen geistes- und ideengeschichtlichen sowie ästhetischen Dimensionen ein. Sie begann Ende der 1980er Jahre mit Peter Bishops *THE MYTH OF SHANGRI-LA*, einer Untersuchung zur Konstruktion Tibets als sakraler Landschaft „westlicher“ Imagination im Genre der Reisebeschreibung (Bishop 1989). Ab Beginn der 1990er Jahre rückte der Blick auf „westlich-europäische“ Repräsentationen Tibets und des tibetischen Buddhismus vermehrt ins Zentrum akademischer Studien über Tibet und die tibetische Diaspora. In den deutschsprachigen Ländern begann eine breitere Resonanz und gründliche Aufarbeitung der Rezeptionsgeschichte des tibetischen Buddhismus und des mit diesem eng verknüpften europäisch-amerikanischen Tibet-Bildes erst Mitte der 1990er Jahre mit einem 1996 in Bonn veranstalteten internationalen Symposium, welches sich dem *MYTHOS TIBET* widmete – so auch der Titel der entsprechenden Publikation, welche die Beiträge der Konferenz versammelt (Dodin/Räther 1997a). Nach einem kurzen Blick in Herodots Überlieferung der Legende von goldgrabenden Ameisen in den „äußersten Ländern der Erde“ beginnt eine „Demystifizierung“ Tibets und die Dekonstruktion europäisch-amerikanischer Repräsentationen in diesem Sammelband mit der Beschreibung des westlichen Tibet-Bildes im neunzehnten und frühen zwanzigsten Jahrhundert (Kaschewsky 1997, Bray 1997), welches seinen Ausdruck in Berichten christlicher Missionare und Reisebeschreibungen findet und in welchem sich bereits zeigt, wie die Wahrnehmung des *Anderen* zwischen den Polen von Angst, Abwehr, Verachtung und selbstgefälligem Überlegenheitsgefühl, und auf der anderen Seite von Sehnsucht, Faszination, Exotisierung und Begierde oszilliert. Die Beiträge thematisieren das Tibet-Bild früher Tibetforscher, das Bild Tibets und des tibetischen Buddhismus in Asienwissenschaften und Tibetologie (Kvaerne 1997), die Konstruktion Tibets durch Vertreter des „Tibet-Kaders“ Britisch-Indiens (McKay 1997), das Tibet-Bild im Nationalsozialismus (Greve 1997) sowie die Tibet- und Buddhismusrezeption in Theosophie (Pedersen

---

<sup>40</sup> Der Topos des Ursprungs wird ebenfalls in der Vorstellung von Tibet als „Wiege der menschlichen Zivilisation“ und „Rückzugsgebiet“ archaischer Tier- und Pflanzenarten oder „Menschenrassen“ (Greve 1007: 105) aufgegriffen, welche den ideologischen Hintergrund der im Zusammenhang mit Heinrich Himmlers Forschungsstätte „Ahnenerbe“ durchgeführten Deutschen Tibet-Expedition Ernst Schäfers von 1938/39 darstellte. Zu verschiedenen Ausprägungen des Tibet-Bildes im Nationalsozialismus siehe Greve 1997.

1997)<sup>41</sup> und New Age (Korom 1997e); von der Beschreibung Tibets in chinesischer Kunst und Propaganda (Heberer 1997)<sup>42</sup> bis zu Tibet-Bildern in „westlicher“ Literatur und Film (Bishop 1997) und bei den „großen Mystifizierern“ Nicholas Roerich, Alexandra David-Néel und Anagarika Govinda<sup>43</sup> sowie den Schriften des als Scharlatan und „esoterischem Erzbetrüger“ (Bharati 1987: 46) demaskierten Lobsang Rampa (Lopez 1997a)<sup>44</sup> reicht die von Klieger beschriebene „virtual Götterdämmerung that has both Dharamsala and Beijing image-makers muttering tales of woe“ (Klieger 2002b: 1-2).

In unterschiedlichen Publikationen und akademischen Diskussionen wurde „Shangri-La“ zu einem Synonym für diesen vielgestaltigen und vielstimmigen „Mythos Tibet“<sup>45</sup>. Shangri-

<sup>41</sup> Wichtige Vertreter der Theosophischen Bewegung, wie im Speziellen die bereits erwähnte Mitbegründerin der theosophischen Gesellschaft, Helena Petrovna Blavatzky, stützten die Wahrnehmung Tibets als eines Zeit und Raum enthobenen mystischen Landes und spirituelles Weltzentrum (Kollmar-Paulenz 2010: 126-127), in welchem die Weisheitslehren der Menschheit bewahrt worden waren und von wo aus das Schicksal der Menschheit gelenkt werde (ibid). Blavatzky selbst bezeichnete sich als tibetische Buddhistin und behauptete, mit tibetischen „Mahatmas“ in Verbindung zu stehen, welche sie in spirituelle Weisheitslehren eingeführt hatten (ibid.: 127, Pedersen 2007: 167-170). Mit ihrer Theorie der Entwicklung der menschlichen „Wurzeln“ schöpfte Blavatzky – ebenso wie andere Vertreter der Theosophie – aus einem diskursiven Repertoire, durch welches Vorstellungen einer rassistischen Evolutionstheorie, nationalsozialistischer Esoterik und eines völkischen Okkultismus Vorschub geleistet wurde (Brauen 2000: 47-48).

<sup>42</sup> Die Repräsentation des *Anderen* dient hier insbesondere der direkten Legitimation von Macht und Herrschaft (Heberer 1997: 114). Während in chinesischer Kunst und Literatur ambivalente Bilder von Primitivität, Exotik und Erotik verarbeitet werden, werden in der offiziellen Staatspropaganda Vorstellungen der traditionellen Kultur und Gesellschaft Tibets wie auch anderer „nationaler Minoritäten“ als rückständig, hierarchisch, repressiv und brutal geprägt (Gladney 1994, Heberer 1997). So wird offensichtlich, dass Tibet der Hilfe und Aufklärung durch den fortgeschrittenen „großen Bruder“ bedarf, repräsentiert im Volk der Han als Verkörperung der chinesischen Volksrepublik (Heberer 1997: 144). Dies schlägt sich etwa auch in der Rhetorik von der „friedlichen Befreiung Tibets“ nieder. Die folgenden Ausführungen werden das Feld chinesischer Tibet-Rezeption nicht weiter verfolgen, da dies Rahmen und Fokus der vorliegenden Arbeit sprengen würde. Deshalb soll an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, dass hier ausschließlich Forschungsliteratur zu europäisch-amerikanischen Repräsentationen des tibetischen Kulturraums und tibetischer kulturell-religiöser Traditionen berücksichtigt wird.

<sup>43</sup> Nicholas Roerich (1874-1947), russischer Aristokrat, Künstler und Asienforscher mit großem Interesse für die Theosophie, machte sich in den 1920er Jahren auf eine mehrjährige Forschungsreise nach Zentralasien, welche einer Suche nach dem sagenumwobenen Königreich Šambhala gewidmet war (Kollmar-Paulenz 2004a: 126). Ebenso wie die populären Schriften der „spirituellen Wanderer“ Alexandra David-Néel (1868-1969) und Lama Anagarika Govinda (Ernst Lothar Hoffmann, 1898-1985, Gründer des buddhistischen Ordens Arya Maitreya Mandala) prägte er mit seiner Vorstellung eines mystisch-spirituellen Tibet die okzidentale Rezeption Tibets sowie des (tibetischen) Buddhismus maßgeblich (zur Biografie Roerichs siehe bes. Waldenfels 2011). Anagarika Govindas *THE WAY OF THE WHITE CLOUDS* VON 1966 (dt. *DER WEG DER WEISSEN WOLKEN*) wurde zum Bestseller; David-Néel beschreibt in ihren Werken wie *VOYAGE D'UNE PARISIENNE À LHASSA* VON 1927 (dt. *MEIN WEG DURCH HIMMEL UND HÖLLEN. DAS ABENTEUER MEINES LEBENS*) oder *MYSTIQUES ET MAGICIENS DU THIBET* VON 1929 (dt. *HEILIGE UND HEXER. GLAUBE UND ABERGLAUBE IM LANDE DES LAMAISMUS*) ihre abenteuerlichen Reisen durch Asien und Tibet sowie ihre spirituelle Wanderschaft und gilt als erste Europäerin, welche die „verbotene Stadt“ Lhasa erreichte.

<sup>44</sup> *THE THIRD EYE* (dt. *DAS DRITTE AUGE*), ein in autobiographischem Stil verfasster Roman eines gewissen Lobsang T. Rampa, wurde erstmals im Jahr 1956 in Großbritannien publiziert. Rampa berichtet darin von seiner Kindheit und Jugend in Tibet sowie seiner Einführung in esoterische buddhistische Lehren und Praktiken. Dieses Buch avancierte mit seiner Fülle an Phantastereien über mystisch-okkulte Praktiken wie der chirurgischen Öffnung des „dritten Auges“ in der Folgezeit zu einem Bestseller, obwohl der Autor, mit bürgerlichem Namen Cyril Hoskin, bereits kurz nach Veröffentlichung des Romans als Betrüger und Hochstapler entlarvt wurde. Hoskin selbst, der nach *DAS DRITTE AUGE* eine Reihe weiterer Romane schrieb, entgegnete der Kritik mit der Behauptung, vom Geist Lobsang Rampas besessen zu sein (Lopez 1997a).

<sup>45</sup> Siehe beispielsweise Bishop 1989, Klieger 1997, Lopez 1994 und 1998, Baumann 1997a, Shakya 1991, Norbu 1998. Brauen zeigt auf, dass diese erfundene Bezeichnung unterdessen fester Bestandteil internationalen Vokabulars darstellt (Brauen 2000: 99). Die zuweilen angestellte Vermutung, der Name *Shangri-La* könnte

La ist der Name eines in den Berghängen des Himalaya hoch über einem nahezu von der Außenwelt isolierten und unzugänglichen Tal verborgenen Bergklosters aus James Hiltons Roman *LOST HORIZON* (1933)<sup>46</sup>. In dieser „Lamaserei“ bewahrt eine spirituelle Bruderschaft materielle Reichtümer, mystische Weisheitslehren uralter Zivilisationen und das Geheimnis eines ungewöhnlich hohen Alters, während sich die materialistische und spirituell verarmte menschliche Gesellschaft außerhalb jenes Tales allmählich selbst zerstört und der Apokalypse annähert. Hiltons Shangri-La repräsentiert damit wichtige Facetten einer „Traumwelt Tibet“ (Brauen 2000). So knüpft Hilton mit seiner Darstellung von Shangri-La und des darunter liegenden verborgenen Tales „irgendwo in Tibet“ als irdischer, Zeit und Raum nahezu enthobenen Gegenwelt an europäische utopische Literatur an: Shangri-La ist Zufluchtstätte im Angesicht eines exzessiven und destruktiven Materialismus der modernen Welt; ein geheimnisvolles, spirituelles Refugium, Ort der Weisheit und des Friedens, der physischen und psychischen Gesundheit und Glückseligkeit. Das von Hilton dargestellte utopische Refugium trägt jedoch auch ambivalente Züge<sup>47</sup>: Wo Shangri-La für die meisten ein irdisches Paradies darstellt, empfindet sich besonders einer der Protagonisten im Roman als Gefangener eines unwirklichen, schlechten und finsternen Ortes von Lügen und Betrug, aus welchem es zu enttrinnen gilt (ibid.: 100).

Ein bedeutendes Merkmal Tibets als imaginärem Raum „westlicher“ Repräsentationen, so legt eine Zusammenschau der zentralen Publikationen zu diesem Thema nahe, ist die Ambivalenz, der Reichtum und auch die Widersprüchlichkeit der Bilder, Assoziationen und Vorstellungen, welche seit den ersten Begegnungen des „Westens“ mit dem tibetisch-buddhistischen Kulturraum im 17. Jahrhundert<sup>48</sup> von den verschiedensten Akteuren über

---

eine Abwandlung von *Śambhala* - der Bezeichnung eines mythischen buddhistischen Königreiches tibetischer Legenden - sein, konnte nie nachgewiesen werden, da auch nicht klar ist, ob Hilton die entsprechende Sage überhaupt bekannt war. Unzweifelhaft ist jedoch, dass Hiltons Wortschöpfung *Shangri-La* inzwischen als „Chiffre für ein in weiter Ferne verborgenes irdisches Paradies“ fungiert (Kollmar-Paulenz 1997b: 535).

<sup>46</sup> Dieser äußerst populäre Roman (in Deutschland unter den Titeln *DER VERLORENE HORIZONT* und *IRGENDWO IN TIBET* erschienen) handelt von einer Gruppe von drei Europäern und einem Amerikaner, die ins Tal von Shangri-La entführt werden und allmählich dessen Geheimnis aufdecken (vgl. Hilton 1933 und 1973). Interessanterweise besteht jenes Geheimnis und der unschätzbare (spirituelle) Wert von Shangri-La, wie Lopez bemerkt, nicht in Präsenz und Bewahrung indigener Weisheitslehren, sondern beruht auf der Tatsache, „that over the centuries a Catholic missionary had gathered together all that was good in European culture – first editions of great books, priceless works of art, musical scores – to protect it from the impending world conflagration“ (Lopez 1994: 17). Bezeichnenderweise besteht auch der Kern der im Bergkloster von Shangri-La lebenden spirituellen Bruderschaft ausschließlich aus Europäern, die im Laufe der Zeit aus verschiedenen Gründen in das Tal gelangt und seinem Zauber verfallen waren. Die lokale tibetische Bevölkerung nimmt, beschrieben als einfache Arbeiter und Bauern im Tal, im Roman lediglich eine untergeordnete Statistenrolle ein. Magnusson merkt diesbezüglich treffend an: „[...]Utopia does not really belong to the ‚Other‘ but is merely a reflection of the Western self“ (Magnusson 2002: 196).

<sup>47</sup> Diese klingen im deutschen Titel der ersten Verfilmung des Romans, *IN DEN FESSELN VON SHANGRI-LA* (Frank Capra 1937), deutlicher an.

<sup>48</sup> Das erste Zeugnis dieser Begegnung besteht in dem im Jahr 1626 veröffentlichten Bericht des portugiesischen Jesuitenpaters António de Andrade (1580-1634), welcher im Jahr 1624 auf der Suche nach christlichen Gemeinschaften in den entlegenen Gebieten Asiens das Reich Guge in Westtibet bereist hatte.

Tibet, seine Menschen und ihre kulturellen und religiösen Traditionen geprägt wurden. So beschreibt Bishop die Phänomenologie dieses imaginären Tibet als *Heterotopie* im Sinne Foucaults<sup>49</sup>, als „eine Vielheit aus oftmals widersprüchlichen, miteinander konkurrierenden oder sich gegenseitig ausschließenden Orten, die gleichzeitig einen einzigen geographischen Ort belegen“ (Bishop 1997: 210).

There always seemed to be *more* of Tibet – more of it geographically, and more of it in terms of its contradictions. Rationalists, Utopians, Romantics, primitivists, Humanists, Moralists and Mystics would each be irresistibly drawn to something exemplary in Tibet, yet at the same time puzzled or repelled by something else that just could not be ignored. It presented the West with a true *complexio oppositorum*, a rich complexity of contradictions and oppositions. This *complexio oppositorum* was to provide the basis of Tibet as a sacred place in the Western imagination (Bishop 1989: 63; Hervorhebungen im Original).<sup>50</sup>

Seine Hoffnung, in Tibet Christen oder gar ein christliches Königreich vorzufinden, basierte insbesondere auf der mittelalterlichen Legende vom Priesterkönig Johannes und seinem paradisiischen Reich, welches man irgendwo in Zentralasien vermutete (siehe Kollmar-Paulenz 2004a: 116-118, Kollmar-Paulenz 2006: 18, Brauen 2000: 15). Nach ihm erreichten die in China stationierten jesuitischen Missionare Johann Grueber (1623-1680) und Albert d'Orville (1621-1662) im Jahr 1661 als erste Europäer Zentraltibet und Lhasa (Brauen 2000: 18); ihre Aufzeichnungen wurden im Jahr 1677 von Athanasius Kircher (1602-1680) publiziert (Kollmar-Paulenz 2006: 18). Erste umfassende Kenntnisse Tibets und des tibetischen Buddhismus eignete sich der italienische Jesuit Ippolito Desideri (1684-1733) an; seine in den Jahren 1712-33 verfassten Berichte wurden jedoch erst 1875 einem breiteren Publikum zugänglich (ibid.: 18-19.). Brauen konstatiert, die Schriften Desideris seien in ihrer differenzierten Betrachtungsweise Tibets sowie tibetisch-buddhistischer Vorstellungen und Praktiken ihrer Zeit weit voraus gewesen und vermutet diese Tatsache als Grund dafür, dass den Texten Desideris selbst nach ihrer Wiederentdeckung im 19. Jahrhundert nicht die ihnen gebührende Beachtung zuteil geworden sei (Brauen 2000: 21). Nach diesen ersten im Dienst des christlichen Glaubens stehenden europäischen Begegnungen mit Tibet waren es Vertreter des britischen Kolonialismus, welche Berichte über Tibet verfassten. So entsandte der indische Generalgouverneur Warren Hastings (1732-1818) zwei Tibet-Missionen, die erste im Jahr 1774, angeführt von George Bogle, sowie eine weitere, geleitet von Samuel Turner (Kollmar-Paulenz 2006: 19). Eine wissenschaftliche Erforschung Tibets und der tibetischen Sprache begann mit Leben und Wirken des bereits erwähnten Ungarn Alexander Csoma de Kőrös (1784-1842). Ein systematisches Studium Tibets und des tibetischen Buddhismus wurde ab dem ausgehenden 19. Jahrhundert, auch im Rahmen des „Great Game“ zwischen Russland und Großbritannien, maßgeblich von russischen Forschern und britischen Kolonialbeamten wie L. Austine Wadell (1854-1938, Mitglied der berühmten „Younghusband-Expedition“ nach Lhasa von 1903-1904, welche eine britische Präsenz in Tibet begründete), Sir Charles Bell (1870-1945) oder später von Hugh Richardson (1905-2000) geprägt (ibid.: 20, 21). Mit dem Einmarsch der chinesischen Volksbefreiungsarmee in Tibet im Jahr 1950, der chinesischen Besetzung Tibets sowie der Flucht des XIV. Dalai Lama und mehrerer tausend Tibeter ins Exil im Jahr 1959 sollten sich die Bedingungen einer Begegnung des „Westens“ mit Tibet und dessen kulturellen wie religiösen Traditionen nochmals schlagartig ändern (ibid.).

<sup>49</sup> In der kurzen Abhandlung *ANDERE RÄUME* (1967) beschreibt Foucault seine Vorstellung von der Bedeutung des Raumes für menschliche Gesellschaften als „Gemengelage von Beziehungen, die Plazierungen definieren, die nicht aufeinander zurückzuführen und nicht miteinander zu vereinen sind“. Dabei interessieren ihn insbesondere zwei Typen von Räumen, „die die sonderbare Eigenschaft haben, sich auf alle anderen Plazierungen zu beziehen, aber so, daß sie die von diesen bezeichneten oder reflektierten Verhältnisse suspendieren, neutralisieren oder umkehren. [...] Räume, die mit allen anderen in Verbindung stehen und dennoch allen anderen Plazierungen widersprechen“ (Foucault 1998: 38). Dies sind zum einen die *Utopien* als „wesentlich unwirkliche Orte“, zum anderen die *Heterotopien* als „wirkliche Orte, wirksame Orte, die in die Einrichtung der Gesellschaft hineingezeichnet sind, sozusagen Gegenplazierungen oder Widerlager, tatsächlich realisierte Utopien, in denen die wirklichen Plätze der Kultur gleichzeitig repräsentiert, bestritten und gewendet sind, gewissermaßen Orte außerhalb aller Orte, wiewohl sie tatsächlich geortet werden können“ (ibid: 39). Tibet als Raum einer „westlich-orientalistischen Imagination“ kann somit sowohl die Bedeutung einer Utopie tragen, als auch mit dem Begriff der Heterotopie analytisch gefasst werden.

<sup>50</sup> Bishop bezieht sich hier auf C. G. Jungs Verwendung des Begriffes der *complexio opposiorum* als Verflechtung vielgestaltiger Gegensätze und Polaritäten, siehe etwa Jung 1951.

Tibet als Raum okzidentaler Vorstellungen, Fantasien und Repräsentationen besitzt demnach eine komplexe Architektur, deren vielgestaltige Elemente untrennbar mit gesellschaftshistorischen, politischen und ideologischen Kontexten ihrer Entstehung sowie individuellen Bedürfnissen, Wünschen, Ängsten oder archetypischen Vorstellungswelten und Mythen der sie kreierenden Akteure und Protagonisten – von Antonio de Andrade und Ippolito Desideri über Sven Hedin<sup>51</sup>, Alexandra David-Néel und Anagarika Govinda bis Austine Waddell, Charles Bell oder Heinrich Harrer<sup>52</sup> – verknüpft sind. So dienten Tibet und die kulturell-religiösen Traditionen des tibetischen Kulturraums gleichsam als Spiegel, in welchem Konstrukteure und Rezipienten des Mythos sich selbst erkennen, Grundfragen der *eigenen* kulturellen und religiösen Identität verhandeln und die Konturen der eigenen, der „europäischen Kultur“ ausloten konnten (Bishop 1997: 223): „[...] Tibet was a theatre: the landscape and the people were the backdrop, but the script was written by westerners as they enacted their own hopes and fears“ (Bishop 1989: 170; Hervorhebung im Original).

Die Wurzeln einer europäischen Faszination für Tibet lassen sich bis ins siebzehnte Jahrhundert zurückverfolgen. So begründete der in mehrere Sprachen übersetzte Bericht des Jesuitenpaters Antonio de Andrade, *NOVO DESCOBRIMENTO DO GRAM CATHAYO OU REINOS DE TIBET* (dt. *NEUE ENTDECKUNG DES GROßEN CATHAY ODER DES KÖNIGREICHES TIBET*), welcher im Jahr 1626 erschien, nach Didier eine regelrechte „tibétophilie européenne“, welche auf der Tatsache begründet lag, dass Tibet als eine der unzugänglichsten, fernsten und *fremdesten* Regionen Asiens und damit geheimnisumwobensten Weltgegenden galt, seine Traditionen jedoch zugleich auf eine rätselhafte Weise vertraut erschienen.<sup>53</sup>

Paradoxalement, la tibétophilie européenne [...] se fonde en même temps sur le fait que Tibet est le moins accessible, le plus mystérieux, le plus étrange pays d'Asie et sur celui qu'il est encore la seule nation d'Orient à laquelle nous pouvons nous identifier tant qu'Européens, la seule qui puisse nous sembler familière: *conjunctio oppositorum* (Didier 1993: 51).

<sup>51</sup> Der Bericht des berühmten schwedischen Geographen und Entdeckungsreisenden Sven Hedin (1865-1952) über seine zweite Zentralasienexpedition, *ABENTEUER IN TIBET 1899-1902* (Hedin 2000 [1904]) avancierte neben anderen Schriften aus dem umfangreichen Werk Hedins zum Klassiker der Reiseliteratur.

<sup>52</sup> In seinem Buch *SIEBEN JAHRE IN TIBET* (1952) beschreibt der österreichische Bergsteiger, Geograph und Forschungsreisende Heinrich Harrer (1912-2006) seine Flucht aus britischer Kriegsgefangenschaft in Nordindien im Jahr 1944 und die anschließenden Jahre in Tibet (Harrer 1952). Das populäre Buch wurde 1997 unter der Regie von Jean-Jacques Annaud mit dem US-amerikanischen Filmstar Brad Pitt in der Hauptrolle als Darsteller Harrers verfilmt.

<sup>53</sup> So wurden die bei Andrade beschriebenen Elemente der tibetisch-buddhistischen Religion im Spiegel christlich-katholischer Glaubensinhalte gedeutet, mit dem weiblichen Bodhisattva Tara als Pendant der Muttergottes, den „drei Juwelen“ des Buddhismus als Entsprechung zur christlichen Trinität und dem Dalai Lama als asiatischem heiligen Vater (Kollmar-Paulenz 2004a: 123). Die postulierten Ähnlichkeiten eines als Degeneration der ursprünglichen buddhistischen Lehre bezeichneten „Lamaismus“ mit dem Katholizismus boten später Grundelemente einer anti-katholischen Polemik (Lopez 1998: 24ff).

Für Didier repräsentiert die paradox anmutende Gleichzeitigkeit von Fremdheit und Vertrautheit, welche sich in dieser frühen „tibétophilie européenne“ zeigte, gar das Wirken eines Archetyps eines nicht näher bestimmten „kollektiven Unterbewusstseins Europas“,

[...] d'un puissant *archétype*, archétype très vivace dans les contes populaires, les légends et les récits d'aventure: le frère perdu ou inconnu, le semblable devenu étrange ou étranger, l'inconnu en qui, après divers épisodes inquiétants ou insolites, on découvre un semblable, un pareil, un frère (Didier 1993 : 51 ; Hervorhebung im Original).

Im Rahmen der Rezeption Tibets und tibetisch-buddhistischer Traditionen verwoben sich in der Folgezeit unzählige Diskurse, welche „West“ und „Ost“, „Orient“ und „Okzident“ voneinander unterschieden und gleichzeitig miteinander verknüpften (Bishop 1989: 7). Unterschiedlichste Akteure beteiligten sich an der Konstruktion dieses Geflechts verschiedenartigster Vorstellungen, Imaginationen und Fantasien von Tibet; Reisebeschreibungen und Berichte über Tibet können dabei, wie Bishop zeigt, gleichsam als Landkarten der Vorstellungs- und Lebenswelten ihrer Autoren gedeutet werden. Die endlosen Weiten des lebensfeindlichen, kargen tibetischen Hochplateaus, schneebedeckte Gipfel und der nicht endende Wind auf dem „Dach der Welt“, leuchtende Farben, gleißendes Licht, reine Luft und „ohrenbetäubende Stille“ haben hier ebenso ihren Platz wie gewaltlose, friedliche und gütige Mönche, unzivilisierte, wilde und kriegerische Nomaden, machtgierige und despotische Lamas. Furchtlose und heroische Abenteurer gesellen sich zu Yaks und Yeti, während die „verbotene Stadt“ Lhasa, das heilige „Rom Asiens“, mit dem Potala und seinen Mysterien zur *axis mundi*, zu einem Hort von Spiritualität und Magie oder zum Zentrum eines dunklen, mittelalterlichen, feudalen Systems mit dem mysteriösen „Gottkönig“ Dalai Lama an der Spitze wird.

Doch woraus nährten sich diese machtvolle Wirkung und die Faszination, welche lange Zeit von Tibet auf „okzidentale“ Vorstellungswelten – von apokalyptisch-eschatologischen Legenden des Mittelalters bis hin zu zeitgenössischen Mythen vom „alten Tibet“ als spirituellem Paradies – ausgingen?

Die unterschiedlichsten Bilder, Vorstellungen und Repräsentationen Tibets sowie der tibetisch-buddhistischen Traditionen des tibetischen Kulturraums gruppieren sich um zentrale Topoi des *Verborgenen*, *Mysteriösen*, *Geheimnisvollen*, *Geheimen* und *Verbotenen*, welche sich, so darf vermutet werden, auf der Grundlage von Vorstellungen über die topographisch-geographische Abgeschlossenheit und Unzugänglichkeit Tibets sowie seiner vermeintlichen politischen Abgeschlossenheit und Isolation entwickelten. Tatsächlich war Tibet lange Zeit *terra incognita*, vom Rest der für Europa bekannten Welt durch das höchste Bergmassiv der Erde getrennt, unerschlossen, unerforscht, und damit einer der



letzten weißen Flecken auf den Landkarten, welche eine nahezu magnetische Anziehungskraft auf die europäische Imagination ausübten (Bishop 1989: 50). Dies stützte nicht nur die bereits erwähnte Hoffnung, durch eine Erforschung des tibetischen Hochlandes, welches als „Rückzugsgebiet archaischer Formen biologischen und auch sozialen Lebens“ (Kollmar-Paulenz 2010: 126) galt, eine Verbindung zu mythischen Ursprüngen der menschlichen Zivilisation rekonstruieren zu können; Tibet wurde zugleich zum Symbol für Reinheit, Einfachheit und Unverdorbenheit, einem Ort, unberührt von zivilisatorischen Übeln (ibid.). Diese Vorstellungen wurden zusätzlich gestärkt, nachdem Tibet mit Beginn des neunzehnten Jahrhunderts durch die von weiten Teilen der tibetischen Regierung und des buddhistischen Klerus gestützte politische Strategie der Mandschus einer Abschottung des Landes nach außen und seiner Schließung für Ausländer in Tat und Wahrheit zu einem für Europäer „verbotenen Land“ auf dem Dach der Welt wurde, als welches es noch heute in der europäischen Imagination präsent ist“ (Kollmar-Paulenz 2006: 130). Die geographische und nun auch politische Abgeschlossenheit des Landes, so Bishop, „came to symbolize its cultural, geographical and spiritual Otherness“ (Bishop 1989: 64). Tibet, unberührt und isoliert, erschien zunehmend „als Land außerhalb des geregelten Gitternetzes von Raum und Zeit [...], das den Rest der Welt zu umhüllen schien. Das Betreten Tibets war wie eine Initiation, wie das Übertreten einer Schwelle zu einer *anderen* Welt, wie eine Rückwärtsbewegung in der Zeit“ (Bishop 1997: 213).<sup>54</sup>

Mit dem beginnenden zwanzigsten Jahrhundert neigte sich die heroische Zeit unerschrockener Abenteurer und Entdeckungsreisender allmählich ihrem Ende zu. Unerforschte Weltgegenden und mit ihnen die weißen Flecken auf den Weltkarten schwanden (Bishop 1989: 171). Mit der britischen Invasion der „verbotenen Stadt“ im August 1904 im Rahmen der „Younghusband-Expedition“ wurde, wie L. Austine Waddell in seinem Werk

<sup>54</sup> Auch Sir Charles Bell (1870-1945), bereits erwähnter britischer Offizier von Sikkim, Bhutan und Tibet, beginnt sein Werk aus dem Jahr 1924, *TIBET PAST AND PRESENT*, mit einführenden Worten, welche die geographische sowie politische Abgeschlossenheit Tibets betonen: „Tibet has ever fascinated the imagination of mankind. High as the country is raised above the ordinary dwelling lands of the human race, higher still are the mountain masses that fence it off from neighbouring nations. To the natural difficulties of entering Tibet and of travelling in its bleak uplands has been added the spirit of seclusion which has moved its Government to keep foreigners out of their sacred Buddhist land. Standing thus alone, Tibet differs greatly from her neighbours. [...] She has lived in the main a life of her own to an extent hardly equalled in any other part of the earth“ (Bell 1968 [1925]: 1). Da den Repräsentanten der britisch-indischen Kolonialregierung Tibet als starker „Pufferstaat“ von hoher strategischer Bedeutung erschien, lag es in ihrem Interesse, die tibetische Führung in Konstruktion und Artikulation einer genuinen tibetischen Kultur und nationalen Identität, welche klar von China getrennt sein musste, zu unterstützen (McKay 1997: 77). Eine Betonung der Abgeschlossenheit und „Verborgenheit“ Tibets diente somit auch dazu, die Einzigartigkeit und Unabhängigkeit Tibets zu bekräftigen. So schreibt Bell in *THE RELIGION OF TIBET* (1931): „As far as any nation can do so, Tibet lives alone. To the east tumbled mountain ranges and the deep gorges of some of the world's largest rivers fence off the lowlands of China. Those who would go from the south or west must needs [*sic*] push their way through the mass of the Himalaya, highest of all mountain ranges on earth. To the north, still more severe, the arctic wastes of the Great Northern Plateau – hundreds of miles across and more than a thousand miles in length – freeze out the strangers from more hospitable lands. Within these bounds dwells Tibet – dwells and broods in the heart of old Asia. It has indeed been a hidden land“ (Bell 1987 [1931]: 3).

LHASA AND ITS MYSTERIES. WITH A RECORD OF THE EXPEDITION OF 1903-1904 (1905) eindrücklich beschreibt, Tibets „Schleier“ endgültig „gelüftet“<sup>55</sup> und das „letzte östliche Mysterium“ seiner Entzauberung preisgegeben:

Wreathed in the romance of centuries, Lhasa, the secret citadel of the “undying” Grand Lama has stood shrouded in impenetrable mystery on the Roof-of-the-World, alluring yet defying our most yet adventurous travellers to enter her closed gates. With all the fascination of an unsolved enigma, this mysterious city has held the imagination captive, as one of the last secret places of the earth, as the Mecca of East Asia, the sacerdotal city where the “Living Buddha”, enthroned as a god, reigns eternally over his empire of tonsured monks, weaving their ropes of sand like the schoolmen of old, or placidly wheeling their prayer-wheels, droning their mystic spells and exorcising devils in the intervals of their dreamy meditations. But now, in the fateful Tibetan year of the Wood-Dragon, the fairy Prince of “Civilization” has roused her from her slumbers, her closed doors are broken down, her dark veil of mystery is lifted up, and the long-sealed shrine, with its grotesque cults and its idolised Grand Lama, shorn of his sham nimbus, have yielded up their secrets, and lie disenchanting before our Western eyes (Waddell 2007 [1905]: 1-2).

Dieser kurze Abschnitt zu Beginn des ersten Kapitels von Waddells Bericht deutet bereits an, welche ambivalente Reaktionen die „europäische“ Begegnung mit tibetischer „Realität“ hervorrufen konnte. Besonders die vor Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts entstehenden schriftlichen Quellen dieser Begegnung legen Zeugnis für eine solche ambivalente Rezeption Tibets und seiner Bewohner ab, welche von Faszination und Bewunderung bis hin zu unverhohlener Abwehr reichte:

[...] Tibet offered complexity and paradox, as well as coherence and fascination. Moments of absolute wretchedness seemed to compete with moments of sublime beauty. Travellers felt compelled to invent paradoxical phrases: ‘majestic gloom’, ‘barren but fascinating’, ‘desolate but grand’, ‘sublime monotony’. If the land was full of extremes, then so was the culture. Westerners just could not seem to decide how to evaluate Tibetans, whether they were peasants, nomads, aristocrats or lamas. Even the Dalai Lama was frustratingly paradoxical. [...] Tibetans were described as coward but also courageous, as gentle and peaceful yet violent and aggressive, as humorous and gay but also sullen (Bishop 1989: 165-166).

---

<sup>55</sup> In diesem Zusammenhang zeigt Bishop auf, wie, einhergehend mit den mit Tibet und der „hinter einem Schleier verborgenen“, „verbotenen Stadt“ Lhasa verknüpften Imaginationen und Stereotypen des Verborgenen und Geheimnisvollen, in auffälliger Weise Bilder von Weiblichkeit und sexuellem Begehren – zentrale Topoi orientalistischer Fremdrepräsentation – bemüht werden (Bishop 1989: 176-180). So manifestiert sich hier die für den von Said „sowohl personell und institutionell als auch in seinen Verfahrensmustern als ‘exclusively male’ beschrieben[en]“ (Schmitz 2006: 43) orientalistischen Diskurs charakteristische Verknüpfung mit der europäischen Konstruktion von Geschlechteridentitäten und – stereotypen in der Repräsentation kultureller Differenz und Alterität. Eine „Feminisierung des Orients“ im Rahmen des orientalistischen Diskurses zeige, so Schmitz, wie sich „[d]as männliche Europa [...] zu einem universellen Subjekt [transzendiert], indem es den *Orient als weibliches Objekt* immanentisiert. Das strukturelle Zweckbündnis zwischen der kolonialen Konstruktion des *Kultur-Anderen* und der patriarchalen Konstruktion der *Geschlechts-Anderen* findet seine Voraussetzung in der Hegemonie eines normativen Paradigmas metropolischer Männlichkeit, das nach innen und aussen seiner schattenhaften Antithese bedarf“ (Schmitz 2006: 45; Hervorhebungen ef).

Vor allem die religiösen Traditionen und Institutionen des tibetischen Buddhismus, zumeist abschätzig als „Lamaismus“ bezeichnet, wurden in vielen Quellen auf eine ambivalente Weise wahrgenommen:

[...] [T]he religion appeared rational yet thoroughly superstitious: to combine a high level of morality with rampant demonology and occultism. As a system it seemed exemplary in terms of its organization and its attainments in diplomacy and manners; yet dirt, idleness and mindless uniformity were conspicuous on a daily level; the leadership of the high lamas was, on every account, singularly inspiring yet carried with it dark overtones of spiritual and political absolutism; on the surface the country seemed naively content, but radiating from Lhasa was a web of political and religious intrigue (ibid.: 63).

Im Rahmen philologisch orientierter Asienwissenschaften wurden in den tibetischen Übersetzungen buddhistischer Sanskrittexte, wie Kollmar-Paulenz aufzeigt, zumeist wertvolle Zeugnisse zur Rekonstruktion verlorener „Urtexte“ des Buddhismus gefunden (Kollmar-Paulenz 2010: 127). Die im tibetischen Kulturraum praktizierte Form des Buddhismus galt dagegen vielfach, wie bereits im Rahmen der Geschichte der „Entdeckung“ des Buddhismus knapp aufgezeigt wurde, als durch seine Vermischung mit einer als „animistisch“ beziehungsweise „schamanistisch“ charakterisierten „niederen“ tibetischen „Urreligion“ in hohem Maße degenerierte und korrumpierte Variante der als „ethische Philosophie“ interpretierten „reinen“, „authentischen“ und „ursprünglichen“ Buddhalehre (ibid.).<sup>56</sup> Besonderes Missfallen erregten dabei die in ihren rituellen Praktiken vermeintlich zu Tage tretende Irrationalität und der Aberglaube ihrer Praktizierenden, die tantrische Philosophie sowie die autokratische Macht der Lamas (Bishop 1989: 127). So schreibt Waddell in seinem Werk *THE BUDDHISM OF TIBET OR LAMAISM* aus dem Jahr 1894: „[...] [T]he bulk of the Lamaist cults comprise much deep-rooted devil-worship and sorcery [...]. For Lamaism is only thinly and imperfectly varnished over with Buddhist symbolism, beneath which the sinister growth of poly-demonist superstition darkly appears“ (Waddell 1894 [1971]: xl). Während Waddell generell der Auffassung ist, Tibet erhebe sich erst mit Einführung des Buddhismus aus „barbarischer Dunkelheit“ (ibid.: 18), so wird er später in *LHASA AND ITS MYSTERIES* über jenen „Lamaismus“ schreiben:

This new religion, [...], proved rather a mixed blessing to the country. Ultimately it became a disastrous parasitic disease which fastened on to the vitals of the land. The form of Buddhism which was introduced, already impure, became a cloak to the worst forms of oppressive devil-worship, by which the poor Tibetan was placed in constant fear of his life from the attacks of thousands of malignant devils both in his life and in the world to come, and necessitating never-ending payments to the priests of large sums to avert these calamities (Waddell 1905 [2007]).

---

<sup>56</sup> Noch 1963 schrieb der Indologe und Religionswissenschaftler Helmuth von Glasenapp in seinem Werk *DIE FÜNF WELTRELIGIONEN* über die Tradition des Vajrayāna: „Da es von der überwältigenden Mehrheit der Buddhisten als eine Verfälschung der wahren Buddhalehre abgelehnt wird, braucht es bei dieser Gesamtbetrachtung der Dogmatik nicht eingehend berücksichtigt zu werden [...]“ (Glasenapp 1963: 121).

Wie deutlich wird, wurde der tibetische Buddhismus als religiöse wie politische Institution Tibets hier sehr negativ beurteilt, auch wenn die Wahrnehmung einzelner Lamas, wie Bishop in seiner Analyse europäischer Reisebeschreibungen darstellt, durchaus ambivalent bis idealisierend sein konnte:

While individual lamas evoked a mixed response – ranging from lazy, indolent, ignorant, immoral and parasitic to self-reliant, sagacious and dedicated – the *system* was, almost without exception, viewed negatively. Lamas, in their role as ecclesiastic or political administrators, were disliked. Their position seemed dictatorial, almost totalitarian, in its fusion of blatant power with absolute ideological and spiritual control. The situation was described as ‘despotic’, as ‘spiritual terrorism’, and ‘unlimited tyranny’. [...] Tibet seemed a country of slavery, severe punishments, torture, political assassinations, mutual distrust. [...] Lamaism was believed to be both the agent for this terror and its cause (Bishop 1989: 167; Hervorhebung im Original).

Ungeachtet dieser ambivalenten Bilder und offen geäußerten Ressentiments wurde gleichzeitig mit der von Waddell heraufbeschworenen Demystifizierung Tibets und „Entzauberung“ des „letzten östlichen Mysteriums“ zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts der Grundstein für die Vision eines neuen, geschichtslosen, Zeit und Raum enthobenen, mystischen und paradiesischen Tibet gelegt (Bishop 1989: 174),

[...] one that would remain pure and untainted by its sudden, rude emergence into the cold light of the twentieth century. So powerful was the need for a sacred place among many westerners that even the squalor, cruelty, superstition and everydayness of Lhasa could not totally destroy the romance of Tibet” (ibid.).

Die sich in diesem Rahmen auf der Grundlage der bereits beschriebenen zentralen Topoi des *Verborgenen*, *Mysteriösen*, *Geheimnisvollen*, *Geheimen* und *Verbotenen* entwickelnden Bilder und Stereotype von Tibet, seiner Religion und seinen Bewohnern, welche *Shangri-La* zur „Chiffre“ werden ließen „für ein erträumtes, herrliches Land irgendwo in den Weiten Asiens, in dem spirituelle Vollkommenheit und irdisches Glück zugleich verwirklicht sind“ (Kollmar-Paulenz 1997b: 541), sollte die okzidentale Tibet-Rezeption – im Speziellen die Rezeption des „Alten Tibet“ vor 1959 – bis heute nachhaltig prägen. In den dominanten Narrativen verschwand die mehrfach erwähnte Ambivalenz, welche die Wahrnehmung Tibets noch bis zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts geprägt hatte, zunehmend. Tibet wurde zur heiligen Schatzkammer uralter menschlicher Weisheitslehren, seine grandiose Topographie auf dem „Dach der Welt“, „zwischen Himmel und Erde“ schien inneres, geistig-spiritueller wie emotionales Erleben widerzuspiegeln und dem Menschen seine Bedeutungslosigkeit angesichts des Wirkens höherer Mächte vor Augen zu führen.<sup>57</sup> Weise, religiöse Würdenträger, allen voran der Dalai Lama, verkörper-

---

<sup>57</sup> Auch Charles Bell greift in *THE RELIGION OF TIBET* den nach Bishop für westliche Fantasien des tibetischen Buddhismus charakteristischen Topos von der postulierten Beziehung zwischen Geographie und religiösem Erleben (Bishop 1993: 27-28) auf, indem er über das nomadische Bergvolk der Tibeter schreibt „[...] [I]t does

ten im Rahmen dieser Meistererzählung die „spirituelle Essenz“ Tibets, einer völlig der Religion hingegebenen und von geistigen Werten bestimmten exemplarischen Gesellschaft, deren Mitglieder, edel, friedliebend und gewaltlos, unverdorben und unberührt von den materiellen Wirrnissen der modernen Zivilisation, in völliger Harmonie mit der sie umgebenden Natur lebten (Kollmar-Paulenz 2004a: 129-131). Jenes imaginäre, mystische Tibet und eine entsprechend repräsentierte „tibetische Kultur“<sup>58</sup> wurden somit zu idealen ästhetischen wie weltanschaulichen Gegenentwürfen einer negativ bewerteten modernen, materialistisch geprägten Zivilisation (ibid.: 129-130): „[...] Tibet symbolized everything the West imagined it had itself lost“ (Bishop 1989: 206).

In der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts manifestierte sich in den europäischen Imaginationen und Repräsentationen Tibets vor dem Hintergrund des Zusammenbruchs alter Ordnungen und einer Neukonstituierung weltpolitischer Kräfteverhältnisse zunehmend ein Gefühl des Verlustes angesichts globaler Einflüsse und einer sich verstärkt konstituierenden kommunistischen Bedrohung (ibid.: 202-209). Diese Bilder von Verlust und Bedrohung sollten schließlich mit dem Einmarsch der chinesischen Volksbefreiungsarmee in Tibet ab 1950 und dem Beginn der tibetischen Diasporasituation, welche mit der Flucht des XIV. Dalai Lama und vieler seiner Landsleute ins Exil im Jahr 1959 markiert wird, nachdrücklich untermauert werden.

Den mit Tibet eng verknüpften Befürchtungen und Hoffnungen und den in ihnen verkörperten Polarisierungen von *gut* und *böse* verleiht Anagarika Govinda in seinem Vorwort zu *DER WEG DER WEIßEN WOLKEN* (1966) in folgender Weise Ausdruck:

Was ist der Grund, daß das Schicksal Tibets einen so tiefen Widerhall in der Welt gefunden hat? Es kann hierauf nur eine Antwort geben: Tibet war zum Symbol alles dessen geworden, was der heutigen Menschheit verloren gegangen ist und was ihr auf immer zu entschwinden droht, obwohl sie sich zuinnerst danach sehnt: die Sicherheit und Stabilität einer Tradition, die ihre Wurzeln nicht nur in einer historischen oder kulturellen Vergangenheit hat, sondern im innersten Wesen des Menschen, in dessen

---

not progress much in the material culture which the more settled communities seek and obtain. No; its thoughts turn to religion. The wide, open spaces of the earth, deserts and semi-deserts, are the homes of religion. [...] Buddhism, of the type that has been formed in Tibet and Mongolia, flourishes characteristically in their great expanses [...]. The dry, cold, pure air stimulates his intellect, but isolation from the cities of men and from other nations deprives the Tibetan of subjects on which to feed his brain. So his mind turns inwards and spends itself on religious contemplation, helped still farther by the monotony of his life and the awe-inspiring scale on which Nature works around him (Bell 1987 [1931]: 5-6)

<sup>58</sup> Die folgenden Worte des bereits zitierten US-amerikanischen Tibetologen Robert Thurman, ebenfalls aus der Publikation zur Ausstellung *WISDOM AND COMPASSION* (1996), repräsentieren die in populär- wie fachwissenschaftlichen Diskursen bis heute verbreitete Idealisierung einer reifizierten tibetischen Kultur, ihre Essentialisierung und Reduzierung auf religiös-spirituelles Streben: „[...] Tibetan culture holds transcendent wisdom as its highest and most relevant ideal. All cultural forms are lit up from within by a cultivated spirit of karmic kinship and connectedness with all living beings. Compassion is in the air – in the open Tibetan smile, in the familial look that falls even upon strangers. It is in their gentleness towards children and old people and animals, in the kindness of monks and nuns, saints, and beggars. The living union of wisdom and compassion is shown by the remarkable Tibetan tendency to focus on the most otherworldly concerns with the most colourful and energetic earthiness“ (Thurman 1996: 19).

Tiefe diese Vergangenheit als ein ewig gegenwärtiger Quell geistiger Schöpferkraft verborgen liegt. Und mehr noch: was in Tibet vor sich geht, ist *symbolisch für das Schicksal der Welt*. Wie auf einer ins Riesenhafte erhobenen Bühne spielt sich vor unseren Augen der Kampf zwischen zwei Welten ab, der je nach dem Standpunkt des Beobachters entweder als der Kampf zwischen Vergangenheit und Zukunft, zwischen Rückständigkeit und Fortschritt, Religion und Wissenschaft, Aberglaube und Vernunft gedeutet werden kann – oder als der Kampf zwischen Mensch und Maschine, geistiger Freiheit und materieller Macht, der Weisheit des Herzens und dem intellektuellen Wissen des Hirns, zwischen der Würde des menschlichen Individuums und dem Herdeninstinkt der Masse, zwischen dem Glauben an die höhere Bestimmung des Menschen durch innere Entwicklung und dem Glauben an materiellen Wohlstand und eine sich immer weiter steigernde Produktionsfähigkeit weltlicher Güter (Govinda 2000 [1966]: 11; Hervorhebung ef).

Die Jahre nach 1959 sahen schließlich tatsächlich tief greifende Umwälzungen auf dem „Dach der Welt“ und das Ende eines „traditionellen Tibet“ durch die Fremdherrschaft des chinesischen Regimes, welches insbesondere während der ganz China erfassenden Kulturrevolution durch Landreformen, ideologische Kampagnen der kommunistischen Führung zur Umerziehung des tibetischen Volkes, dem Verbot von Religionsausübung und der Praxis traditioneller Bräuche sowie einer systematischen Zerstörung des kulturell-religiösen Erbes durch die Roten Garden den Versuch der Eliminierung einer gesamten Kultur und einer tibetischen kulturellen Identität unternommen hatte (Kollmar-Paulenz 2006: 167-169). Doch selbst nach der bedeutenden Zäsur von 1959, dem Ende Tibets als geographisch lokalisierbarem Shangri-La, der Errichtung einer tibetischen Exilregierung sowie damit einhergehend der verstärkten Möglichkeit interkultureller Begegnung mit Tibetern und Tibeterinnen durch die Diasporasituation setzte bis zu der von Klieger als „Götterdämmerung“ bezeichneten akademischen Aufarbeitung der okzidentalen Rezeptionsgeschichte Tibets – welche einer ahistorischen Wahrnehmung Tibets als irdischem Paradies lediglich „feine Risse“ (Kollmar-Paulenz 2004a: 132) zuzufügen vermochte – keine nennenswerte Entmystifizierung Tibets und tibetischer kulturell-religiöser Traditionen ein. Im Rahmen von Tibetologie und Buddhismusforschung riefen die politischen Geschehnisse in Tibet, wie Lopez darstellt, vielfach sowohl persönliche Betroffenheit als auch ein Gefühl äußerster Dringlichkeit hervor, die von ihrer Auslöschung bedrohte tibetische Kultur und insbesondere die tibetisch-buddhistischen Lehrtraditionen bewahren zu müssen (Lopez 1995b, bes.: 268). Lopez schildert jedoch nicht nur seine eigene Befindlichkeit als US-amerikanischer Student der 1970er Jahre; für ihn stellt sich die gesamte Geschichte okzidentaler Auseinandersetzung mit Tibet, von Desideri über Csoma de Kőrös und Waddell bis zur tibetologischen Forschung der siebziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts als „Genealogie der Dringlichkeit“ dar,

[...] a genealogy of urgency that shared a common referent, marked by the term 'Tibet,' a threatened abode of western construction, a fragile site of origin and pre-

serve, still regarded from the periphery as a timeless center, still perceived with simultaneous nostalgia and contempt. There was nostalgia for the already lost secrets of Tibetan Buddhism. And there was a patronizing contempt for the exiled Tibetans as custodians unequal to the task of preserving their own culture without our help. That they were perceived as inadequate caretakers of that culture derives not so much from the difficult times in which they found themselves as from the fact that the culture they were charged to preserve was not of their making, but of ours (Lopez 1995b: 269).

Auch als Folge der bei Kollmar-Paulenz dargestellten Verschränkungen hier nachgezeichneter tibetologischer Diskurse mit einer „großen Erzählung“ tibetischer Geschichtsschreibung, welche tibetische Geschichte vornehmlich als Geschichte des Buddhismus darstellt (Kollmar-Paulenz 2010: 130-131) und Tibet als Land präsentiert, welches den Buddhismus in seiner Reinheit und Authentizität bewahren konnte (ibid.), entwickelte sich im Bereich der Tibetforschung eine „Fixierung auf den Buddhismus als alleiniges Deutungsschema tibetischer Geschichte und Kultur“ (ibid.: 136) und eine weitgehende Negierung säkularer Aspekte tibetischer Kultur, welche in öffentlichen Repräsentationen Tibets bis heute ihren Widerhall findet.<sup>59</sup> Im Feld populärwissenschaftlicher und öffentlicher Repräsentationen, auf dem Buchmarkt, in Tourismusbranche und Esoterikszene wurde in den letzten Jahrzehnten zunehmend der kommerzielle Faktor Tibets und der unterdessen zum Symbol für Tibet gewordenen, exotisch anmutenden tibetisch-buddhistischen Lehre erkannt. So legt Martin Brauens Publikation zu der von ihm kuratierten Ausstellung des Völkerkundemuseums Zürich, *TRAUMWELT TIBET – WESTLICHE TRUGBILDER* (Brauen 2001) ein reich illustriertes Zeugnis der zunehmenden Popularisierung und gleichzeitigen Trivialisierung tibetisch-buddhistischer Traditionen, Lehren, Praktiken und ihrer Symbole ab. Ende der 1990er Jahre erreichte eine „okzidentale Tibeteuphorie“ schließlich ihren vorläufigen Höhepunkt mit der Tatsache, dass sich nun auch die Filmindustrie Hollywoods mit Annauds *SEVEN YEARS IN TIBET* (1997) sowie Scorseses monumentalem Epos über das Leben des XIV. Dalai Lama, *KUNDUN* (1997), einer filmischen Umsetzung populärer Mythen und Idealisierungen Tibets und des tibetischen Buddhismus angenommen hatte.

---

<sup>59</sup> Sowohl tibetische Geschichtsschreibung als auch die Tibetologie folgten lange Zeit jenen „Meistererzählungen“, welche „tibetische Geschichte und Kultur nahezu ausschliesslich mit Religion, konkret dem Buddhismus“ gleichsetzen, damit „tibetische Geschichte als buddhistische Geschichte“ erzählen (Kollmar-Paulenz 2010: 124-125) und politische wie ökonomische Aspekte in der Darstellung der Geschichte Tibets vernachlässigen. So argumentiert der weltweit bekannte Tibetologe Robert A. F. Thurman, Professor für Buddhist Studies der Columbia University, in seiner kurzen Einführung zu sakraler Kunst Tibets für die Ausstellungspublikation *WISDOM AND COMPASSION. THE SACRED ART OF TIBET* NOCH IM JAHR 1996 ganz auf der Linie jenes „in der Tibetologie seit ihrem Entstehen im 19. Jahrhundert vorherrschende[n] Paradigma[s]“ (ibid.: 124): „From the 7th century on, the Tibetans became more and more interested in Buddhism. Their own histories credit the Buddhist movement with giving them a whole new way of thinking, feeling, and acting that eventually transformed their personal and social lives. It turned their society from a fierce, grim world of war and intrigue into a peaceful, colourful, cheerful realm of pleasant and meaningful living“ (Thurman 1996: 22).

Ebenso wie im Rahmen der Buddhismusforschung lösten die Saidschen Thesen zum orientalistischen Diskurs und die nachfolgende Orientalismus-Debatte auch im Bereich der Tibetforschung eine verstärkte Reflexivität bezüglich des hier dargestellten „Mythos Tibet“, der Wissenschaftsgeschichte tibetologischer Forschung sowie der wissenschaftlichen Repräsentation tibetischer Geschichte und tibetischer kulturell-religiöser Traditionen aus. Dadurch angeregt, versuchen rezente tibetologische Publikationen verstärkt, den bereits im vorherigen Kapitel benannten und als „interkulturelle Mimesis“ beziehungsweise „diskursiver Transfer“ zu bezeichnenden interkulturellen Wechselbeziehungen und vielfachen historischen Verflechtungen in der Repräsentation „tibetischer Kultur“ Rechnung zu tragen, sowie Tibet und das, was als „tibetische Kultur“ verstanden werden soll, in all seiner Komplexität wahrzunehmen. Besonders im Rahmen von Untersuchungen zu Kulturproduktion und Kulturpolitik in der tibetischen Diasporagemeinschaft wird tibetische Kultur nun zunehmend als Vielheit verstanden und repräsentiert, welche nicht zuletzt in einem globalen Umfeld einer kontinuierlichen diskursiven Neuverhandlung unterliegt (Magnusson 2002: 201).<sup>60</sup> So nehmen Tibeterinnen und Tibeter in der transnationalen tibetischen Diasporagemeinschaft, welche sich in den Jahren nach 1959 entwickelte, im Rahmen des exilpolitischen Diskurses der *Bewahrung des tibetischen Kulturerbes* und einer „komplexen transnationalen Identitätspolitik“ (Huber 1997) als selbstbewusste Akteure verstärkt Teil an der diskursiven Aushandlung, Konstruktion, (Re)Produktion und Repräsentation dessen, was als „authentische tibetische Kultur“ verstanden werden soll.<sup>61</sup> Etablierte Stereotypen vom „Dach der Welt“ als mysteriösem Shangri-La, als Schatzkammer uralter Weisheitslehren und über Jahrhunderte hinweg vom Rest der Welt abgeschlossene und unberührte Quelle menschlicher Spiritualität, sowie von der Kultur des tibetischen Volkes als gewaltlos, friedliebend, frei von materiellem Streben und erfüllt von ökologischem Bewusstsein, werden nun nicht mehr allein innerhalb einer unreflektierten „okzidental-orientalisierenden“ Repräsentation Tibets reproduziert: Sie sind unterdessen zum integralen Bestandteil der Selbstdarstellung und des Selbstverständnisses von Tibetern und Tibeterinnen im Exil und ihrer eigenen Imaginationen des „Alten Tibet vor 1959“ geworden und schlagen sich in verschiedenster Weise in wichtigen Zentren der tibetischen Exilgemeinschaft wie Dharamsala, dem vielfach als „Exilhauptstadt“ und „Klein-Lhasa Indiens“ bezeichneten nordindischen Sitz der tibetischen Exilregierung und auf internationalem Parkett nieder (vgl. Funk 2006). Dies zeigt sich besonders im Rahmen einer strategischen Instrumentalisierung der genannten posi-

---

<sup>60</sup> Siehe beispielsweise Beiträge in Korom 1997a und d, Klieger 2002a.

<sup>61</sup> Ausführlich diskutiert bei Funk 2006.



tiven Zuschreibungen zu einer mittlerweile tatsächlich zu einem „exilpolitischen Mythos“ gewordenen „authentischen tibetischen Kultur“ zum Zweck der Mobilisierung zivilgesellschaftlicher und politischer Unterstützung für Tibet im Kampf für Selbstbestimmung, Autonomie und Unabhängigkeit von chinesischer Fremdbestimmung. Wie Kollmar-Paulenz anmerkt, fußt die Politik des XIV. Dalai Lama als weltweit bewunderten Friedensnobelpreisträgers „zum einen auf einer konsequenten Umsetzung der Gandhischen *satyagraha*-Doktrin, zum anderen auf der Externalisierung des mythischen Tibet-Bildes, das gemeinsames Produkt der europäischen Kulturgeschichte und der tibetischen großen Erzählung ist“ (Kollmar-Paulenz 2010: 139; Hervorhebung im Original). Die Rhetorik westlicher Unterstützer und Sympathisanten einer globalen „Free-Tibet“-Bewegung und der tibetischen Exilregierung reproduziert somit jenes mythisch-idealisiertes Tibet-Bild, um internationale Aufmerksamkeit und Unterstützung zu mobilisieren. Tibetische (traditionelle) Kultur wird in diesem Zusammenhang nach wie vor mythologisiert und mystifiziert, dargestellt als Artefakt eines Shangri-La, eines Landes frei von Gewalt, regiert von einem weisen und gütigen Dalai Lama, dessen Volk sich dem buddhistischen *dharma* widmet, Frauen und Männer als gleichberechtigt ansieht und erfüllt ist von einer innigen und unmittelbaren Beziehung zur Natur (Lopez 1998: 8). Dieses Paradies auf Erden, sein unschuldiges und friedliebendes Volk und dessen reiche und einzigartige Kultur, welche als Teil eines schützens- und bewahrenswerten Weltkulturerbes repräsentiert wird, gilt als durch brutale Unterdrückung seitens China vom Untergang bedroht und bedarf internationaler Solidarität und politischer Unterstützung. Damit ist die transnationale Tibet-Bewegung, wie McLagan treffend beschreibt, „dependent upon the complex production and circulation of representations of ‚Tibetanness‘ in various arenas that cross cultural and national boundaries“ (McLagan 1997: 69): Tibeter im Exil eignen sich die beschriebenen Diskurse über das, was als tibetisch, als tibetische Kultur und Identität zu verstehen ist, in strategischer Weise zur Verfolgung politischer Ziele an, nehmen innerhalb eines Dialogs mit westlichen Unterstützergruppen also zunehmend Teil an der Reifizierung und Essentialisierung tibetischer Kultur. So können diese Vorstellungen und Repräsentationen von „tibetischer Identität“ mit Huber als Ergebnisse einer transnationalen Identitätspolitik und damit in weiten Bereichen als selbstbewusste Schöpfung der exiltibetischen politischen und intellektuellen Elite in Dharamsala und kultureller und politischer Institutionen der Exilgemeinschaft betrachtet werden (Huber 1997: 300, 301).

Der Mythos Tibet und die Essentialisierung der tibetischen Kultur werden offensichtlich als wichtige Ressource in einer globalen politischen Arena betrachtet. Eine dementsprechende (Re)-Produktion und Repräsentation einer tibetischen kulturellen Identität ist

jedoch, wie bereits angedeutet, nicht allein als strategisches Mittel zu verstehen; beschriebene Elemente des *Mythos Tibet* sind gewissermaßen auch zu einem integralen Bestandteil des innertibetischen Aushandlungsprozesses dessen geworden, was als „tibetische Identität“ verstanden werden soll<sup>62</sup>:

The desire to secure patronage from sympathetic outsiders, elicit support for the Tibetan political cause, and make living through commercial processes – all these forces have contributed to self-reflexive adoption of western representations of Tibetans as a part of Tibetan-ness. Image has translated into identity (Anand 2002: 30).

In seiner 1998 erschienenen Monografie *PRISONERS OF SHANGRI-LA*, mit welcher sich Lopez einer Übertragung der von Said angestoßenen Orientalismus-Debatte auf die okzidentale Rezeption Tibets und tibetischer kulturell-religiöser Traditionen widmet (Lopez 1998), stellt Lopez die These auf, dass der strategische Einsatz des hier nachgezeichneten *Mythos Tibet* im Hinblick auf das politische Ziel internationaler Aufmerksamkeit und Loyalität ein Gefängnis geschaffen habe, aus welchem es für die tibetische Gemeinschaft kaum Entrinnen gebe: Zur Erlangung und Erhaltung westlicher Sympathien sei die tibetische Gemeinschaft mittlerweile regelrecht dazu gezwungen, im Rahmen der öffentlichen Aushandlung und Repräsentation einer „genuinen tibetischen kulturellen Identität“ den Erwartungen, Idealisierungen, Sehnsüchten und Bedürfnissen der westlichen Akteure zu entsprechen und implizite Fantasien ihrer Unterstützer zu reproduzieren:

Tibet operates as a constituent of romanticism in which the orient is not debased but exalted as a surrogate self endowed with all what the West wants. It is Tibet that will regenerate the West by showing us, prophetically, what we can be by showing us what it had been. It is Tibet that can save the West, cynical and materialist, from itself. Tibet is seen as the cure for an ever-dissolving Western civilization, restoring its spirit. An internal absence is thus perceived as existing outside, and if it be outside, let it be found in the most remote, the most inaccessible, the most mysterious part of the world (Lopez 1998: 202, 203).

In seinem wichtigen und breit diskutierten Beitrag<sup>63</sup> zur Aufarbeitung der okzidentalen Tibet-Rezeption beschreibt Lopez die Architektur jenes „Gefängnisses von Shangri-La“, welches die komplexe Geschichte Tibets, die gesellschaftspolitischen Strukturen und Ver-

---

<sup>62</sup> Die Internalisierung und Repräsentation eines spirituell überlegenen Orient, der als *essentiell gut* und dem degenerierten, materialistischen und der Selbstzerstörung entgegengerichteten Westen als überlegen dargestellt wird, wurde bereits in anderen antikolonialen Widerstandsbewegungen, wie etwa bei Gandhi im Rahmen der indischen Unabhängigkeitsbewegung, strategisch eingesetzt. Magnusson bezeichnet die hier beschriebene Strategie der tibetischen Exilélite in Rückgriff auf das von Lila Abu-Lughod in ihrem Aufsatz *WRITING AGAINST CULTURE* im Jahr 1991 formulierte Konzept als „umgekehrten Orientalismus“ („reverse orientalism“, Magnusson 2002).

<sup>63</sup> Zur kritischen Diskussion siehe etwa die aus einem Panel der Jahreskonferenz der *American Academy of Religion* von 1999 hervorgegangenen Beiträge zu Lopez' Buch (Germano 2001, Shakya 2001, Thurman 2001, Lopez 2001), sowie Dreyfus 2005.

wobenheiten des „Alten Tibet“ sowie die „tibetische Kultur“ zu einer in essentialisierenden Stereotypen erstarrten phantastischen Projektion werden lasse.

We may be disillusioned to learn that Tibet is not the place we have dreamed of. Yet to allow Tibet to circulate in a system of fantastic opposites (even when Tibetans are the 'good' Orientals) is to deny Tibet its history, to exclude Tibet from a real world of which it has always been a part, and to deny Tibetans their agency in the creation of a contested quotidian reality. During the past three decades fantasies of Tibet garnered much support for the cause of Tibetan independence. But those fantasies are ultimately a threat to the realization of that goal. To the extent that we continue to believe that Tibet prior to 1950 was a utopia, the Tibet of 1998 will be no place (Lopez 1998: 11).

Auch verschiedene exiltibetische Intellektuelle riefen unterdessen vehement zu einer Entmystifizierung Tibets auf. So beschreibt Tsering Shakya die paradoxe Situation

[...] that, while Tibet receives overwhelming sympathy and expressions of concern from individuals, nevertheless, the Tibetan political struggle remains marginalised and on the periphery of the international political agenda. Most people in the West are supportive of the Tibetan cause. [...] Yet not a single government or institution has taken the Tibetan political issue seriously. Why is it that individual affinity with the Tibetan political cause has never been translated into institutional or governmental support? [...] Why is it that no major political party has dared to pass a single resolution on Tibet (Shakya 1991: 21)?

Obwohl die Antwort im Hinblick auf realpolitische Erwägungen simpel erscheinen mag, so habe nach Shakya auch und insbesondere eine westliche Konstruktion Tibets direkte Auswirkungen auf die hiesige Wahrnehmung des tibetischen Kampfes um Autonomie und Selbstbestimmung (ibid.):

The politics of Tibet have been reduced to the question of the survival of a civilization which is on Death Row. It is no longer a question of whether it can be revived or saved. The implicit assumption is that it cannot be saved; commentators are busily writing a 'Requiem for Tibet' and predictions of 'The last Dalai Lama'. Therefore, the politics of Tibet are seen as how to preserve a dying civilisation, whether it is better to preserve it in jam jars or museums (ibid.: 23).

Auch von Jamyang Norbu wird die Instrumentalisierung eines mythischen Tibet-Bildes durch die tibetische Exilregierung, welche eine spezifische Interpretation der tibetischen Geschichte, ja sogar ihre teilweise Reformulierung und Neuschreibung nötig werden lasse, scharf kritisiert:

Though the „Shangrila“ stereotype is a Western creation, Tibetans, especially the refugees, are gradually succumbing to a similar fantasy idea of their lost country. This shift in perspective is somewhat self-conscious in those aware of its strong selling-point in the West, but in ordinary refugee society the change is more subtle as life in exile takes on the routines of permanence and the collective goal of returning to Tibet becomes an increasingly distant dream. The promotion of the image of pre'59 Tibet as the land of peace, harmony and spirituality is one of the main tasks of the Tibetan leadership in exile. Among other things this endeavour has unfortunately required a certain amount of rewriting of Tibetan history, especially modern history. [...] The Western viewpoint before which the Tibetan leadership strives to maintain a positive

image, is essentially a New Age one, and many policy decisions made by the Tibetan government-in-exile in the last decade reflect this. The national struggle for an independent Tibet has been replaced by a squishy agenda of environmental, pacifistic, spiritual, and 'universal' concerns that has little or nothing to do with Tibet's real problems. The Dalai Lama's recent statements that Tibetan independence was not as important as the task of preserving Tibetan Buddhist culture, reflects in a sense [...] the influence of his Western followers for whom the problems of TIBET, the nation of the Tibetans, is nowhere as relevant or important as that of TIBET, the repository of a secret wisdom to save a materialistic and self-destructive West (Norbu 1998: 21).

Die hier angesprochenen innertibetischen Diskussionen und Aushandlungsprozesse verweisen schließlich auf einen problematischen Aspekt der These einer „Gefangenschaft“ in Shangri-La. So reproduziert diese Metaphorik ihrerseits einen paternalistisch-orientalisierenden Diskurs, welcher die tibetischen Akteure erneut auf ihre Opferrolle festschreibt und damit der Subjektivität und Handlungsmacht der Tibeter und Tibeterinnen in Bezug auf kulturelle (Re-)Produktion, sowohl im Exil als auch im gegenwärtigen Tibet, nur unzureichend Rechnung zu tragen vermag.<sup>64</sup> Wie neuere Studien zeigen, wird das mythische Bild Tibets und des tibetischen Buddhismus vor allem bei jungen Tibeterinnen und Tibetern der tibetischen Exilgemeinschaft zunehmend in Frage gestellt und durchaus offen kritisiert<sup>65</sup>, und sowohl „tibetische Kultur“ als auch „tibetische Identität“ kann unterdessen auch jenseits des „Mythos“ entstehen, artikuliert werden und existieren. Obwohl die Rhetorik des „Dharamsala-Establishments“ und der kulturpolitischen Institutionen der Exilregierung in der Repräsentation und Produktion tibetischer Kultur nach wie vor dominant sind, so artikulieren sich auch Akteure, welche die hier nachgezeichnete große Erzählung der „authentischen tibetischen Kultur und kulturell-religiösen Identität“ nicht reproduzieren.<sup>66</sup>

Tibetans, viewed by some as prisoners of paradigms imposed from without, may nevertheless produce convenient sounding boards from which discordances about the current trends in real-life Tibetan expression may be played. As colourful and engaging that they are, the restrictive orientalist paradigm has tend to reduce the rich field of Tibetan expression to an essentialist trope. Despite many elegant attempts, such reductionism is itself a prison, ironically as dark as Shangri-La is bright (Klieger 2002b: 1).

Nachdem in diesem Abschnitt der vorliegenden Arbeit die unterdessen gründlich aufgearbeitete Rezeptionsgeschichte Tibets, tibetischer Kultur und des tibetischen Buddhismus dargestellt sowie die historischen Rahmenbedingungen dieser diskursiven Prozesse aus-

---

<sup>64</sup> Dessen ungeachtet existieren im Hinblick auf die „Macht zur Repräsentation“ tibetischer Kultur innerhalb der tibetischen Exilgemeinschaft durchaus ungleiche Verhältnisse zwischen dominanten und marginalisierten Diskursen (siehe Funk 2006).

<sup>65</sup> Für die zweite Generation der tibetischen Exilgemeinschaft der Schweiz und Indiens zeigt dies beispielsweise Lauer (2013).

<sup>66</sup> Siehe etwa bei Harris 1997 und 1999, Diehl 1997 und 2002, Funk 2006.

fürlich erläutert wurden, soll der Fokus in den folgenden Ausführungen weiter verengt werden. Das nun folgende Kapitel wird sich mit der Entstehungsgeschichte der Präsenz Tibets, der tibetischen Gemeinschaft und damit tibetischer kultureller und religiöser Traditionen in der Schweiz befassen. Zum einen soll durch einen Blick auf die Geschichte der Begegnung der Schweiz mit Tibet sowie der sich bereits in diesem Rahmen andeutenden Diskurse um *Alterität* und *Differenz* beziehungsweise gesellschaftlich-kulturelle *Identität* die Hintergrundfolie für ein grundlegendes Verständnis gegenwärtiger Rezeptionsprozesse und diskursiver Formationen bezüglich tibetischer kultureller wie religiöser Traditionen weiter aufgespannt werden; zum anderen wird der Blick auf eine besondere Rolle und Bedeutung der Schweiz bezüglich des in der vorliegenden Arbeit untersuchten Themenkomplexes damit vertieft.

## 5 Die Präsenz Tibets und des tibetischen Buddhismus in der Schweiz

### 5.1 „Solidarität unter Bergvölkern“ – Entstehungsgeschichte und Bedeutung

#### der Präsenz Tibets und des tibetischen Buddhismus in der Schweiz

*Während die meisten Tibeter gar keine Gelegenheit hatten, sich über die Schweiz und ihre Bewohner irgendwelche Vorstellungen zu machen, weil es sie aus schierer Not und ganz plötzlich in dieses ferne Land verschlug, hatten die Schweizer doch eine gewisse „Vorbildung“, bereichert durch ziemlich viel Fantasie. Aber vielfach sind es ja gerade die fantastischen Vorstellungen, aufgrund deren man anderen hilft und die damit tatsächlich weiterhelfen. So erwartete man unsererseits zwar nicht gerade Yak und Yeti, aber doch eine ganz besondere Sorte edler Menschen. Fromm, fröhlich und frei oder zumindest freiheitsdurstig, wie wir. Die Schweizer Asiens eben.*

Ursula Rathgeb<sup>1</sup>

*Als am 2. Oktober 1960 auf dem Flughafen Kloten in Zürich die ersten tibetischen Flüchtlinge [...] aus der Swissair-Maschine stiegen, empfing sie eine bunte, erwartungsfrohe Menge. Tibet-Bücher wie Heinrich Harrers „Sieben Jahre in Tibet“ hatten die Schweizer Bevölkerung auf die ersten aussereuropäischen Flüchtlinge gut vorbereitet. Und die Schweizer schlossen die Tibeter in ihr Herz. So sehr, dass sie bald nur noch „eusi Tibeterli“<sup>2</sup> hiessen. Dass die Tibeter in der damaligen politischen Atmosphäre als Opfer des Kommunismus besonders willkommen waren, spielte dabei eine eher untergeordnete Rolle. Entscheidender war, dass der schweizerische Ursprungsmythos in diesem Bergvolk aus dem fernen Tibet eine seltsame Entsprechung zu finden schien.*

Wangpo Tethong<sup>3</sup>

Obwohl tibetische Einwanderer und deren Nachkommen eine vergleichsweise kleine kulturelle und religiöse Minorität der Schweiz darstellen, sind Tibet, tibetische kulturell-religiöse Traditionen und deren Vertreter und Vertreterinnen, allen voran der XIV. Dalai Lama, in der öffentlichen Diskussion auffällig präsent. Das Tibet-Bild wie das Bild des tibetischen Buddhismus und seiner prominenten Vertreter wird in der Schweiz dabei zum einen durch weite Bereiche medialer Berichterstattung, zum anderen durch resonanzstarke Akteure geprägt, welche eine Vermittlerrolle zwischen der Mehrheitsgesellschaft und der tibetischen Gemeinschaft der Schweiz einnehmen und regelmäßig öffentliche Aufmerksamkeit für das Thema generieren.

Die außergewöhnliche Bedeutung der Schweiz im Rahmen einer Untersuchung gegenwärtiger „okzidentaler“ Rezeptionsprozesse, so soll hier argumentiert werden, lässt sich dabei

---

<sup>1</sup> Rathgeb 1993: 18.

<sup>2</sup> „Eusi/öisi/oisi Tibeterli“, dt.: unsere Tibeterlein.

<sup>3</sup> Tethong in: Rathgeb 1993: 8.

zum einen auf die Tatsache zurückführen, dass der tibetische Buddhismus in der Schweiz eine der stärksten Präsenzen tibetisch-buddhistischer Lehren und Praktiken innerhalb Europas darstellt, wobei die Anfänge tibetisch-buddhistischen Lebens in der Schweiz im Allgemeinen mit der Ankunft der ersten tibetischen Flüchtlinge angesetzt werden.<sup>4</sup> Zum anderen verfügt die Schweiz durch die Präsenz tibetischer Flüchtlinge seit den 1960er Jahren über eine vergleichsweise lange und besondere Geschichte der Begegnung mit Tibet, seinen Menschen und deren kulturellen und religiösen Traditionen.<sup>5</sup> Das kleine Alpenland hatte als erstes europäisches Land Flüchtlinge aus Tibet aufgenommen. Es beherbergt derzeit die größte Tibetergemeinschaft Europas und ist Sitz zahlreicher einflussreicher kultureller Einrichtungen der tibetischen Exilgemeinschaft, so etwa der *Tibetergemeinschaft in der Schweiz und Liechtenstein* (TGSL)<sup>6</sup>, des *Klösterlichen Tibet-Insti-*

<sup>4</sup> Tatsächlich war bereits vor der Diasporasituation der Tibeter der 1952 in Berlin ins Leben gerufene buddhistische Orden Arya Maitreya Mandala in der Schweiz aktiv, dessen deutscher Gründer Ernst Lothar Hoffmann (1898-1985) unter seinem Ordensnamen Lama Anagarika Govinda Bekanntheit erlangte (siehe Baumann 1994a und 1998, bes. 262). Ab den späten 1970er Jahren nahm das öffentliche Interesse am tibetischen Buddhismus in der Schweiz deutlich zu. Zum einen steht dies sicherlich mit der Gründung des ersten tibetisch-buddhistischen Klosters auf westeuropäischem Boden, dem *Klösterlichen Tibet-Institut* (TIR) in Rikon in Zusammenhang, zum anderen ist das stark anwachsende Interesse am tibetischen Buddhismus auch in einem gesamt europäischen beziehungsweise nordamerikanischen Kontext zu betrachten. Siehe u.a. Baumann 1995b und c, 1996 und 1998. So nahm das Interesse am tibetischen Buddhismus in Europa und Nordamerika in den vergangenen Jahrzehnten immens zu. „Westliche“ Anhänger des tibetischen Buddhismus stellen mittlerweile, so Bauman, einen großen Teil der „buddhistischen Landkarte“ westlicher Industrienationen dar (Baumann 1997a: 383). Nach Uhlig ist dabei besonders Tibet „durch die Aktivitäten seiner im Exil lebenden Lamas, mit dem Dalai Lama an der Spitze, in den letzten Jahrzehnten weltweit zu einer geistigen Macht geworden, die nicht mehr zu übersehen ist“ (Uhlig 1997: 269). Verschiedene akademische Studien und Publikationen setzten sich bereits mit der Verbreitung des Buddhismus außerhalb Asiens, seinen spezifischen lokalen Formen in einzelnen europäischen Ländern, den USA und Kanada, sowie Transformationsprozessen traditioneller Formen des Buddhismus zu einem „westlichen“ bzw. „europäischen“ Buddhismus auseinander. Siehe u.a. Batchelor 1994, Coleman 2001, Baumann 1994b, 1995, 2001, Prebish/Baumann 2002, Kay 2004 et al. Eine religionshistorische Bestandsaufnahme und knappe religionssoziologische Analyse des Buddhismus in der Schweiz legte Baumann erstmals 1998 vor. Im Rahmen dieser Studie geht er auch auf die Präsenz des tibetischen Buddhismus ein, siehe Baumann 1998 und 2000. Zum Buddhismus in der Schweiz siehe auch Sindermann 2007, Weigelt 2009; zu tibetisch-buddhistischen Gemeinschaften im Kanton Bern siehe Rademacher 2008.

<sup>5</sup> Nach dem Einmarsch der chinesischen Volksbefreiungsarmee in Tibet ab 1950 und der gewaltsamen Annexion Tibets durch China flüchtete der XIV. Dalai Lama und in der Folge mehr als 100.000 Tibeter und Tibeterinnen ins Exil. Unterdessen ist eine Vielzahl an Publikationen zur tibetischen Diaspora erschienen, siehe beispielsweise Nowak 1984, Beiträge in Korom 1997a und 1997d, Seele-Nyima 2001, Beiträge in Klieger 2002a, Bernstorff/von Welck 2003, Frechette 2002, Erken 2006, Lauer 2013. Zur Geschichte der tibetischen Diasporagemeinschaft in der Schweiz siehe im Besonderen Aeschmann 1968 und 1978, Ott-Marti 1971, 1976 und 1980, Brauen/Kantowsky 1982, Chokteng/Gyaltag 1980, Gyaltag 1990, Lindegger 1978, 1988 und 2000.

<sup>6</sup> Die Gemeinschaft wurde 1973 zum Zweck des Engagements für Tibet, der verstärkten Öffentlichkeitsarbeit, der Förderung von Demokratisierungsprozessen innerhalb der tibetischen Exilgemeinschaften, sowie der Vermittlung und Weitergabe tibetischer kultureller Traditionen gegründet, siehe <http://www.tibetswiss.ch/Geschichte.html> [Stand: 14.08.2012]. Auf der Internetseite der Gemeinschaft wird die Zahl ihrer Mitglieder derzeit mit rund 3'500 Personen angegeben. Lauer (2013) nennt in ihrer Arbeit zu Lebenswelten von Tibeterinnen und Tibetern der zweiten Generation aktuellere Schätzungen des Tibet-Büros in Genf, welche von ca. 4'000 in der Schweiz lebenden Menschen „ethnisch-tibetischen“ Hintergrunds ausgehen. Exakte statistische Angaben zur Größe der tibetischen Gemeinschaft in der Schweiz sind aufgrund der Tatsache, dass in offiziellen Zahlen weder eingebürgerte Tibeter und Tibeterinnen noch deren Nachkommen erfasst werden und zudem auch von Menschen ausgegangen werden muss, welche sich ohne gültige Aufenthaltsbewilligung in der Schweiz aufhalten, schwierig zu ermitteln (vgl. Lauer 2013: 38-40).

*tutes Rikon*<sup>7</sup>, der *Tibetischen Frauen-Organisation in der Schweiz* (TFOS)<sup>8</sup> sowie des *Vereins Tibeter Jugend in Europa* (VTJE)<sup>9</sup>. Die Schweiz kann damit als wichtiges Zentrum einer transnationalen Bewegung zur Unterstützung Tibets und der tibetischen Gemeinschaft in ihrem Kampf um politische Autonomie und kulturelle Selbstbestimmung sowie im Rahmen des Diskurses um die Bewahrung tibetischer Kultur und tibetischer kultureller Identität betrachtet werden. Mit dem *Tibet Büro* in Genf<sup>10</sup> ist die Schweiz zudem Sitz der offiziellen Vertretung des XIV. Dalai Lama und der *Tibetischen Regierung im Exil* (*Central Tibetan Administration* CTA)<sup>11</sup> für Zentral- und Ost-Europa. Die im Jahr 1983 gegründete *Gesellschaft Schweizerisch-Tibetische Freundschaft* (GSTF) bildet ein institutionelles Bindeglied zwischen Schweizer Öffentlichkeit und der tibetischen Gemeinschaft der Schweiz.<sup>12</sup> Auf offizieller politischer Ebene setzt sich eine im Jahr 1989 gegründete überparteiliche schweizerische *Parlamentariergruppe für Tibet* für tibetische Interessen ein. Ihre Mitglie-

<sup>7</sup> Weiterführende Informationen siehe <http://www.tibet-institut.ch/index.html> [Stand: 28.08.2012]. Zu Gründungsgeschichte, Bau und mit dem Klösterlichen Tibet-Institut verknüpften Hoffnungen und Wünschen siehe auch Folgeseiten.

<sup>8</sup> Die Tibetische Frauenorganisation in der Schweiz (TFOS) wurde im Jahr 1988 als Zweigstelle der *Tibetan Women's Association* (TWA) gegründet. Sich an die offizielle Politik des Dalai Lama und der tibetischen Exilgemeinschaft orientierend will sie sich zunächst im Rahmen tibetischer Unabhängigkeitsbestrebungen sowie für die Erhaltung der tibetischen Kultur und kulturellen Identität engagieren. Zudem möchte die Organisation den Kontakt unter tibetischen Frauen im Exil fördern, hilfebedürftige Tibeter und Tibeterrinnen im Exil unterstützen, den Kontakt mit anderen internationalen Frauenbewegungen intensivieren sowie „[s]ich Hand in Hand mit den Frauen der Welt für die Menschenrechte, für den Frieden, für die Gerechtigkeit und für die Verbesserung der Stellung der Frau ein[zusetzen]“ (<http://www.tfos.ch/index.php/statuten.html> [Stand: 15.08.2012]).

<sup>9</sup> Die größte tibetische Jugendorganisation mit Sitz in Zürich wurde im Jahr 1970 gegründet. Neben dem Einsatz für die „Erhaltung und Pflege der tibetischen Kultur“ sowie einer „Kontaktpflege und -förderung unter den in Europa lebenden Tibetern und Hilfeleistung an Landsleute bei einer sinnvollen Eingliederung in eine fremde Umwelt“ will sich die Organisation besonders dafür engagieren, „[i]m Westen das Bewusstsein der unrechtmässigen und gewaltsamen Besetzung Tibets durch die Volksrepublik China wachzuhalten und das gerechte Anliegen des unterdrückten und seiner fundamentalen Menschenrechte beraubten tibetischen Volkes in der Öffentlichkeit zu vertreten“ (<http://www.vtje.org/index.php?id=65> [Stand: 15.08.2012]).

<sup>10</sup> <http://www.tibetoffice.ch/> [Stand: 15.08.2012].

<sup>11</sup> Der Sitz der tibetischen Regierung im Exil befindet sich in Dharamsala, einem auch als „Little Lhasa“ bezeichneten Bergort im nordindischen Bundesstaat Himachal Pradesh. Weiterführende Informationen können der offiziellen Internetseite der CTA entnommen werden: <http://tibet.net/> [Stand: 21.08.2012].

<sup>12</sup> Gemäß ihrer auf der entsprechenden Homepage (<http://tibetfocus.com/> [Stand: 15.08.2012]) einsehbaren Statuten bestehen die Ziele der *Gesellschaft Schweizerisch-Tibetische Freundschaft* darin, „[...] [e]in Forum für Begegnungen und Gespräche zwischen Schweizern und Tibetern zu sein, die Sympathien zwischen diesen beiden Völkern zu fördern und zum Ausbau von zwischenmenschlichen Beziehungen von Schweizern und Tibetern beizutragen“, „[...] [a]uf sozialem und kulturellem Gebiet die partnerschaftliche Zusammenarbeit zwischen den beiden Volksgruppen wie auch mit den schweizerischen und tibetischen Organisationen und Institutionen, die zugunsten der Tibeter tätig sind, anzustreben und zu erweitern“, „[...] [i]n enger Zusammenarbeit mit den schweizerischen und tibetischen Organisationen, die zugunsten der Tibeter tätig sind, den Tibetern in der für sie fremden schweizerischen Umwelt soziale Lebenshilfe zu geben und den tibetischen Jugendlichen bei sozialen, schulischen und beruflichen Problemen Beistand zu leisten“, „[...] [i]n der Schweiz die notwendigen Rahmenbedingungen für die Pflege der tibetischen Kultur, Sprache und Religion zu schaffen, auszubauen und den kulturellen und moralischen Bestrebungen der Tibeter im Exil aktive Unterstützung angedeihen zu lassen“, „[...] [i]n der schweizerischen Öffentlichkeit Verständnis für das Wesen und die Eigenarten der tibetischen Kultur, Religion, Gesellschaft und Geschichte zu wecken und zu fördern und sie über die Probleme und Anliegen der Tibeter zu informieren“, sowie „[...] [d]ie schweizerische Öffentlichkeit über die Verhältnisse in Tibet zu informieren und Fehlinformationen über Tibet und die Tibeter in den Massenmedien durch objektive Stellungnahmen entgegenzuwirken“ (<http://tibetfocus.com/gstf/statuten/> [Stand: 15.08.2012]).



der bekräftigen zu verschiedenen Anlässen ihre „Sympathien für den gewaltlosen Kampf des tibetischen Volkes für politische, kulturelle, religiöse und soziale Selbstbestimmung“ (P2823) und engagieren sich dafür, die politische Diskussion über den völkerrechtlichen Status Tibets, über Menschenrechtsfragen und wirtschaftliche Beziehungen zu China lebendig zu erhalten. Im Rahmen des von GSTF und VTJE getragenen Projektes *Lamtön* bietet zudem ein Netzwerk ehrenamtlicher Betreuerinnen und Betreuer, zumeist Schweizerinnen und Schweizer, Informationen, Beratung und administrative Hilfestellung bezüglich des schweizerischen Asylverfahrens für tibetische Flüchtlinge und Asylsuchende an.<sup>13</sup> Diese sichtbare Präsenz Tibets und einer schweizerischen Solidarität mit der tibetischen Gemeinschaft vermag auf eine besondere Verbindung der Schweiz mit Tibet erste Hinweise zu geben. Auch wenn das *Eidgenössische Departement für auswärtige Angelegenheiten* (EDA) bezüglich der offiziellen Haltung der Schweiz zu Tibet ausdrücklich festhält, dass die Schweizer Regierung keine offiziellen Beziehungen zu lokalen tibetischen Autoritäten unterhalte<sup>14</sup>, so verleiht die entsprechende Stellungnahme zu den bilateralen Beziehungen der Schweiz mit Tibet doch einer besonderen Beziehung zu Tibet und der tibetischen Bevölkerung durch die in Übereinstimmung mit der humanitären Tradition aufgenommene und heute im Land lebende Tibetergemeinschaft Ausdruck:

Switzerland is home to the second largest Tibetan community outside Asia, which is very well integrated. For this reason, Switzerland takes a great interest in the situation in those areas of China populated by Tibetans. The subject of Tibet is regularly discussed as part of the human-rights dialogue between Switzerland and China. In order to improve human rights in Tibet and ultimately to help bring about a lasting and peaceful solution of the Tibetan question, Switzerland encourages all parties to engage in dialogue.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Zur Parlamentariergruppe für Tibet finden sich im Internet keine offiziellen Informationen. Zu Lamtön siehe <http://lamtoen.gstf.org/> [Stand: 25.08.2012]. Lamtön wurde nach Auskunft des Projektkoordinators Johannes Schindler [Antwort auf eine Anfrage der Autorin per Email vom 22.08.2012] Anfang der 2000er Jahre gegründet, als die Anzahl der jährlichen Aslygesuche von Tibetern und Tibeterinnen stark anstieg und viele der Asylsuchenden einen sog. „Nichteintretensentscheid“ erhielten, auf welchen sie innerhalb weniger Tage reagieren mussten. Unterdessen zogen sich viele aktive Mitglieder des Lamtön-Teams aus dem Engagement zurück. Ein Versuch, Lamtön zu reaktivieren und engagierte Tibeter und Tibeterinnen mit entsprechenden Sprach- und Rechtskenntnissen für eine Mitarbeit zu gewinnen, scheiterte. Derzeit werden lediglich einzelne Anfragen durch den Projektkoordinator oder frühere Mitglieder bearbeitet. Hilfesuchende Tibeterinnen und Tibeter werden verstärkt an oben genannte tibetische Organisationen verwiesen.

<sup>14</sup> Trotz des Autonomiestatuts der tibetischen Bevölkerung genieße Tibet, so betont das EDA, als Teil der Volksrepublik China gemäß internationalem Recht keine Souveränität (vgl. <https://www.eda.admin.ch/countries/china/en/home/switzerland-and/bilateral-relations/bilateral-relations-between-switzerland-and-tibet.html> [Stand: 17.09.2015]).

<sup>15</sup> Vgl. *ibid.* Das historische Lexikon Schweiz HLS, auf dessen Eintrag das EDA hier als Zusatzinformation verweist, schreibt dazu: „1963 bewilligte der Bundesrat die Aufnahme von maximal 1'000 Tibetern in der Schweiz. Ein Jahr später kam er einer Anfrage des Dalai Lama nach und erlaubte ihm, in Genf ein Büro für seinen persönl. Vertreter in der Schweiz zu eröffnen. *Sowohl dieser Beschluss wie auch andere polit. Gesten lösten umgehend chines. Reaktionen aus. Die Schweizer Regierung verwies in ihrer Antwort jeweils auf ihre Neutralität und humanitäre Tradition sowie auf ihren Willen zur Integration der Flüchtlinge.* 1966 lebten 579 Tibeter in der Schweiz, 2010 mehr als 3'000, womit die Schweiz über die grösste tibet. Gemeinschaft in Europa verfügt. [...]. Während der Besuche des Dalai Lama in der Schweiz hielt sich der Bundesrat jeweils zurück, um Konflikten

Die Tatsache, dass die Schweiz als erstes Land außerhalb Asiens bereits Anfang der 1960er Jahre tibetische Flüchtlinge aufnahm, war verschiedenen einflussreichen Schweizer Akteuren, Privatinitiativen und Hilfsaktionen zu verdanken. Die ersten tibetischen Kinder waren im Jahr 1960 gemeinsam mit einem tibetischen Hauselternpaar und dessen kleiner Tochter von der gemeinnützigen Stiftung *Kinderdorf Pestalozzi* in Trogen (AR) angesiedelt worden (Brauen/Kantowsky 1982: 9).<sup>16</sup> Eines der in diesem Verbund eingereisten Kinder wurde von der Familie des Schweizer Industriellen Charles Aeschmann aufgenommen, woraufhin sich Aeschmann in der Folge im Rahmen einer privaten Initiative für die Einreiseerlaubnis und Vermittlung weiterer tibetischer Flüchtlingskinder an Schweizer Pflegefamilien einsetzte (Lindegger 2000: 34).<sup>17</sup> Im Jahr 1963 entsprach der Bundesrat schließlich einem Gesuch des *Vereins Tibeter Heimstätten* (VTH) an das Eidgenössische Justiz- und Polizeidepartement und bewilligte die Einreise einer auf 1'000 Personen begrenzten Anzahl tibetischer Flüchtlinge – hauptsächlich ganzen Familien – in die Schweiz (Brauen/Kantowsky 1982: 14, Lindegger 2000: 38)<sup>18</sup>, welche

---

mit China aus dem Weg zu gehen. *Unter der Bevölkerung, aber auch im Parlament genossen die Tibeter sowohl aus religiös-kulturellen als auch aus polit. Gründen nach wie vor grosse Sympathien.* Dies zeigte sich 1999 während des Besuchs des chines. Staatschefs, als auf dem Bundesplatz eine pro-tibet. Demonstration stattfand. *Trotzdem betrachtet die Schweizer Regierung T. offiziell als festen Bestandteil der Volksrepublik China. Sie versucht jedoch v.a. im Rahmen der bilateralen Gespräche über die Menschenrechte, die sie seit 1991 mit China führt, auf die Menschenrechtslage, den Schutz der Minderheiten und die Wahrung des kulturellen Erbes in T. hinzuweisen* (<http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D6643.php> [Stand: 17.09.2015]; Hervorhebungen ef).

<sup>16</sup> Bis 1981 fanden insgesamt 72 tibetische Kinder im Kinderdorf Pestalozzi Aufnahme (Brauen/Kantowsky 1982: 9). Die Schweizer Filmwochenschau widmete ihren Bericht vom 20. Oktober 1960 der Ankunft der „Waisen aus Tibet“, die als Teil des Charles Aeschmann bewilligten Kontingents von 200 Kindern in die Schweiz kamen und im Kinderdorf Pestalozzi in Trogen Aufnahme finden sollten: „Die Swissair hat asiatische Gäste nach Zürich gebracht. Nicht den erwachsenen Reisenden, sondern tibetischen Kindern gilt unsere Aufmerksamkeit. Es sind Waisen, deren Eltern im Kampf um die Freiheit ihrer Heimat oder auf der Flucht über den Himalaya umgekommen sind. Auf manchem dieser fremden Gesichter spiegelt sich ängstliches Staunen, aber tibetische Kinder sind, so sagen es die Kenner des Landes, fröhlich und vertrauensvoll. So fern uns ihre Heimat ist, so nah sind sie uns in ihrer kindlichen Lust am Neuen und Sonderbaren, das ihnen begehnet“ („Waisen aus Tibet“. Schweizer Filmwochenschau vom 20. Oktober 1960).

<sup>17</sup> Im Rahmen der Aeschmann-Pflegekinderaktion waren zwischen 1961 und 1964 insgesamt rund 160 tibetische Kinder in schweizerischen Pflegefamilien untergebracht worden (Brauen/Kantowsky 1982: 11).

<sup>18</sup> In seiner Stellungnahme an den Bundesrat sprach sich das Departement insbesondere aufgrund der bisherigen, positiv bewerteten Erfahrungen mit tibetischen Flüchtlingen für eine Aufnahme von Tibetern und Tibeterinnen aus (Der vollständige Antragstext findet sich bei Brauen/Kantowsky 1982: 228-232). Bei Lindegger wird der im Folgenden wiedergegebene Ausschnitt aus dem Antragstext zitiert: „Bei der Beurteilung des heute vorliegenden Begehrens ist es von ausschlaggebender Bedeutung zu wissen, wie die Erfahrungen mit der bisher aufgenommenen [...] Gruppe sind und ob sich diese Flüchtlinge auch von ihrem Standpunkt aus bei uns einleben konnten und, den Umständen entsprechend, glücklich fühlen. [...] Unsere [...] Erhebungen zeitigten ein überaus positives Ergebnis. Die Gemeindebehörden loben die in ihrem Wesen fröhlichen und im Auftreten bescheidenen Flüchtlinge, mit denen sie bisher nicht die geringsten Schwierigkeiten gehabt hätten. Sie erklärten spontan, sie würden in der Gemeinde noch weitere solcher Flüchtlinge aufnehmen. [...] **Gesamthaft gesehen, dürfen die mit den bisher aufgenommenen Tibetanern gemachten Erfahrungen als gut bezeichnet werden.**“ (zitiert bei Lindegger 2000: 38; Hervorhebungen im Original). In der Stellungnahme des Justizdepartements wurden dennoch auch potentiell problematische Aspekte einer Ansiedlung tibetischer Flüchtlinge in der Schweiz und diesbezügliche Bedenken nicht unerwähnt gelassen, welche mit kultureller und religiöser Fremdheit bzw. Differenz der Flüchtlingsgruppierung zur Schweizer Aufnahmegesellschaft begründet werden: „Die Aufnahme von Tibetanern wirft eine Reihe grundsätzlicher Fragen auf. Die rassischen, religiösen, sprachlichen und kulturellen Unterschiede zwischen dem schweizerischen und dem tibetanischen Volk sind groß. Durch die Übersiedlung in die Schweiz werden die Tibetaner, welche nach unseren Begriffen

zunächst vornehmlich in der Ostschweiz in den für sie geschaffenen Heimstätten untergebracht wurden.

Einer der ersten Schweizer, der an der politischen Lage in Tibet und dem Schicksal des tibetischen Volkes Anteil zu nehmen begonnen hatte, war der ab 1950/1951 in Nepal tätige Geologe Toni Hagen (1917-2003). Hagen hatte im Jahr 1959 erste Nachrichten über tibetische Flüchtlinge, welche in den nördlichen Hochtälern Nepals Zuflucht suchten, erhalten (Hagen 1992: 173). Als sich bald Meldungen über die Not der Flüchtlinge häuften und sich für das kleine Land Nepal ein regelrechtes Flüchtlingsproblem abzuzeichnen begann, wandte sich das mit der Nothilfe befasste Internationale Rote Kreuz (*Internationales Komitee vom Roten Kreuz* IKRK) an den Nepalkenner Hagen, welcher zunächst an der Notversorgung der Flüchtlinge, später an ihrer Umsiedlung ins nepalesische Mittel- und schließlich als Delegierter des IKRK maßgeblich an der Entwicklung eines erfolgreichen Hilfsprogramms in Nepal beteiligt war (Lindegger 2000: 19-20). In seinen 1992 herausgegebenen ERINNERUNGEN AN NEPAL beschreibt Hagen seine persönliche Wahrnehmung der tibetischen Menschen und ihrer Kultur, welche ihn zu der Überzeugung geführt hatten, dass ihre Ansiedlung und Integration in Nepal im Rahmen des geplanten Hilfsprojektes erfolgreich sein würde:

Ich kannte die Tibeter nur von den nördlichen Tälern Nepals, von den Salzhandelskarawanen und namentlich von den Sherpa, die Tibetischen [*sic*] Ursprungs sind und religiös-kulturell dem Tibetischen Lamaismus angehören. Ich kannte und schätzte die kunstgewerblichen Produkte, wie etwa Teppiche, welche von den Flüchtlingen in Kathmandu zunehmend zum Verkauf angeboten wurden. Ich war beeindruckt von der sehr gepflegten Wohnkultur der Sherpa, die Zeugnis einer ausserordentlichen kunstgewerblichen Handfertigkeit sind. Ich war auch beeindruckt von der Geschäftstüchtigkeit etwa der Sherpa und Manangi, welche beide der tibetischen Rasse angehören. Vor allem war ich aber *tief beeindruckt von der tibetischen Kultur, in welcher Religion mit ihrer Philosophie der Toleranz, der Gewaltlosigkeit und der Ehrfurcht aller Lebewesen gegenüber in einmaliger Harmonie mit dem täglichen Leben und dem Alltag verflochten sind*. Dies traf übrigens auch für die nepalischen *Bergvölker* zu. Aus dieser Harmonie heraus erklärte ich mir auch das, was ich schon damals die „*Heiterkeit der Seele*“ der *Himalaya Völker* [*sic*] nannte, und was die Touristen [...] an jenen Menschen so fasziniert. Meine [...] Erfahrung [...] gab[en] mir die Gewissheit, dass die Integration der *heiteren, fried samen und tüchtigen Tibeter* in Nepal zu einem Erfolg führen würde (Hagen 1992: 174; Hervorhebungen ef).

---

entwicklungsmäßig im letzten oder sogar im vorletzten Jahrhundert leben, in eine für sie fremde, völlig neue Welt verpflanzt. **Da kaum damit gerechnet werden darf, dass der Tibet [*sic*] sich in absehbarer Zeit von der chinesischen Herrschaft befreien kann, womit eine Rückkehr der geflüchteten Tibeter in ihre Heimat praktisch ausgeschlossen wird, müssen wir uns bei realistischer Betrachtungsweise darüber klar sein, daß die in der Schweiz aufgenommenen Tibetaner nicht nur vorübergehend, sondern voraussichtlich dauernd bei uns bleiben werden. Selbst wenn sie später einmal die Rückkehrmöglichkeit haben sollten, werden die meisten auf eine Rückkehr verzichten, da sie sich möglicherweise nach einer gewissen Zeit entfremden**“ (zit. *ibid.*; Hervorhebungen im Original).

Obwohl Hagen in seinen Erinnerungen auch von einzelnen „politisch motivierte[n] *Tibeterfeindliche[n] Stimmen*“ berichtet (ibid.: 179; Hervorhebungen im Original), welche die Mobilisierung finanzieller Unterstützung aus der Schweiz für das Hilfsprogramm in Nepal in der Anfangsphase zu einem Problem werden ließen<sup>19</sup>, dürften die hier artikulierten Empfindungen bezüglich des „Wesens tibetischer Kultur“ und der „Mentalität“ der Tibeter und Tibeterinnen die im Allgemeinen sehr positive Wahrnehmung vieler seiner Landsleute, welche sich in der Folgezeit für die tibetischen Flüchtlinge engagieren sollten, widerspiegeln. Hagen entwickelte in dieser Zeit erste Ideen einer Ansiedlung tibetischer Flüchtlinge in der Schweiz. Zum einen wuchs in Nepal der Flüchtlingsdruck immer mehr, während in der Schweiz gleichzeitig ein großer Mangel an Arbeitskräften herrschte, zum anderen glaubte er, so Hagen, „für das Schweizer Volk wäre ein *alltäglicher Kontakt mit frohmütigen Menschen und mit einer fremden Kultur nur eine Bereicherung*“ (ibid.: 199; Hervorhebungen ef).<sup>20</sup> Auch Hagens Idee der Errichtung eines tibetischen Klosters in der Schweiz als „Begegnungsstätte zwischen West und Ost“ (ibid: 195) und als Institution zur Bewahrung und Weitergabe des tibetisch-buddhistischen kulturellen Erbes nahm in diesem Zusammenhang konkretere Gestalt an:

Beim Gedanken der Ansiedlung von Tibetern in der Schweiz erinnerte ich mich auch an die Ideen des Dalai Lama, die er mir im Zusammenhang mit meinem Vorschlag der Errichtung eines Götze in der Schweiz, vor einigen Wochen bei meinem Besuch in Dharamsala entwickelte. Er wünschte ausdrücklich auch die Ansiedlung einer Tibeter Laiengemeinschaft um die Götze, um eine tibetische Atmosphäre zu schaffen. Ferner drückte der Dalai Lama auch schon in jenem Gespräch den Wunsch nach fachlicher, technischer und administrativer Ausbildung junger Tibeter in der Schweiz aus. Eine Ansiedlung von Tausend Tibetern in der Schweiz wäre eine günstige Voraussetzung dafür. Nun musste gehandelt werden (ibid.: 199).

In der Schweiz diskutierte Hagen diese Ideen mit Bekannten aus dem *Schweizerischen Alpenclub SAC*. In der Folge übernahm der SAC das Patronat für die Errichtung eines tibetischen Klosters in der Schweiz sowie eine versuchsweise Ansiedlung tibetischer Flüchtlinge (Lindegger 2000: 37). Durch einen unter dem Titel „Ein Götze für die Schweiz“ erschienenen engagierten Leitartikel des damaligen Chefredakteurs der Weltwoche,

<sup>19</sup> Hagen schreibt: „Diese stammten keineswegs von Nepali, sondern von gewissen schweizerischen Entwicklungshelfern. Diese bezeichneten die Tibetischen Flüchtlinge als ungeeignet für regelmässige Arbeit und damit auch für die Integration. Sie hätten überhaupt keinen Grund zur Flucht gehabt, sondern seien ja von den Chinesen nur von einer archaischen Theokratie [sic] befreit worden. Ein grosser Teil der Tibetischen Lama [sic] seien übrigens Scharlatane. Den arbeitswilligen Tibetern erginge es nach der Befreiung durch China besser als vorher“ (Hagen 1992: 179).

<sup>20</sup> Hagens vermutlich auf Grundlage einer mythisch-romantischen Vorstellung vom „tibetischen Bergvolk“ entwickelte Vision, man könne die Tibeter in den sich allmählich entvölkernden Schweizer Bergtälern ansiedeln, um ihnen die Möglichkeit zu geben, sich in einer für sie vertrauten Umgebung wiederzufinden, sollte sich jedoch später als Trugschluss herausstellen: „Die Tibeter wünschten eine Beschäftigung vor allem in kleinhändlerischen und kleinindustriellen Betrieben und wollten nicht in der Isolation der Bergtäler wohnen“ (Hagen 1992: 199).

Lorenz Stucki, konnte – vermutlich erstmalig – eine breitere Öffentlichkeit auf die Lage in Tibet, die prekäre Situation der tibetischen Flüchtlinge sowie entsprechende schweizerische Hilfsaktionen und Projekte aufmerksam gemacht werden. Der Artikel Stuckis konnte die Unterstützung weiterer Bereiche der schweizerischen Öffentlichkeit für die geplanten Aktionen mobilisieren und soll im Folgenden auszugsweise zitiert werden. Besonders bemerkenswert sind dabei nicht nur das hier artikulierte Bild „tibetischer Kultur“ im Gegensatz zu einer modernen „materialistischen Flut der Technik- und Lebensstandard-Gläubigkeit“, sondern auch die Erwartungen und Vorstellungen, welche mit Errichtung eines geistigen Réduits in den Schweizer Alpen als dem „Bedeutsamsten, was für Tibet getan werden kann“ und der Möglichkeit einer Demonstration der „Solidarität von Bergvolk zu Bergvolk“ verknüpft wurden:

Die wenigsten sind sich bewusst, dass heute, während wir uns mit Parkuhren plagen, in Ausstellungen und zu Cocktailparties gehen oder Tiefsinnigkeiten über die Unmoral der Jugend von heutzutage von uns geben, auf unserer Erde eine ganze Kultur zerstört wird. Das welthistorische Verbrechen, dass einstmals von den spanischen Konquistadoren gegenüber der Inka-Kultur in Peru und der Azteken-Kultur in Mexiko begangen und von den Nazis gegenüber dem Judentum versucht wurde, wird heute wiederholt: von Rotchina gegenüber der Kultur Tibets. Die bis heute lebendigen, eigenständigen, geistige Kraft ausstrahlenden Kulturen lassen sich an den Fingern einer Hand aufzählen, und fast alle sind sie heute in Gefahr, von der materialistischen Flut der Technik- und Lebensstandard-Gläubigkeit verschluckt zu werden. Der Buddhismus Tibets, wie jede echte und grosse Kultur eine Einheit von Religion, Kunst und Philosophie, war dagegen verhältnismässig gefeit, nicht nur weil das Land hinter den Sieben Bergen auf seinem Hochplateau schwer zugänglich war, sondern auch und vor allem deshalb, weil hier die Kultur die ganze Gesellschaftsordnung und die echte Aristokratie der Lamas als der religiös-geistigen Elite eine vom ganzen Volk anerkannte Herrschaft ausübte: eines der wenigen Beispiele der Weltgeschichte, da Platos Forderung nach dem „Philosophen auf dem Thron“ verwirklicht wurde. [...] Der Aufstand und der verzweifelte Kampf der angeblich „rückständigen“ und von ihrer Theokratie „unterdrückten“ Tibeter gegen ihre brutalen „Befreier“ aus Rotchina ist bekannt [...]. Dass es aber der hoffnungslose Verzweiflungskampf einer untergehenden Kultur, wenn nicht überhaupt eines rein physisch untergehenden Volkes ist, lässt sich kaum bezweifeln. Keine Macht der Welt kann Tibet Hilfe bringen [...]. Und auch die UNO hat weder den Willen noch die Macht, mehr zu unternehmen als eine moralische Verurteilung. Vor dem Hintergrund dieser Tragödie, der die freie Welt genau so ohnmächtig zuschauen muss wie vor nunmehr fast vier Jahren dem verzweifelten Freiheitskampf Ungarns, erhält die zweite, sekundäre Tragödie ihre eigentliche Perspektive: diejenige der tibetanischen Flüchtlinge. Hier sind nämlich nicht einfach nur Menschen in Not, weil sie kein Obdach, keine Nahrung, keine ausreichende Bekleidung haben – hier sind letzte Vertreter einer untergehenden Kultur in Not, weil sie [...] ihre geistigen Werte nicht bewahren können [...]. [...] [W]ährend man in der heutigen Welt Millionen ausgibt, um alte Tempel, Römerstädte usw. auszugraben [...], geschieht bisher nichts, die Trümmer einer der höchststehenden Kulturen der Geschichte zu retten, die gleichsam vor unseren Augen untergeht. [...] Angesichts dieser akuten Notlage, die für den Westen unsäglich beschämend ist, hat nun ein Schweizer Kenner vor allem Nepals, aber auch der Tibeter und der tibetanischen Kultur, Dr. Toni Hagen, einen Plan geboren, dessen Verwirklichung trotz relativ geringen erforderlichen Geldmitteln wahrscheinlich das Bedeutsamste wäre, was heute für Tibet getan werden kann: in den Schweizer Bergen soll einer vom Dalai Lama auszuwählenden Gruppe tibetanischer Lamas ein „Gömpa“, eine Heimstätte errichtet werden, in der sie sich ihrer Kultur ungestört widmen und

zugleich auch mit der Geistes- und Religionswelt des Abendlandes, den Kirchen, Universitäten, Ostasien-Gesellschaften usw. der Schweiz und des übrigen Europa in Kommunikation treten könnten. „Gömpa“, gewöhnlich nicht ganz unzutreffend als Kloster übersetzt, heisst eigentlich „Ort der Einsamkeit und der Meditation“. Dass diese „seltsamen fremden Vögel“ in der Schweiz einsam blieben, könnte sie also kaum stören, die schweizerische Verslossenheit und Verhaltenheit, die den ungarischen Flüchtlingen bei uns so zu schaffen machte, ihnen höchstens behagen. Die [...] geschätzten Kosten sind lächerlich gering im Verhältnis zu der Bedeutung, die ein solches Geisteszentrum buddhistisch-ostasiatischer Kultur für uns haben müsste – zu einer Zeit, da echte Begegnung und besseres gegenseitiges Verständnis zwischen Abendland und Ostasien zu einer immer dringenderen Notwendigkeit und zugleich auch zu einer ungeheuer bereichernden Möglichkeit wird. [...] [D]ie Möglichkeit zu solchem Werk grosser Wirkung mit kleinem Aufwand ist für uns ein Idealfall – eine Gelegenheit ausserdem, die Solidarität eines vom Glück begünstigten kleinen Bergvolkes gegenüber einem von tragischer Katastrophe betroffenen kleinen Bergvolk zu beweisen.<sup>21</sup>

Nachdem erste Pläne für die Gründung eines Klosters in Rothenthurm (SZ) vor allem aufgrund von Widerständen aus der lokalen Kirchengemeinde gescheitert waren (Hagen 1992: 234, Lindegger 2000: 94, Kuhn 2008: 32)<sup>22</sup>, konzentrierte man sich zunächst darauf, eine Einreisegenehmigung für eine größere Anzahl tibetischer Flüchtlinge zu erhalten. Dies führte schließlich zur Gründung des *Vereins Tibeter Heimstätten* mit dem bei Lindegger ausgeführten Ziel, „tibetische Flüchtlinge gruppenweise in der Schweiz anzusiedeln, zur Rettung von Leben und Gesundheit und Sicherung der materiellen Existenz durch eigenen Broterwerb, zur Bewahrung der tibetischen Kultur, Sprache und Religion und zur Förderung einer beruflichen Ausbildung bei der jüngeren Generation“ (zitiert bei Lindegger 2000: 37; Hervorhebungen im Original). Die aktiven Mitglieder und Unterstützer des Vereins trugen, wie oben dargestellt wurde, maßgeblich dazu bei, dass eine große Anzahl tibetischer Flüchtlinge in die Schweiz einreisen konnten.

Die gesamte Aktion, welche in enger Zusammenarbeit des *Vereins Tibeter Heimstätten* mit dem *Schweizerischen Roten Kreuz* (SRK) durchgeführt wurde, bedeutete einen nicht geringen finanziellen, personellen wie organisatorischen Aufwand für die beteiligten Hilfsorganisationen. Die Hilfswerke mussten sich verpflichten, vor der Einreise die Zustimmung der aufnehmenden Gemeinde und des entsprechenden Kantons einzuholen (Brauen/Kantowsky 1982: 14), die „einheimische Bevölkerung über Art und Geschick der fremden Flüchtlinge aus Innerasien“ aufzuklären (Lindegger 1988: 11), sowie Unterkunft, materielle Existenz durch die Schaffung von Arbeitsmöglichkeiten, eine angemessene Betreuung

<sup>21</sup> «Ein Gömpa für die Schweiz», *Weltwoche*, 21.10.1960.

<sup>22</sup> Obwohl die Kantonsregierung Schwyz keine Einwände gegen das Kloster erhoben hatte und entsprechend benötigtes Land von einem privaten Gönner gestiftet worden war, scheiterte das erste Bauprojekt für ein tibetisches Kloster an örtlichen Ressentiments, welche mit der kulturellen, insbesondere der religiösen Differenz der tibetischen Flüchtlinge begründet wurden. Wie Hagen schreibt, habe der katholische Gemeindepfarrer in seinem Ort keine „Heiden“ gewünscht (Hagen 1992: 234). Die Pläne für das Kloster wurden somit zunächst wieder fallen gelassen und erst Jahre später wieder aufgegriffen und realisiert.

der Flüchtlinge und finanzielle Mittel für deren Einreise sicherzustellen (Brauen/Kantowsky 1982: 14, Lindegger 2000: 38). Folgender Ausschnitt aus einem Artikel im Tages-Anzeiger von 1962 dokumentiert nicht nur eine für die ersten Jahre der Begegnung charakteristische, nahezu durchweg positive Wahrnehmung der tibetischen Flüchtlinge, sondern auch die vielfältigen und umfassenden Bemühungen der Initiatoren, die lokale Bevölkerung auf die Begegnung mit dem *Fremden* vorzubereiten, indem sie sie über die Situation der Flüchtlinge aus dem in vielerlei Hinsicht „fernen“ Tibet zu informieren sowie für deren kulturelle und religiöse Traditionen zu sensibilisieren suchten. Auf diese Weise konnten bereits im Vorfeld Verständnis und Sympathie für die Lebenswelten der künftigen tibetischen Mitbürger und Mitbürgerinnen geweckt, möglichen Vorbehalten begegnet und Konflikten vorgebeugt werden.

Die Gruppe von rund zwei Duzend *Tibet-Flüchtlingen*, die im Oktober auf Einladung des „Vereins für tibetische Heimstätten in der Schweiz“ in unser Land gekommen ist, hat sich [...] bereits so gut an unser Klima, unsere Lebensumstände und Arbeitsverhältnisse gewöhnt und so viele Grundbegriffe unserer Sprache erlernt, dass nun zum Versuch ihrer *definitiven Ansiedlung* geschritten werden kann. Das appenzellische Voralpendorf *Waldstatt* wird diesen Tibetern die Heimstatt und den erforderlichen Arbeitsplatz bieten. Der Gemeinderat von Waldstatt hat nach Prüfung aller Fragen einmütig beschlossen, den Ansiedlungsversuch zu wagen. [...] Ende letzter Woche fand in Waldstatt eine große *öffentliche Veranstaltung* statt, die den Zweck hatte, die Bevölkerung von Waldstatt mit den vielseitigen Fragen bekannt zu machen, die ein solcher Ansiedlungsversuch aufwirft. Gemeindehauptmann Frischknecht, der Präsident des „Vereins für tibetische Heimstätten in der Schweiz“, *Dr. R. Schatz*, Kinderdorfleiter *Arthur Bill* aus Trogen sowie der Schweizer Geologe und IKRK-Vertreter in Nepal *Dr. Toni Hagen* schilderten in ihren eindrucklichen Voten Geschichte und Kultur, Religion und Staat, Lebensweise und Charaktereigenschaften des tibetischen Volkes, und die Bedeutung des Ansiedlungsversuches von Waldstatt. Schwester *Erika Schnydrig* vom roten Kreuz, die Betreuerin der Tibeter [...], stellte den Leuten im Saal einige der künftigen Gemeindeglieder aus dem fernen Tibet vor. Besonders betont wurde an diesem Abend die Notwendigkeit von Toleranz und entgegenkommendem Verständnis für die Andersartigkeit von Religion und Kultur, Tradition und Folklore, Lebensart und Verhaltensweise der Tibeter. Nur 70 000 Flüchtlinge konnten dem roten Terror entkommen. Das übrige tibetische Volk wird von den Fremdherrschern gnadenlos ausgerottet. Die 70 000 Flüchtlinge sind die einzigen Träger der jahrtausendalten Ueberlieferung, des buddhistischen Glaubens der Vorfahren, der Kultur und des Brauchtums; sie müssen diese Güter so rein wie möglich bewahren können, damit Tibet, sollte es dereinst wieder frei werden, dort neu beginnen kann, wo die Entwicklung durch den brutalen chinesischen Ueberfall unterbrochen wurde. Der Dalai Lama hat darum den Tibetern Lamas mitgegeben, die als Hüter des Erbes die tibetische Flüchtlingsgruppe betreuen. Es sollte in der Schweiz mit der hier seit langem gepflegten Glaubens- und Gewissensfreiheit, Toleranz und Humanität ein Leichtes sein, den Tibetern die Eigenständigkeit ihrer Art bewahren zu helfen. Andererseits hat es sich erwiesen, dass die Flüchtlinge selbst dank ihrem offenen Wesen, ihrer angeborenen Heiterkeit, ihrer raschen Auffassungsgabe, ihrem Lerneifer und ihrem goldenen Humor sich sehr gut in unsere Verhältnisse einleben.<sup>23</sup>

<sup>23</sup> «Waldstatt nimmt eine Tibetergruppe auf», *Tages-Anzeiger*, 30.01.1962; Hervorhebungen im Original.

Als sich bald in den für die Tibeter und Tibeterinnen geschaffenen Heimstätten ein Platzmangel abzuzeichnen begann, entschlossen sich die Brüder Henri und Jacques Kuhn, Besitzer einer Metallwarenfabrik in Rikon bei Winterthur (ZH), für tibetische Flüchtlinge Unterkunft sowie Arbeitsmöglichkeiten in ihrem Betrieb zur Verfügung zu stellen.<sup>24</sup> Im Herbst 1964 kamen fünf tibetische Familien im Tösstal an, welche in der Folgezeit von Peter und Susanne Lindegger<sup>25</sup> betreut wurden. Auf Anregung des Heimleiter-Ehepaars Lindegger wurde nach einiger Zeit Hagens Idee der Gründung eines tibetischen Klosters in der Schweiz wieder aufgegriffen, um den in der Schweiz lebenden Tibetern und Tibeterinnen die Möglichkeit zu geben, ihre kulturellen und religiösen Traditionen zu praktizieren und an die jüngeren Generationen weiterzugeben. Jaques Kuhn schreibt dazu:

Die enge Zusammenarbeit innerhalb und ausserhalb unseres Betriebes und die wachsende Erfahrung im Umgang mit der fremden Kultur lehrte uns, dass eine nachhaltige Betreuung der Flüchtlinge sich nicht auf Leib und Leben beschränken dürfe, sondern auch deren *geistige und religiöse Bedürfnisse* umfassen müssten (Kuhn 2008: 33; Hervorhebungen ef).<sup>26</sup>

Die Brüder Kuhn gründeten im Jahr 1967 die *Stiftung Tibet-Institut Rikon* und stellten aus ihrem Grundbesitz entsprechendes Bauland zur Verfügung. Nachdem ein vom XIV. Dalai Lama berufener Abt sowie vier weitere mit dieser Aufgabe betraute Mönche in Rikon angekommen waren, konnte im selben Jahr die Grundsteinlegung für das Kloster durchgeführt und der Bau des „Klösterlichen Tibet-Instituts Rikon“ zügig und weitgehend problemlos<sup>27</sup> realisiert werden.

<sup>24</sup> Auf wachsende Schwierigkeiten bezüglich der Unterbringung der Flüchtlinge wurden die Brüder durch eine Benefizveranstaltung aufmerksam gemacht (Kuhn 2008: 33). Auch hier zeigt sich die gelungene und erfolgreiche Öffentlichkeitsarbeit und Informationspolitik der verschiedenen Tibet-Initiativen und deren Akteure.

<sup>25</sup> Der Altphilologe Peter Lindegger wurde später erster Kurator des Klösterlichen Tibet-Institutes Rikon und Herausgeber der Institutseigenen Publikationsreihe „Opuscula Tibetana“.

<sup>26</sup> Als eine der Hauptaufgaben der gemeinnützigen Stiftung des *Klösterlichen Tibet-Instituts Rikon* (TIR) nennt Lindegger demzufolge die Schaffung eines „*geistlichen & kultischen Mittelpunkt[es] für die Tibeter* in ihrem westlichen Exil und der Diaspora“ (Lindegger 2000: 98; Hervorhebungen im Original). So definiert der Internetauftritt des TIR als Ziele des Klosters auch heute die „seelsorgerische und kulturelle Betreuung der Tibeterinnen und Tibeter in der Schweiz“ sowie die „Erhaltung der tibetischen Kultur und Religion für nachfolgende Tibeter-Generationen“. Das Institut widmet sich zusätzlich der „Vermittlung von tibetischer Kultur an westliche bzw. nicht-tibetische Interessenten“, einer „Unterstützung wissenschaftlicher Arbeiten auf tibetologischem Feld“ (bis heute erschienen ca. 70 institutseigene Publikationen, darunter die Beiträge der von Peter Lindegger herausgegebenen wissenschaftlichen Reihe *Opuscula Tibetana*), sowie der „Förderung des Dialogs zwischen buddhistischer Philosophie und westlicher Wissenschaft“ (besonders durch das von Institut getragene und 2001 lancierte Projekt *Science Meets Dharma*, siehe <http://www.tibet-institut.ch/content/smd/de/index.html> [Stand: 28.08.2012]). Gegenwärtig besteht die Mönchsgemeinschaft aus sieben tibetischen Mönchen, seit 2007 erstmalig aus Vertretern aller vier Schultraditionen des tibetischen Buddhismus (Nyingma-, Kagyu-, Sakya- und Gelug-Tradition).

<sup>27</sup> Wie an verschiedener Stelle berichtet wird (siehe etwa Lindegger 1988: 19, Grieder in Rathgeb 1993: 59, Baumann 1998: 261, Kuhn 2008: 34) bereitete einzig der ursprünglich gegen den Jesuitenorden gerichtete Artikel 52 der Schweizer Bundesverfassung Kopfzerbrechen, welcher seit 1874 bis zu seiner Aufhebung im Jahr 1974 Klosterneugründungen sowie die Wiederherstellung aufgegebenen Klöster verbot. Man verständigte sich schließlich mit den Behörden auf die Bezeichnung der Institution als „Klösterliches Tibet-Institut“, woran



Doch was lag der außergewöhnlich hohen Bereitschaft wichtiger Akteure der Schweizer Gesellschaft, sich in diesem Maße für Tibet, für das physische wie geistig-spirituelle und psychische Wohlergehen der tibetischen Flüchtlinge sowie die Bewahrung der tibetischen kulturellen und religiösen Traditionen zu engagieren, zugrunde?<sup>28</sup> „*Warum Tibeter in die Schweiz bringen? Warum fühlte sich die Schweiz vom Hilferuf des Dalai Lama betroffen [...]?*“ Diese Fragen werden von dem Autor eines Zeitungsartikels aus der NZZ von Oktober 1961, in welchem die Ankunft der ersten Tibeterinnen und Tibeter in der Schweiz dokumentiert wird, explizit gestellt. Dieser Artikel, der hier in weiten Teilen wiedergegeben wird, kann als eines der ersten Zeugnisse der direkten Begegnung der Schweiz mit Tibet gelten und gibt erste Antworten selbst vor:

Unvergeßlich ist das Bild: Als sich die Kabinentür des Flugzeuges auftat, das sich in der einbrechenden Nacht auf den Flugplatz Kloten setzte, stand in ihrem Rahmen als erste Nima, die grazile Sechzehnjährige, und blickte mit großen, erstaunten Augen in das Blitzlicht der Photographen. Und dann kam der ganze farbige Zug die Landetreppe herab, Männer und Frauen, unter der anmutig aufgeschlagenen Krempe des bandgeschmückten Pelzhutes stille, unendlich freundliche Gesichter. Kinder klettern herab, müde von der dreitägigen Flugreise von Katmandu (Nepal) nach Zürich, aber auch sie freundlich und diszipliniert – zwei Lamas in ihren braunen Mönchskutten. Mit flach aneinandergelegten Händen und leichter Verbeugung grüßen sie alle, überreicht der Lama die weiße Zeremonialschleife, das Grußzeichen. [...] Es liegt etwas Hoheitsvolles über diesen Menschen, gepaart mit liebenswürdiger lächelnder Heiterkeit. [...] 70 000 Tibeter haben ihr Hochland verlassen, als die Rotchinesischen Eroberer es nicht nur mit grausamer politischer Unterdrückung in die Knie zwangen, sondern auch an die physische Vernichtung ganzer Volksteile gingen. 30 000 Tibeter flohen nach Nepal, 40 000 nach Indien – sie alle wurden aus ihrer Abgeschiedenheit in eine völlige Fremdheit hinausgeworfen. Von diesen Tausenden sind 22 Menschen zu uns gekommen – eine gleichsam symbolische Zahl. Und doch hat der kleine *Verein für tibetische Heimstätten in der Schweiz* mit dieser Hereinnahme von Tibetern in eine *natürliche Gemeinschaft*, die Familie, nur einen ersten Schritt getan. Dankbar steht er vor dieser ersten Verwirklichung, die nach langwierigem Planen nun möglich wurde – und hofft, daß dieses Experiment gelingen möge und daß weitere Gruppen dieser ersten folgen

---

sich auch die seitens der Initiatoren avisierte doppelte Funktion der Einrichtung verdeutlichen ließ: Zum einen sollte das Kloster der tibetischen Gemeinschaft als „geistliches Zentrum zur religiös-kulturellen Orientierung“ dienen; zugleich betrachtete man das Tibet-Institut als Forschungsinstitution zum Studium der „Sprach- und Kulturgeschichte Zentralasiens, insbesondere der Tibetologie, Sinologie, Indologie und der Mongolistik, aber auch der Buddhismuskunde, der Vergleichenden Religionswissenschaft, der Ethnologie und zahlreicher anderer Disziplinen“ (Lindegger 1988: 19-20).

<sup>28</sup> Die folgenden Ausführungen stützen sich vornehmlich auf Schmucker 1982 und Schneid 1988 sowie darin verarbeitete Quellen. Schmucker untersucht Zeitungsartikel aus den Jahren 1960-1978 als Protokoll des tibetischen „Assimilationsprozesses“, wobei die untersuchten Medienberichte dem Autor dabei als „Zeugnisse der Interaktion zwischen Tibetern und Schweizern, die diese Interaktion in gesellschaftlich relevanter Weise widerspiegeln“, dienen (Schmucker 1982: 45; Hervorhebung im Original). In ihrer unveröffentlichten Magisterarbeit aus dem Jahr 1988 stützt auch Schneid ihre Ausführungen zur schweizerischen Wahrnehmung der tibetischen „Fremdgruppe“, d.h. wiederkehrende postulierte Gruppenmerkmale und kontinuierlich reproduzierte Charakterisierungen und Typisierungen der Mitglieder der tibetischen Flüchtlings-gemeinschaft, auf eine inhaltsanalytische Auswertung von Pressematerial aus dem Aufnahmezeitraum tibetischer Flüchtlinge. Die Artikel, so Schneid, seien als für die spezielle Fragestellung zu „fremdbild-bestimmenden Wahrnehmungsfaktoren“ relevantes „Meinungs- bzw. Erkenntnisprotokoll“ zu lesen (Schneid 1988: 3, 9-10). Dabei hält Schneid fest, dass die Inhalte der Berichte bezüglich des in ihnen artikulierten Fremdbildes trotz der unterschiedlichen politischen Orientierungen der einbezogenen Printmedien einen hohen Grad an Übereinstimmung aufweisen (ibid.: 64).

mögen. Warum Tibeter in die Schweiz bringen? Warum fühlte sich die Schweiz vom Hilferuf des Dalai Lama betroffen, der bat, seine Tibeter in gemäßigten Zonen aufzunehmen? Weil die Tibeter ein Bergvolk sind wie wir, das nur in Freiheit leben kann, und weil die wenigen Menschen, welche die Tibeter wirklich kannten – unsere Himalaya-Expeditionen hatten in den Sherpas unersetzliche, hervorragende Kameraden gefunden – von dem Volkscharakter der Tibeter, ihrer Heiterkeit und Fröhlichkeit, die auch in den widrigsten Umständen sich bewährt – ihrem Fleiß, ihrem Pflichtbewußtsein und ihrer in Kälte und Mühsal des tibetischen Winters und nun auch auf gefährlichsten Fluchtwegen erprobten großen physischen Leidensfähigkeit so beeindruckt waren, daß ein spontaner Helferwille aufflammte. [...] Die erste Tibetergruppe, die nun angekommen ist, soll in den Bergen angesiedelt werden, da wo die Männer – wie in ihrer Heimat – in der Land-, Alp- und Forstwirtschaft arbeiten und verdienen können, während die Frauen die schönen tibetischen Wollteppiche weben [...]. Die Kinder werden in die Kleinkinder- später in die Primarschule gehen und rasch Deutsch lernen. Die Erfahrungen im Pestalozzidorf haben gezeigt, wie überaus rasch die Anpassungs- und Lernfähigkeit der Tibeter arbeitet. Für die Lebendigerhaltung von Sprache, Religion und Kultur werden die beiden Lamas sorgen – denn unsere Gäste sollen bei allen Anpassungsnotwendigkeiten *Tibeter bleiben*. [...] In einen Autocar der PTT<sup>29</sup> sind sie alle eingestiegen. Und wie er nun hinausfährt in die Nacht [...] wird es den Zurückbleibenden so recht klar, was dieses Hinausfahren in ein vollkommen Unbekanntes und Fremdes für die Menschen in diesem Autocar bedeutet. Aber mit einem ergreifenden Vertrauen haben sie sich denen anheimgegeben, die sie in die Schweiz geholt haben. „Wir gehen dahin, wo man uns hinführt“ – sagte einer von ihnen bei der Ankunft – „und es wird uns da gefallen, wo wir sind...“.<sup>30</sup>

Nicht allein für die Tibeter und Tibeterinnen in dem in die Nacht hinausfahrenden Postbus, dem der Autor des Artikels hier sinnend nachblickt, bedeutete diese erste Nacht in der Schweiz eine Konfrontation mit dem „Unbekannten“ und „Fremden“, sondern auch für die Schweizerinnen und Schweizer, welche diese Begegnung unmittelbar miterlebten und in der Folgezeit begleiten und dokumentieren sollten. So spiegelt sich, wie Schmucker vermutet, in den oben beschriebenen „erstaunten Augen“ der jungen Tibeterin wohl gleichermaßen ein erstaunter Blick des Berichterstatters (Schmucker 1982: 37). Es war jedoch nicht nur die hier zwischen den Zeilen zutage tretende Faszination an diesem exotisch anmutenden „farbigen Zug“ „anmutiger“ und „hoheitsvoller“ Menschen, welcher den „spontanen Helferwillen“ der Schweizer Akteure für das als Opfer „grausamer politischer Unterdrückung“ und „physischer Vernichtung“ wahrgenommene tibetische Volk zu erzeugen vermochte. Was Tibeter und Schweizer verbinde, liege, so wird es vielerorts dargestellt, insbesondere dem ähnlichen physisch-topographischen Lebensraum, welcher an spezifische Charaktereigenschaften und Bedürfnisse der Menschen gekoppelt sei, zugrunde. So seien Tibeter, ebenso wie die Bewohner der Schweiz, „ein Bergvolk [...], das nur in

<sup>29</sup> Schweizer Postbus, öffentlicher Regionalbus der ehemals „Eidgenössischen Post, Telegraph- und Telefonbetriebe“ (PPT), heute PostAuto Schweiz AG. Auf der Internetseite des Busunternehmens der Schweizer Post heisst es: „Ihre Markenzeichen – das Dreiklanghorn und die gelben Postautos – gehören zur kulturellen Identität der Schweiz“ ([https://www.postauto.ch/de/unternehmen\\_organisation](https://www.postauto.ch/de/unternehmen_organisation) [Stand: 27.12.2015]). Sogar das Klangmotiv des hier erwähnten Dreiklanghorns der Busse ist eng mit einer schweizerischen kulturellen Identität und dem schweizerischen Gründungsmythos verknüpft, stammt es doch aus der Ouvertüre zu Rossinis „Wilhelm Tell“ (<https://www.postauto.ch/de/posthorn> [Stand: 27.12.2015]).

<sup>30</sup> «Tibetische Flüchtlinge in Kloten», *Neue Zürcher Zeitung*, 26.10.1961; Hervorhebungen im Original

Freiheit leben kann“.<sup>31</sup> Anlässlich einer Feierlichkeit im Tibeterhaus des Kinderdorfes Pestalozzi richtete so auch ein Jugendgruppenleiter des *Schweizer Alpenclubs* SAC, dessen Engagement sich naturgemäß durch eine hohe Affinität zu Natur, Lebensraum und Bevölkerung von Bergregionen auszeichnet, folgende Worte an die Anwesenden:

[...] Schon bevor Sie und Ihre Kinder zu uns in die Schweiz kamen, bestand zwischen Ihrem Volk und uns eine Verwandtschaft. Beide, Tibeter und Schweizer, sind Bergvölker, beide lieben den Frieden und die Freiheit. Dadurch, dass die Not in Tibet begann und Ihr Volk nach Indien flüchten musste, wurde diese Verwandtschaft enger und tiefer. Als wir hörten, dass Ihre Gruppe im Kinderdorf eine zweite Heimat finden sollte, war es für uns selbstverständlich, Ihnen dabei zu helfen. [...] Es wäre für uns [...] eine grosse Freude, wenn Sie eines Tages sagen könnten: „Die Schweizer Berge sind auch meine Berge geworden.“<sup>32</sup>

Neben einer hier angedeuteten affektiven *Verwandtschaft* beider „Bergvölker“ wurde dem tibetischen Bergvolk zusätzlich ein mit deutlich positiv besetzten Attributen wie Heiterkeit, Fröhlichkeit, Fleiß, Pflichtbewusstsein, Leidensfähigkeit sowie Anpassungs- und Lernfähigkeit gefüllter „Volkscharakter“ zugeschrieben, in welchem die Sympathie und das Engagement der Schweizer Bevölkerung für die tibetischen Flüchtlinge begründet sei. In vielen von Schneid untersuchten Presseberichten des Aufnahmezeitraums von Tibetern und Tibeterinnen in die Schweiz wird das Bild einer tibetischen kulturellen Identität geprägt, welche durch eine der Berglandschaft als Lebensraum angepasste, „ursprüngliche“, „natürliche“ und „naturnahe“ Lebensweise und entsprechende positiv bewertete und dem Selbstverständnis der Schweizer Akteure entsprechende Charakterzüge, Verhaltensweisen und Wesensmerkmale bestimmt ist: Das Leben in einer solch rauen Umwelt bedinge geradezu einen hohen Grad an „Anpassungsfähigkeit, anspruchslose Lebensweise,

<sup>31</sup> Noch heute wird zu Charakterisierung und Inszenierung einer „schweizerischen kulturellen Identität“ (*swissness*) ein Zusammenhang von montanem Lebensraum und schweizerischem „Volkscharakter“ artikuliert. Im offiziellen Schweizer Informationsportal *swissworld* (Internetauftritt von *Präsenz Schweiz*, Verwaltungseinheit des Eidgenössischen Departemens für Auswärtige Angelegenheiten EDA), welches sich der „weltweite[n] Vermittlung eines *authentischen Bildes einer modernen Schweiz*“ widmet ([http://www.swissworld.org/de/ueber\\_swissworld/](http://www.swissworld.org/de/ueber_swissworld/) [Stand: 12.09.2012]; Hervorhebungen ef), liest man: „In früheren Zeiten zwangen die langen und strengen Winter in der Schweiz die Menschen zu vorausschauendem Handeln: Sie mussten rechtzeitig Nahrungsmittel-Vorräte anlegen. Der Alltag war hart, denn das Land musste fortwährend intensiv bewirtschaftet werden. Leichtsinn konnte man sich ob der potentiell fatalen Auswirkungen auf die Vorratskammern nicht leisten. In der Schweiz gibt es auch keine Bodenschätze, und das urbare Ackerland in den Tälern war begrenzt. Dies formte die Menschen und liess sie Zurückhaltung und Bescheidenheit üben. Da Berge und Täler die Menschen trennten, war auch die Mobilität beschränkt. So blieben sie in der Regel sesshaft und unterstützten einander im Überlebenskampf. Die Schweiz ist längst nicht mehr den Launen der Natur ausgeliefert oder durch topographische Bedingungen eingeschränkt. Aber die Erfahrungen der Vorfahren haben sich tief eingepägt. Schweizer Kinder bekommen früh mit, dass (weise) Voraussicht, Fleiss und Zuverlässigkeit erstrebenswerte Tugenden sind. Und bis heute wird es tendenziell vermieden, mit überdurchschnittlichen Fähigkeiten aufzufallen - eine sehr schweizerische Form von Understatement: Prahlerisches Verhalten ist verpönt, man zeigt nicht unbedingt was man hat, und man spricht auch nicht darüber“ ([http://www.swissworld.org/de/kultur/swissness/volkscharakter\\_und\\_lebensraum/](http://www.swissworld.org/de/kultur/swissness/volkscharakter_und_lebensraum/) [Stand: 12.09.2012]).

<sup>32</sup> Die Jugendgruppe des SAC hatte auf Bitte des damaligen Hausvaters Rakra Tethong die Fertigung zweier Hausaltäre für das Tibeterhaus übernommen. Die Rede wurde anlässlich ihrer feierlichen Übergabe gehalten. Bericht wird darüber in der Zeitschrift des SAC, „Die Alpen“ (ES STAND NICHT IM TOURENPROGRAMM, Die Alpen 37, 1961, S. 165.)

Gemütsruhe, einen hohen Arbeitseinsatz und bring[...][e] eine ausgeprägte Traditions- und Glaubenstreue“ (Schneid 1988: 51) sowie eine große „Charakterfestigkeit“ (ibid.: 53) mit sich. Mit diesem Bild einer Verwandtschaft der Bergvölker ging oft zugleich die Vorstellung der Schweiz als einer nahezu prädestinierten neuen Heimat für die tibetischen Flüchtlinge einher. In vielen Quellen wird das Leben in der Schweiz als neuer, gleichsam natürlicher Heimat, die charakteristische Berglandschaft und ihr Klima, die von diesem Lebensraum abhängige Lebensweise und die damit verbundenen Werte von Freiheit, Gleichheit und Toleranz als verheissungsvoll für die tibetischen Flüchtlinge dargestellt (Schneid 48): „Nachdem die Hilfe aus der Schweiz eingesetzt hatte, wurde unser Land für viele Tibeter zu einem ‚neuen, magischen Begriff: Berge, tibetähnliches Klima, ein Volk der Hirten und Bauern, ein Land, wo jeder frei und gleichberechtigt ist‘.“<sup>33</sup>

Bereits für die ersten Jahre der Begegnung mit den als Flüchtlingen in die Schweiz gekommenen Tibetern und Tibetern wird so vielfach eine nahezu kaum eingeschränkte Solidarität der Schweizer Bevölkerung, ein ungewöhnlich hoher Grad an Sympathie (Schneid 1988: 140) sowie eine „hohe Verständnisbereitschaft“ (Lindegger 1988: 12) beschrieben, welche der tibetischen Gemeinschaft entgegengebracht wurde. Das beispiellose Engagement und das große Interesse der Schweizer Bevölkerung für die Tibeter und Tibetern stellt somit tatsächlich in mehrfacher Hinsicht, wie Schneid anmerkt, einen „schweizerischen Sonderfall“ dar: So fanden tibetische Flüchtlinge in anderen westlichen Ländern lediglich in geringerer Anzahl und unter speziellen Bedingungen Aufnahme (Schneid 1988: 2). Zudem ist die weitgehend positive Rezeption der tibetischen Flüchtlingsgemeinschaft und eine in diesem Zusammenhang von Brauen und Kantowsky konstatierte schweizerische „Bereitschaft zur Erweiterung des eigenen Orientierungsrahmens“ (Brauen/Kantowsky 1982: 32) im weiteren Kontext der Beziehung der Schweizer Gesellschaft zum *Fremden*, welche immer wieder von Überfremdungsängsten überschattet wurde und bis heute wird<sup>34</sup>, als bemerkenswert zu erachten (Schneid 1988: 2). In dieser

<sup>33</sup> «Kulturelle Verhaltensweisen im Wandel», *Zürichsee-Zeitung*, 21.02.1972.

<sup>34</sup> Ab Mitte der 1960er Jahre führte die Angst weiter Bereiche innerhalb der Schweizer Gesellschaft vor einer „Überfremdung“ der Schweiz durch die wachsende Anzahl von „Gast“- bzw. „Fremdarbeitern“ (damals vor allem Arbeitskräfte aus Italien) zu wiederkehrenden xenophoben Emotionen und seitdem zu mehreren Überfremdungsinitiativen. Eine interessante Anekdote, von welcher Lindegger berichtet, betrifft die von James Schwarzenbach, Nationalrat der *Nationalen Aktion*, Ende der 1960er Jahre lancierte zweite Überfremdungsinitiative („Schwarzenbach-Initiative“), über welche im Jahr 1970 nach einer sehr emotional geführten Debatte abgestimmt wurde. Rosemarie Schwarzenbach, die Schwester Schwarzenbachs, war zur damaligen Zeit (bis ins Jahr 1978) für die Betreuung der tibetischen Flüchtlinge beim SRK tätig und vielen Tibetern und Tibetern gut bekannt, da sie sich mehrfach für die Einreiseerlaubnis von Verwandten stark gemacht hatte (Lindegger 2000: 84). „Umso schwerer verständlich schien es daher, daß zahlreiche Tibeter ungescheut zu erkennen gaben, mit Frau Schwarzenbachs Bruder [...] vollkommen einig zu gehen in dessen Ansicht, ‚diese vielen Ausländer hierzulande gehörten größtenteils heimgeschickt‘, als dieser [...] seine [...] ‚Überfremdungsinitiative‘ lancierte. Die Tibeter betrachteten sich zu Recht nicht als Gastarbeiter, auf die sie mitunter recht eifersüchtig waren“ (ibid.; Hervorhebung im Original). Bei Buomberger wird aus einem Brief Schwarzenbachs

Hinsicht profitierte das tibetische Volk in seinem Kampf gegen die Unterdrückung durch das chinesische Regime und die Zerstörung seiner kulturell-religiösen Identität, wie auch in den bereits eingangs zitierten Worten Tethongs anklingt, vermutlich nicht allein von „antikommunistischen Affekten des Kalten Krieges“<sup>35</sup>, sondern auch und besonders von „sentimentalen Projektionen einer zivilisationsmüden Gönnerschaft“ sowie dem „Mythos der ‚Verbundenheit von Bergvolk zu Bergvolk‘“ (Brauen/Kantowsky 1988: 32). Lindegger berichtet Folgendes über die ersten Erfahrungen der lokalen Bevölkerung mit den „fremdartigen“ tibetischen Flüchtlingen:

Mit ihrer Beflissenheit, besonders aber durch ihre wache Beobachtungsgabe, machten viele Tibeter ihre fehlenden Sprachkenntnisse [...] wett. Man hatte die Behörden, die künftigen Mitarbeiter, und die Bevölkerung vor der Ankunft der Fremden ‚orientiert, so gut das eben gelingen mochte, und nun, da sie hier lebten, so schien es, ließ sich das gewagte Experiment weit besser an, als manche befürchtet hatten. Freilich schauten diese Flüchtlinge fremdartig aus, doch die meisten Schweizer Vor- und Mitarbeiter, die Meister, Heimleiterinnen und Heimleiter, die Lehrer, Ärzte und Nachbarn, kurz: fast alle rühmten bald schon einhellig die natürliche Freundlichkeit und große

---

an seine Schwester Rosemarie vom 06.11.1967 zitiert, in welchem Schwarzenbach seinen „Kampf gegen unerwünschte Fremde“ (so der Titel von Buombergers Buch, Buomberger 2004) mit einer Anspielung auf den Einsatz seiner Schwester Rosemarie für die tibetischen Flüchtlinge zu rechtfertigen sucht: „Je mehr ausländische Arbeitskräfte sich in der Schweiz für dauernd niederlassen, umso schwieriger wird es für Dich sein, noch einen Platz für diejenigen zu finden, die bei uns als Vertriebene eine neue Heimat zu finden hoffen. Ich werde mit Ruhe und Sachlichkeit an dieses schwere Problem herangehen und ich glaube nicht, dass Du Grund haben wirst, über Deinen Bruder zu erröten“ (zitiert in: Buomberger 2004: 117). Eine Reihe von Autoren setzte sich mit der schweizerischen Ausländer- und Migrationspolitik und ihren historischen Bedingungen, mit Rechtspopulismus sowie Phänomenen von Fremdenfeindlichkeit und Überfremdungsängsten bzw. dem Topos der „Überfremdungsgefahr“ (später sich entwickelnde Topoi sind insbesondere der des „Asylmissbrauchs“, gefolgt vom „Kriminellen Ausländer“) detailliert auseinander (siehe beispielsweise Scenderovic/D’Amato 2008, Buomberger 2004, Kury 2003, Wicker et al. 2003, Stolz 2000, Schulte-Haller 1987). Auch Max Frisch befasste sich in verschiedenen Essays kritisch mit der schweizerischen Angst vor Überfremdung, einer schweizerischen Hilflosigkeit im Umgang mit Fremdheit beziehungsweise einer „Fremdheitsproblematik“, sowie der von ihm diagnostizierten „Verteidigungsmentalität“ im Hinblick auf die Vorstellung einer bedrohten nationalen Eigenständigkeit beziehungsweise der vielfach beschworenen „schweizerischen Eigenart“ (siehe besonders die Essays ÜBERFREMUNG I und ÜBERFREMUNG II, in: Frisch/Obschlager 1990: 219-221 und 223-244: 84). Frischs Essays scheinen damit bis heute kaum an Aktualität verloren zu haben.

<sup>35</sup> Sowohl gegenüber ungarischen Flüchtlingen, welche nach der Niederschlagung des Volksaufstandes durch die Sowjetarmee im Herbst des Jahres 1956 in die Schweiz kamen, als auch gegenüber tschechischen Emigranten, die nach dem gewaltsamen Ende des Prager Frühlings durch das Eingreifen der Truppen des Warschauer Paktes 1968 in der Schweiz um Asyl ersuchten, zeigte sich eine ähnlich außergewöhnliche Solidarität der Schweizer Bevölkerung, der Schweizer Regierung sowie Schweizer Behörden. Ein in der Zeitschrift *NZZ Folio* (Thema: *Wege der Schweiz*) erschienener Beitrag über ungarische, tschechoslowakische und tibetische Immigranten in die Schweiz ist in Anspielung auf diese Tatsache demzufolge mit der Schlagzeile ERWÜNSCHTE FLÜCHTLINGE betitelt. Sein Autor begründet die beschriebenen beispiellosen Solidaritätsbekundungen nicht nur mit einer Identifikation vieler Schweizerinnen und Schweizer mit den Opfern einer kommunistischen Übermacht und oben erwähnten antikommunistischen Ressentiments in der Zeit des Kalten Krieges, sondern auch mit einer erhöhten Sensibilisierung der Schweiz durch die in diesen Jahren noch sehr lebendige Erinnerung an die humanitäre Katastrophe, welche sich im Rahmen des Flüchtlingseleids des Zweiten Weltkriegs ereignet und zu Beginn der 1950er Jahre zu heftigen öffentlichen Auseinandersetzungen über die schweizerische Flüchtlingspolitik geführt hatte (Siehe: <http://folio.nzz.ch/1991/august/erwunschte-fluechtlinge> [Stand: 27.12.2015]). Im Bezug auf die für ein schweizerisches soziales Selbstverständnis bedeutsame Identifikation mit einer „Humanitären Tradition“ – ein Begriff, welcher besonders seit den 1980er Jahren verstärkt in politischen Debatten um die schweizerische Asylgesetzgebung Einzug hielt – trägt somit die Aufnahme dieser Menschen eine starke symbolische Bedeutung, wie im weiteren Verlauf dieser Arbeit im Bezug auf Repräsentationen der tibetischen Gemeinschaft der Schweiz weiter ausgeführt werden wird (vgl. Kapitel 7.2 und 7.3).

Bescheidenheit der Fremden. Ein Dorfbewohner erklärte frank, *diese Tibeter hätten viel von uns Schweizern an sich, indem sie nicht minder fleißig und sauber seien; sie seien eben Bergbewohner wie wir und obendrein gar fromm. Und auch ihr kleines Heimatland, umstanden von hohen Schneebergen und umlauert von bösen Nachbarn, sei dem unseren wohl vergleichbar* (Lindegger 2000: 80; Hervorhebungen im Original).

Die als „Experiment“ beziehungsweise „Wagnis“ empfundene Aufnahme und Ansiedlung von Menschen einer derart von der Aufnahmegesellschaft „fernen“ und „fremden“ kulturellen und religiösen Herkunft, von welchem hier Lindegger berichtet und der durchaus mahnende bis kritische Stimmen gegenüberstanden, wurde in den unmittelbar auf die Einreise der ersten Tibeter und Tibeterinnen folgenden Jahren nahezu einhellig als Erfolgsgeschichte beschrieben und begeistert kommentiert. Begründet wird diese Erfolgsgeschichte nicht nur mit der Offenheit und Toleranz der Schweizer Bevölkerung, der Betreuer, Arbeitgeber und Dorfbewohner, sowie dem Hinweis auf die in der Schweiz seit jeher gepflegten Traditionen von „Glaubens- und Gewissensfreiheit, Toleranz und Humanität“.<sup>36</sup> Als besondere Gründe werden hier wiederum spezifische Charaktereigenschaften der Tibeter und Tibeterinnen – anhand derer sie im Übrigen positiv von anderen „Ausländern“ und „Gastarbeitern“ abgegrenzt werden – und ihre als außergewöhnlich beschriebenen Anpassungsleistungen angeführt:

Es war für die Gemeinde Waldstatt ein großes Wagnis und kein leichter Entschluß gewesen, diese Tibetergruppe bei sich aufzunehmen. Denn würde sie sich in die Dorfgemeinschaft einfügen? Hatten doch die Tibeter in ihrem abgeschiedenen Hochland ein sehr bescheidenes, technisch rückständiges, aber dennoch glückliches und durchaus nicht kulturloses Leben geführt. Das ganze Weltbild und der Alltag dieser Menschen waren bestimmt von der lamaistischen Form des Buddhismus. Ob es überhaupt möglich wäre, Asiaten von ganz anderer Wesensart und Lebensform, mit anderen Sitten und anderer Religion in unserer Gegend anzusiedeln, heimisch werden zu lassen? Würde es nicht unüberwindbare Schwierigkeiten geben? [...] Wir hatten mehrmals Gelegenheit, in Waldstatt zu weilen und dabei verschiedene Leute nach ihren Erfahrungen mit den Tibetern zu fragen. Wie geht es? Wie ist das Verhältnis zwischen Tibetern und Einheimischen? Die Antwort war überall die gleiche: „Großartig! Die Tibeter sind die fröhlichsten, freundlichsten und ehrlichsten Menschen, die wir je kennengelernt haben. Von allen Ausländern, die in unserem Dorf arbeiten, sind sie uns die liebsten. Sie bringen viel guten Willen mit und bemühen sich sehr, sich den für sie ungewohnten Verhältnissen anzupassen.“ [...] „Im ganzen Jahr, in dem die Tibeter nun bei uns sind“, sagte Gemeindegemeindeführer Frischknecht, „ist bisher noch keine einzige Klage über die Tibeter zu mir gelangt!“ „Mit den Tibetern als Handwerker habe ich ausschließlich gute Erfahrungen gemacht“, bestätigte mit Überzeugung ein Schreinermeister, „Wenn im neuen Haus noch weitere Tibeter aufgenommen werden, möchte ich sehr gerne noch mehr von ihnen als Arbeiter einstellen. Sie sind sehr lerneifrig, geschickt und gewissenhaft. Man muß sich anfänglich genug Zeit nehmen, um sie anzulernen, aber wenn sie etwas begriffen haben, dann sind sie erstklassige Arbeitskräfte. Die beiden Tibeter zum Beispiel, die jetzt bei mir arbeiten, erledigen heute spielend die Arbeit, die früher von drei Gastarbeitern geleistet wurde!“ „Die Kinder sind in der Schule folgsam, ruhig, konzentriert, fassen rasch auf, sind gelehrt und sprechen unsere Sprache schon recht gut“, erzählte die Lehrerin, „Ich möchte wirklich sehr gerne noch mehr tibetische Kinder in meiner Klasse haben! [...]“ [...]

---

<sup>36</sup> Siehe oben zitierten Artikel: «Waldstatt nimmt eine Tibetergruppe auf», *Tagesanzeiger*, 30.01.1962.

Wirklich, da war nicht einer, der irgend etwas Nachteiliges über die Tibeter auszusagen gewusst hätte. Wer über sie sprach, geriet in Begeisterung und versuchte uns davon zu überzeugen, dass die Tibeter außerordentlich liebenswerte Menschen seien. Doch dazu brauchte es wahrhaftig keinerlei Überredungskünste. Schon unser erster Besuch im Tibeterheim hatte ja ausgereicht, uns restlos für diese Menschen einzunehmen. Wir erlebten ihre natürliche Fröhlichkeit, ihre Hilfsbereitschaft und ihr ausgeglichenes Wesen. Es sind Menschen, die man sofort lieb gewinnt.<sup>37</sup>

In den idyllisch wirkenden Schilderungen aus dem Leben in den tibetischen Heimstätten und dem Zusammenleben der tibetischen Gemeinschaft mit der lokalen Bevölkerung darf mit Schmucker eine Idealisierung vermutet werden, welche sich in den späteren Jahren nur unwesentlich relativieren sollte (Schmucker 1982, bes. 57-63). Besonders in den ersten Jahren bestand außerhalb der aufnehmenden Gemeinden kaum Kontakt und soziale Interaktion zwischen Tibeterinnen und Tibetern mit der Schweizer Bevölkerung, deren Kenntnisse über Tibet und tibetische kulturelle Traditionen vermutlich weitgehend von positiven Stereotypen eines oben beschriebenen romantischen und mythisch-verklärten Bildes tibetischer Kultur und des tibetischen Buddhismus geprägt war. Idealisierende Beschreibungen finden sich jedoch nicht nur im Bezug auf das „Wesen“ der Tibeterinnen und Tibeter, die tibetische „Mentalität“ oder einen tibetischen „Volkscharakter“, sondern auch auf die in vielen von Schmucker für die ersten Jahre der Ansiedlung konsultierten Berichten als völlig unproblematisch beschriebene Heimischwerdung der Flüchtlinge und ihre Anpassung an das Leben in der Schweiz. Die folgende Beschreibung einer Alltagsszene eines tibetischen Gemeinschaftshauses zeigt, wie hier der Autor die Anpassung der Bewohner an ihre neue Heimat, an eine schweizerische Lebensweise, an Sprache und Dialekt, sogar im Hinblick auf Kleidung, äußeres Erscheinungsbild, Hygiene- und Essgewohnheiten bis hin zu den Kinderliedern an seine Leser in lebendigen Bildern zu vermitteln und damit jegliche Zweifel an der Ansiedlung tibetischer Flüchtlinge zu zerstreuen sucht:

Am 25. Oktober 1961 sind sie in Kloten gelandet, jene ersten tibetischen Flüchtlinge, die ein Charterflugzeug des IKRK direkt von Kathmandu nach Zürich brachte. Als sie dann den Autocar bestiegen, der sie durch die Nacht nach Unterwasser bringen sollte, da mochte manchem bang sein ob des Experimentes mit diesen vollkommen fremden asiatischen Menschen, und es stellte sich die Frage, wie es gelinge, ob und wie die in die Schweiz geholten Tibeter sich anpassen würden. Es ist gelungen, es ist über alles erwarten und über kühnste Hoffnungen hinaus gut gelungen. [...] Im tief verschneiten Waldstatt, vor einem Haus, das einmal die Dépendance eines nahen Hotels war, leuchtet die tibetische Fahne, gelb, rot und blau, aus dem Schnee. Das Haus ist das Tibeterheim – und das weiß in Waldstatt jedes Kind. Denn die Tibeter sind in Waldstatt daheim, das spürt man, wenn man zu ihnen kommt. Und der Gemeinde Waldstatt mit ihrem Gemeindeführer gebührt das Lob, daß sie als erste, aufgeschlossen und mit freudiger Einmütigkeit der ganzen Bevölkerung, die Flüchtlinge aufgenommen hat. Sie hat es noch keinen Tag bereut, denn noch nie hatten sie, so bezeugt der Gemeindeführer

---

<sup>37</sup> «Das Gute möge siegen! », *St. Galler Tagblatt*, 31.01.1963.

hauptmann, Ausländer unter sich, die sich so tadellos verhielten, nicht zum geringsten Konflikt Anlaß gaben und durch ihr freundliches und friedfertiges Wesen sowohl mit Arbeitgebern wie mit Kollegen in einem menschlich so guten Verhältnis standen. „Unser Optimismus war richtig.“ [...] Es ist wirklich ein Heim, das Tibeterhaus in Waldstatt. [...] In dem großen, hellen und so freundlichen Eß- und Wohnraum, wo in der Kultecke das Bild des Dalai Lama auf die mit Wasser gefüllten kleinen Silberschüsseln des Hausaltars herab und auf seine Tibeter blickt, versammelt sich die Hausgemeinschaft zum Mittagmahl. Mit erhobenen, flach aneinandergelegten Händen sprechen sie alle zusammen das Tischgebet. Die elf Männer, die alle in Waldstatt Arbeit gefunden haben, sind heimgekommen. Die drei Frauen haben tüchtig in Haus und Küche gewerkt, und nun tragen sie die riesigen, appetitlichen Schüsseln auf, die Lhamo Tsering, mit besonderem Talent [...] für die ganze Gruppe zubereitet hat. Ihre Tomatensauce zu den Hörnlibergen ist ausgezeichnet. Karsang Chodron, die mit ihrem Manne kam, ist Weberin, eine Künstlerin auf dem Webstuhl im Bastelraum, den die aus der Heimat mitbrachte; und die sanfte, scheue Chocki wäscht und glättet für die ganze Gemeinschaft. Das hausmütterliche junge Wesen aber, das, flink und rundlich, tischt, abräumt, abtrocknet, ist Nima, die Waise, die grazile Nima, die damals bei der Ankunft in Kloten als erste im Rahmen der Kabinettüre erschien und mit großen Augen in das Blitzlicht der Photographen blickte. Ihre langen schwarzen Zöpfe sind allerdings verschwunden; wie bei der entzückenden kleinen Drolma legt sich das tief-schwarze Haar jetzt kurz und sittsam um ein lachendes braunes Gesicht. [...] Von den fünf Waisenkindern, die damals vom ältesten Bruder geradezu rührend betreut wurden [...], stehn heute die beiden ältesten bei einem Schreiner und einem Spengler in Arbeit. Das kleine Mädchen Kizong – verschweizert „Kizöngeli“ – sahen wir in warmen „gelismeten“ Strumpfhosen, im roten Mäntelchen und blauer Kapuze fröhlich in den Kindergarten hüpfen, während Buchung, der Jüngste, ein entzückendes Büblein, im ganzen Haus sein vergnügtes „I bin de Schellenursli und muaß a Glocke ha“ erklingen lässt. Raptem aber, der Fünfzehnjährige, ist in der Dorfschule aus der ersten Klasse schon in die zweite avanciert; man kann sich schweizerdeutsch gut mit ihm unterhalten, und er scheint ein ganz ausnehmend intelligenter Bub zu sein. [...] In einer Ecke kräht es vergnügt: das ist die Jüngste der Gemeinschaft, das Mädchen Tiletchönsöm, das [...] in Waldstatt geboren wurde. Senior der Gruppe und dem Dalai Lama für sie verantwortlich ist der Lama, Mr. Wangyal, ein gebildeter und hochgelehrter Mann. Am Vormittag arbeitet er im Laboratorium einer Champignonzucht der Umgegend, abends gibt er den Erwachsenen der Gruppe, als Analphabeten, tibetischen Unterricht in Lesen und Schreiben und erhält selbst von den Lehrern der Gemeinde Unterricht in Deutsch und Rechnen. Der zweite, etwa 20jährige Lama, Herr Dzatul, bereitet sich [...] auf das Gymnasium vor. Er spricht Englisch und auch schon recht gut Deutsch, will die Matur machen und dann vielleicht Medizin studieren. [...] Nima und Drolma gehen in die erste Primarklasse. Es ist erstaunlich, so berichtet die Lehrerin, was für gute Elemente in der Klasse diese kleinen Tibeter sind, die immer freundlich, immer höflich sind, von Streitereien nichts wissen und eine unverbrauchte, ganz erstaunliche Konzentrationsfähigkeit besitzen. [...] Und ganz gleich, nur auf anderer Ebene, tönt es, wenn man die Arbeitgeber befragt, bei denen die Tibeter als Schreiner, Maler oder Spengler arbeiten. Sie sind anständig und lerneifrig, arbeiten so gut wie ein Schweizer Arbeiter, heißt es, und wenn noch mehr zur Verfügung stünden, so könnte man sie wohl brauchen. [...] Oben im Kinderzimmer des Tibeterheims in Waldstatt liegen sie in ihren Betten, nachdem sie in der Badewanne ganz selbständig sich selbst und gegenseitig die braunen Bäuchlein und Rücken mit Seife bearbeitet hatten [...]. Und dann tönt es im Chor: „I g'höre-n-es Glöggli...“ – das Abendlied unserer Kinder. Draußen fallen die Flocken, lautlos und dicht. Und vom Dach herab hängen die langen, dicken Eiszapfen. Die unter diesem Dach schlafen, sie wenigstens sind gerettet!<sup>38</sup>

Überwiegt in diesen Schilderungen eine positive Betonung des *Verbindenden* zwischen schweizerischer und tibetischer Lebensart und Mentalität und der Hinweis auf eine

<sup>38</sup> «Tibet im Appenzellerland», *Neue Zürcher Zeitung*, 02.02.1963.



*Ähnlichkeit* in Bezug auf Charakterzüge und Lebenswelten, tritt in den Folgejahren zunehmend die Artikulation der *Verschiedenheit* und *Differenz* der jeweiligen Kulturen und „kultureller Eigenarten“ in den Vordergrund. Damit einhergehend wird zunehmend der Versuch unternommen, tibetische kulturelle und religiöse Traditionen, Riten und Bräuche als auch die „alte Heimat“ der Tibeter und Tibeterinnen und die gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse in Tibet vor 1959 detaillierter und differenzierter zu beschreiben (Schmucker 1982: 66). Mit der Ausweitung der Themenbereiche „Kultur“ und Religion“ in der Berichterstattung, welche Schmucker ab Ende der 1960er Jahre feststellt (ibid.: 65) schwindet zunehmend eine übertriebene Idealisierung des „Ansiedlungsexperimentes“ und es werden vereinzelt auch Problemkreise thematisiert, welche auf die *kulturelle Differenz* der Migrantinnen und Migranten zur Aufnahmegesellschaft zurückgeführt werden. Dabei wird in verschiedenen Quellen jene kulturelle Differenz auch als Problem für den Anpassungsprozess der Tibeterinnen und Tibeter betrachtet. Ein Artikel aus der NZZ aus dem Jahr 1972 spricht von den „seelischen Nöten“ und „psychischen Belastungen“ der sich „im Spannungsfeld zweier Kulturkreise“ wiederfindenden tibetischen Flüchtlinge.<sup>39</sup> Die Menschen seien zum einen aufgrund ihrer als traumatisch erlebten Flucht, zum anderen auch in Folge der Konfrontation mit einer für sie *fremden Welt* „zutiefst verängstigt“ und verunsichert: „Indem nämlich der Tibeter seine bis ins 20. Jahrhundert von der übrigen Welt fast völlig isolierte Heimat, in der er als Händler, Hirte oder Viehzüchter gelebt hatte, verließ, kam es in vielerlei Beziehungen zu einer brüsken Konfrontation mit unserer von der Technik geprägten Leistungsgesellschaft“ (ibid.). Die „Desorientierung“ zeige sich insbesondere bei den Heranwachsenden und Jugendlichen, welche als „kulturell entwurzelt“ und zerrissen „zwischen heimischem Erbe und westlicher Leistungsgesellschaft“ beschrieben werden. Eine Reihe weiterer Artikel thematisieren als Hauptproblem der Tibeter und Tibeterinnen die zunehmend zutage tretende soziale Isolation der tibetischen Gemeinschaft der Schweiz, welche nicht nur mit existierenden Sprachschwierigkeiten und daraus resultierenden Kommunikationsproblemen, sondern auch mit der Verschiedenheit der jeweiligen sozio-kulturellen Bezugsrahmen erklärt werden. So wird in der Zürichsee-Zeitung vom 21.02.1972 die im Vorjahr erschienene Studie Ott-Martis über das Leben der Tibeter in der Schweiz referiert.<sup>40</sup> Darin komme die Autorin zu dem Schluss,

[...] die Bedingungen, unter denen die Tibeter ihren Platz in unserer Gesellschaft finden müssen, seien besonders hart. Ihre Isolation ist sozusagen vollständig; die Möglichkeit des Gedanken- und Erlebnisaustauschs mit den Landsleuten in Indien ist karg, mit jenen in Tibet vollkommen unterbunden. Von den Schweizern trennt sie der Umstand, daß sich ihre Wertskalen, ihre Denkweise, ihre Weltanschauung und Religion,

<sup>39</sup> «Tibeter im Spannungsfeld zweier Kulturkreise», *Neue Zürcher Zeitung*, 20.02.1972.

<sup>40</sup> «Kulturelle Verhaltensweisen im Wandel», *Zürichsee-Zeitung*, 21.02.1972.

*jede einzelne ihrer Verhaltensweisen und damit die Gesamtheit ihrer Seinsweise stärker von den unsrigen unterscheiden als jene der meisten andern [sic] Immigranten [...]. Die Tibeter finden also weniger Verständnis als alle, die unsere Verständnislosigkeit auch schon empfunden haben´ (ibid.:23; Hervorhebungen ef).*

Während eine Artikulation kultureller Differenz in diesem Sinne als Problem für die in der Schweiz lebenden Tibeterinnen und Tibeter bezüglich ihrer gesellschaftlichen Eingliederung und Integration in die schweizerische Lebenswelt interpretiert wird, betonen viele Autoren gleichzeitig die wichtige Aufgabe und das Bedürfnis der tibetischen Flüchtlinge, ihre *genuine kulturelle und religiöse Identität* zu bewahren, die Traditionen der tibetischen Heimat zu pflegen und an die jüngeren Generationen weiterzugeben. Eine – wie oben beschrieben wurde – zunehmend zum Objekt differenzierterer Schilderungen avancierende tibetische *kulturelle Eigenart* wird in diesem Zusammenhang oft auch mit dem Hinweis auf eine „hohe“ beziehungsweise „hochstehende“ tibetische Kultur verknüpft, welche außergewöhnlich positiv bewertet und als bewahrenswert erachtet wird. Ihr drohender Verlust in der neuen Heimat wird trotz aller Wünsche und Erwartungen bezüglich einer Integration der Tibeter und Tibeterinnen in die Schweizer Gesellschaft vermehrt beklagt (Schmucker 1982: 70, 71), war doch die Bewahrung der in der alten Heimat von der Auslöschung bedrohten „eigenständigen tibetischen Kultur“ sowie der tibetischen Sprache und Religion eines der vornehmlichsten Ziele vieler schweizerischer Hilfsaktionen und Initiativen. Die Vorstellung der Einzigartigkeit der „tibetischen Kultur“ und „kulturellen Identität“ wurde, wie Schneid in ihrer Untersuchung feststellt, in den Medienberichten der Aufnahmephase besonders von einer existierenden Vorstellung über die räumliche, politische und damit kulturelle Abgeschlossenheit des „Alten Tibet“ vor 1959 geprägt (Schneid 1988: 49). Das Bild der tibetischen kulturellen Eigenständigkeit ging in dem von ihr untersuchten öffentlichen Diskurs dieser Jahre mit einer Idee von Freiheit, politischer, sozialer und damit kultureller Selbstbestimmung und Autonomie einher, welche vielfach mit dem bereits bekannten Topos des freien und freiheitsliebenden Bergvolkes verknüpft wurde und erneut die Schweiz für die Tibeter und Tibeterinnen als ideale neue Heimat konstruierte. Die Schweiz erschien als Raum, welcher aufgrund spezifischer, dem heimatlichen Tibet verwandt erscheinender Eigenschaften und Besonderheiten vermeintlich wie geschaffen dafür sei, diese eigenständige Kultur zu bewahren und kulturell-religiöse Traditionen der alten Heimat ungestört zu pflegen (ibid.: 50) – denn, wie es im oben zitierten Bericht der Ankunft der ersten tibetischen Flüchtlinge heißt, „unsere Gäste sollen bei allen Anpassungsnotwendigkeiten *Tibeter bleiben*“.<sup>41</sup> Das Bild des freiheitsliebenden tibetischen Volkes mit seiner in besonderen Weise den Werten von Freiheit, Frieden und Gewaltlosig-

<sup>41</sup> «Tibetische Flüchtlinge in Kloten», *Neue Zürcher Zeitung*, 26.10.1961; Hervorhebungen im Original.

keit verpflichteten tibetischen Kultur und dessen, so Schneid, „so verstandene[r] idealistische[r] Freiheitskampf für [...] kulturelle und politische Eigenständigkeit“ angesichts der Verletzungen seiner fundamentalen Freiheitsrechte durch China (ibid.: 58-59) fand damit offenbar starke Resonanz im Humanitätsideal und einer spezifischen Freiheitsidee<sup>42</sup> der Schweizer Akteure: Es wurde mit den Idealen einer schweizerischen Humanitären Tradition und den Ideen und Werten von persönlicher Freiheit und Autonomie sämtlicher Mitglieder der Gesellschaft verknüpft, was die Solidarität und Anteilnahme der Schweizer Akteure in besonderem Maße hervorzurufen vermochte. So ist in dem bereits zitierten Artikel aus dem Tages-Anzeiger vom Januar 1962 zu lesen: „Es sollte in der Schweiz mit der hier seit langem gepflegten Glaubens- und Gewissensfreiheit, Toleranz und Humanität ein Leichtes sein, den Tibetern die Eigenständigkeit ihrer Art bewahren zu helfen“.<sup>43</sup> Damit zeugten

„[d]ie vielfältigen Hilfsaktionen [...] von der tief empfundenen Sympathie zu einer Gruppe, die aufgrund spezifischer Merkmale – die Gemeinsamkeit der Berge, die Freiheitsliebe und den dafür aufgenommenen verzweifelten Kampf mit einem übermächtigen Gegner, sowie die bemerkenswerten Eigenschaften des tibetischen Volkswesens und seiner kulturellen Eigenart – die Schweiz über wesentliche Kategorien des Eigenen anspricht und somit als in höchstem Maße der schweizerischen Solidarität würdig erscheint“ (Schneid 1988: 61).

Eine *kulturelle Differenz*, die „Andersartigkeit“ und „Fremdheit“ der Tibeter und Tibeterinnen und ihrer Kultur, ihrer religiösen Bräuche und Traditionen wurde in der Folgezeit, wie von Schmucker dargestellt wird, zunehmend als selbstverständlicher Bestandteil der schweizerischen Lebenswelt und der schweizerischen Gesellschaft wahrgenommen und akzeptiert; die Tibeterinnen und Tibeter wurden so gerade in ihrem „Selbstverständnis als Tibeter, also als ‘Nicht-Schweizer’“ und in der Artikulation von kultureller Autonomie zu einem „normalen“ Bestandteil der ‘Schweizer Welt’“ (Schmucker 1982: 84).

<sup>42</sup> Jene „schweizerische Freiheitsidee“, spiegelt den Wunsch, „die staatliche Daseinsberechtigung mit dem Einsatz für höhere, über den nationalen Interessen stehenden Werten zu begründen“ (Schulte-Haller 1987: 37) und, so Schneid, „besitzt eine ideologische Komponente, deren Inhalte offiziell unter dem Begriff des *humanitären Sendungsbewußtseins* zusammengefasst sind. Die ethischen Werte dieser nationalen Sendungs-ideologie: die *Völkerverständigung* und *-versöhnung*, *Gerechtigkeit* und *Solidarität*, *humanitäres Wirken* und die Ideale der *Freiheit*, *Gleichheit* und *Brüderlichkeit* dienen der Integration und Vereinigung aller nationalen Kräfte auf dasselbe Ziel: die Bemühungen um die Menschenrechte und die Verwirklichung des Menschheitsideals“ (Schneid 1988: 105; Hervorhebungen im Original. Zur Vorstellung eines nationalen Sendungsbewusstseins und dessen historischer Entwicklung siehe etwa Frei 1964: 84ff, Schulte-Haller 1987: 37ff). Auch im Rahmen der gefühlten Verbundenheit zum und Verwandtschaft mit dem tibetischen Volk, von welcher bereits die Rede war, zeigt sich ein hoher Stellenwert jener Freiheitsidee in der frühen Rezeption der tibetischen Gemeinschaft der Schweiz: So werden im Rahmen der von Schneid und Schmucker untersuchten Presseberichte zuweilen direkte Parallelen zwischen tibetischem Freiheitskampf und schweizerischen Geschichts- und Gründungsmythen gezogen (siehe Schmucker 1982: 61, Schneid 1988: 137, 138).

<sup>43</sup> «Waldstatt nimmt eine Tibetergruppe auf», *Tagesanzeiger*, 30.01.1962.

Zusammenfassend kann mit Schneid für den gesamten Aufnahme- und Ansiedlungszeitraum tibetischer Flüchtlinge in der Schweiz<sup>44</sup> und damit für die ersten Jahrzehnte der Begegnung der Schweiz mit den Tibetern und Tibeterinnen und deren kulturellen Traditionen und eine auffällige Häufung positiv konnotierter Werte festgestellt werden, welche der tibetischen Gemeinschaft von Seiten der schweizerischen Aufnahmegesellschaft zugeschrieben wurden (Scheid 1988: 141). Im Rahmen der durch eine Vielzahl positiver Projektionen (ibid.: 140) geprägten diskursiven Konstruktion des Fremdbildes durch die untersuchten Medienberichte aus dem Aufnahmezeitraum tibetischer Flüchtlinge bilden dabei, wie die Autorin in ihrer Untersuchung feststellt, eigene Wertvorstellungen und das Verständnis der eigenen soziokulturellen beziehungsweise nationalen Identität und deren als bestimmend und essentiell erachteten Merkmale die Grundlage von Wahrnehmung und Beurteilung der tibetischen Gemeinschaft und ihrer kulturellen wie religiösen Traditionen. Dabei steht in den Jahren der frühen Begegnung die Vorstellung eines ähnlichen physisch-topographischen Lebensraumes im Mittelpunkt der Kognition (ibid.: 45): Dem Topos der Gemeinsamkeit der Bergvölker und der Vorstellung einer gemeinsamen Gebirgsheimat und der mit ihr verknüpften Verwandtschaft sozialer Lebenswelten und –stile wie Charakterzügen, bestimmender Wesensmerkmale und Wertvorstellungen kommt dabei nach Schneid die Bedeutung eines Schlüsselsymbols zu, welches hier sowohl Eigenorientierung als auch Fremdwahrnehmung bestimmt (ibid.: 170). Die besonders für diese Zeit ungewöhnlich positive und integrative Wahrnehmung der tibetischen Flüchtlinge führte somit zu einem „schweizerischen Wir-Gefühl“ (ibid.: 141) mit der, wie im obigen Zitat Tethongs anschaulich dargestellt, vielerorts als „unsere Tibeter“ bezeichneten tibetischen Gemeinschaft. Die kognitiven Inhalte der Wahrnehmung sozialer und kultureller Differenz im Bezug auf die Tibeter und Tibeterinnen konzentrierten sich auf das Verbindende zwischen den beiden Gruppen: „Das zentrale Merkmal der Fremdgruppe ist die Konzentration positiver Werte des schweizerischen Eigenbildes. Das Tibeterbild spiegelt das Besondere des ‚Schweizerischen‘ wieder“ (ibid.: 141), wodurch die Idee einer potentiellen Bedrohung durch *das Fremde* offenbar ihrer Grundlage entzogen wurde.

Das Bild der tibetischen Fremdgruppe widerspricht in seinen kognitiven Inhalten in positiver Weise den typischen, negativ bewerteten Merkmalen des Anderen. Die Gruppe wird in ihren historischen Traditionen verhaftet, eher rückständig bewertet und zeigt eine starke Verwurzelung im eigenen Lebensbereich. Daneben bietet sie das Bild natürlicher, d.h. von äußeren Einwirkungen unbeeinflusster Gelassenheit und

---

<sup>44</sup> Schneid fasst darunter die Jahre 1959 bis 1986. Die Aufnahme für das durch den Bundesrat im Jahr 1963 auf Antrag des Vereins Tibeter Heimstätten (VTH) festgelegten, begrenzten Kontingentes von 1.000 tibetischen Flüchtlingen reichte dabei bis zum Jahr 1982, in den von Schneid zu ihrem Untersuchungszeitraum gezählten Folgejahren wurden im Rahmen von Familienzusammenführungen weitere tibetische Flüchtlinge aufgenommen (Scheid 1988: 14).

Toleranz. Die jahrhundertelange Abschließung des tibetischen Staates nach außen verstärkt das Bild der Ruhe und Verwurzelung in räumlicher und geistiger Hinsicht, sowie das Bewusstsein zur Wahrung dieser als einzigartig bewerteten Eigenart. Ein Anliegen, das mit dem energischen Widerstand gegen die chinesischen Besetzer, dem tibetischen Unabhängigkeitskampf, an öffentlicher Bedeutung gewinnt. Diese Stellung der Fremdgruppe nahe der Ich-Ebene der Eigengruppe verhindert [...] das [...] Bild der potentiell bedrohlichen Andersartigkeit (ibid.: 142).

Die nahezu uneingeschränkte Solidarität und Anteilnahme der Schweizer Bevölkerung für die Tibeter und Tiberinnen und der hohe Grad an Sympathie, welche der tibetischen Gemeinschaft von Beginn der Begegnung an entgegengebracht wurde, wird in der hier dargestellten Forschungsliteratur besonders darauf zurückgeführt, dass die mit der tibetischen Kultur verknüpften Merkmale wie Lebensstile, Wertvorstellungen, Charaktereigenschaften und dergleichen eine *integrative Rezeption* des tibetischen Volkes und ein Bild der affektiven *Nähe* der tibetischen Kultur zum *Eigenen*, zu eigenen soziokulturellen Orientierungsschemata und Bezugsrahmen stützten.<sup>45</sup> Im Rahmen der Medienberichterstattung über die tibetische Gemeinschaft in der Schweiz wurden diese Inhalte gekoppelt an ein „Bild der natürlichen Gebirgsheimat, der Freiheit und Unabhängigkeit einer Gruppe, die von außen, dazu von einem potentiellen ideologischen Gegner der Schweiz gefährdet wird und des vehementen tibetischen Widerstandskampfes gegen diese Unterdrückung für die Wahrung einer tibetischen Eigenart“ (ibid.: 139, 140).

---

<sup>45</sup> In diesem Zusammenhang erörtert Schneid die Frage, in welcher Weise die Erfahrung des Fremden sich für die Konstruktion einer kollektiven Identität der Schweizer Akteure als konstitutiv erweist. Das von ihr untersuchte Fremdbild mit seinen romantisierenden Projektionen auf die Bergwelt trage in diesem Sinne dazu bei, historische Werte und Eigenstereotype wie verblassende nationale Ideale und Selbstbilder zu revitalisieren. So lege „die positive Rezeption der Fremdgruppe [...] den Gedanken eines starken Interesses an der Belebung eigener Ideale und deren Sendung, d.h. an einem Bekenntnis zur historischen schweizerischen Eigenart nahe“ (Schneid 1988: 154).

## 5.2 Die Präsenz Tibets und des tibetischen Buddhismus in der öffentlichen Diskussion: Zentrale Themen und wichtige Diskursereignisse des Untersuchungszeitraums<sup>46</sup>

Nachdem im vorhergehenden Kapitel die Begegnung der Schweiz mit den als Flüchtlingen in die Schweiz gekommenen Vertretern und Vertreterinnen des tibetischen Volkes und tibetischer kultureller Traditionen als jüngere Geschichte der Begegnung des „Okzidents“ mit Tibet dargestellt wurde, in deren Rahmen sich für den weiteren Verlauf der Arbeit wichtige Topoi und Rezeptionslinien entwickeln, sollen nun in diesem Abschnitt konkrete Ereignisse des Untersuchungszeitraums der vorliegenden Studie in chronologischer Folge in gebotener Kürze dargestellt werden. Sie wurden dabei nach den in ihnen jeweils dominant reflektierten Themen in vier Hauptabschnitte zusammengefasst. Diese spezifischen Zeiträume und Ereignisballungen bildeten konkrete Kontexte für öffentliche Diskurse zur gegenwärtigen Präsenz Tibets und des tibetischen Buddhismus in der Schweiz und haben deshalb für die untersuchten öffentlichen Repräsentationen Tibets, tibetischer kulturell-religiöser Traditionen sowie ihrer prominenten Vertreter besondere Relevanz. Spezifische Einzelereignisse innerhalb dieser Zeiträume hatten das Potential, zu einer gesteigerten Aufmerksamkeit der Medien und zu einer breiteren Diskussion über die genannten Themen in der Schweizer Öffentlichkeit zu führen; sie bilden somit den konkreten Rahmen und gewissermaßen eine Hintergrundfolie, vor welcher die in der vorliegenden Arbeit untersuchten diskursiven Prozesse sichtbar werden.

### 5.2.1 Tibetischer Buddhismus zwischen Idealisierung, Kritik und Weltverschwörungstheorien (1997-1999)

Die Jahre 1997 bis 1998 waren bezüglich der Rezeption Tibets und des tibetischen Buddhismus von sehr unterschiedlichen Tendenzen geprägt. Auf der einen Seite repräsentierten verschiedene publikumswirksame Hollywoodfilme wie *SEVEN YEARS IN TIBET*<sup>47</sup> und *KUNDUN*<sup>48</sup> eine verstärkte Kommerzialisierung und Mythisierung Tibets und seiner kulturell-religiösen Traditionen. In diesen Filmen werden bekannte Stereotype und idealisierende Vorstellungen von Tibet sowie der Religion und Kultur seiner Bewohner reproduziert. Ebenso wie in der westlichen Tibet-Rezeption des neunzehnten und zwanzigsten

---

<sup>46</sup> Eine frühere Fassung der folgenden Darstellung diskursrelevanter Ereignisse war Teil meines im Jahr 2011 in der Zeitschrift für Religionswissenschaft ZfR (Band 19, Heft 1/2) veröffentlichten Aufsatzes *ERNSTHAFTE PHILOSOPHIE ODER KNIEFALL VOR DEM NICHTS? ZUR DISKURSIVEN KONSTRUKTION UND REPRÄSENTATION DES TIBETISCHEN BUDDHISMUS IN DER DEUTSCHSCHWEIZ* (Funk 2011). Für die freundliche Genehmigung, die nachfolgenden Seiten in die vorliegende Schrift aufnehmen zu dürfen, danke ich den Herausgebern der Zeitschrift für Religionswissenschaft.

<sup>47</sup> Regie: Jean-Jacques Annaud 1997; Filmstart Schweiz: November 1997.

<sup>48</sup> Regie: Martin Scorsese 1997; Filmstart Schweiz: März 1998.

Jahrhunderts dient Tibet, und insbesondere der tibetische Buddhismus, hier hauptsächlich als Projektionsfläche okzidentaler Sehnsüchte nach einem alternativen Leben, einer unberührten, spirituellen Welt und als Gegenentwurf zur eigenen Kultur. Auf der anderen Seite waren bestimmte Ereignisse und Publikationen dafür verantwortlich, dass etablierte standardisierte Topoi bezüglich Tibet und dem tibetischen Buddhismus erstmals verstärkt hinterfragt wurden. So führte die innertibetische Kontroverse um die Verehrung der tibetisch-buddhistischen Schutzgottheit Dorje Shugden sowohl zu einer Polarisierung unterschiedlicher Gruppen innerhalb der tibetischen Exilgemeinschaft, als auch zu einer Polarisierung von Anhängern des tibetischen Buddhismus weltweit.<sup>49</sup> Im Jahr 1997 eskalierte der Konflikt, über den auch das Schweizer Fernsehen in einer umstrittenen Folgeserie berichtete<sup>50</sup>, in einem Mordfall, welcher Anhängern Shugdens zugeschrieben wird. Die Berichterstattung über den „buddhistischen Bruderzwist“ stellte ein bis zu diesem Zeitpunkt auch in der Schweiz kaum hinterfragtes öffentliches Bild des tibetischen Buddhismus als einer friedlichen, gewaltfreien sowie toleranten und undogmatischen Religion, sowie entsprechende Wahrnehmungen des XIV. Dalai Lama erstmals in Frage.<sup>51</sup>

Des Weiteren erschienen im Jahr 1999 in Deutschland verschiedene „antibuddhistische Streitschriften“, wie etwa Victor und Victoria Trimondis *DER SCHATTEN DES DALAI LAMA. SEXUALITÄT, MAGIE UND POLITIK IM TIBETISCHEN BUDDHISMUS* (Trimondi 1999) und Colin Goldners *DALAI LAMA. FALL EINES GOTTKÖNIGS* (Goldner 1999). Während Victor und Victoria Trimondi eine wissenschaftlich verbrämte Theorie der „buddhokratischen Eroberung des Westens“ entwerfen, den XIV. Dalai Lama als despotischen, autoritären Hierarchen zu demaskieren und den tibetischen Buddhismus als magisch-okkulte, gewalttätige, frauenverachtende und totalitär-fundamentalistische Doktrin zu entlarven suchen<sup>52</sup>, führt Colin Goldner, klinischer Psychologe, Wissenschaftsjournalist und „Okkultismuskritiker“, ähnliche Argumente an, um gegen den tibetischen Buddhismus als „psychopathischem Wahnsystem“<sup>53</sup> zu polemisieren, den „Heiligenschein des Dalai Lama“ zu demontieren und seine Leser dazu zu veranlassen, „ihr Bild des tibetischen Gottkönigs sowie des von diesem

---

<sup>49</sup> Siehe Dreyfus 1999, Kollmar-Paulenz 2015. Wie Karénina Kollmar-Paulenz zeigt, beteiligen sich nicht nur tibetische Akteure an der Kontroverse. Insbesondere amerikanische und europäische Mitglieder der *New Kadampa Tradition* um Geshe Kelsang Gyatso (welche Dorje Shugden als erleuchteten Buddha verehren), zusammengeschlossen in der *Western Shugden Society*, entwickelten eine „regelrechte Verschwörungstheorie [...], in der dem XIV. Dalai Lama die Rolle des totalitären Schurken zukommt, der die Demokratisierung der tibetischen Gesellschaft mit allen Mitteln verhindern möchte“ (ibid.: 85).

<sup>50</sup> „Buddhistischer Bruderzwist“, SF 1 vom 5.1.1998 bis 9.1.1998.

<sup>51</sup> Vgl. Ausführungen in Kapitel 6.3.

<sup>52</sup> Das Ehepaar Trimondi unterhält das Online-Magazin „Kritische und Kreative Kultur Debatte“ und widmet einen großen Teilbereich der Thematik des „Lamaismus“ (<http://www.trimondi.de/Lamaismus/Front.htm> [Stand: 29.11.2010]), insbesondere einer spezifischen Interpretation der Kälacakra-Lehren des tibetischen Buddhismus.

<sup>53</sup> Siehe <http://www.gottkoenig.de/node/28> [Stand: 29.11.2010].

repräsentierten Buddhismus gründlich [zu] revidieren“ (Goldner 1999: 10f). Eine Interpretation tibetischer Kontroversen wie die oben genannte Debatte um Dorje Shugden oder die Diskussion über den legitimen XVII. Karmapa<sup>54</sup> wird sowohl von den Trimondis, als auch von Goldner zur Unterstützung der entwickelten Thesen instrumentalisiert.

Die Schweizer Medien rezipierten diese Schriften jedoch, wie an späterer Stelle gezeigt werden wird, kaum direkt. Es finden sich nur vereinzelte Zeitungsartikel, welche die von Jens Schlieter als „spiritualistische Verschwörungs-(mytho)theorie“ (Schlieter 2008) analysierten Ausführungen Victor und Victoria Trimondis alias Herbert und Mariana Röttgen, oder die Polemik Goldners aufgreifen und von einer „Demontage Seiner Heiligkeit“<sup>55</sup> sprechen.

### 5.2.2 „Traumwelt Tibet“ in Schweizer Museen (2000-2001)

In den Jahren 2000 und 2001 sorgten verschiedene Ausstellungen in Schweizer Museen dafür, dass der „Traumwelt Tibet“ eine verstärkte öffentliche und mediale Aufmerksamkeit zuteilwurde. TRAUMWELT TIBET – WESTLICHE UND CHINESISCHE TRUGBILDER war der Titel einer sehr publikumswirksamen Ausstellung des Ethnologen Martin Brauen am Völkerkundemuseum Zürich.<sup>56</sup> Brauen machte in dieser Ausstellung auf eine Fülle materieller Manifestationen westlich-utopischer Mythen zu Tibet und seinen Bewohnern aufmerksam, und untersuchte sie auf die Frage hin, wie sie westliche „Traum- und Trugbilder“ repräsentieren und prägen.<sup>57</sup> Somit stellen Martin Brauens Ausstellung sowie die entsprechende Veröffentlichung einen in der Schweizer Öffentlichkeit relativ breit rezipierten Beitrag zur akademischen Aufarbeitung der „okzidentalen“ Tibet-Rezeption dar.

Anfang Mai 2001 wurde in Anwesenheit des XIV. Dalai Lama die Dauerausstellung TIBET – BUDDHAS, GÖTTER, HEILIGE im Basler Museum der Kulturen<sup>58</sup> eröffnet. Während verschiedene Sonderausstellungen Aspekte des Lebens der tibetischen Gemeinschaft der Schweiz sowie des tibetischen Buddhismus beleuchteten, präsentierte die Dauerausstellung eine Sammlung sakraler Kunst Tibets, deren Ästhetik einen weiteren Beitrag dazu leisten

---

<sup>54</sup> Zur Karmapa-Kontroverse siehe Folgeseite.

<sup>55</sup> Siehe „Die Demontage seiner Heiligkeit“. *Facts*, 04.03.1999 (P1653); „Dalai Lama. Kratzer am Lack des mythischen ‚Gottkönigs‘“. *Berner Zeitung*, 08.05.1999 (P1488).

<sup>56</sup> Völkerkundemuseum Zürich, 26.5.2000 bis 4.6.2001.

<sup>57</sup> Brauen 2000.

<sup>58</sup> Das Feuilleton der NZZ machte auf die einzigartige Bedeutung dieser Ausstellung nicht nur für die Museumslandschaft der Schweiz, sondern auch „für die Geschichte und kulturelle Identität des fernen Schneesandes im Himalaja“ aufmerksam. Die Zerstörungswut der chinesischen Invasoren habe „nicht nur der seit Jahrhunderten etablierten Theokratie unter Führung des Dalai Lama quasi die ‚Infrastruktur‘ der Staatslenkung und Machtausübung zerschlagen“ (P2897). Es sei zugleich „dem gläubigen und traditionsverhafteten tibetischen Volk - zusätzlich zum unermesslichen menschlichen Leid der Okkupation - ein kaum mehr gutzumachender kultureller und religiöser Substanzverlust zugefügt worden“, an dem es bis heute schwer trage (P2897).



konnte, standardisierte Vorstellungen von Tibet als eines sakralen, mystischen Raumes zu festigen und etablierte Bilder der tibetischen Kultur und des „kulturellen Erbes“ Tibets auf religiöse Elemente zu reduzieren.

Für kritische Stimmen sollte die Berichterstattung über die Flucht des XVII. Karmapa Urgyen Trinley Dorje nach Indien neben der bereits erwähnten Debatte um die Verehrung Dorje Shugdens einen weiteren Anlass für den Versuch darstellen, ein etabliertes „Positivimage“ und eine „schwärmerische Verklärung“ des tibetischen Buddhismus zu dekonstruieren: So berührten manche Autoren in diesem Zusammenhang auch den innertibetischen Konflikt über die legitime Reinkarnation des XVI. Gyalwa Karmapa.<sup>59</sup> Ähnlich wie die Shugden-Kontroverse resultierte jedoch auch dieses Konfliktfeld innerhalb der Karma-Kagyü-Schultradition des tibetischen Buddhismus<sup>60</sup> nicht in einer breiteren öffentlich geführten Auseinandersetzung.

### 5.2.3 „Boom um Buddha“ – der „Popstar gelebter Friedfertigkeit“ besucht die Schweiz (2005)

Als der XIV. Dalai Lama im Sommer 2005 der Schweiz einen zwölfzügigen Besuch abstattete<sup>61</sup>, wurde eine Fülle verschiedener Veranstaltungen organisiert, welche eine verhältnismäßig breite Diskussion über den tibetischen Buddhismus in den untersuchten Deutschschweizer Medien auslösten und in der öffentlichen Debatte zu einer verstärkten impliziten Auseinandersetzung mit Vorstellungen der eigenen Religiosität und kollektiv geteilter Werte führte.

Eine interreligiöse Begegnung des Dalai Lama mit Martin Werlen, dem Abt des Benediktinerklosters Einsiedeln, bot zunächst Gelegenheit, das interreligiöse Engagement des Dalai Lama, den Dialog zwischen Christentum und tibetischem Buddhismus, sowie Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen beiden „Weltreligionen“ zu thematisieren.

Von der Universität Zürich und der Eidgenössischen Technischen Hochschule (ETH) Zürich wurden unter dem Titel UNIVERSITÄT UND ETH LADEN EIN: DER DALAI LAMA IM DIALOG, zwei wissenschaftliche Symposien veranstaltet. Die gemeinsame Veranstaltungsreihe

---

<sup>59</sup> Siehe etwa B. Wieser, „Schlaglicht auf tibetische Spannungen und Schismen“, in: NZZ, 11.01.2000, 2; „Machtkämpfe um den Karmapa“ – Schweizer Fernsehen SF Wissen vom 10.2.2000.

<sup>60</sup> Nach dem Tod des XVI. Karmapa, des Oberhauptes der Karma-Kagyü-Schultradition des tibetischen Buddhismus im Jahr 1981, war ein heftiger Konflikt zwischen ranghohen Würdenträgern dieser Schultradition bezüglich seiner legitimen Reinkarnation entbrannt. So werden von den unterschiedlichen Parteien zwei verschiedene Anwärter auf die Position des XVII. Karmapa unterstützt. Vom XIV. Dalai Lama wurde Urgyen Trinley Dorje als Reinkarnation bestätigt. Andere, wie auch der im Westen sehr populäre, wenn auch umstrittene Däne Lama Ole Nydahl und sein „Diamantweg-Buddhismus“, unterstützen dagegen mit Thaye Dorje einen anderen Anwärter auf die Position des XVII. Karmapa.

<sup>61</sup> Der Dalai Lama besuchte die Schweiz vom 2.8.2005 bis 14.8.2005.

begann mit dem NEUROSCIENCE SYMPOSIUM<sup>62</sup> an der Universität Zürich und wurde mit einem wissenschaftlichen Symposium zum Thema FEAR AND ANXIETY<sup>63</sup> am Folgetag an der ETH Zürich fortgesetzt. Während an der ETH das Thema Angst aus Sicht von Neurobiologie, christlicher Theologie, Psychologie, Psychotherapie, Politik- und Sozialwissenschaften sowie des tibetischen Buddhismus erörtert wurden, stellten Forscher der Universität Zürich im Rahmen des Neuroscience Symposiums mit dem Dalai Lama ihre aktuellen Forschungen vor, wobei jeweils angeregt wurde, Berührungspunkte zwischen Philosophie und Praxis des tibetischen Buddhismus und den Erkenntnissen und Arbeitsweisen moderner neurowissenschaftlicher Forschung zu diskutieren.

Der Besuch des Dalai Lama wurde des Weiteren zum Anlass genommen, verschiedene Ausstellungen der Öffentlichkeit zu präsentieren: Martin Brauen hatte im Hinblick auf den 70. Geburtstag des XIV. Dalai Lama eine Ausstellung über DIE 14 DALAI LAMAS – TIBETS REINKARNATIONEN DES BODHISATTVA AVALOKITESHVARA konzipiert<sup>64</sup>, welche in Anwesenheit des Dalai Lama feierlich eröffnet wurde. Der Fotograf Manuel Bauer zeigte seine Fotografien aus dem Leben des Dalai Lama in der Ausstellung und dem in diesem Jahr erschienenen gleichnamigen Fotobildband: DER 14. DALAI LAMA – UNTERWEGS FÜR DEN FRIEDEN.<sup>65</sup> Beide Ausstellungen wurden im Völkerkundemuseum Zürich einer breiten Öffentlichkeit präsentiert und konnten bereits nach dem ersten Monat einen Besucherrekord verzeichnen.<sup>66</sup>

Die größte öffentliche Resonanz fanden die buddhistischen Unterweisungen des Dalai Lama im Zürcher Hallenstadion, welche zum Anlass genommen wurden, sich mit Lehren und Praktiken des tibetischen Buddhismus, beziehungsweise „des Buddhismus“ und mit den in der Person des Dalai Lama verkörpert gefundenen (spirituellen) Werten auseinanderzusetzen. Das Großereignis des Besuches des Dalai Lama in der Schweiz und insbesondere seine Belehrungen boten des Weiteren Gelegenheit, sich einer beobachteten immensen „Popularität“ des Buddhismus in Europa, dem Phänomen des „Boom um Buddha“ als „Ernsthafte[r] Philosophie oder Kniefall vor dem Nichts?“<sup>67</sup> zuzuwenden. Erwähnenswert

---

<sup>62</sup> Das Programm der Veranstaltung, die Vorstellung der Referenten sowie ein Video-Stream sind hier einzusehen: <http://www.uzh.ch/info/dalailama/symposium/symposium.html> [Stand: 30.11.2010].

<sup>63</sup> Das Programm der Veranstaltung sowie eine Vorstellung der Referenten können auf folgender Website eingesehen werden: <http://www.150jahre.ethz.ch/program/others/veranstaltungen/Symposium> [Stand: 30.11.2010].

<sup>64</sup> Völkerkundemuseum Zürich, 4.8.2005 bis 30.4.2006.

<sup>65</sup> Völkerkundemuseum Zürich, 4.8.2005 bis 8.1.2006.

<sup>66</sup> Siehe <http://www.uzh.ch/news/articles/2005/1867.html> [Stand: 30.6.2011].

<sup>67</sup> „Boom um Buddha. Buddhismus in Europa - ernsthafte Philosophie oder Kniefall vor dem Nichts?“. *Basler Zeitung*, 05.08.2005 (P1278).

ist mit dem Filmstart des Dokumentarfilmes *ANGRY MONK – REFLECTIONS ON TIBET*<sup>68</sup> ein weiterer Beitrag zu einer akademischen Aufarbeitung des „Mythos Tibet“. Anhand der Biographie des tibetischen Gelehrten Gendun Chopel setzte sich der Zürcher Ethnologe Luc Schaedler mit den historischen Entwicklungen Tibets zwischen 1900 und 1950 filmisch auseinander und reflektierte bewusst kritisch<sup>69</sup> etablierte „westliche Projektionen und Klischees“ von Tibet, sowie etablierte Hochglanz-Ästhetiken, was nach Auffassung des Regisseurs Gründe dafür gewesen sein könnten, dass mit diesem Dokumentarfilm nur ein interessiertes Spezialpublikum erreicht wurde.<sup>70</sup>

#### 5.2.4 „Gewalt auf dem Dach der Welt“, Olympische Spiele in Beijing (2008)

Im März und April 2008 kam es in Zentral- und Osttibet zu schweren Unruhen und gewalttätigen Aufständen der tibetischen Bevölkerung, die von der chinesischen Armee blutig niedergeschlagen wurden und zu zahlreichen Verhaftungen führten. Die mediale Aufmerksamkeit, vor allem angesichts der bevorstehenden olympischen Spiele in Beijing sowie des olympischen Fackellaufes war in diesen Monaten äußerst hoch. Die öffentliche Diskussion der Ereignisse in Tibet im Zusammenhang mit Beijing als Austragungsort der Olympischen Spiele 2008, des aufgrund der vielen antichinesischen Proteste als „Desaster“ porträtierten olympischen Fackellaufs sowie des Für und Wider eines Olympiaboykotts reflektierte

<sup>68</sup> Regisseur: Luc Schaedler; Filmstart Schweiz: September 2005.

<sup>69</sup> Obwohl Schaedler mit seinem Film ein kritisches Portrait eines in Traditionen erstarrten Alten Tibet zeigt, welches bewusst mit gängigen romantisierenden Vorstellungen bricht, versteht er selbst seinen Beitrag ausdrücklich als „Liebeserklärung – eine Liebeserklärung „an das *wirkliche* Tibet“ (P1145; Hervorhebung ef). Eine Rezension im Bund würdigt die filmische Auseinandersetzung Schaedlers mit der Figur des widerständigen Mönchs und Querdenkers Gendun Choephel als „poetische Spurensuche“ und Auseinandersetzung mit Fragen, „die ausgeblendet werden, weil wegen der brutalen Unterdrückung der Chinesen eine kritische Auseinandersetzung mit den Strukturen der tibetischen Gesellschaft kaum möglich“ sei (P2937): „Fragen wie jene der tibetischen Identität in einer globalisierten Welt hätten aber längst gestellt werden müssen“ (ibid.). Der Film liefere dazu wertvolle Denkanstöße: So werde die von Schaedler porträtierte Figur des an der Modernisierungsfeindlichkeit des Alten Tibet letztlich zerbrechenden Gendun Choephel zu einem Seismographen „in der komplexen Suche nach den Erneuerungsmöglichkeiten der alten tibetischen Gesellschaft“ (ibid.): „Gundun [sic] Choephel lebt in einer Zeit, in der die Weltpolitik zunehmend das Schicksal von Tibet zu beeinflussen beginnt. Zu starr aber sind die Strukturen des Staates, um auf die drohenden Gefahren - die auch der 13. Dalai Lama erkannt hat - zu reagieren. Choephels Forderung nach Öffnung und einer Auseinandersetzung mit dem Fremden wird nicht verstanden“. (ibid.) Die Neue Zürcher Zeitung würdigt Schaedlers Film als Beitrag zu einer „längst fälligen Diskussion“ mit dem gleichzeitigen Hinweis auf die Eindimensionalität „westlicher“ Repräsentationen Tibets und des tibetischen Buddhismus: „Das Erste, was bei der Betrachtung ferner Kulturen und Länder oft auf der Strecke bleibt, ist die Vielschichtigkeit. Darunter leiden auch unzählige Filme und Reportagen, die der Westen in den letzten Jahren über Tibet hervorgebracht hat. Entweder sind es einseitige Lobpreisungen des tibetischen Buddhismus, des Landes als spirituelles Kleinod, der traditionellen Medizin oder der uralten Kultur der Nomadenvölker. Oder man begnügt sich damit, das Leiden des tibetischen Volkes, die Folgen der brutalen chinesischen Unterdrückung zu dokumentieren. In dieser Hinsicht ist „Angry Monk“ des Zürcher Filmemachers und Ethnologen Luc Schaedler eine wahre Freude. Auch Schaedler wählt und gewichtet zweifelsohne ganz subjektiv - und bietet so Angriffsfläche. Doch mit differenzierten und teilweise widersprüchlichen Ausführungen sucht er eine *längst fällige Diskussion jenseits der Klischeevorstellungen*“ (P2598; Hervorhebung ef).

<sup>70</sup> Interview der Autorin mit Luc Schaedler am 27.08.2008.

zum einen eine spezifische Beurteilung der Menschenrechtssituation in China, zum anderen die Solidarität mit dem tibetischen Volk und der tibetischen Gemeinschaft.

In der Schweiz wurde eine Fülle von Kundgebungen, Protestmärschen und Mahnwachen organisiert, die eine Einhaltung der Menschenrechte seitens der chinesischen Regierung und ein Ende der Gewalt in Tibet forderten, sowie die moralische Unterstützung des tibetischen Volkes zum Ausdruck bringen sollten. Verschiedene Schweizer Politiker und Politikerinnen, Tibetaktivisten und Mitglieder der tibetischen Exilgemeinschaft beteiligten sich aktiv an diesen Veranstaltungen, wurden für Printmedien interviewt sowie zu Diskussionsveranstaltungen im Schweizer Fernsehen eingeladen.

Die Medien informierten über die Ereignisse und die weltweiten Reaktionen wie Solidaritätskundgebungen, Demonstrationen und weltweite Proteste gegen die Menschenrechtsverletzungen Chinas und die „Gewalt auf dem Dach der Welt“. Thematisiert wurde des Weiteren die Reaktion des Dalai Lama mit seiner Verurteilung der Gewaltanwendung in Tibet und seinem Festhalten am „gewaltlosen Mittleren Weg“, jedoch wurde auch die Autorität des Dalai Lama bei seinem Volk und insbesondere den jungen Mitgliedern der tibetischen Exilgemeinschaft in Frage gestellt und dabei eine zunehmende Kritik an der gewaltlosen Strategie des Dalai Lama aus den eigenen Reihen diskutiert. Implizit berührte die Diskussion dadurch etablierte Vorstellungen von „buddhistischer“ bzw. tibetischer Kultur und ihrer vermeintlich inhärenten Werte: So wurden beispielsweise mit der Frage, wie „der buddhistische Glaube“ Gewaltanwendung rechtfertigt, erneut standardisierte Deutungsmuster der Gewaltlosigkeit des Buddhismus und seiner Vertreter reproduziert.

Nachdem nun sowohl die diskursiven Kontexte der Untersuchung, als auch die historischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen der Präsenz Tibets und des tibetischen Buddhismus in der Schweiz gründlich aufgearbeitet wurden, widmen sich die folgenden Kapitel sechs und sieben der ausführlichen Beschreibung und Analyse der als Bestandteile eines gesellschaftlichen Alteritätsdiskurses untersuchten Medienbeiträge. Wie bereits ausgeführt wurde, richtet sich der Blick dabei systematisch auf Prozesse der öffentlichen Repräsentation *kultureller* wie *religiöser Differenz* und Alterität, und damit in gleichem Zuge auf Aushandlungen gesellschaftlicher wie kultureller Identität(en) sowie entsprechender Deutungen kollektiver Ideale, Normen und Wertvorstellungen.

## 6 Repräsentationen des (tibetischen) Buddhismus und seiner Vertreter

*Während Bombenleger, die einen angeblich heiligen Krieg führen, den Islam diskreditieren und ihn für Westler zum Schreckensbild religiösen Fanatismus machen, steht der Buddhismus für einen friedlichen-freudvollen west-östlichen Kulturaustausch.*

P2255<sup>1</sup>

Im Gegensatz zur gesellschaftspolitischen Brisanz des Themas „Islam“ und einer gesellschaftlich höchst kontrovers diskutierten Islam-Debatte wird der tibetische Buddhismus in den untersuchten Medienbeiträgen auf den ersten Blick erstaunlich unkontrovers und kaum problemorientiert diskutiert und bildet dementsprechend kaum Grundlage größerer gesellschaftspolitischer Auseinandersetzungen.<sup>2</sup> Auffällig sind die deutlich affirmativen Zuschreibungen und Topoi, welche in Zusammenhang mit (tibetisch-)buddhistischen Traditionen sowie deren Protagonisten nahezu selbstverständlich reproduziert werden und die folglich Bestandteile eines breit etablierten Wissensrepertoires über „den Buddhismus“ darstellen. Entsprechende Deutungen und Interpretationen werden in den untersuchten Quellen sehr häufig ebenso pauschalisierend wie generalisierend eingesetzt. Nur selten wird auf die interne Vielfalt buddhistischer Schulrichtungen und Traditionen hingewiesen: Unterschiedliche Traditionen, Schulrichtungen und Subtraditionen des tibetischen Buddhismus werden meist „dem Buddhismus“ gleichgesetzt, der Dalai Lama wird als Repräsentant, Botschafter und spiritueller Führer aller Buddhisten porträtiert. „Der Buddhismus“ stellt in diesem Sinne ebenso wie „der Islam“ ein „diskursiv homogenisiertes Konstrukt“ dar (Sökefeld 2007: 50). Neben rein sachbezogenen und informativen Gehalten nehmen in den untersuchten Quellen Wertungen und Typologisierungen in Form vergleichender Perspektiven großen Raum ein. Binäre Kategorien, die in diesem Rahmen hergestellt und reproduziert werden wie Christentum-Buddhismus, Buddhismus-Wissenschaft,

---

<sup>1</sup> Wie in Kapitel 3.3 bereits kurz angemerkt wurde, habe ich mich aus Gründen besserer Übersichtlichkeit dazu entschieden, in der folgenden Darstellung der Forschungsergebnisse als Quellenangaben jeweils die vierstelligen Dokumentnummern zu verwenden, welche durch das eingesetzte Programm zur Qualitativen Datenanalyse (*Atlas.ti*) generiert wurden. Das gemäß dieser Primärdokument-Nummer angeordnete bibliographische Gesamtverzeichnis der berücksichtigten Einzelquellen findet sich in Anhang A. 2 und dient damit als Nachschlagewerk für die ausführlichen bibliographischen Angaben der nachfolgend zitierten Medienbeiträge.

<sup>2</sup> Öffentliche Diskussionen entwickeln sich allenfalls in Bezug auf die außenpolitische Stellung der Schweiz zur Tibetfrage. Ritualisierte Forderungen seitens Tibet-Supportgroups oder der Schweizer Parlamentariergruppe für Tibet, etwa den Dalai Lama anlässlich eines Besuchs der Schweiz offiziell durch den Bundesrat zu empfangen, oder anlässlich des Gedenktages am 10. März (an diesem Tag wird an den tibetischen Volksaufstand gegen die chinesischen Besatzer im Jahr 1959 erinnert) auf die Lage Tibets aufmerksam zu machen, haben kaum nachhaltigen Einfluss auf öffentliche Debatten. Einen Spezialfall bildete diesbezüglich die Berichterstattung über die Aufstände in Tibet von März/April 2008 und die weltweiten Demonstrationen, auch anlässlich der bevorstehenden olympischen Spiele von Beijing. Doch auch die breite Berichterstattung im Zuge dieser Ereignisse, die öffentliche Empörung über das Vorgehen der chinesischen Sicherheitskräfte in Tibet sowie die Betonung der Solidarität mit den Tibetern hatte kaum nachhaltigen Einfluss auf entsprechende gesellschaftspolitische Diskussionen.

West-Ost und dergleichen werden auf verschiedene Weise einander gegenübergestellt. In verbreiteten Diskursfeldern wird „der Buddhismus“, wie gezeigt werden wird, als meist positiv bewertetes kulturell-religiöses Gegenmodell zur kulturellen Identität „westlicher“ Gesellschaften inszeniert.

Nahezu sämtliche Einzelquellen des Datenkorpus gehen von einer großen Popularität buddhistischer Lehren und Praktiken außerhalb ihrer asiatischen Herkunftsländer aus. Der Buddhismus, so ist vielfach zu lesen, sei in „westlichen Ländern“ überaus populär und das Interesse an „östlichem Wissen“ wachse nach wie vor stetig. Die besondere Anziehungskraft buddhistischer Spiritualität im Westen erscheint damit durchgängig als Tatsache, die kaum hinterfragt wird.<sup>3</sup> Buddhismus, so liest man beispielsweise in einem Artikel aus dem Bund im Jahr 2005, sei „im Trend“ und fasziniere „längst nicht mehr nur kleine Minderheiten Sinnsuchender“ (P1260). Buddhismus wird als die religiöse beziehungsweise spirituelle Alternative par excellence porträtiert und die Weltwoche bezeichnet in einem 2003 erschienenen Artikel den Buddhismus gar als „neue Leitkultur des Westens“ (P1626). Die Lehre „aus dem Osten“ sei heute nicht mehr exotisch, sondern in weiten Teilen der Gesellschaft als gleichwertiger spiritueller Weg anerkannt:

„Mit Buddhismus kann man sich heute sehen lassen“. Als Philosophie ist er nicht mehr esoterische Denknische von weit gereisten Spinnern, sondern Buddhismus ist seriös und mehrheitsfähig in der Mitte der Gesellschaft angekommen und wird häufig auch ernsthaft praktiziert“ (P1278).<sup>4</sup>

Sind sich die unterschiedlichsten Quellen in der Feststellung dieser Tatsache weitgehend einig, so unterscheiden sich die einzelnen Autoren und Akteure in der Art und Weise, wie sie das Phänomen der als außerordentlich hoch wahrgenommenen Attraktivität des Buddhismus in westlichen Industrienationen erklären, auf welche Deutungsmuster sie in ihren jeweiligen Begründungen rekurren und wie die Präsenz des Buddhismus und tibetisch-buddhistischer Akteure im Westen beziehungsweise in der Schweiz im jeweiligen Sinnzusammenhang interpretiert und bewertet wird.

---

<sup>3</sup> In dieser Hinsicht reflektieren die untersuchte Berichterstattung und die darin wiedergegebenen öffentlichen Diskurse Ergebnisse und Interpretationen religionswissenschaftlicher Studien, die sich mit der Globalisierung buddhistischer Traditionen, Lehren und Praktiken auseinandersetzen. So stellte der Luzerner Religionswissenschaftler Martin Baumann in seiner Arbeit zur tibetisch-buddhistischen Diaspora fest, dass westliche Anhänger des (tibetischen) Buddhismus einen großen Teil der buddhistischen Landkarte westlicher Industrienationen ausmachen (Baumann 1997a: 339). Auch für Dehn ist der Buddhismus „im Zuge seiner Einwanderung in westliche Befindlichkeiten und unter Bedingungen zeitgeistlicher Osmoseprozesse [...] zur ‚spirituellen Alternative‘ par excellence geraten“ (Dehn 2007: 170).

<sup>4</sup> Der Artikel zitiert hier die Aussage Martin Baumanns, ordentlicher Professor für Religionswissenschaft an der Universität Luzern.

## 6.1 Die Figur des XIV. Dalai Lama

Zentraler Akteur und Hauptprotagonist der im Rahmen der vorliegenden Studie untersuchten medialen Berichterstattung, um welchen sich Begründungen und Deutungen der Attraktivität des (tibetischen) Buddhismus gruppieren, ist der XIV. Dalai Lama. Seine in der Regel als außerordentlich repräsentierte Anziehungs- und Ausstrahlungskraft, seine Persönlichkeit, sowie durch ihn vertretene Werte gelten als zentrale Ausgangspunkte der Popularität buddhistischer Spiritualität im Westen.

### 6.1.1 Symbol gelebter Friedfertigkeit und Botschafter universeller Werte

*Wie kaum jemand anderer verkörpert der XIV. Dalai-Lama östliche Weisheit und buddhistische Weltsicht. Ob in den USA, Neuseeland, Frankreich oder der Schweiz - wo immer er erscheint, strömen die Menschen in Scharen herbei. Mögen die Beweggründe der Zuhörer auch unterschiedlich sein, kann doch jeder etwas von seinen Worten der Weisheit und des Mitgefühls mit nach Hause nehmen. Das religiöse Oberhaupt der Tibeter lebt, was er lehrt, das spüren die Menschen. „Alles Böse meiden, das Gute tun und das eigene Herz reinigen. Das ist die Lehre des Buddha.“ Alle Erdteile hat er bereist, ist wichtigen Persönlichkeiten und ganz einfachen Menschen begegnet und zu dem Schluss gekommen: Die Menschheit ist im Grunde eine grosse Familie. Den bekannten Satz von Rudyard Kipling: „Ost ist Ost und West ist West, die beiden werden sich nie treffen“, scheint der Dalai-Lama endgültig widerlegt zu haben.*

P2011

Der Dalai Lama wird in der Regel als spirituelles Oberhaupt Tibets und als Hauptrepräsentant des (tibetischen) Buddhismus wie gleichsam aller Tibeter präsentiert. Ein Großteil der Berichte über seine Person ist von auffallend affirmativen Zuschreibungen und Attributen geprägt.

Neben der Menschlichkeit des Dalai Lama und seiner für eine religiöse Führerpersönlichkeit als ungewöhnlich empfundenen undogmatischen und toleranten Offenheit, seinem Humor und seiner Heiterkeit, Bescheidenheit und Sympathie, werden ihm ein besonderes Charisma, eine große Ausstrahlungskraft und Authentizität zugeschrieben. Sein „herzliches Lachen“, die „liberale intelligente und aufgeklärte Argumentationsweise“ sowie seine „religiös offene und tolerante Haltung“ habe ihm, so ein Beitrag im Bund aus dem Jahr 1998, besonders auch in der Schweiz viel Sympathie eingebracht (P1408). Neben seinem Engagement im interreligiösen Dialog sei eines seiner größten Anliegen die „Kultivierung einer friedvollen und mitfühlenden Haltung sowie die Überprüfung von Gedanken, Emotionen und Handlungen“ (P1506). Damit verkörpere er, so verschiedene Quellen, in wahrhafter, authentischer Weise moralische Größe, spirituelle Tiefe und universelle Werte wie bedingungslose Toleranz, Weisheit und Mitgefühl, Genügsamkeit, Geduld und (Selbst-)Disziplin. Zugleich gilt der „weltbekannte Friedensnobelpreisträger [...], der für ein unterdrücktes kleines Volk kämpft, mit Atomphysikern diskutiert und kaum Hemmschwellen

im Kontakt mit religiösen und politischen Exponenten verschiedenster Couleur kennt“ (Finger 2001: 7), als Hoffnungsträger für das tibetische Volk und den Fortbestand der tibetisch-buddhistischen Kultur und repräsentiert den friedlichen, gewaltlosen Widerstand Tibets gegen das übermächtige und repressive chinesische Regime. Er sei, so ein Kommentar anlässlich seines siebzigsten Geburtstags im Jahr 2005, „offen gegenüber anderen Religionen und Philosophien, selbstkritisch in Bezug auf die Rückständigkeit der tibetischen Theokratie zur Zeit der chinesischen Invasion“.<sup>5</sup> Er halte beharrlich an seiner pazifistischen Einstellung fest und gebe sich sogar China gegenüber versöhnlich (P1166).

Eine Reportage über Leben und Wirken des XIV. Dalai Lama der Zeitschrift GEO im Jahr 2005 bezeichnet den „guten Menschen von Lhasa“ als einen „mittelalterliche[...][n] Herrscher, der zum postmodernen Engel geworden“ sei, und zählt ihn zur „[...] Kerngruppe der letzten moralischen Instanzen auf der Erde, zuständig für die ganz großen Fragen: Weltfrieden. Menschenrechte. Gerechtigkeit. Und: Sinn“.<sup>6</sup> In dieser Funktion sei der Dalai Lama jedoch „entschieden weniger dogmatisch als der verblichene Johannes Paul II., spiritueller als Nelson Mandela, weltgewandter und intellektueller als einst Mutter Teresa, weniger unter diplomatischem Anpassungsdruck als Kofi Annan“ (ibid.). Für viele Menschen, so ein Beitrag in der Luzerner Zeitung, sei der Dalai Lama „ein charismatischer Hoffnungsträger und Überbringer einer modernen, unverbrauchten Religion“, die „neues Bewusstsein schaffen“ könne (P1226).

Eine in der Persönlichkeit des Dalai Lama wahrgenommene und positiv bewertete Offenheit, eine ihm zugeschriebene außerordentliche Toleranz und Kritikfähigkeit machen ihn zum Botschafter der (tibetisch-)buddhistischen Lehre, deren universelle Botschaft von Toleranz und Mitgefühl, so die damalige Bundesrätin Ruth Dreifuss in ihrer Rede zur Eröffnung der Basler Dauerausstellung, „kulturelle Schranken überwunden“ habe, „die nicht minder hoch [...] [seien; ef] als der Himalaya“ (P2191). Die Eigenschaften des Dalai Lama werden in deutlicher Weise von anderenorts vorgefundenem Dogmatismus, religiö-

---

<sup>5</sup> Als Beleg für die friedfertige Haltung des Dalai Lama und damit gleichsam aller Tibeter beziehungsweise Vertreter und Vertreterinnen des Buddhismus werden weniger konkrete historische Beispiele angeführt, als auf das Engagement des Dalai Lama im interreligiösen Dialog oder auf von ihm durchgeführte symbolische Handlungen und Rituale zur Verwirklichung des Weltfriedens hingewiesen. Entsprechende Aussagen des Dalai Lama werden vielerorts ausführlich zitiert. So gibt ein Beitrag zu den Veranstaltungen im Rahmen des Dalai Lama-Besuchs in der Schweiz 2005 die Ansprache des Friedensnobelpreisträgers zu interreligiöser Toleranz und Verständigung mit folgenden Worten wieder: „In seiner zehnminütigen Rede, die er in Tibetisch hielt, beschwor er [...] das friedliche Nebeneinander der verschiedenen Religionen und Heilswege. Die Vielzahl der Religionen und Weltanschauungen sei etwas Positives. Viele von ihnen hätten den Menschen geholfen, den inneren Frieden im Herzen zu entwickeln. Und bei aller Verschiedenheit pflegten die Religionen gemeinsame Werte wie Liebe, Mitgefühl, Toleranz, Genügsamkeit und Selbstdisziplin. Es führten die vielen Wege zum Anliegen der Religionen, nämlich zu deren gegenseitiger Toleranz. Deshalb sei die Begegnung der Religionen sehr wichtig“ (P1612).

<sup>6</sup> GEO 07/2005: 58. Die Reportage erschien im Rahmen einer dreiteiligen Serie, welche die Zeitschrift der „sanften Weltmacht“ Buddhismus im Jahr 2005 widmete (Ausgaben 07-09/2005), vgl. Kap. 3.3.2.



sem Fanatismus und fundamentalistischen Tendenzen abgegrenzt: Der Dalai Lama, so die Autorin eines Dalai Lama-Portraits im Sonntagsblick (P2011), habe

[...] eine Art der Liebe, der Güte und des Verstehens, die auch politische Gegner mit einschliesst. Auch bei Schilderungen grausamer Menschenrechtsverletzungen gegenüber seinem Volk bleibt dem Befürworter der Gewaltlosigkeit jeder Hass auf die Chinesen fremd. Auch in dieser Einstellung unterscheidet sich das religiöse Oberhaupt der Tibeter von den vielen religiösen Fanatikern. Seine Botschaft liegt in der Aufforderung zum sittlich richtigen Verhalten gegenüber anderen: „Was du nicht willst, das man dir tu, das füg auch keinem anderen zu.“ Die buddhistischen Gebote sind Richtlinien für einen Lebensstil, der alle befriedigen soll. Es ist ein „Mittlerer Weg“, der Übertreibungen jeder Art vermeiden will, eine Mischung aus Offenheit und Zweifel. [...] Das buddhistische Konzept für den friedlichen Umgang miteinander, erklärt der Dalai-Lama, basiere auf einer einfachen Tatsache: Mögen die kulturellen Unterschiede noch so bedeutend und mannigfaltig sein, wir sind doch alle sterbliche Menschen, sehnen uns nach dem Glück und wollen unangenehme Erfahrungen und Leid vermeiden. So spricht kein Politiker, der an seine Wiederwahl denkt, kein eifernder Missionar, sondern ein Anwalt der goldenen Regel der Menschlichkeit (P2011).

Mehrfach wird damit die in seiner Person vorgefundene Offenheit, Toleranz und Weisheit wie im soeben zitierten Beitrag dem „Eifer und Fanatismus der drei monotheistischen Religionen“ (P2326) und ihrer Vertreter gegenübergestellt. Immer wieder wird auf eine schier unerschöpfliche Aktivität und auf das große Engagement des Dalai Lama hingewiesen: Als „unermüdlicher Botschafter in Sachen Weltfrieden und Völkerverständigung“ (P1446) reise er um die ganze Welt, begeistere die Menschen „mit seiner Weisheit, seinem Humor und Charisma“ (ibid.) und zähle damit unterdessen zu den weltweit bekanntesten Persönlichkeiten. Indem er allein das „Dogma des gewaltlosen Widerstands“ (P2720) eisern vertrete, verkörpere er jene universellen menschlichen Ideale, Werte und Eigenschaften, so der Kommentar des Kulturreporters der Berner Zeitung 2005, die andere „Galionsfiguren“ vermissen lassen würden:

Er spricht nicht vom „Reich des Bösen“ - wie das George W. Bush fast sicher tun würde -, wenn von China die Rede ist, das das von ihm repräsentierte Tibet repressiv beherrscht. Er beansprucht nicht die Unfehlbarkeit der Lehre wie der verstorbene Papst Johannes Paul II., mit dessen medialem Popstar-Image er aber durchaus und sehr gut konkurrieren kann. Und er tönt nicht wie die Fundamentalisten aller religiösen Couleurs - ob protestantisch, katholisch, islamistisch oder jüdisch -, wenn er sagt: „Zu jeder Sache gibt es eine andere Sicht. Lässt man nur seine Sache gelten, gibt es Meinungsverschiedenheiten“ (P1756).

Besonders im Zuge der Berichterstattung Schweizer Medien über den zwölfwägigen Besuch des Dalai Lama im Jahr 2005 wird wiederholt auf die Popularität und einzigartige Anziehungskraft des Dalai Lama hingewiesen. Wo der Dalai Lama auftrete, werde er wie ein Filmstar empfangen, die Sympathiebekundungen seines Publikums seien ihm sicher:<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Bereits während des Dalai Lama-Besuchs im Jahr 2001 anlässlich der Eröffnung der Dauerausstellung zu sakraler Kunst Tibets im Museum der Kulturen in Basel und der Veranstaltung im Basler Münster (vgl. Kap. 5.2.2) wird festgestellt, der Dalai Lama genieße „so viel Anbetung und Respekt [...] wie nur wenige seiner

Jede seiner Verlautbarungen zieht rund um die Welt zahllose Menschen in den Bann - auch dann, wenn es sich um eher allgemeine, unverbindliche Aufrufe zu Toleranz und Frieden handelt. Kein anderer religiöser Führer ist derart populär, und sogar im nüchternen Zürich hat das geistige Oberhaupt der Tibeter mit seinem Besuch so etwas wie Begeisterung ausgelöst (P 1218).

Vielfach wird der „Friedensnobelpreisträger, der in weiten Kreisen Kultstatus geniess[e]“ (P2306) als Symbolfigur beschrieben: Für die Tibeter und Tibeterinnen im Exil verkörpere er den gewaltlosen Widerstand gegen China und die Hoffnung auf ein dereinst freies Tibet. Für das westliche Publikum, welches in Scharen zu den öffentlichen Veranstaltungen ströme, werde der Dalai Lama zu Symbol und Verkörperung universeller ethischer und spiritueller Werte - einer Botschaft, die kulturelle Grenzen transzendiere und weit über das Schicksal seines Volkes hinaus reiche.

Im Zentrum der Begründungen, welche für die Popularität des Dalai Lama herangezogen werden, steht wiederholt der Begriff der Toleranz, der jedoch in der Regel kaum grundlegend reflektiert wird. Der Dalai Lama verkünde keine Dogmen, verdamme keine Sünder, verspreche nicht das Paradies (P1606); er gilt in diesem Zusammenhang im Allgemeinen als überaus aufgeschlossen und undogmatisch. Besonders die Beobachtung, er hege keinerlei missionarischen Anspruch, spreche die Menschen in säkularen westlichen Gesellschaften wie der Schweiz in besonderer Weise an (ibid.). Viele Beiträge machen auf die vielfach zitierte Aufforderung des Dalai Lama aufmerksam, man solle der *eigenen* religiösen Tradition treu bleiben:

Grundsätzlich ist er der Überzeugung, dass die Leute in ihren Traditionen und ihrem Glauben Erfüllung suchen sollten. „Die Menschen im Westen haben ihre eigenen Werte, ihre Kultur, ihre Religion, ihre Spiritualität und Lebensart.“ Jeder, der in einer religiösen Tradition aufgewachsen sei, solle sie auch ernst nehmen. „Wer sich für den Buddhismus interessiert, muss sich dies genau überlegen. Denn manchmal können sich aus dem Religionswechsel oft noch grössere Probleme ergeben. Die Menschen verlieren ihre Wurzeln.“ Doch es sei jedem freigestellt, seiner gewünschten Religion und Philosophie nachzuleben (P2227).

Diese und andere Aussagen des Dalai Lama werden als Beleg für dessen positiv bewertete und als für den Westen besonders attraktiv eingeschätzte, offene und tolerante Botschaft angeführt. Sie illustrieren die Aussage, dem Dalai Lama und dem Buddhismus generell stehe der Missionsgedanke fern.

---

Zeitgenossen“ (P1239). Medien berichten über einen außerordentlichen Publikumsandrang, den der Dalai Lama in gewohnt humorvoller Manier kommentiert habe: „Wären sie Fledermäuse, sie würden wohl noch an der Decke hängen“, meinte der Dalai Lama lachend auf das überaus zahlreich erschienene Publikum im Basler Münster weisend. Selten, wenn noch nie, war das Gotteshaus so voll, und diejenigen, die keinen Einlass mehr fanden, harrten am Samstagnachmittag bei strömendem Regen auf dem Münsterplatz aus, um die Übertragung des ‚public talk‘ mit dem Oberhaupt der Tibeter auf der Leinwand mitzuverfolgen“ (P1263).

Als Buddhist missioniert er nicht. Er ist tolerant gegenüber allen Religionen. An einem Treffen mit verschiedenen Religionsführern sagte er: „Ich glaube daran, dass es viel besser ist, verschiedene Religionen zu haben, verschiedene Philosophien, als nur eine einzige Religion oder Philosophie. Das ist nötig, weil jedes menschliche Wesen andere mentale Dispositionen hat.“ (P1619).

Eine unreflektierte und oberflächliche Popularität des Buddhismus im Westen betrachte der Dalai Lama sogar „mit gemischten Gefühlen“:

„Es ist jedoch ein Fehler, alles, was mit Tibet zusammenhängt, als positiv zu sehen“, stellt der Dalai-Lama fest. Wer sich mit dem Buddhismus auseinandersetzen wolle, müsse sich bewusst sein, „Buddha zu studieren ist harte Arbeit. Wir Buddhisten lesen und studieren nicht nur ein Buch, um das Wesen des Buddhismus, des Dharma, zu verstehen.“ Für viele sei der Buddhismus aber bloss ein Vorwand, um etwas Neues zu erleben, eine neue Frisur, andere Kleider. Das sei so etwas wie ein neuer Lifestyle (P2227).

Der Dalai Lama habe zudem selbst „immer wieder darauf hingewiesen, dass der Buddhismus nicht der Königsweg zu innerem Heil und Segen ist; sondern dass sich jeder diesen seinen Weg schon selber zu bahnen hat“ (P1601). Die NZZ widmet der Aussage des Dalai Lama, „Haltet an Eurer Tradition fest!“, eine gesamte Schlagzeile (P1230). Auch Bundesrat Couchepin habe, so eine andere Quelle, in seiner Begrüßungsrede anlässlich des ETH-Symposiums im Jahr 2005 zum Thema „Angst und Furcht“ darauf aufmerksam gemacht, der Dalai Lama

[...] sei nicht als Bekehrer gekommen, sondern in der Hoffnung, durch buddhistische Fragen und Antworten die Wahrnehmung des eigenen spirituellen Erbes zu erweitern. Die Anwesenheit des Dalai Lamas biete die Gelegenheit, sich in allen Bereichen des öffentlichen und privaten Lebens über Angst und Furcht hinwegzusetzen und den Weg zum Dialog zu ebnet (P1785).

Das Themenfeld von Mission und Bekehrung, meist verknüpft mit negativen Konnotationen, sowie Fragen von religiöser Toleranz, Offenheit und interkulturellem beziehungsweise interreligiösem Dialog – affirmativ konnotiert – wird im Datenkorpus nachdrücklich bearbeitet. Hinsichtlich seiner expliziten Anregung zu einer vertieften Auseinandersetzung mit dem Toleranzbegriff stellt jedoch der folgende, in der Basler Zeitung erschienene Tageskommentar zum Dalai Lama-Besuch in Basel anlässlich der Eröffnung der Dauerausstellung am Museum der Kulturen im Jahr 2001 eine seltene Ausnahme dar:

Die Woge der Sympathie, die dem Dalai Lama entgegenkommt, wo immer seine Reisetätigkeit ihn hinführt, in den letzten Tagen also in Basel, ist zunächst erstaunlich. Denn unsere säkulare Gesellschaft ist von einer grossen Skepsis gegenüber religiösen Systemen und ihren Führern geprägt. Wo Religion gar staatlichen Führungsanspruch stellt und zur Theokratie wird, so wie es der Dalai Lama postuliert, ist sie sogar Inbegriff des absolut Unzeitgemässen. [...] *Dennoch ist die Sympathiewelle verständlich. Denn die theokratische Grundkonzeption ist im Fall des Dalai Lama vom samtene Charakter seiner religiösen Botschaft wie zugedeckt: Friede, Mitgefühl und Toleranz sind patente Schlüssel zu den Herzen von säkular denkenden Menschen.* Die mit fast ironischer Zurückhaltung verbreitete Botschaft des Dalai Lama kontrastiert auffällig zu den

Erfahrungen mit dem missionarischen Eifer von Vertretern anderer religiöser Gemeinschaften. Insofern ist die Sympathie auch die Sympathie für den Religionsführer, der den Zeitgenossen mit seiner Religion gerade eben nicht behelligt (P1239; Hervorhebungen ef).

Der Autor stellt damit einen klaren Gegensatz zwischen einer „westlich-säkularen“ Gesellschaft und der traditionellen tibetischen Gesellschaft her. Dessen „theokratische Grundkonzeption“, könne sich für „säkular denkende“ Menschen des Westens nach der Aufklärung als „Inbegriff des absolut Unzeitgemässen“ eigentlich nicht erschließen. Mit diesem Hinweis auf eine grundlegende Unvereinbarkeit westlich-aufgeklärten Denkens mit der tibetischen Auffassung von der Legitimierung religiöser und politischer Autorität wird der Begriff der Toleranz im Folgenden zumindest ansatzweise zur Diskussion gestellt:

Fraglich ist [...], ob der Toleranzbegriff des Dalai Lama mit unserem wirklich viel gemeinsam hat. Könnte die Toleranz des der Welt abgewandten Mönchs unsere Toleranz, welche unter anderem durch die Verbannung des Religiösen ins Private entstanden ist, auch bei längeren Besuchen inspirieren? (P1239).

Im Großteil der untersuchten Beiträge wird die Aufforderung des Dalai Lama an die „christlich geprägte westliche Welt“ (P1218), an der *eigenen* religiösen Tradition festzuhalten, jedoch wie im folgenden Textausschnitt explizit als Begründung der Popularität und Vorbildfunktion des Dalai Lama angeführt:

Auf die Frage, wie Elemente des Buddhismus in den christlichen Glauben integriert werden könnten, gab er Anfang dieser Woche eine klare Antwort: „Haltet an eurer eigenen Tradition fest.“ Zürcher Journalisten, die ihn baten, den Begriff Karma zu erklären, beschied er knapp und deutlich: „That's not your business.“ Sie sollten, fügte er bei, zu Gott beten und nicht über Karma nachdenken. Vielleicht zeigt sich gerade in solchen Äusserungen ein wichtiger Grund für die ausserordentliche Popularität, die der Dalai Lama im Westen genießt [...] (ibid.).

### 6.1.2 Aufgeschlossener, moderner Heiliger im Dialog mit Wissenschaft und „abendländischem Denken“

Auch die wiederholt an sein westliches Publikum gerichtete Aufforderung des Dalai Lama, die buddhistischen Schriften und die von ihm dargelegten Lehren „nicht einfach anzunehmen, sondern kritisch zu analysieren“ (P2600) stößt auf breite Anerkennung und gilt als Beleg für die offene Geisteshaltung des Mannes, der sich im Gegensatz zu anderen religiösen Würdenträgern in keiner Weise als unfehlbar betrachte:

Der Dalai Lama bittet die gespannt lauschende Menge, die Schriften und Lehren nicht einfach anzunehmen, sondern kritisch zu analysieren - und auch seine eigenen Aussagen. „Nur weil ich etwas sage, ist es noch lange nicht richtig und wahr. Jeder muss es für sich prüfen und sich seine eigene Meinung darüber bilden.“ Und: Die Aussagen buddhistischer Texte müssten in ihrem historischen Kontext gesehen werden, denn die Welt habe sich seit ihrer Niederschrift verändert. Klingt vernünftig. Und macht den Mann auf seinem Thron sympathisch. Er selber sieht sich offenbar nicht als den heili-

gen und unantastbaren Übermenschen oder gar Halbgott, als den ihn manche seiner Anhänger verehren (P2600).

Wiederholt wird der Dalai Lama mit den Worten zitiert, die Menschen sollen die buddhistischen Lehren in „kritischer, unvoreingenommener Haltung“ überprüfen (vgl. auch P1449). So berichtet ein Artikel über die Unterweisungen des Dalai Lama 2005 im Hallenstadion Zürich:

Wie so oft beginnt Seine Heiligkeit seine Ausführungen auch diesmal mit dem Hinweis, dass er keinesfalls zum Buddhismus bekehren wolle. Im Gegenteil: „Bereits Buddha hatte betont, dass man seine Lehren überprüfen solle, bevor man ihnen glaubt.“ Damit sprach Seine Heiligkeit die „forschende und offene Geisteshaltung“ an, wie sie für den Buddhismus charakteristisch sei. Und: „Egal, welche Religion man pflegt, sie sollte stets dazu dienen, dass man ein mitfühlender, dem Wohle aller Lebewesen dienender Mensch wird.“ (P1506).

An verschiedenen Stellen wird betont, dass der Dalai Lama als aufgeschlossener und kritischer Denker selbst den Buddhismus nicht als alleinigen Königsweg für Seelenheil und Erlösung propagiere, sondern immer wieder darauf hinweise, dass sich „jeder diesen seinen Weg schon selbst zu bahnen“ habe (P1601). Zudem lege der Dalai Lama „[...] Wert auf die Feststellung, dass der Buddhismus keine unverrückbare Lehre sei; wo die Forschung Fehler in der Logik des Denkgebäudes nachweise, würden die Glaubenssätze angepasst“ (P2030).<sup>8</sup>

Eine solche, als offen-tolerant und undogmatisch repräsentierte Grundhaltung des Dalai Lama wird zuweilen auch in einem Zuge mit dessen Aufgeschlossenheit und Interesse gegenüber moderner Technik und den Erkenntnissen moderner (Natur-)Wissenschaften angeführt. Der Dalai Lama sei ein klarer, kritischer Denker und kenne keine Berührungängste mit der Wissenschaft. Vor Jahren, so wird er im Zuge der Berichterstattung über das 2005 veranstaltete *Neuroscience-Symposium* an der Universität Zürich zitiert, habe ihn ein amerikanischer Buddhist vor Wissenschaftlern mit der Begründung gewarnt, Wissenschaft töte Religion: „Das hat mein Interesse an der Wissenschaft noch viel mehr geweckt. Ich wollte wissen: Was ist das für ein Mörder?“ (P1303). Mit dem Symposium, so der Bericht weiter, wage sich der Dalai Lama damit erneut „gut gelaunt“ in die „Höhle des Löwen“:

„Seit Jahrzehnten interessiere ich mich für die Wissenschaft. Besonders für die Neurobiologie, die Kosmologie, die Quantenphysik und die Psychologie“, hat er gut gelaunt wie immer und doch ernst und konzentriert vor Hunderten von bedächtig lauschenden Menschen gesagt. Der Dalai Lama hat es also mit *denjenigen harten Wissenschaften, die versuchen, Antworten auf die grundlegenden Fragen allen Seins zu finden. Das passt* (ibid.; Hervorhebung ef).

---

<sup>8</sup> Als Beleg habe der Dalai Lama in diesem Zusammenhang auf die soziale Stellung der Frau und die Beurteilung ihrer gesellschaftlichen Rolle verwiesen (P2030).

Die persönliche Affinität des Dalai Lama zu westlichen Wissenschaften, besonders der Disziplin der Neurowissenschaft, und sein Engagement im Dialog zwischen tibetischem Buddhismus und modernen wissenschaftlichen Erkenntnissen wird in diesem Zusammenhang bisweilen als grundlegende Affinität beziehungsweise Vereinbarkeit „des Buddhismus“ zu den Erkenntnissen und methodischen Verfahrensweisen westlicher (Natur-)wissenschaft postuliert, denn beide hätten „die Suche nach Wahrheit zum Ziel“ (P2482). Seine Neugier für und das Interesse an moderner Technik gilt zudem als Beleg für die Tatsache, dass der Dalai Lama bei aller spirituellen Tiefe keineswegs „abgehoben“ oder „weltfremd“ sei.

In seiner Freizeit kultiviert er einige Hobbys aus seiner Jugend. Damals hat ihn vor allem die Technik interessiert, die für das alte Tibet etwas Neues war. Als ein reicher Tibeter in den dreissiger Jahren ein Auto aus Indien über den Himalaja nach Tibet einführte, war das ein Skandal. Der junge Dalai Lama bestand darauf, in dem Auto zu fahren. Als er ihm unbeschadet entstieg, war das Autofahren in Tibet salonfähig. Der Dalai Lama besitzt auch eine kleine Uhrenwerkstatt: „Uhren haben es mir schon immer angetan. Ich liebe die Feinmechanik, und manchmal kann ich sogar selbst eine reparieren. Das freut mich besonders“, erzählt er stolz (P2189).

Als kleiner Junge habe der Dalai Lama, so berichtet der „große Geschichtenerzähler“ selbst, sich im riesigen Potala-Palast oft gelangweilt. Eines Tages habe er einen zufällig gefundenen Filmprojektor repariert und es mit Hilfe eines chinesischen Mönches und „eigener Findigkeit“ geschafft, das Gerät anzuwerfen und sich Charlie-Chaplin-Filme angesehen (P1718). Diese und andere Anekdoten aus dem „versunkenen Zeitalter einer Götterkönig-Kindheit“, erzählten, so stellt ein Beitrag aus der Basler Zeitung von 2001 fest,

[...] hintergründig davon, dass die Erziehung und Bildung des geistigen und weltlichen Oberhauptes des tibetischen Volkes nicht allein mit der Fesselung einer Kinderseele und der Indoktrination von Herrschaftswissen zu tun hatte, sondern auch seligen Müßiggang vor flimmernder Leinwand erlaubte. Und ebenso kündigt das Märchen davon, dass der tibetische Buddhismus in des Dalai Lama Gestalt früh den Umgang mit den Segnungen der Moderne zu würdigen verstand (P1718).<sup>9</sup>

In dieser Hinsicht zeichnen viele der untersuchten Medien ein affirmatives Bild des Dalai Lama als eines „neugierigen, witzigen und schlagfertigen Weisen, dem es wie kaum einer anderen Persönlichkeit gelingt, die Tradition mit der Moderne zu verbinden“ (P2482).

### 6.1.3 Botschafter von Heiterkeit, Menschlichkeit und Authentizität

Die oben zitierten Anekdoten weisen bereits auf einen weiteren, meist positiv hervor gehobenen Aspekt in Persönlichkeit, Auftreten und Selbstinszenierung des Dalai Lama hin, der ihn, so andere Quellen, von anderen religiösen Würdenträgern – etwa christlicher

---

<sup>9</sup> In diesem Zitat zeigen sich bereits erste kritische Deutungen des tibetisch-buddhistischen Nachfolgesystems, welche von einzelnen Stimmen des Datenkorpus aufgegriffen werden (vgl. bes. Kap. 6.1.5).

Denominationen – unterscheide. Wiederholt wird auf den besonderen Humor, ein für ein geistliches Oberhaupt als ungewöhnlich wahrgenommenes unkonventionelles, spontanes und unkompliziertes Auftreten, sowie eine „wache Präsenz, die sich von der verkrampften Feierlichkeit mancher Würdenträger in christlichen Kirchen“ abhebe (P1218, vgl. auch P1568, P1208), hingewiesen. Wo immer der „Botschafter der Heiterkeit“ (P1127) auftrete, so ein Beitrag in der Basler Zeitung, würden ihm „die Herzen zufliegen“ (P1552). Die ansteckende Heiterkeit und Zuversicht des Dalai Lama erscheint ob der Härte des tibetischen Schicksals und angesichts einer Welt, „über die sich der Schatten des Terrors“ (P1601) gelegt habe, für viele Autoren als besonders bewundernswert. Bei allem Einsatz für höchste moralische Werte und seinem Auftreten als moralische Instanz profiliere sich der Dalai Lama durch diesen außergewöhnlichen Humor, seine ansteckende Fröhlichkeit (P1601) und Lebendigkeit (P2045). Dies sei, so der Autor eines Beitrags der Sonntagszeitung aus dem Jahr 2005, „[...]e]ine geniale Mischung“, denn: „Humor ist das perfekte Enzym, um Moral leicht verdaulich zu machen und sie vom Aspekt der lehrerhaften Besserwisserei [welche damit implizit den *eigenen* religiösen Würdenträgern zugeschrieben wird; Anmerkung ef] zu befreien“ (P1851). Der Dalai Lama gebe sich stets „zugänglich, spontan, immer aufgelegt zu einem Bonmot“ (P2227), vor Lebensfreude sprühend und gut gelaunt (P1506). Darin zeigt sich für manche Beiträge eine bemerkenswerte Spannweite in seiner Persönlichkeit: Der charismatische Weise, „Clown und Charmeur [...], Professor, Prediger und Politiker (P1851), verkörpere zugleich einen „10-jährige[n] Bub, spontan, humorvoll, frei wie der Wind“, und ebenso den „100-jährige[n] Gelehrte[n], weise, wissend, kraftvoll“ (P2802).

Er sei ein großer spiritueller Lehrer, aber vor allem auch ein Mensch, der „mit beiden Beinen fest auf dem Boden der Realität“ stehe und nichts spüren lasse von „Abgehobenheit oder realitätsferner Erleuchtung“ (P2227). Die vielfach beobachtete besondere menschliche Integrität (P1218) jenes „einfachen und fröhlichen Menschen, der die Geheimnisse des Glücks mit jedem teilen“ wolle (P1552), seine Bescheidenheit und die „buddhistische Gelassenheit“ (P1601), mit der er übertriebene Förmlichkeit und offizielles Protokoll außer Kraft setze (P2030) wird mit verschiedenen Anekdoten wie den folgenden belegt:

Am Dienstagmorgen [...] in Kloten gelandet, lässt der 14. Dalai Lama an der ersten Medienkonferenz in Zürich Oerlikon die Hundertschaft Journalisten erst einmal - nichts hören. Der wie ein Popstar erwartete Gast (später sagt er: „Popstar? Ich kümmer mich nicht darum, wie mich die Leute sehen!“) hat vor der Tür des Konferenzsaals einen Ausfallschritt gemacht, einen Hacken [*sic*] geschlagen, seine Entourage düpiert und unterhält sich jetzt mit einem Wartenden in der Ehrenformation - zur Verblüffung der Bodyguards. [...] Das ist er, so ist er, der Dalai Lama: jede Erwartung unterlaufend, jede Ordnung nach seiner eigenen neu ordnend. Er lebt im Augenblick, ja ist die Gegenwart [...] (P2030).

Der „Ozean der Weisheit“ legt eine Umhängetasche auf den Tisch, nimmt eine kleine Buddhastatue, die man ihm als Präsent auf seinen Tisch gestellt hat, hält diese in die Luft und schaut fragend in die Runde. Dann setzt er sich den Buddha auf den Kopf. Der Dalai Lama lacht. Die versammelten Journalistinnen und Journalisten lachen auch. Mit dieser kleinen Geste hat er die Anwesenden für sich gewonnen und sich gleichzeitig von der Seite gezeigt, die die Medien gerne von ihm zeichnen: den bescheidenen und fröhlichen Dalai Lama. Wenn ihn die Öffentlichkeit wie einen Popstar behandle, sagt „seine Heiligkeit“ später im Gespräch mit Journalistinnen und Journalisten, dann sei das ihr Problem, nicht seines (P2064).

Der im Folgenden zitierte Beitrag im Sonntagsblick zeichnet das Portrait des „stillen Menschen Gottes“ analog zu seinem oft zitierten Selbstverständnis als einfachen und bescheidenen tibetischen Mönch, der schon als Kind wenig von Förmlichkeiten, von übertriebener Verehrung und weltlichem Luxus gehalten habe:

Die tibetische Mönchskutte, die er meist trägt, besteht wie ein Flickengewand aus verschiedenen Teilen und soll Armut versinnbildlichen. Wenn er prächtig gekleidete Lamas trifft, erinnert er sie: „Unser wahrer Meister ist Buddha, der besass keinen Hut. Wir sind nur Schüler. Buddha hätte also ein viel grösseres Recht gehabt, sich luxuriös zu kleiden, weil er der wahre Meister ist. Trotzdem zog er es vor, ein armer Mönch zu bleiben“ (P 2011).

Der Dalai Lama kenne weder Scheu noch Eitelkeit (P1129), in ihm, so wird der langjährige Direktor des St. Galler Völkerkundemuseums Roland Steffan zitiert, „erfüll[e] sich Menschsein auf wundersame Weise“:

„[E]r wendet sich den andern zu, ohne jeglichen Vorbehalt; im Gespräch ist er ganz für den andern da. Er speist ihn nicht mit Floskeln ab, sondern geht ganz auf ihn ein.“ [...] „Es ist ein Mensch, bei dem man einfach auf die Knie geht; wenn sich die Leute vor ihm verneigen, dann sehen sie aus wie Blumen im Wind.“ Die Verehrung gilt dem Dalai Lama als Person und der geistlichen Botschaft, die in ihm Gestalt angenommen hat. „Der Herr, der voll Mitleid herabblickt“, wird der „Buddha des Erbarmens“ genannt, der im Dalai Lama seine 14. Wiedergeburt erlebte. Dessen Auftrag ist es nicht, ein Dogma zu verkünden, ein Gesetz zu verkörpern, sondern einen der Wesenszüge des Buddhas sichtbar zu machen: das erleuchtete Mitleid. [...] Dieses aber soll in einer ganz konkreten Wirklichkeit gelebt werden. Tibeter erwarten nicht, dass sich „Seine Heiligkeit“ mit einem Nimbus aus Weihrauch und flüsternder Ehrfurcht umgibt. Er darf fröhlich lachen, seine Hobbys ausleben, Uhren sammeln und reparieren, Orchideen züchten. „Das alles zeigt, dass das Erbarmen nahbare Wirklichkeit geworden ist“, sagt der Konservator (P1974).

Auch die bisweilen geäußerte Vermutung, die christliche Messias-Erwartung habe sich bei manchen Menschen auf den Dalai Lama übertragen, beantwortete der „lebensfrohe Asket zwischen Weisheit und Weltpolitik“<sup>10</sup> mit gewohnt „heiterer Bescheidenheit“: „Erwarten Sie nicht zu viel“, antwortete der Ehrengast [...]. „Hätte ich besondere Kräfte, ich wäre heute im [sic] Tibet.“ (P1239). Der Dalai Lama wird wiederholt porträtiert als „Superstar[...]“, der auch mit siebzig noch mit seinem Status ringt und immer wieder den Verehrungskult zu unterlaufen versucht. Indem er sich zum Beispiel noch tiefer als sein

---

<sup>10</sup> GEO 07/2005: Titelseite.



Gegenüber verbeugt und so einen kurzen Moment die Distanz durchbricht“ (P2482). Er lege selbst großen Wert auf die Feststellung, er sei nur ein einfacher Mönch, ein einfacher Bauernsohn, der sich seine Rolle als „Gottkönig“ nicht selbst gewählt habe.

Diese vielfach beschriebene Heiterkeit und Bescheidenheit des Dalai Lama, sein Sinn für Humor und Selbstironie werden in vielen Quellen als Beleg für die in seiner Person vorgefundene außergewöhnliche Ausstrahlungskraft, für das ihm vielerorts zugeschriebene besondere Charisma herangezogen. Die immense Faszination, die der buddhistische Religionsführer auf viele Menschen im Westen ausübe, liege, so wird in einem großen Teil der untersuchten Medienberichte vermutet, in diesem außerordentlichen Charisma begründet. Im Gegensatz zu „europäischen Religionsführern“, welche sich „gerne hinter ihrem Amt verstecken“ (P2045) strahle er „eine positive Autorität aus – menschliche Wärme gepaart mit Weisheit“ (ibid.). Seine Anwesenheit verändere „spürbar die Atmosphäre“ (P1619). In einem kurzen Portrait der NZZ am Sonntag führt der Autor Klemens Ludwig das dem Dalai Lama zugeschriebene besondere Charisma auf eine außergewöhnliche Präsenz zurück: „Mit schier unermesslicher Geduld und Aufmerksamkeit gibt er auch nach zehn Stunden jedem das Gefühl, dass er sich nur auf ihn einlässt. Diese Präsenz ist zweifellos ein Geheimnis seiner Ausstrahlung“ (P2189). Neben seiner Fähigkeit des Zuhörens verkörpere der Dalai Lama die „buddhistische Tugend“ der Achtsamkeit (P2011), und selbst wenn er vor tausenden Menschen vortrage, fühle sich fast jeder der Anwesenden persönlich angesprochen (P2189). Die Autorität des Dalai Lama scheine ihm daher „von Natur aus gegeben“ (P1756). Entsprechende Beiträge zeigen, dass die dem Dalai Lama hier zugeschriebene Form der „natürlichen“ Autorität, verknüpft mit ihm zugeschriebenen, herausragenden persönlichen Qualitäten – wie seinem besonderen „Charisma“, einer Präsenz und „Verwurzelung im Diesseits“ (P1127), Authentizität und Glaubwürdigkeit bei gleichzeitiger Kritikfähigkeit, Toleranz und Offenheit – implizit von „negativen“ Formen der Autorität abgegrenzt wird: So stellt die Autorität des Dalai Lama hier meist eine gesellschaftliche Positionierung dar, welche ihm freiwillig und aufgrund eben dieser positiven persönlichen Qualitäten zuerkannt wird und welche daher die moralische Autonomie der Menschen, ihre individuelle Selbstbestimmung und Selbstverantwortung – ebenfalls durchwegs positiv evaluierte Werte, welche in der untersuchten Diskussion häufig als normative Schlüsselbegriffe eingesetzt werden<sup>11</sup> – nicht in Frage stellt.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Vgl. bes. Kap. 6.2.2., Anmerkung S. 195.

<sup>12</sup> Dies bedeutet, dass in diesem Sinne „negativ“ bewertete Formen der Autorität auf ihrer mittels Druck- oder Drohgebärden erzwungenen Anerkennung beruhen und nicht auf einer „inneren“, freiwillig anerkannten „Macht der Persönlichkeit“ beziehungsweise „Wertüberlegenheit“ (Popitz 1992: 105). Entsprechende Unterscheidungen verschiedener Formen von Autorität werden in der Literatur vielfach aufgegriffen. So zitiert Popitz zur Verdeutlichung des Unterschieds von erzwungener, d.h. letztlich ungerechtfertigter Macht (vgl.

Auch die oben erwähnte, vielerorts beschriebene „Authentizität“ des Dalai Lama in der Verkörperung der von ihm propagierten und als universell postulierten Werte wie Weisheit, Mitgefühl, Toleranz und Gewaltlosigkeit, die er „durch sein eigenes, erleuchtetes Wesen“ (P1821) „wie kaum ein anderer verkörpere“ (P2011), wird an verschiedener Stelle besonders hervorgehoben (vgl. P1127, P2531). Im Gegensatz zu manch anderen „selbsternannte[n] Gurus“, die „mit Buddha im Gepäck durch Europa“ (P1278) reisen würden, sei der Dalai Lama ein authentischer und „seriöser spiritueller Führer“:<sup>13</sup>

Er wirft nicht mit komplizierten Philosophien um sich, sondern hat schlichte und klare Prinzipien. Gewalt und Krieg sind für ihn unter keinen Umständen akzeptabel, und einen gewaltsamen Umsturz in Tibet unterstützt er nicht. In seinen drei Rollen als Mensch, Mönch und politischer Führer, die er seit Jahrzehnten innehat, verstrickt er sich nicht in Widersprüche (P2186).

„Das religiöse Oberhaupt der Tibeter lebt, was er lehrt. Das spüren die Menschen“ (P2011). Der Autor eines Portraits im Sonntagsblick berichtet:

Im Herbst 1988, als ich dem Dalai-Lama anlässlich eines Treffens im Genfer Hotel „Intercontinental“ zum ersten Mal begegne, warten Tibeter aus vielen Teilen der Schweiz vor der Eingangshalle geduldig auf ihr geistiges und religiöses Oberhaupt. Endlich erscheint der Dalai-Lama mit festem Schritt in seiner granatroten und safran-gelben Kutte. Rot ist die Farbe des Mitgefühls, Gelb ist die Farbe der Weisheit. Die Tibeter werfen sich flach auf den Boden. Blitzschnell bückt sich der Dalai-Lama, hilft den viel jüngeren Buddhisten, sich zu erheben. Diese Geste hat sich mir unauslöschlich eingeprägt. Darin lag demütige Bescheidenheit, behände Bestimmtheit und liebende Hinwendung (P2011).

Beobachtungen und Beschreibungen von Szenen wie diesen sollen die Menschlichkeit des Dalai Lama und die ihm häufig zugeschriebene und positiv konnotierte „Authentizität“ für den Leser greifbar werden lassen. Selbst ein „Blick hinter verschlossene Türen“ offenbare die „spirituelle Tiefe und moralische Grösse“ (P1127) einer authentischen Persönlichkeit: Der 2005 erschienene Portrait-Fotoband des Schweizer Fotografen Manuel Bauer über das Leben und den Alltag des Dalai Lama, UNTERWEGS FÜR DEN FRIEDEN. SEINE HEILIGKEIT DER 14. DALAI LAMA,<sup>14</sup> zeige das spirituelle Oberhaupt der Tibeter so, „wie man ihn noch nie sehen konnte“: [I]n seinem Schlafgemach vor dem PC sitzend. Betend auf dem Home-

---

Abels 2007: 249) einen chinesischen Philosophen aus dem 4. Jahrhundert v. Chr.: „Wenn Menschen gewaltsam unterworfen werden, so beugen sie sich nicht in ihrem Sinne, sondern nur, weil die Kraft nicht ausreicht. Werden Menschen durch die Kraft der Persönlichkeit unterworfen, so freut es sie im Grunde ihres Herzens und sie beugen sich wirklich“ (vgl. Popitz 1992: 105). Abels zufolge können Legitimität und freiwillige Anerkennung daher als wesentliche Bedingungen von Autorität in obigem, „positivem“ Sinn verstanden werden. Ebenso hält auch Hannah Arendt in einem ihrer Essays fest: „Autorität jedoch schließt gerade den Gebrauch jeglichen Zwanges aus, und wo Gewalt gebraucht wird, hat Autorität immer schon versagt“ (Arendt 2000: 159). Kennzeichen der Autorität nach Arendt ist daher die „fraglose Anerkennung seitens derer, denen Gehorsam abverlangt wird; sie bedarf weder des Zwanges noch der Überredung“ (Arendt 2003: 46).

<sup>13</sup> Als entsprechende Gegenfigur verweisen manche Quellen in diesem Zusammenhang auf Leben und Lehre des dänischen Dharmalehrers Lama Ole Nydahl, dessen Seriosität und Authentizität von manchen Autoren in Zweifel gezogen wird (vgl. Kap. 6.4.3).

<sup>14</sup> Vgl. Bauer 2005.

trainer. Meditierend im Hotelzimmer. Mit Staatsmännern scherzend und mit Koranschülern streitend“ (P2255). Eine Rezension im Tages-Anzeiger stellt in diesem Zusammenhang fest, dass der Bildband, der von der Sympathie des Winterthurer Reportagefotografen für den Dalai Lama zeuge, trotz des seitens des Verlags angekündigten Blicks „hinter verschlossene Türen“ keine Dekonstruktion der öffentlichen Person „Seiner Heiligkeit“ sei und sich damit, so der Autor, „kritiklos in die Tibetophilie der letzten Jahre“ einreihe (P1127):

Dass wir ihn bei so profanen Tätigkeiten wie dem Laufband-Training sehen, entzaubert ihn keineswegs. Im Gegenteil wird dadurch das Bild einer fest im Diesseits verwurzelten, die Kluft zwischen Himmel und Erde mühelos überbrückenden Persönlichkeit geschaffen, welche die Freuden und Leiden der Gläubigen teilt. [...] *Im westlichen Starsystem, das auf der bedingungslosen Offenlegung des Privaten beruht, ist es gerade die medial vorgegaukelte Nahbarkeit, die zur nachhaltigen Auratisierung öffentlicher Personen führt.* Das vielleicht unerwartete Fazit des Buches lautet somit, dass uns der Blick ins Hotelzimmer, den Meditationsraum oder die Flugzeugkabine keinen neuen, anderen Dalai Lama offenbart. Stets begegnen wir ein und derselben authentischen Persönlichkeit; mal wirkt er aufmerksam und voller Anteilnahme, mal scheint er jeden mit seiner Fröhlichkeit infizieren zu wollen (P1127, Hervorhebungen ef).

Der Beitrag bietet mit dem im obigen Zitat hervorgehobenen Einschub einen ersten Hinweis auf die kritische Auseinandersetzung mit der medialen Inszenierung des Dalai Lama für westliche Anhänger und Sympathisanten. Die „medial vorgegaukelte“ Nahbarkeit wird hier als integraler Bestandteil der Charismatisierung öffentlicher Personen wie des Dalai Lama analysiert – das Charisma des Dalai Lama damit nicht, wie dies in vielen Beiträgen geschieht, als eine ihm gegebene Eigenschaft angenommen, sondern als ein Prozess öffentlich-medialer Zuschreibung kritisch reflektiert. Dieses Deutungsmuster greifen Stimmen auf, die eine öffentliche Inszenierung seiner Person per se kritisch betrachten und den „Popstar“ Dalai Lama als Projektionsfläche der Sehnsüchte seines westlichen Publikums porträtieren: Die Anziehungskraft des „fröhliche[n] Lehrmeister[s]“ und „Prophet[en] eines besseren Lebens“, so ein Beitrag der Basler Zeitung aus dem Jahr 2005, erkläre sich nicht nur mit dessen „spitzbübisch-wache[r] Art der Weltbetrachtung“ und der „schlichten und ergreifenden Art seines Auftretens“, sondern auch „mit der spirituellen Leere in den westlichen Gesellschaften, die einen wie ihn zu einer riesigen Projektionsfläche kollektiver Sehnsüchte, zum Popstar gelebter Friedfertigkeit aufbläh[e]“ (P1601).

#### 6.1.4 Popstar und Projektionsfläche „westlicher Sehnsüchte“

Die Beobachtung, der Dalai Lama sei eine „Projektionsfläche“ für die unerfüllten Sehnsüchte vieler Menschen, geht vielfach mit der Feststellung einer „spirituellen Leere“ beziehungsweise „Obdachlosigkeit“ der westlichen Welt einher. Im Westen, so Georg Schmid,

Zürcher Theologe, Titularprofessor für Religionswissenschaft und kritischer Beobachter „Neuer Religiöser Bewegungen“, bestehe ein großes Bedürfnis nach Idolen und Führergestalten, denn „[f]ür viele Menschen stellt eine moralische Autonomie, eine wirkliche Selbstständigkeit, eine Überforderung dar. Da wird der Dalai Lama zum alternativen Papst“ (P1119). Als Grund für die „Ehrerbietung“ gegenüber „östlichen Meistern“ wie dem Dalai Lama als Ausdruck einer spirituellen Leere und Orientierungslosigkeit in der *eigenen* Gesellschaft wird bisweilen auch ein Mangel an *eigenen* glaubwürdigen Vorbildern und authentischen spirituellen Autoritäten angeführt; bisweilen wird gegenwärtigen westlichen Gesellschaften ein genereller Mangel an spirituellen, ethischen, beziehungsweise moralischen Werten attestiert. Der Dalai Lama werde als moralische Instanz verehrt,

[...] weil die Zeitgenossen, zumindest die westlichen, all das in ihm zu finden glauben, was die Welt der Politik, der Wirtschaft und der Bewusstseinsindustrie – mit anderen Worten: das ganz normale öffentliche Leben und sein fragwürdiges Wertesystem – ihnen niemals wird geben können. Mögen die Menschen in der Regel eher die Skrupellosen bewundern und die Virtuosen des Muskelspiels – lieben werden sie am Ende eben doch die Gutherzigen, die Großzügigen, die Selbstlosen. Einen also wie den Dalai Lama“.<sup>15</sup>

Deutungen wie diese relativieren die dem XIV. Dalai Lama zugeschriebenen affirmativen Attribute zunächst nicht zwingend, denn der Dalai Lama „verkörper[e] all die unterschiedlichen Bedürfnisse, die Suchende und Gläubige in ihn projizieren“ in authentischer Weise (P1133). Andere Stimmen betrachten den Dalai Lama als überschätzte und missdeutete Projektionsfläche der unerfüllten Bedürfnisse seines westlichen Publikums und deuten Berichte über die Ausstrahlungskraft des Dalai Lama und die Faszination, die von seiner Person ausgehe, als „unkritische Schwärmerei“. Vor allem im Jahr 2005, dem Jahr der vielerorts konstatierten „Dalai-Lama-Euphorie“ der Schweiz, werden diese Deutungen in verschiedenen Beiträgen aufgegriffen. So porträtiert der Blick unter der Schlagzeile „Bedenklicher Kult um den Dalai Lama“ seine „Schweizer Fangemeinde“, die ihm in „kritikloser Hingabe“ auf ihrer Suche nach Heil bedingungslos ergeben scheine:

Der Dalai Lama lebt seit vier Jahrzehnten im Exil. Und er kämpft mit grossem taktischem [*sic*] Geschick für die Interessen seines tibetischen Volkes. Obwohl er zur weltweiten Ikone wurde, blieb er bescheiden. Kein Zweifel: Der Mann verdient Respekt. Aber welche Form von Respekt? Und wie viel? Diese Fragen stellt man sich, wenn man die Schweizer Fangemeinde des Dalai Lama beobachtet. An den Veranstaltungen rund um seinen Besuch in der Schweiz gehen seltsame Dinge vor. Schweizerinnen und Schweizer knien vor Seiner Heiligkeit nieder, um ihm zu huldigen. Jeder will ihm noch näher, noch ähnlicher, noch treuer ergeben sein. Junge Menschen rasieren sich die Köpfe und ziehen sich rote Gewänder über. Die Schweiz ist in einem Wettlauf der Dalai-Lama-Liebe. Diese kritiklose Hingabe ist bedenklich. Sie zeigt, dass viele Leute sich in ihrem hiesigen Leben nicht zurechtfinden. Und ihr Heil in einem fernen Führer suchen (P 1244).

---

<sup>15</sup> GEO 07/2005: 58-59.

Kritische Kommentare zeigen sich zudem über die Tatsache irritiert, dass sich der Dalai Lama angesichts des Leidens seines Volkes in erster Linie auf die eigene spirituelle Entwicklung konzentrierte und sich mit seinen Belehrungen in aller Welt vor allem um das spirituelle Wohl übersättigter westlicher Suchender kümmerte (P1631). Der Dalai Lama, so konstatiert Tages-Anzeiger-Redakteur und „Sektenspezialist“ Hugo Stamm<sup>16</sup>, wirke oft „entrückt, vergeistigt“: „Als lebe er in einer spirituellen Sphäre, in der nur Begriffe wie Harmonie, Einfühlsamkeit, Leere und Frieden zugelassen sind“ (ibid.).

Bereits im Jahr 1998 bezeichnet eine Autorin der Weltwoche den Dalai Lama als „Popstar der Religionen“, was sich in den Folgejahren zu einem geflügelten Begriff entwickeln sollte (P2546).<sup>17</sup> Im Zuge der intensiven filmischen Auseinandersetzungen Hollywoods mit dem Schicksal Tibets und der Biographie des XIV. Dalai Lama in Filmen wie *SEVEN YEARS IN TIBET* oder *KUNDUN*<sup>18</sup> bezeichnet eine Filmkritik desselben Jahres den „momentane[n] Tibet-Hype“ und den „Rummel, der um das Oberhaupt der Tibeter veranstaltet wird“ als „befremdlich“. Es sei davon auszugehen, dass die aktuelle Tibet-Euphorie, die zu einem großen Kassenerfolg dieser Filme beigetragen habe, auf den Personen aufbaue,

[...] die, nach ‚Ganzheitlichkeit‘ suchend, immer schon gern all jene Menschen für sich vereinnahmten, die sich schlecht dagegen wehren können - Menschen, die in ihren Augen ein unschuldiges, von allen ‚Segnungen‘ der Moderne freies Leben voller Spiritualität, Tradition und Naturverbundenheit führen. [...] Für die neunziger Jahre sind die Tibeter jedenfalls das, was die Indianer für die achtziger waren: Paradise lost, und der Dalai Lama als Inkarnation Tibets wird dem weltumspannenden Jet-Set-Infotainment-Geplapper erhalten bleiben, lässt sich seine gute Botschaft doch ausgezeichnet mit der westlichen Sehnsucht nach Respiritualisierung und einer EQ-Revolution im Börsenhandel kurzschliessen (P1227).<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> Der Autor des Artikels, Hugo Stamm, profilierte sich besonders durch seine kritischen Berichte über neue religiöse Bewegungen, Esoterik und „Sekten“ für den Zürcher Tages-Anzeiger und wird zuweilen als „Sekten-Spezialist“ porträtiert (vgl. oben). Neben seinen zahlreichen Hintergrundberichten ist er Autor des „Sekten-Blogs“ der Online-Ausgabe des Tages-Anzeigers (vgl. <http://blog.tagesanzeiger.ch/hugostamm/> [Stand: 11.07.2015]). Abgesehen von der Tatsache, dass sich auch Figuren wie Stamm oder resonanzstarke Akteure kirchlicher „Sekten“-Beratungsstellen wie der Zürcher Theologe Georg Schmid mit dem Buddhismus auseinandersetzen, wird der Buddhismus kaum mit dem negativ konnotierten Begriff der „Sekte“ in Zusammenhang gebracht und mit dem Sektendiskurs verknüpft. In den untersuchten Quellen stellen einzelne Beiträge über den Diamantweg-Buddhismus Lama Ole Nydahls diesbezüglich eine der wenigen Ausnahmen dar (vgl. bes. Kap.6.4.3)

<sup>17</sup> Die Bezeichnung „Popstar“ wird in der Berichterstattung der letzten Jahre zunehmend mit Personen in Verbindung gebracht, die ein religiöses Amt wahrnehmen. So wurden nicht nur Papst Franziskus, sondern bereits Papst Johannes Paul II oder auch die ehemalige evangelisch-lutherische Landesbischöfin Margot Käßmann als „religiöse Popstars“ bezeichnet. Die Bezeichnung ist dabei nicht notwendigerweise negativ konnotiert, sondern wird in diesem Zuge oft auch als durchaus positives, die Leistungen, Popularität und Medienpräsenz der entsprechenden Persönlichkeiten anerkennendes Attribut verwendet.

<sup>18</sup> Vgl. Kap. 5.2.1.

<sup>19</sup> Die Kritik fällt insgesamt vernichtend für den Film und die Leistung des sonst geschätzten Regisseurs aus. So wickle sich die erzählte Geschichte „als Sammlung schwammiger Schulweisheiten und eindimensionaler historischer Gemeinplätze ab“, und es sei „wohl allein den gesunden Obsessionen eines Martin Scorsese zu verdanken, dass das Leben des 14. Dalai Lamas nicht ganz und gar wie eine durch die Gebetsmühle gedrehte rosa Heldenvita“ daherkomme: „Zeichnete sich das Kinooeuvre des Martin Scorsese bisher durch einen überdurchschnittlich hohen Verstärkungsgrad aus, wirkt ‚Kundun‘ - zusätzlich verstärkt durch die Musik von Phillip Glass

Im Zusammenhang mit der Feststellung, der Dalai Lama sei eine Projektionsfläche für westliche Sinnsuche und Heilserwartung, in der jeder Mensch das sehen könne, was seinen individuellen Bedürfnissen entspreche, unterziehen manche Quellen neben solcherart polemischen, an Esoterikszene und konsumorientierte Gesellschaft gerichteten Seitenhieben die allzu „simple Botschaft“ des Dalai Lama und die an sein westliches Publikum gerichteten „wohlfeilen Weisheiten“ kritischer Betrachtung: Der Dalai Lama verkünde „Allerwelts-Weisheiten“ und es sei verwunderlich, wie er „selbst gebildete Zeitgenossen“ mit seinen stereotypen Appellen für Toleranz, Respekt und Frieden faszinieren könne:

Seine Heiligkeit füllt Kirchen, Klöster und Stadien. Medienleute und Prominenz zieht er in Scharen an. Doch was hat der Dalai Lama eigentlich zu sagen? Was er gestern Dienstag in Einsiedeln vortrug, hat er gleich oder ähnlich schon Hunderte Male verkündet. Und hört man genauer hin, sind es Schlagworte von Toleranz und Respekt, vom Frieden unter den Religionen, denen wohl niemand widersprechen möchte. Doch Hand aufs Herz: Redeten die Geistlichen in unseren Kirchen in solchen Worthülsen und Plattitüden, wir würden sie als unverbesserliche Gutmenschen belächeln und ihre Predigt mit Gähnen quittieren. [...] Nicht so beim Dalai Lama [...] (P1749, Kommentar von Michael Meier, RELIGIÖSES LIVE-ERLEBNIS, Tages-Anzeiger 2005).

Der hier zitierte Beitrag im Tages-Anzeiger stellt fest, dass der Dalai Lama „trotz seiner Allerweltsbotschaft“ auf sein Publikum offenbar exotisch, frisch und attraktiv wirke (P1749). Nicht so sehr seine an seine Anhänger verkündete Botschaft stelle das Faszinosum dar, sondern das bereits oben genannte besondere Charisma (P1612), seine Ausstrahlung, seine Präsenz im Hier und Jetzt als Ergebnis seiner spirituellen Praxis, als „Frucht jahrzehntelanger Meditation“ (P1749). Die simplen Weisheiten des Dalai Lama kämen jedoch den „Anweisungen eines spirituellen Fitnesstrainers“ gefährlich nahe. Mit diesen Worten kritisiert bereits ein Beitrag aus der Basler Zeitung aus dem Jahr 2001 die „[u]nermüdliche Charme-Offensive des Dalai Lama“ (P1718):

Wie man glücklich wird? Mehr nachdenken, um die eigene Kurzsichtigkeit zu überwinden! Ist schwuler Sex erlaubt? Eigentlich nicht die reine Lehre, aber bei wahrer Zuneigung nicht gar so schlimm! Hat jedermann die Möglichkeit, den Lauf der Zeit zu verändern? Aber sicher doch, mit guten Taten und bei gleichzeitig geübter Redlichkeit, Rechtschaffenheit, Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit! Vor allen Dingen aber, liebe Leute in Europa und den USA: Das mentale Training nicht vergessen! Und nur nicht gleich alle zum Buddhismus übertreten, schaut euch erst einmal in euren eigenen Religionskreisen um! Ist also das westliche Interesse am Buddhismus nur eine Mode, Eure Heiligkeit? Sicher auch, doziert der Dalai Lama, aber er rede ohnehin weniger über Buddhismus als über „menschliche Werte“ und den Weg zu einem „ausgeglichene[n] Gemütszustand“ (P1718).

---

- in erster Linie betäubend. Verabreicht, und das macht ‚Kundun‘ zu einem halben Ärgernis, wird einem dieses Filmvalium ausgerechnet von jenem Mann, dessen Werke das Kino einstmals zum Medium einer verzweifelten Zwiesprache mit Gott erhoben hatten, und damit, auch in Kopf und Bauch der Ungläubigen, ein wahres Höllenfeuer entfachen konnten“ (P1227).

Der Autor eines Berichtes über eine Veranstaltung mit dem Dalai Lama am Genfer See konstatiert im Jahr 1999, „mit Buddhismus“ habe die Veranstaltung „nichts mehr zu tun“: Der Dalai Lama, längst zur „Ikone der Esoterikszene“ avanciert, lasse sich hier von seiner Fangemeinde, an deren Erwartungen er sich anpasse, als Popstar feiern und trage damit zum „Popkult um seine Person“ aktiv bei:

Seine Heiligkeit bietet buddhistische Instant-Weisheiten, konsumgerecht aufbereitet nach dem Muster „Ich bin okay, du bist okay“. „Alle menschlichen Wesen sind gleich“, erklärt er mit gewinnender Mimik, Gestik und Stimme, „sie streben nach Glück und haben ein Recht darauf.“ Der Weg führe über Liebe und Mitmenschlichkeit. Spirituelle Praktiken seien zwar hilfreich, die nötige Ausgeglichenheit zu finden. Aber: „Das innere Glück ist nicht nur über Religion zu erreichen.“ Dafür erntet er Applaus. [...] Er legt eine Kunstpause ein und fährt fort: „Die wahren Feinde befinden sich in uns selbst, Hass und Aggression bedrohen unseren Seelenfrieden, nicht mutmassliche Feinde in unserer Umgebung. Unsere Obsessionen, handelt es sich um extreme Abstossung oder Anziehung, trüben den Blick auf die Realität - und machen uns zu Sklaven.“ [...] „Wahre Liebe“, sagt der Dalai Lama, „wurzelt im Respekt vor dem Gegenüber und schränkt nicht ein. Sie vermag Frieden zu bringen: uns selbst, unseren Familien, Gemeinden und Nationen. Ich bin überzeugt, dass alle Menschen das Potenzial dazu haben.“ [...] Die Menge erhebt sich und beklatscht ihn frenetisch. Wer wage auch zu widersprechen? Der Dalai Lama glaubt an seine Botschaft - und Berge von Selbsthilfebüchern verschiedenster Couleur geben ihm Recht. Doch leider bringen ein paar gute Worte, entstammen sie auch der jahrtausendealten buddhistischen Tradition, die wenigsten Menschen weiter. Im Schnellverfahren ist der Weg zur Erleuchtung auch beim besten Willen nicht zu bewältigen. Nur eines erreicht Seine Heiligkeit mit Auftritten wie in Genf ganz sicher: Er trägt selbst zum Popkult um seine Person bei.

Eine nicht explizit ausgeführte Vorstellung dessen, was die Lehre und Praxis der „jahrtausendealten buddhistischen Tradition“ eigentlich ausmache, soll hier offensichtlich von für eine westliche Esoterikszene „konsumgerecht aufbereiteten Instant-Weisheiten“ deutlich abgegrenzt werden.<sup>20</sup> Für die allzu simple Botschaft des Dalai Lama wird in den meisten Quellen jedoch nicht der Dalai Lama selbst, sondern vor allem auch dessen Publikum verantwortlich gemacht: So seien die für das westliche Ohr bestimmten „abgedroschenen Allgemeinplätze“ lediglich die Reaktion des „auf leisen Sohlen zwischen den Kulturen wandel[...][nden]“ (P1718) „grossen Entertainers“ (ibid.) auf die ebenso simplen Bedürfnisse der Menschen, die ihre Heilserwartung auf die zum „Friedensengel erkorene Lichtgestalt“ projizieren. Die Aussagen des Dalai Lama seien damit Teil einer bewussten Selbstinszenierung und der Strategie seiner Anpassung an die Lebenswelten, Vorlieben und Bedürfnisse, sowie die Sprache seines westlichen Publikums.

Sein unorthodoxes Auftreten lässt seine Anhänger, Fans und Bewunderer über vieles hinwegsehen, auch über sein mangelhaftes Englisch. Der buddhistische Religionsführer mit der grossen Brille macht es der Welt leicht, ihn als Weisen zu verehren. Seine Lehre hat er fürs westliche Publikum entschlackt von den Geistern, Dämonen

---

<sup>20</sup> Mit diesen kritischen Randbemerkungen in Zusammenhang stehende Deutungsmuster werden in Kap. 6.4.3 der vorliegenden Arbeit ausführlich untersucht und dargestellt.

und Orakeln, die den tibetischen Kosmos prägen. Was er in Bestsellern und in Stadien predigt, ist ein *Buddhismus light, befreit von religiösen Traditionen und Ritualen. Übrig bleiben Instant-Weisheiten nach dem Muster von psychologischen Ratgebern*. Die wahren Feinde, so lehrt der Dalai Lama, befinden sich in uns selbst. Spirituelle Praktiken seien zwar hilfreich, den Seelenfrieden zu finden, aber keine zwingende Voraussetzung. Kein Hauch von Mystik in seinen Reden: Seine bevorzugten Adjektive sind „logisch“ und „realistisch“, seine Lieblingsverben „erforschen“ und „analysieren“ (P1617, Hervorhebungen ef).

Der bereits oben zitierte Beitrag zur „Charme-Offensive“ des Dalai Lama interpretiert sein Auftreten gegenüber westlichen Sympathisanten im Sinne einer „Projektionsfläche für die tiefsten Sehnsüchte der friedliebenden Menschheit“ als Bestandteil einer bewussten, auch und vor allem politisch motivierten Strategie. Der Dalai Lama, „Spiegel der Hoffnungen und Ängste des tibetischen Volkes“, spiele seine PR-Rolle zwar ungerne, aber im Dienste Tibets; der Blick der Leser wird damit auf die Rolle des Dalai Lama als politisches Oberhaupt, als Botschafter und Hoffnungsträger des tibetischen Volkes gelenkt, der dem Schicksal Tibets auf der Bühne internationaler Politik Gehör verschaffen wolle:

[E]r ist eine von der Medienöffentlichkeit zum Friedensengel erkorene Lichtgestalt, die die finsternen Seiten des Buddhismus (die zu bestreiten der Dalai Lama gar keinen Grund sähe) überstrahlt. Aber der Dalai Lama ist natürlich so klug zu wissen, dass er nur als dieser Propagandist einer allumfassenden Friedfertigkeit, in ständiger Dialogbereitschaft mit China, und mit der daraus resultierenden Publizität sein Land zur wahren Autonomie wird führen können, wenn es denn die Unabhängigkeit schon nicht sein darf. Hierfür in aller Welt ein Medieninteresse zu entfachen, ist ihm Bürde und Pflicht, mag ihm das westliche Streben nach der Instant-Erleuchtung klammheimlich auch ein Gräuel sein. Und so gibt er den Affen der Medien Zucker (P1718, Jahr 2001).

Manche Autoren betrachten die publikums- und medienwirksamen Auftritte des Dalai Lama sehr kritisch; verschiedene Berichte setzen zuweilen auch durchaus polemische Akzente.

Inzwischen hat er auch gelernt, dass man sich im Westen einfach und bildhaft ausdrücken muss. So fasst er die Essenz seiner Religion gern in einer selbsterlebte Anekdote zusammen: Ein in chinesische Gefangenschaft geratener tibetischer Mönch hatte ihm gestanden, „ein paar Mal in echter Gefahr“ gewesen zu sein. In welcher Gefahr? „In der Gefahr, mein Mitgefühl für die chinesischen Mitmenschen zu verlieren.“ Auch liefert der Dalai Lama praktische Tips für den Alltag, als wäre er in einer amerikanischen Talkshow. Es ärgert dich dein Nachbar? Bloss nicht ärgern lassen. „Denn Ärger macht“- und er tippt an seinen glänzend kahlrasierten Schädel – „graue Haare und Falten. Du kannst nicht mehr schlafen und bist so schlecht gelaunt, dass dich deine Freunde nicht mehr besuchen.“ Also heiter bleiben, die Freunde kommen in Scharen und der Nachbar wird wütend, weil es dir so gut geht (Weltwoche 1998, P 2546).

Zunehmend beurteilen verschiedene Stimmen die Medienauftritte des Dalai Lama zum Zweck der Mobilisierung internationaler Solidarität mit Tibet kritisch und halten die Bereitschaft des „politischen und religiösen Oberhauptes des tibetischen Volkes“, sich zu einem „Shootingstar“ (P2762) und „Marketingchef“ (P1653) des Buddhismus, zu einer



„Ikone des New Age“ (P1617), einer „Werbeikone“ (vgl. P1631) und von Hollywood inszenierten „Kultfigur“ stilisieren und zum „ewig lächelnden Kuschelbuddha“ (P1653) degradieren zu lassen, für eine mehr als zweifelhafte Strategie.<sup>21</sup> Zwar habe die Taktik der „Popfigur der Mediokratie“ (P2303), des „hoch begabte[n] Kommunikator[s]“ (P1127) und „meisterlichen Impresarios“ in der Verfolgung tibetischer Interessen (P2303), im Rahmen seiner Tibet-Kampagne auf Publicity zu setzen, das Schicksal des tibetischen Volkes erfolgreich im internationalen Bewusstsein gehalten. Doch im Gegensatz zu Mahatma Gandhi oder Nelson Mandela habe der Dalai Lama mit seinem „Amalgam aus Religion, Neutronen, Nirwana und politischer Lobbyarbeit“ (P1851) keine eigene Strategie des gewaltlosen Widerstands entwickelt und Tibet in politischer Hinsicht keinen Schritt weiter gebracht (P1617). Viele Fehler, so bereits ein Beitrag des Nachrichtenmagazins Facts aus dem Jahr 1999, habe sich der Dalai Lama zuzuschreiben: „Kitsch und Kommerz überschatten den Mythos Tibet und lenken von gesellschaftlich und politisch-religiösen Missständen ab“ und die „PR-Strategie ‚Gewaltlosigkeit, Toleranz und Mitgefühl‘“ habe unterdessen ihre Halbwertszeit erreicht (P1653).

Bereits diese Passagen lassen erkennen, dass die Rolle des Dalai Lama als Politiker, als „letzter tibetischer Staatsmann“ in den Medien wesentlich ambivalenter diskutiert wird als seine Rolle als Buddhist, Friedensnobelpreisträger und weltbekannte spirituell-religiöse Führerpersönlichkeit.

#### 6.1.5 Hoffnungsträger, Heilsfigur, letzter tibetischer Staatsmann

Der Dalai Lama fasziniere, so eine Quelle aus dem Jahr 2005, nicht nur als religiöser Führer, sondern auch als politisches Oberhaupt Tibets, eines Landes, welches seit langer Zeit eine besondere Anziehungskraft auf westliche Vorstellungswelten ausübt. Besonders auch dem Dalai Lama als dem politischen Oberhaupt eines kleinen Volkes, das, von allen im Stich gelassen, „gewaltlos gegen böse Mächte für seine Selbstbestimmung kämpft“ (P1606) würden die Herzen in besonderer Weise zufliegen:

In Tibet, jenem sagenhaften Shangrila hinter den sieben Bergen, herrscht scheinbar noch eine heile, wenn auch bedrohte Welt. [...] Dass dies ein falsches Bild ist, weiss der Dalai Lama. Und es entspricht auch nicht der Zukunft, die sich junge Tibeter für ihr

---

<sup>21</sup> Die Autoren des Beitrags im Magazin Facts sprechen anlässlich ihrer Lektüre der in den Vorjahren erschienenen Streitschriften der Trimondis und Colin Goldners (Trimondi 1999, Goldner 1999, vgl. bes. Kap. 5.2.1, 6.1.6 und 6.2.3) von einer „Demontage seiner Heiligkeit“ und finden deutliche Worte zur „PR-Strategie“ des Dalai Lama: Es sei unbestritten, dass sich der Dalai Lama, gegen einen zweistelligen Millionen-Betrag als Werbemodell für Apple posierend und im Akkord Vorwörter für Fremdautoren verfassend, mit seinem „Publicity-Wahn“ „selbst disqualifiziere“ (P1653).

Land erhoffen. Aber es ist ein gutes Image, das Tibet und dem Dalai Lama viele Sympathien einbringt (ibid.).<sup>22</sup>

Neben seinem Engagement zur Bewahrung der tibetischen Religion, Kultur und Sprache, so heben viele Quellen anerkennend hervor, habe er es sich zugleich zur Aufgabe gemacht, die tibetische Lebensweise zu modernisieren: „Denn er erkannte sehr wohl: ‚Manchmal hinderte uns unsere Kultur daran, uns erfolgreich einer neuen Situation anzupassen‘“ (P1619). Schlechthin singular seien die vom Dalai Lama initiierten und seit den fünfziger Jahren kontinuierlich verfolgten politischen und sozialen Reformen, sowie sein Engagement zur Demokratisierung der tibetischen Exilregierung (P2303; vgl. auch P2186).<sup>23</sup> Dieses Engagement ist für manche Quellen ein Beleg der bereits erwähnten, ihm zugeschriebenen Bescheidenheit und seiner Abwehr der ihm traditionell zugewiesenen Rolle als „tibetischer Gott-König“.

Der Verzicht auf weltliche Herrschaft, die Einrichtung eines exiltibetischen Parlaments, die Verkündigung einer Verfassung, last, but not least die Preisgabe des Primats, den der Gelugpa-Orden, der Gelbmützen-Orden des Dalai Lama, traditions-gemäss beansprucht hatte - das alles bot das paradoxe Bild einer demokratischen Reform von oben; aber der Dalai Lama betrieb sie mit einem Höchstmass an Konsequenz. Bei jeder sich bietenden Gelegenheit durchbrach er - lächelnd - das Protokoll. *Während weltliche und geistliche Führer sonst nur zu gerne zu einer Art Dalai Lama werden, hat er die Rolle des lebenden Gottes eindrucksvoll umgeschrieben* (P2303; Hervorhebung ef).

Auch die politische Strategie des Friedensnobelpreisträgers im Tibetkonflikt mit seiner beharrlichen Betonung der Gewaltlosigkeit und seinem Festhalten am „Mittleren Weg“ in der Forderung nach kultureller Autonomie statt Unabhängigkeit von China wird von einem großen Teil der untersuchten Quellen als konsequent, authentisch und weitsichtig betrachtet. Die gewaltfreie Haltung des Dalai Lama im tibetisch-chinesischen Konflikt bietet neben seinen Aussagen und den vielfach beschriebenen symbolischen Handlungen wie Ritualen für den Weltfrieden einen zentralen konkreten Beleg für die vielfach postulierte Friedfertigkeit des Dalai Lama und mit ihm „des Buddhismus“ überhaupt.

An „üblichen politischen Kriterien“ gemessen sei, so ein Beitrag in der Südostschweiz im Jahr 2005, der Dalai Lama, der trotz aller Rückschläge angesichts der brutalen Besetzung Tibets durch das chinesische Regime unbeirrbar auf den Weg der Gewaltlosigkeit setze, ein machtloser Mann. Dennoch sei sein weltweiter Einfluss seit seiner Flucht aus Tibet im

---

<sup>22</sup> Zur Repräsentation Tibets in den untersuchten Medien siehe Kap. 7.1.

<sup>23</sup> Die Demokratisierungsbestrebungen der tibetischen Regierung im Exil werden von vielen Beiträgen, besonders in Zusammenhang mit dem Hinweis auf die politischen Verhältnisse des „alten Tibet“ mit seiner theokratischen Regierungsform, anerkennend hervorgehoben. So berichtet ein Beitrag im Blick zum Bern-Besuch des ehemaligen Premierministers der tibetischen Exilregierung, Prof. Samdhong Rinpoche, dass es dem hohen Besucher nicht nur die Berner Altstadt mit dem 500 Jahre alten Uhrwerk des Zytglogge-Turms angetan habe, sondern er sei auch hier, um zu lernen: „Die schweizerische Demokratie ist ein Vorbild für uns!“ (P2060).

Jahr 1959 stetig gewachsen (P2753). Als charismatische „Heilsfigur von epochalem Zuschnitt“ und „wortgewandter Advokat des gewaltlosen Kampfes für die Autonomie Tibets“ habe er sich eine Autorität geschaffen, die kaum jemand zu hinterfragen gedenke (P2722). In seiner Person werde der Mangel an Waffen durch die Macht des Wortes und durch Charisma aufgewogen (ibid.) „Eindrucksvoll“ sei, so ein Beitrag der NZZ anlässlich des siebzigsten Geburtstags des „lächelnden Erleuchteten“, dessen

[...] gewaltfreie Haltung gegenüber den Selbstverteidigungsimpulsen des eigenen geschundenen Volks. Was nach der chinesischen Besetzung 1950, bei der Flucht des Dalai Lama nach Indien 1959 und dann während der „Kulturrevolution“ von 1966 bis 1976 geschah, hätte ihm auch den bewaffneten Widerstand nahelegen können, wie ihn vor allem die kriegerischen Khampa praktiziert haben. Dass der Dalai Lama gleichwohl dieser Versuchung nie nachgegeben hat, ist ein zitierenswertes Exempel buddhistischer Lösung [sic] von Hass und Verblendung (P2302).

Für sein striktes Festhalten am Mittleren Weg und der Strategie des gewaltlosen Widerstands habe der Dalai Lama, so ein Beitrag der NZZ von 2005, gar den Preis einer „Zwietracht mit den militanten tibetischen und exiltibetischen Gruppierungen, deren Gewaltbereitschaft [...] auch Dharamsala, den indischen Exilsitz des Dalai Lama, nicht verschont“ habe, bezahlt (P2302).<sup>24</sup> Mit seiner moralischen Integrität habe er sich weltweit zwar grosse Sympathien erworben, sich dabei jedoch von seinem eigenen Volk entfernt und stehe gar unterdessen, wie die Autorin eines Beitrags im Tages-Anzeiger schreibt, „auf verlorenem Posten“ (P1617). Vor allem in den Beiträgen zu den Ereignissen des Jahres 2008 wird vermehrt auf einen Autoritätsverlust des Dalai Lama, vor allem bei Tibetern und Tibeterinnen in Tibet und exiltibetischen Jugendorganisationen wie dem *Tibetan Youth Congress* hingewiesen, welche die Anwendung von Gewalt zur Herbeiführung einer Lösung im Tibetkonflikt mittlerweile nicht mehr ausschließen würden.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Der Beitrag verweist an dieser Stelle auf den Mord an Geshe Lobsang Gyatso, dem Leiter der *Buddhist School of Dialectics* und zweien seiner Schüler im Jahr 1997 in Dharamsala, welcher Anhängern der weltlichen Schutzgottheit *Dorje Shugden* zu Last gelegt wird. Der Dalai Lama hatte im Frühjahr 1996 in einer Grundsatzerede sämtliche Anhängerinnen und Anhänger der Schutzgottheit dazu aufgefordert, von deren Verehrung abzusehen (vgl. Kollmar-Paulenz 2009b: 206 und 2015: 96-99). Zum Konflikt über die Verehrung der Schutzgottheit und der sich in diesem Rahmen entfaltenden Debatte über Freiheit der Religionsausübung, Demokratisierung und Pluralismus in der tibetischen Exilgemeinschaft, Autorität vs. Toleranz des Dalai Lama und die Aktivitäten westlicher Anhänger und Anhängerinnen tibetisch-buddhistischer Schulrichtungen siehe Kap. 6.3.

<sup>25</sup> Bereits in einem kritischen, die Thesen des Ehepaars Trimondi (vgl. Kap. 6.1.6 und 6.2.3) referierenden Beitrag aus dem Jahr 1999 wird die kompromisslosere Haltung tibetischer Jugendlicher im Exil als Beleg dafür angeführt, der Dalai Lama Sorge seit einiger Zeit für „politische Differenzen in den eigenen Reihen“ (P1653): „All die Sympathie-Bezeugungen der Weltöffentlichkeit haben in 40 Jahren schlussendlich nichts gebracht“, sagt der Schweiz-Tibeter Jigme Risur, Präsident des Vereins Tibeter-Jugend Europa. ‚Wir sind die Rolle der netten Tibeterli leid.‘ Die Organisation stellt sich gegen die politische Zielsetzung ihres Oberhauptes. Sie fordert ausdrücklich die Unabhängigkeit Tibets und nicht nur Autonomie, wie sie der Dalai-Lama propagiert“ (ibid.). Besonders im Anschluss an die Ereignisse von 2008 wird in vielen Beiträgen des Datenkorpus ein vermeintlicher Autoritätsverlust des Dalai Lama in den eigenen Reihen konstatiert und verstärkt diskutiert. In diesem Zuge steht die Einigkeit des tibetischen Volkes im Kampf für kulturelle Autonomie und Selbstbestimmung, die zuvor meist selbstverständlich als unhinterfragte Tatsache postuliert wurde, erstmalig zur Disposition.

Die Teilnahme von jugendlichen Tibetern an den jüngsten Ausschreitungen zeigt zweierlei. Zunächst ist offensichtlich, dass die Menschen, die in den letzten zwei Jahrzehnten auch in Tibet an vielen neuen ökonomischen Möglichkeiten haben teilhaben können, sich nicht die bedingungslose Unterwerfung unter die Han-Herrschaft haben abkaufen lassen. Zum andern sind offensichtlich die jüngeren Tibeter immer weniger bereit, weiterhin den Weg des gewaltlosen Widerstands, der im Mittelpunkt der Politik des Dalai Lama steht, zu beschreiten (P2722).

Dass jugendliche Tibeter und Tibeterrinnen nun zu gewaltsamen Mitteln greifen würden, sei ein Zeichen für die „Erosion der Wirkungskraft“ des Dalai Lama (P2722) und Vorbote der Gefahr, dass der positiv bewertete und vielfach hervorgehobene mäßigende Einfluss des Dalai Lama auf die jungen Tibeter und Tibeterrinnen zunehmend versiegen könnte:

Der Dalai Lama fordert zwar von seinen Landsleuten weiterhin Gewaltlosigkeit, aber seine eigenen Worte werden schärfer. Zugleich wächst der politische Druck junger Exiltibeter. Noch hören sie auf ihr Oberhaupt. Aber ihre Aktionen nehmen zu und werden aggressiver - was auch in Nepal und Indien und selbst in Zürich zu Auseinandersetzungen mit den Sicherheitskräften geführt hat. [...] Es ist Zeit, dass China sich endlich zu Verhandlungen mit dem Dalai Lama bereit erklärt, ihn nach Tibet zurückkehren lässt und den Tibetern erlaubt, ihre Geschicke selbst in die Hand zu nehmen. Tut China dies nicht, läuft es Gefahr, dass der mässigende Einfluss des Dalai Lamas erlischt. Es liegt auch im Interesse der chinesischen Führung, Tibet zu befrieden. Das geht nicht mit Unterdrückung und Gewalt, sondern nur mit Gesprächen (P2875).

Wie man an diesen Ausführungen sehen kann, werden die politische Haltung des Dalai Lama und seine Dialogbereitschaft gegenüber der chinesischen Regierung weitgehend als umsichtig gedeutet und bewertet. Vielfach wird die große Bedeutung seines Wirkens zu einer möglichen Lösung im Konflikt hervorgehoben. Der Dalai Lama sei, so führt der Autor eines Hintergrundberichtes der NZZ am Sonntag über „Tibets letzten Staatsmann“ aus, ähnlich wie Mahatma Gandhi oder Nelson Mandela ein „Staatsmann der Sonderklasse“ (P2722). Würde China ihn als Verhandlungspartner akzeptieren, so bestünde eine realistische Option, die Lösung eines scheinbar nicht zu bewältigenden Problems erfolgreich anzugehen und einen für alle Seiten tragbaren Kompromiss zu finden. Die Bedeutung des Dalai Lama für die Herbeiführung einer dauerhaften Lösung des Konfliktes dürfe nicht unterschätzt werden. Der Dalai Lama sei

[...] nicht ein simpler Mönch, ein idealistischer Religionsführer ohne Bodenhaftung. Ganz im Gegenteil. [...] Geht es um den Erfahrungsschatz, wie man sich auf dem internationalen Parkett bewegt und für eine Sache mit dem Mantel des Idealismus und gleichzeitig mit unbeugsamer Hartnäckigkeit kämpft, dann sind die Pekingener Führer im Vergleich zum Dalai Lama Waisenknaben. [...] Man erinnert sich an alte Fotos, die den blutjungen Dalai Lama vor seiner Exilierung mit Mao Zedong zeigen. Wie ein Lehrling wirkt er auf den Bildern. Inzwischen sind rund fünf Jahrzehnte vergangen, und der Dalai Lama hat sich einen Erfahrungsschatz zu eigen [sic] gemacht, dessen Wert für die Regelung der Zukunft Tibets nicht unterschätzt werden darf (P2722).

Die Unermüdlichkeit und Beharrlichkeit des Dalai Lama angesichts der gegenwärtigen Zustände in Tibet und trotz der Tatsache, dass er immer wieder auf den „kulturellen Geno-

zid“ hinweisen müsse, der seinem Land angetan werde, wird verschiedentlich hervorgehoben. Auf die Frage eines Interviewers, ob Tibet die Zeit davonlaufe, antwortet der Dalai Lama:

Vordergründig betrachtet, könnte man das meinen. [...] Ich betrachte das Problem aber aus einer globalen Perspektive: Die Welt hat sich verändert. Auch China hat sich verändert. Es gibt zwar immer noch das autoritäre Einparteiensystem, aber die Dinge bewegen sich. Chinesische Intellektuelle interessieren sich heute für die tibetische Kultur und kritisieren die eigene Regierung wegen deren Sturheit. Die Einsicht verbreitet sich, dass es so nicht weitergehen kann. Das gibt mir Hoffnung (P1134).

Der Dalai Lama denke, so wird in manchen Beiträgen im Hinblick auf Äußerungen wie diese betont, offenbar in langfristigeren Zeitkategorien, er gebe sich gegenüber China stets versöhnlich und dialogbereit und bleibe damit für viele Menschen, ob in Tibet oder den Gemeinschaften der tibetischen Diaspora, zentrale Integrationsfigur und Hoffnungsträger.

Der Dalai Lama selbst will sich aus der Politik zurückziehen und nur noch „ein einfacher Mönch“ sein, wenn sein Volk dereinst frei über seine Geschicke bestimmen kann. Bis dahin bleibt er erster Repräsentant seines Landes. Trotz vieler Rückschläge verfolgt er beharrlich sein Ziel: das [*sic*] Überleben von Religion und Kultur in Tibet. Er ist überzeugt, dass Wasser härter ist als Stein, dass die sanfte Brise mehr bewirkt als der heftige Sturm (P1619).

Im Jahr 1999 prognostiziert ein Artikel im Magazin der Basler Zeitung<sup>26</sup> der politischen Strategie des Dalai Lama auf lange Sicht nachhaltigen Erfolg (P2483): Zwar sei der durch die chinesische Okkupation Tibets angestoßene rasante Wandel des Landes unaufhaltsam, die Sinisierung schreite immer weiter voran, politische Indoktrination und religiöse Restriktionen seien auf Schritt und Tritt spürbar; doch zugleich gewinne der Buddhismus „unter tibetischer Flagge“ durch das internationale Wirken und Engagement des Dalai Lama immer mehr Anhänger und Sympathisanten in der westlichen Welt. Das Schicksal Tibets bleibe auch damit in der öffentlichen Aufmerksamkeit lebendig. Besonders bemerkenswert ist hier die Vermutung des Autors angesichts dieser scheinbar gegensätzlichen Entwicklungen, es könne sich hier um ein „asiatisches Machtspiel“ zwischen dem Dalai Lama und der chinesischen Führung in Beijing handeln, dessen Spielregeln sich „rational“ und „in anderen Kategorien von Zeit, Einfluss und Macht“ denkenden Menschen des Westens „am Ende der Aufklärung“ entziehen würden:

Der Dalai Lama gewinnt immer mehr Anhänger im Westen, die chinesische Führung weitet ihren Einfluss in Tibet und in der Welt aus. Es wäre nicht überraschend, wenn eines Tages der Dalai Lama mit chinesischer Billigung nach Tibet zurückkehrte. Beide Seiten würden dabei nur gewinnen - Yin und Yang ergänzen sich. [...] *Dies aber ist etwas, das die Menschen aus dem Westen am Ende der Aufklärung kaum verstehen können. Sie halten sich daran, was sie bekennen, und lassen dabei ausser Acht, dass die Men-*

---

<sup>26</sup> Der Beitrag macht die Streitschrift der Trimondis zum Gegenstand und mahnt angesichts der Lektüre der 800-seitigen „engagierten Religionskritik“ zu kritischer Wachsamkeit gegenüber dem Buddhismus (vgl. Kap. 6.1.6 und 6.2.3).

*schen in Asien ganz andere Vorstellungen von Zeit, Handlung, Einfluss, Macht und so weiter haben.* Der Dalai Lama ist ein hervorragender Politiker. Beharrlich verfolgt er ein Ziel, das er keinen Augenblick lang aus den Augen verliert. Er denkt nicht ohne Erfolg in grösseren Zeitkategorien. Darin liegt seine Überlegenheit. Die Rationalisten müssen dabei den Kürzeren ziehen (P2483; Hervorhebung ef).

Für andere Beiträge erschließt sich eine solche, im obigen Beispiel kulturalistisch interpretierte, langfristige Strategie nicht in gleichem Maße. In verschiedenen Artikeln, besonders im Rahmen der Berichterstattung über die gewaltsamen Ausschreitungen in Tibet im Jahr 2008, die von chinesischen Sicherheitskräften ebenso gewaltsam beantwortet wurden, ist zu lesen, dass die Taktik des Dalai Lama bisher zu keinerlei nennenswertem Erfolg geführt habe. Schon im Jahr 1998 merken die Autoren des bereits oben zitierten Beitrags des Nachrichtenmagazins Facts an:

Während der Dalai-Lama von einer Umwandlung Tibets in einen Friedenspark ohne Waffen träumt und 1989 dafür mit dem Friedensnobelpreis bedacht wird, bieten die Chinesen dem Westen Tibet unter der Hand als Endlagerungsstätte für radioaktiven Abfall an (P1653).

Während viele Stimmen die politische Haltung des Dalai Lama als konsequent erachten, halten sie manche für gescheitert: Entsprechende Autoren werfen dem Dalai Lama Weltfremdheit und der mit ihm und seinen Anliegen sympathisierenden Internationalen Gemeinschaft große Naivität in Bezug auf eine mögliche gewaltfreie Lösung des Tibetkonfliktes vor:

„Die Macht der Wahrheit nimmt zu!“, verkündet er unverdrossen und muss doch immer neu den „kulturellen Genozid“ anklagen, den die Chinesen auf teils offene, teils subtile Art und Weise an den Tibetern [...] begehen. [...] *Dem westlichen Betrachter muss dabei ein Rätsel bleiben, welche Prophetiegabe den Dalai Lama zu der Aussage bringt, dass chinesische Gewehrläufe nur auf Zeit sprechen und dereinst verstummen werden. Vision oder Illusion? Es ist dieser für aufgeklärte Westler ebenso unbekümmert wie fatalistisch wirkende Glaube an ein gutes Ende von Geschichte, der ein Befremden zu hinterlassen vermag und allenfalls die Esoteriker jubeln lässt, die im Dalai Lama das inkarnierte und zur Vollendung drängende Gutmenschtum feiern* (P1718).<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> In verschiedenen Quellen werden Wirken und Auftreten religiöser Autoritäten wie des Dalai Lama mit dem zumeist in diffamierender Absicht verwendeten Begriff des „Gutmenschen“ in Verbindung gebracht (vgl. P1617, P1653, P1718, P1749). Die Juroren der sprachkritischen Aktion UNWORT DES JAHRES (<http://www.unwortdesjahres.net/> [Stand: 01.04.2014]) machten bereits im Jahr 2011 darauf aufmerksam, dass mit dieser Vokabel „das ethische Ideal des ‚guten Menschen‘ in meist hämischer Weise aufgegriffen werde, um Andersdenkende pauschal und ohne Ansehung ihrer Argumente zu diffamieren und als naiv abzuqualifizieren“. In bestimmten gesellschaftspolitischen Kontexten entfalte der Begriff Diffamierungspotential als „Kampfbegriff gegen Andersdenkende“. Er widerspreche damit den Grundprinzipien der Demokratie, „zu denen die notwendige Orientierung politischen Handelns an ethische Prinzipien und das Ideal der Aushandlung gemeinsamer gesellschaftlicher Wertorientierungen in rationaler Diskussion gehören“ (vgl. <http://www.unwortdesjahres.net/index.php?id=35> [Stand: 01.04.2014]; Hervorhebungen ef). Im Jahr 2015 wurde „Gutmensch“ mit Blick auf die aktuelle Flüchtlingsdiskussion erneut zum „Unwort des Jahres“ erklärt. Im Jahr 2015 seien mit dem Begriff besonders diejenigen Menschen beschimpft worden, welche sich ehrenamtlich in der Flüchtlingshilfe engagieren würden. Mit der Vokabel, die unterdessen nicht mehr nur in rechtspopulistischen Kreisen floriere, sondern bereits Eingang in Leitmedien gefunden habe, würden, so die Juroren in der entsprechenden Pressemitteilung, „Toleranz und Hilfsbereitschaft pauschal als naiv, dumm oder weltfremdes Helfersyndrom diffamiert“. Seine Verwendung verhindere daher einen demokratischen Austausch von Sachargumenten (vgl. <http://www.unwortdesjahres.net/>).

Mit dem Fokus auf seine Rolle als religiös-spiritueller Führer, mit seinen weltweiten Belehrungen zu einer säkularen, universellen Ethik und seiner Konzentration auf interreligiösen Dialog würde der Dalai Lama, so der Schweizer Ethnologe und Filmemacher Luc Schaedler in verschiedenen Interviews mit WOZ und Mittelland-Zeitung/Solothurner Zeitung, das Bild Tibets in weiten Teilen auf die buddhistische Heilslehre reduzieren. Dadurch und mit der Propagierung der idealisierenden Vorstellung eines friedliebenden, gewaltlosen, rein spirituell geprägten Tibet vor 1959 durch die tibetische Exilregierung habe er dazu beigetragen, dass die Internationale Gemeinschaft das kulturpolitische Schicksal des tibetischen Volkes weitgehend ignorieren können (vgl. P1145 und P2549).

Die Anziehungskraft und Autorität des Dalai Lama im Westen wird in vielen Beiträgen, wie bereits dargestellt wurde, vor allem auf das ihm zugeschriebene Charisma zurückgeführt, welches ihn zu einer „Heilsfigur von epochalem Zuschnitt“ werden lasse. Doch eben diese Beobachtung stellt in den wenigen kritischeren Beiträgen, die es sich zur Aufgabe machen, den Tibetkonflikt und insbesondere die aktuelle Situation in Tibet differenziert zu betrachten und auf die Komplexität der Lage hinzuweisen, auch einen Ausgangspunkt ambivalenter Beurteilungen dar. Der Autor eines Hintergrundartikels der NZZ am Sonntag weist auf die historische und politische Komplexität des Konflikts auf dem „Dach der Welt“ hin und kritisiert eine seinerseits beobachtete allzu simple Dichotomie von Gut und Böse, von Schwarz und Weiß in aktuellen Beurteilungen des Tibetkonflikts. Mit der anschließenden Mahnung an seine Leserschaft, es könne im konkreten Fall Tibets „nicht um die Kompensation emotionaler Defizite von Wohlstandsbürgern“ gehen (P2722), rekurriert seine Analyse implizit auf oben dargestellte kritische Deutungen der *eigenen* Gesellschaft: Deren Mitglieder würden Tibet, den Buddhismus und den Dalai Lama als willkommene Projektionsflächen zur Befriedigung von Bedürfnissen missbrauchen, auf welche die *eigene* Gesellschaft und deren religiöse wie politische Autoritäten keine Antwort zu finden fähig seien.

Die Bindung des Kampfes gegen ein Unrechtsregime an eine charismatische religiöse Persönlichkeit beschert den Verteidigern des Status quo Kopfzerbrechen. Der Mangel an Waffen wird durch die Macht des Wortes und durch Charisma aufgewogen. So hat sich denn auch in der Sicht vor allem des Westens der Dalai Lama als religiöse Figur und als wortgewandter Advokat des gewaltlosen Kampfes für die Autonomie Tibets eine Autorität geschaffen, die kaum jemand zu hinterfragen weiss. Die langen Jahre, da er sich im Exil für die Sache seines Volkes eingesetzt hat, haben ihn zu einer Kultfigur von ähnlicher Abgehobenheit wie Papst Johannes Paul II. werden lassen. [...] Es ist nichts gegen eine Kultfigur einzuwenden, wenn es sich um Kunst, Sport oder Unterhaltung handelt. In der Politik sind indessen die Verhältnisse immer etwas komplexer,

und viele sehnen sich nach Lichtfiguren. Wie herrlich ist es doch, wenn man neben all den korrupten, machtgierigen Politikern eine Heilsfigur von epochalem Zuschnitt hat! (P2722)

Eine Verknüpfung von religiöser mit politischer Heilserwartung und eine sich in der Person des Dalai Lama manifestierende „Verquickung von Heilslehre und Politik“ (P1631), von religiöser und politischer Autorität, löst in manchem Beitrag mehr oder weniger explizit artikuliertes Unbehagen aus. In diesem Zusammenhang werden die dem Dalai Lama zugeschriebenen und vielfach positiv konnotierten Werte, die Zuschreibungen von Offenheit und kritisch-rationalem Denken, Toleranz und Authentizität vereinzelt grundlegend zur Disposition gestellt. Seine Persönlichkeit, die durch ihn verkörperten Rollen sowie sein Denken selbst werden diesbezüglich bisweilen als widersprüchlich bezeichnet. Wie in dem oben zitierten Beitrag bereits anklingt, bieten die „theokratische Grundkonzeption“ (P1239) der traditionellen Rolle des Dalai Lama und ein „staatlicher Führungsanspruch“ von Religion (ibid.), wie er darin vorgefunden wird, Grundlage kritischer Auseinandersetzungen mit der Figur des XIV. Dalai Lama und den Heilserwartungen, die seinem westlichen Publikum unterstellt werden. Besonders die politische Autorität des „theokratischen Führer[s], der keinerlei demokratische Legitimation besitzt“ (P2320) wird kritisch kommentiert. Damit stellen die entsprechenden Beiträge eine sich in der dem Dalai Lama traditionell zugewiesenen Rolle ausdrückende tibetische Form der Konstituierung und Legitimierung religiöser und zugleich politischer Autorität, die auf dem Konzept der Wiedergeburt gründet, in Frage und ziehen die Demokratisierungsbestrebungen des Dalai Lama und der tibetischen Exilregierung grundlegend in Zweifel:

In der heutigen Zeit mutet es [...] eigenartig an, dass ein Staatsoberhaupt schon als Kleinkind bestimmt wird. Dabei wird die Karmatheorie zum staatstragenden Pfeiler. [...] Dass bei der Suche des reinkarnierten Dalai Lama okkult anmutende Rituale angewendet werden, fördert das Vertrauen in die politische Entwicklung Tibets [...] nicht (P1631).

Politische Strategien vom Glauben an ein karmisches Prinzip und vom Konzept der Reinkarnation abhängig zu machen, werden als für „westlich-rationales Denken“ nach der Aufklärung schwer nachvollziehbar kritisiert. Die Dominanz des Glaubens über die Politik, so Hugo Stamm, Autor des obigen Beitrags, habe zudem dazu geführt, dass der Dalai Lama

[...] abgeschottet im Königspalast aufwuchs und nur in spirituellen Belangen geschult wurde. Obwohl er das Staatsoberhaupt war, stellte sein eigenes Land für ihn ein unbekanntes Territorium dar. Kontakt zu den Bewohnern hatte er nicht. Gefangen im goldenen Käfig, wuchs er weltfremd auf und hatte keine Ahnung von Geografie oder Politik. Mit fünf Jahren wurde er als Staatsoberhaupt eingesetzt, mit fünfzehn Jahren



musste er politische Verantwortung übernehmen. Kein Wunder, flüchtet er immer wieder in die ihm vertrauten spirituellen Sphären (ibid.).<sup>28</sup>

Wenn der Autor im weiteren Verlauf des Artikels feststellt, „für den Dalai Lama und die Buddhisten“ seien „magisches Denken“ und „rationale Analyse“ kein Widerspruch (ibid.), so wird deutlich, dass er eben auf diese seiner Auffassung nach offensichtliche Widersprüchlichkeit aufmerksam machen will, die einen wachsamem Beobachter zu vehementer Kritik herausfordern sollte. In Zusammenhang mit einer solchen Auseinandersetzung mit dem traditionell tibetischen Verhältnis zwischen Religion und Politik stößt besonders der noch heute übliche Einbezug von Weissagungen und Ratschlägen des tibetischen Staatsorakels Nechung in höchste Regierungsentscheidungen bei verschiedenen Autoren auf Unverständnis. Der Dalai Lama stellt in diesem Zuge für manchen Autor die Personifikation einer widersprüchlichen Welt, eines „magischen Denkens“ dar, das sich für ein sich als modern, aufgeklärt und rational verstehendes Denken kaum erschließen könne.

Als östlicher Meister verbindet der Dalai Lama Widersprüche, die für ihn keine sind. Er gilt als jener spirituelle Führer, der am nächsten bei der modernen Wissenschaft steht. Gleichzeitig lässt er sich bei seinen Regierungsgeschäften von einem Orakel beraten. Er ist auch ein Magier. Und er ist ein Hierarch, der nicht selten versucht, sich innerhalb der tibetischen Gemeinschaft autoritär durchzusetzen. Andererseits ist er der prominenteste Ökumeniker aller Religionen (P1119).

Da der Dalai Lama trotz dieser Ambivalenz für viele Menschen so anziehend sei, wird im obigen Beitrag von dem Zürcher Theologen Georg Schmid unter Bezugnahme auf die bereits erwähnte Deutung erklärt, der Dalai Lama sei eine idealtypische Projektionsfläche, die von westlichen Sinnsuchern mit einer unbegrenzten Menge idealisierender Vorstellungen zur Befriedigung spiritueller Bedürfnisse gefüllt werden könne. Der Dalai Lama und damit einhergehend der (tibetische) Buddhismus überhaupt würden aus Unwissenheit verklärt und vorhandene „Schattenseiten“ konsequent ausgeblendet (ibid.).

Anderenorts bietet gerade die in Denken, Wirken und Persönlichkeit des Dalai Lama festgestellte und bisweilen Irritation auslösende Widersprüchlichkeit eine Erklärung für die Faszination und Anziehungskraft des Dalai Lama und der Lehren des tibetischen Buddhismus:

Heute ist der 14. Dalai Lama gleichsam Politiker wie Prediger. Dass sich seine Rollen widersprechen, glauben nur wir. Er erzählt, wie ein junger Mönch aus Tibet nach Indien kam und in einem ihm unbekanntem Kloster zielstrebig eine Schublade öffnete. Darin fand er die Brille aus seinem früheren Leben. Das ist kein Wunder für den Dalai Lama, sondern „ein beinahe natürliches Ereignis, wenn man an die Reinkarnation

---

<sup>28</sup> Die Leserkommentare zum oben zitierten Beitrag sind sehr geteilt, die einen schätzen einen „kompetenten, mutigen Kritiker“ und „klaren Denker“ wie Hugo Stamm, der den Dalai Lama ins „Licht entmythologisierender Vernunft und Wahrheit“ gerückt habe, andere zeigen sich konsterniert: Die Kritik am Dalai Lama werde in Stamms Beitrag in unzulässiger Weise mit der Kritik an seinen „unkritischen Anhänger(innen)“ vermischt (P1182, P1746).

glaubt“. [...] Im nächsten Satz erzählt er, wie er sich in die Details der Quantenphysik einarbeitet und als Konsequenz den tibetischen Buddhismus an die Erkenntnisse der Forscher anpasst. In unklaren Situationen zieht er wiederum die Hilfe von Orakeln bei. „Fast alle Entscheide erweisen sich als richtig!“ Gleichzeitig reist er unentwegt, wirbt für den Frieden und erklärt seinem begeisterten Publikum, was es mit der Erleuchtung auf sich hat. *Mit dieser Mischung aus Rationalität und Irrationalität trifft er den Zeitgeist*; wir in den irdischen Niederungen erklären ihn dafür zum Gott. Er selbst nennt sich einen einfachen Mönch (P2447; Hervorhebung ef).

Wie bereits ausgeführt wurde, stellt die Spannweite in der Persönlichkeit des Dalai Lama und der durch ihn verkörperten Rollen hier durchaus nicht die ihm zugeschriebene Authentizität und Glaubwürdigkeit in Frage. Vielmehr sehen unterschiedliche Beiträge in dieser vermeintlichen Widersprüchlichkeit ein Defizit des westlichen Beobachters, für dessen Denken die dem buddhistischen Denken inhärente Logik in ihrem „Oszillieren zwischen Rationalität und Irrationalität“ schwer zugänglich sei. Doch gerade jenes verwirrende Schwingen zwischen „rational-analytischem Denken“ und „magischem Denken“, womit tibetisch-buddhistische Vorstellungen von Karma und Reinkarnation ebenso gemeint sind wie der Glaube an die Prophezeiungen eines Orakels, wirke auf viele Menschen heute faszinierend. In eben diesem Sinne beschreiben die Autoren des nachfolgend zitierten Beitrags das Denken des Dalai Lama als Logik, die „voller Widersprüche“ scheine, die verwirrend, aber besonders auch deshalb so anziehend sei (P1851):

Weshalb, so fragen wir, kann er öffentlich darlegen, dass ihm seine Träume ein Alter von 113 Jahren voraussagen? Würde ein europäischer Staatsmann sich eine solche Lebensperspektive beimessen, wäre seine Glaubwürdigkeit dahin. Kommt die Aussage aus dem Mund des Dalai Lama, hängen wir staunend an seinen Lippen - und hören lautes Gelächter, und dass er überhaupt nicht im Sinne habe, noch so lange zu leben. [...] Wir lernen: Solche Prophezeiungen gehören zu Tibet wie die Berge; hier werden grosse Menschen stets von grossen Legenden begleitet. [...]. Die Altersprognose ist nicht die einzige Seltsamkeit aus der Tradition seines Landes. Wir sprechen ihn auf wundersame Geschichten an, die im Westen Kopfschütteln hervorrufen. Dass ein junger Mönch, soeben aus Tibet nach Indien geflüchtet, in einem ihm unbekanntem Kloster zielstrebig eine Schublade öffnet und darin die Brille aus seinem früheren Leben findet, ist für ihn „ein beinahe natürliches Ereignis“ [...]. Ebenso erstaunlich mutet an, dass der Dalai Lama die Hilfe von Orakeln bezieht und sich wahrsagen lässt, wenn er sich nicht entscheiden kann. [...] Dass die wissenschaftliche Erklärung dieser Phänomene „null!“ ist, macht sie für ihn, den analytischen Denker, nicht weniger realistisch. Gleichzeitig ist es ihm aber wichtig, das Lehrgebäude des tibetischen Buddhismus an die Erkenntnisse der westlichen Forscher anzupassen. [...]. *Ein Oszillieren zwischen Rationalität und Irrationalität? Für ihn nicht; für den Dalai Lama passt alles zusammen*: „Wenn man Buddhist ist und an die Reinkarnation glaubt, gibt es keine Wunder.“ Hat man wie er bereits 13 Leben hinter sich und betrachtet das Nichts als sinnstiftende Erkenntnis, lösen sich Widersprüche auf wie das Eis im Wasser (P 1851; Hervorhebung ef).

### 6.1.6 Alleinherrscher eines rituellen Imperialismus, autoritärer Hierarch, grandioser Manipulator?

Die weitgehend affirmative Rezeption des Dalai Lama wird, wie gezeigt wurde, in den untersuchten Quellen selten von kritischeren Stimmen durchbrochen. Deutlich kritische bis polemische Töne machen sich in der Hauptsache meist an seiner als naiv oder ignorant charakterisierten „westlichen Anhängerschaft“ fest, welche ihre unerfüllten Bedürfnisse auf charismatische Führerpersönlichkeiten wie den Dalai Lama projiziere.

Andere Akteure wollen darüber hinaus die Persönlichkeit und Agenda des Dalai Lama ebenso wie die anderer (tibetisch-)buddhistischer Akteure und ihrer Sympathisanten *per se* kritischer Betrachtung unterziehen oder versuchen gar, verborgene Motive hinter ihrem öffentlichen Wirken aufzudecken.<sup>29</sup> In der Argumentation der Trimondischen Streitschrift gegen den Dalai Lama und den tibetischen Buddhismus beispielsweise nimmt der XIV. Dalai Lama eine zentrale Rolle ein. Bereits in der Vorbemerkung zu ihrem mehr als 800-seitigen Werk überzeichnen die Autoren auf mehreren Seiten die dem tibetischen „Gottkönig“ zugeschriebenen positiven Qualitäten. Der Dalai Lama werde von seinem westlichen Publikum geradezu wie ein Heilsbringer verehrt:

Zeitlos, gigantisch, respektvoll, tolerant, geduldig, bescheiden, schlicht, humorvoll, herzlich, sanft, gütig, geschmeidig, erdhaft, harmonisch, transparent, rein und immer wieder lachend und lächelnd – so kennt mittlerweile jeder den *Kundun* [...]. Es gibt mittlerweile keine positive menschliche Eigenschaft, die nicht irgendwo einmal vom Dalai Lama behauptet worden wäre. Für zahlreiche Bewohner unseres Planeten [...] repräsentiert er die respektabelste lebende Persönlichkeit unserer Epoche. All die kostbaren Qualifikationen eines gütigen und vertrauenswürdigen Charakters, die wir bei unseren westlichen Politikern und abendländischen Kirchenfürsten umsonst suchen, glauben viele in der schlichten Person dieses buddhistischen Mönchs entdeckt zu haben. In einer Welt der Böswilligkeit, des Materialismus und der Korruption repräsentiert er den guten Willen, die Sphäre des Geistes und die Lotosblume der Reinheit; im Wirbel der Nichtigkeiten und der Hektik steht er für Sinn, Ruhe und Festigkeit; Im Konkurrenzkampf des modernen Kapitalismus und im Zeitalter der Katastrophenmeldungen ist er ein Garant der Gerechtigkeit und des klaren und unerschütterlichen Willens; im Kampf der Kulturen und der Völker erscheint er als der Friedensapostel; im weltweit aufbrechenden religiösen Fanatismus predigt er Toleranz und Gewaltlosigkeit. [...] Nicht nur Tibeter und Mongolen, sondern auch viele Chinesen und Westler sehen in ihm einen modernen Messias. [...] Der Dalai Lama erscheint in der westlichen Zivilisation als das reinste Licht. Er repräsentiert [...] einen neuen Typus von *World Leader*, der die Prinzipien des Friedens und des Mitgefühls in

<sup>29</sup> Einer der zentralen Ausgangspunkte für Stimmen, die die weitgehend positive Rezeption des Dalai Lama und des tibetischen Buddhismus zu hinterfragen beziehungsweise grundlegend zu dekonstruieren suchen, sind die bereits in Kap. 5.2.1 kurz vorgestellten, Ende der 1990er Jahre erschienenen Streitschriften *DER SCHATTEN DES DALAI LAMA. SEXUALITÄT, MAGIE UND POLITIK IM TIBETISCHEN BUDDHISMUS* des Ehepaars Victor und Victoria Trimondi (Trimondi 1999) sowie *DALAI LAMA. FALL EINES GOTTKÖNIGS* von Colin Goldner (Goldner 1999). Da in einzelnen Quellen des Datenkorpus und von einzelnen, resonanzstarken Akteuren vor allem auf die Theorie der Trimondis und die Rezeption ihres Werks rekurriert wird, werden an dieser Stelle zunächst kurz die Argumente des Trimondi-Buches referiert, die sich auf den Dalai Lama beziehen und mit deren Hilfe die Autoren nachzuweisen suchen, dass „die Friedfertigkeit des XIV. Gottkönigs eine Maske ist, hinter der sich die machtpolitischen Ambitionen einer fundamentalistischen Vision verbergen“ (Trimondi 1999, Klappentext).

das Zentrum seiner Politik stellt, der durch seine freundliche und gewinnende Art allen Menschen zeigt, wie mit Ausdauer und Geduld die schwersten Schicksale zu ertragen sind (Trimondi 1999: 15-18; Hervorhebungen im Original).

Dieser rhetorisch geschickten Überzeichnung „westlicher“ Charakterisierungen und Zuschreibungen zur Figur des Dalai Lama, welchen die Autoren ein geradezu „*esoterisches* Pathos“ bescheinigen, das „längst die Grenzen buddhistischer Insidergruppen überschritten“ habe (ibid.: 16; Hervorhebung im Original), lassen die Trimondis auf den Folgeseiten ihres Werkes die Theorie einer „buddhokratischen Unterwanderung“ beziehungsweise „Eroberung“ des Westens folgen. Geradezu konträr zu den weitgehend etablierten affirmativen Attributen und Zuschreibungen, welche das Bild einer wahrhaftigen und authentischen Persönlichkeit zeichnen, versuchen die Trimondis, den Dalai Lama als Hauptakteur einer raffinierten Täuschung, heuchlerischen Inszenierung und perfiden Manipulation zu entlarven, durch welche der tibetische Buddhismus seine „globalen Herrschaftsansprüche“ (ibid.: 321) durchsetzen wolle. Sie entwerfen das Bild eines Kriegszustandes der „westlichen Welt“ gegenüber einem „orientalischen Despotismus“, der die Welt „unter sein Gesetz zu zwingen“ bestrebt sei und in dessen Rahmen der XIV. Dalai Lama das Trojanische Pferd darstelle, welches „die Kultur des Westens zu Fall bringen soll[e]“ (ibid.: 326). In ihrer folgenden Argumentation etablieren die Autoren eine deutliche Grenze zwischen der tibetisch-buddhistischen Tradition und deren „atavistischem“ Weltbild und der modernen, säkularisierten „westlichen Kultur“ des aufgeklärten Abendlandes. Um die Person des XIV. Dalai Lama und um die Geschichte Tibets verstehen und bewerten zu können, so die Autoren,

[...] müssen wir [...] alle unseren *modernen* westlichen Vorstellungen, nach denen die Bereiche von Religion und Politik, von Magie und Regierungsentscheidung, von weltlicher und spiritueller Macht voneinander getrennt sind, außer acht lassen. Wir dürfen uns auch nicht von den öffentlichen Selbstdarstellungen des exiltibetischen Staatsoberhauptes, von seinen Bekenntnissen zur Demokratie, von seinen inständigen Friedensbeteuerungen, von seinen ökumenischen Bekenntnissen und von seinen realpolitischen Statements beeinflussen lassen. Denn bei genauerer Hinsicht wird sich seine gesamte an westlichen Werten orientierte Aufführung, die er täglich auf der politischen Weltenbühne darbringt, als eine politische Taktik erweisen, mit deren Hilfe er sein atavistisches und androzentrisches Weltbild global durchsetzen will – ein Weltbild, in dem Magie, Ritualistik, Okkultismus und die Despotie eines Priesterstaates die herrschenden Prinzipien darstellen (ibid.: 325; Hervorhebung im Original).<sup>30</sup>

Damit sind für die Trimondis gerade die dem Dalai Lama vielfach in verschiedenen Zusammenhängen zugeschriebene Offenheit und Toleranz, seine Respektsbezeugungen anderen religiösen Traditionen gegenüber, sowie sein Engagement im interreligiösen Dialog integrale Bestandteile einer perfiden Strategie mit dem Ziel, Menschen verschie-

---

<sup>30</sup> Die Ausführungen in Kap. 6.2.3 zeichnen die sich auf den tibetischen Buddhismus beziehende Theorie der Trimondis in grundlegenden Punkten nach.

denster religiöser Denominationen zu manipulieren und schlussendlich für sich zu gewinnen. Von tibetischer Seite, so die Autoren, hätten interreligiöse Begegnungen nicht den ökumenischen Austausch unterschiedlicher Glaubensrichtungen im Sinn, sondern „die Unterwanderung einer fremden Religion, in der Absicht, sie letztlich ins eigene System zu integrieren“ (ibid.: 745). Die Trimondis vergleichen den „Kundun“ in diesem Zusammenhang mit dem „genialen ‚Taktiker und Manipulator‘“ Padmasambhava<sup>31</sup> und dessen geistiger „Eroberung des Schneelandes für den Tantrismus“ (ibid.: 742). Sie bringen das öffentliche Wirken des Dalai Lama damit gezielt – und ganz im Gegensatz zu breit etablierten Deutungsmustern – mit dem Gedanken einer bewussten Missionierung in Verbindung. Die „indirekte Missionsmethode“, so die Autoren, habe in Tibet Tradition. So habe Padmasambhava im achten Jahrhundert den buddhistischen Dharma niemals offen gepredigt, sondern habe sich geschickt „der Sprache, der Bilder, der Symbole und der Götter der einheimischen Religionen als Transportmittel für den von ihm importierten indischen Buddhismus“ bedient und die „grausamen“ lokalen Gottheiten geschickt in sein eigenes System integriert. Der Dalai Lama steht damit nach den Autoren in der von Guru Rinpoche begründeten Tradition einer „integrationistische[n] Manipulation Andersgläubiger“: Ausgehend von durch die Autoren für den tantrischen Buddhismus als charakteristisch postulierten Kernpunkten, die beweisen sollen, dass das „gesamte lamaistische System in seinem Kern mit anderen Glaubensrichtungen inkompatibel ist“ und auch sein wolle,<sup>32</sup> bleibe

[...] die ökumenische Aktivität des *Kunduns* so lange eine Lüge, wie er an den Prinzipien des tantrischen Ritualwesens und an den ideologisch-politischen Grundsätzen des *Shambhala-Mythos* (und dem damit verbundenen Griff nach dem Weltenthron) festhält. Sie hat für ihn dennoch eine wichtige taktische Bedeutung und erweist sich als ausgezeichnetes Instrument, um die Ideen des Lamaismus überall auf der Welt,

<sup>31</sup> Der tibetischen Geschichtsschreibung nach soll Padmasambhava (dt.: Lotosgeborener) oder *Guru Rinpoche*, wie er in Tibet genannt wird, zur Zeit des tibetischen Königs Trisong Detsen im 8. Jahrhundert den Buddhismus in Tibet eingeführt haben. Über die Biographie des tantrischen Meisters sind nur wenig historisch gesicherte Fakten bekannt, die Legenden über sein Leben und Wirken sind jedoch für das kulturelle Gedächtnis Tibets und die Konstituierung Tibets als buddhistischem Land von zentraler Bedeutung (Kollmar-Paulenz 2006: 44-45). Der Überlieferung nach zähmte und unterwarf er die lokalen Gottheiten und die wilden tibetischen Dämonen und band sie an die Lehre des Buddha, indem er sie als Schutzgottheiten in das tibetisch-buddhistische Pantheon inkorporierte. Die Existenz Padmasambhavas als historische Figur ist in der Forschung umstritten, Victor und Victoria Trimondi können sich an dieser Stelle ihres Werks demnach allein auf die entsprechenden Legenden und Überlieferungen beziehen, die Padmasambhava zum tibetischen Kulturheros (ibid.) werden ließen.

<sup>32</sup> Die Gründe werden von den Autoren in sieben Punkten zusammengefasst: So beinhalte der „tantrische Buddhismus, das *Kalachakra-Tantra* [auf deren Auslegung sich die zentrale These der Autoren stützt; Anmerkung e] und der damit verbundene *Shambhala-Mythos*“: „1. Die Vernichtung Andersgläubiger. [...] 2. Eine kriegerische Gewaltphilosophie und die Entfesselung eines Weltenkrieges. [...] 3. Die Grundlagen für eine faschistische Ideologie. [...] 4. Die Verachtung des Menschen, des Individuums (zugunsten der Götter) und insbesondere der Frau (zugunsten des androzentrischen Tantra-Meisters). [...] 5. Die Opferung des anderen zur Akkumulation eigener materieller und spiritueller Vorteile. [...] 6. Die Verbindung von religiöser und staatlicher Macht. [...] 7. Die Eroberung der Welt und die Errichtung einer globalen buddhokratischen Mönchsdictatur mit manipulativen und kriegerischen Mitteln“ (ibid.: 741-742; Hervorhebungen im Original; vgl. auch Ausführungen in Kap. 6.2.3).

ohne Anstoss zunehmen [sic], verbreiten zu können (ibid.: 742; Hervorhebung im Original).

Der Dalai Lama soll im Trimondischen Werk als „orientalischer Despot“ und autoritärer Hierarch einer konservativ bis totalitären, frauenfeindlichen, faschistischen und fundamentalistischen Doktrin demaskiert werden, der sich „nach aussen freundlich und verständnisvoll gibt, schlagfertig und humorvoll auftritt, aber im Inneren unerbittlich seine Ziele verfolgt“ (P2483). Er täusche den Westen über sein „wahres Wesen“ und handle als höchster Meister eines rituellen Imperialismus, in dem sich „das gesamte weltliche und spirituell-magische Potential“ der atavistischen tibetisch-tantristischen Weltanschauung verdichte (Trimondi 1999: 23).

Die Theorie der Trimondis wird besonders in den ersten Jahren nach Erscheinen ihres Buches in wenigen Beiträgen des Datenkorpus thematisiert und unterschiedlich rezipiert. Einzelne Autoren nehmen das Erscheinen des Buches zum Anlass, das „makellose Image“ (P1215) des Dalai Lama und des tibetischen Buddhismus zu hinterfragen und dazu aufzufordern, so ein Beitrag im Feuilleton der NZZ aus dem Jahr 1999, jene „kritische Distanz, die in der 300jährigen Geschichte der europäischen Aufklärung so mühselig in bezug [sic] auf das Christentum erlernt und geübt wurde“, auch gegenüber „östlichen Religionen“ zu praktizieren (P2852). Ein Beitrag der Zeitschrift Facts aus dem Jahr 1999 referiert sowohl die „Anklageschrift“ der Trimondis als auch die Ausführungen Colin Goldners und berichtet über eine „Demontage“ des im Westen verehrten, „als Friedensengel angehimmelt[en]“ und „seine Güte lächelnd zu Markte tragen[den]“ Dalai Lama:

[...][A]usgerechnet jetzt, auf dem Zenit der Verehrung Seiner Heiligkeit, erscheinen zwei Bücher mit explosivem Inhalt. Der Buddha des Mitgefühls soll vom Sockel gesprengt werden. [...] Die Demontage zielt auf einen Gottkönig, der seit der Verleihung des Friedensnobelpreises vor zehn Jahren auf einer Welle der Sympathie surft, die ihn bis nach Hollywood getragen hat. Stars, Sternchen und Staatsmänner sonnen sich im Glanz des charismatischen Buddhisten. Von Top-Model Cindy Crawford bis Modemacherin Christa de Carouge, von Clinton bis Cotti fraternisieren sie mit dem Friedensfürst. Dalai-Lama ist für alle da, Dalai-Lama hat euch lieb. Ein Treffen mit Seiner Heiligkeit vom Dach der Welt gilt als höchste Stufe gesellschaftlicher Erleuchtung. [...] Nun schlägt das Pendel zurück. Der tibetische Buddhismus gerät in Misskredit (P1653).

Dabei kommentieren die Autoren sowohl den ihrerseits konstatierten westlichen Starkult um „Seine Heiligkeit“, die vielfältigen, auf Tibet projizierten Mythen von Gewaltlosigkeit und einem glücksverheißenden Shangri-La,<sup>33</sup> als auch die von enttäuschten ehemaligen

---

<sup>33</sup> Die Autoren zitieren an dieser Stelle den Ethnologen Martin Brauen, damaliger Leiter der Abteilung Hiamalya/Ferner Osten am Zürcher Völkerkundemuseum. Als Experte bezieht sich Brauen in seiner Aussage auf den akademischen Diskurs zu okzidental Mythen Tibets als glückverheißendem Shangri-La und eines intrinsisch gewaltlosen tibetischen Buddhismus. Brauen wird mit dem Hinweis zitiert, der Buddhismus sei im Gegensatz zu Christentum und Islam bisher „nur zögerlich hinterfragt“ worden (P1653). Brauen: „Der Buddhismus war nicht nur gewaltlos“, sagt [...] Brauen [...]. Im Westen wurde der Buddhismus zum Mythos der Gewaltlosigkeit

Anhängern und Sektenaufklärern in ihren jeweiligen Streitschriften geschaffenen neuen Mythen mit spöttischem bis zynischem Unterton.<sup>34</sup>

Stimmen, welche die Thesen der Trimondis zum XIV. Dalai Lama und dem tibetischen Buddhismus unreflektiert übernehmen, sind in der öffentlichen Diskussion marginal.<sup>35</sup> Einzelne Beiträge kritisieren eine Verklärung des Dalai Lama als „spirituelle Pop-Ikone“ und nehmen in diesem Zusammenhang auf die bereits erwähnte Deutung Bezug, der Dalai Lama sei idealtypische Projektionsfläche ungestillter spiritueller Sehnsüchte seines westlichen Publikums. Kritische Fragen, so schreibt Hugo Stamm, der auf neue religiöse Bewegungen, Esoterik und „Sekten“ spezialisierte Redakteur beim Tages-Anzeiger und Autor des „Sekten-Blogs“, würden in Bezug auf den tibetischen Buddhismus und den Dalai Lama konsequent ausgeblendet. Dies fordere eine kritische Auseinandersetzung geradezu heraus (P1631). So konstatiert einer der die Trimondischen Thesen wiedergebenden Beiträge, die „Ikonen“ seien ins Wanken geraten, die „Begeisterung bröck[...]le“, und kritische Stimmen gegenüber dem wachsenden Einfluss östlicher Religionen und ihrer spirituellen Führer würden sich mehren:

Ist der Dalai Lama ein berechnender Machtmensch? Steckt hinter dieser Figur, die als „Gottkönig“ und Bettelmönch zugleich auftritt, ein gefährlicher Despot? Wer so fragt, legt sich mit einer grossen Gemeinde an (P2038).

Die Argumente der 800-seitigen „engagierten Religionskritik“, so der Autor einer Buchbesprechung im Magazin der Basler Zeitung, seien „alle gut belegt“ und „gewichtig genug, um ernst genommen zu werden“ (P2483). Doch besonders in der Schweiz, in der eine

---

hochstilisiert und die Sehnsüchte nach einem Land des Glücks auf Tibet projiziert. Daraus resultierte der Mythos von Shangri La, dem Ort, wo Sanftmut die Herzen regiert.“ (ibid.).

<sup>34</sup> So werden Details in der Biographie Röttgens (alias Trimondi), die zeigen, dass er dem Dalai Lama in den 1980er Jahren durchaus nahe gestanden hatte, in folgender Weise kommentiert: „Einer, der an diesem Mythos tatkräftig mitgebastelt hat, ist derselbe, der jetzt zum Halali bläst: Herbert Röttgen mit Pseudonym Victor Trimondi, Koautor des ‚Schattens des Dalai-Lama‘. In den Siebzigerjahren Mitglied einer maoistischen Gruppe, fand er in den Achtzigerjahren Zuflucht bei der leiblichen Inkarnation des Mitgefühls. Als Verleger von buddhistischen Jubel-Büchern und Tourmanager Seiner Heiligkeit organisierte er für Dalai-Lama Auftritte an der Frankfurter Buchmesse 1982 und Kongresse mit Carl Friedrich von Weizsäcker, Fritjof Capra und David Bohm. [...] Doch Röttgen fand seine Erleuchtung nicht. Stattdessen ging ihm ein Licht auf, als er mit seiner Frau Victoria den tibetischen Buddhismus und den Dalai-Lama auf Herz und Nieren prüfte. Nun zieht er als Aufklärer gegen seinen früheren Mentor ins Feld“ (P1653).

<sup>35</sup> Neben den Beiträgen des Basler Pfarrers Bruno-Waldvogel-Frei (Waldvogel-Frei 2002 und 2008) werden die Thesen der Trimondis, zuweilen in einem Zuge mit dem Buch Colin Goldners (Goldner 1999), in lediglich neun Einzelquellen des Datenkorpus explizit erwähnt und referiert. Davon übernehmen insgesamt nur vier Beiträge (erschienen in den Jahren 1999-2002) die Kritik der Streitschriften mehr oder weniger unreflektiert; die anderen Autoren üben teils vehemente Kritik an den Trimondischen Thesen. Zudem werden die sich auf die Theorie der Trimondis beziehenden kritischen Beiträge in mehreren Leserbriefen (unter anderem verfasst von Mitgliedern der Tibetergemeinschaft der Schweiz, der Ethnologin Elisabeth Oberfeld und dem Historiker Christian Ruch, dem damaligen Kampagnenkoordinator der Gesellschaft Schweizerisch-Tibetische Freundschaft GSTF) kritisch kommentiert (vgl. P2701, P2779) und als unreflektierte Wiedergabe von Spekulationen, Gerüchten und pseudowissenschaftlichen Verschwörungstheorien bezeichnet.

große tibetische Exilgemeinschaft lebe, seien „kritische Töne“ über die tibetische Kultur und „ihren Alleinherrscher, den Dalai Lama“, (noch) nicht selbstverständlich (P1488).

Die meisten öffentlichen Akteure und Medienbeiträge, welche auf die Thesen der Trimondis Bezug nehmen, begrüßen eine kritische, bei aller Kritik jedoch auch sachliche Auseinandersetzung mit dem Buddhismus und dem XIV. Dalai Lama als seinem Hauptprotagonisten. Sie bescheinigen den Trimondis, mit ihren „paranoiden Vermutungen“ (P2303) im „rücksichtslosen Frontalangriff“ ihrer „zweifelhaften Streitschrift“ (P2852) weit über das erwünschte Maß hinausgeschossen zu sein: „Um den Buddhismus und seine fundamentalistischen Versuchungen, denen der Dalai Lama opponiert [...] ernst zu nehmen“, so der Autor des bereits oben zitierten Feuilleton-Beitrags, genüge „weniger aggressives Geschütz“: „Dem Dalai Lama Weltherrschaftspläne zuzuschreiben, in einer Situation, in der er und das tibetische Volk das [sic] ohnmächtige Opfer einer imperialistischen Politik sind, das ist absurd, objektiv zynisch“ (ibid.). Doch sei der Zeitpunkt für eine mehr als gründliche Dekonstruktion etablierter Traumbilder zu Tibet und dem tibetischen Buddhismus günstig gewählt, denn:

[z]u ignorant ist man im Westen in bezug [sic] auf die Geschichte Tibets und den tibetischen Buddhismus, zu stark die Neigung, angesichts der chinesischen Okkupation und der von ihr verübten Verbrechen nur in Schwarz und Weiss zu malen. Vergessen wird dabei, dass es auch militante tibetische Okkupationen chinesischen Territoriums gegeben hat und generell die Beziehungen zwischen beiden Ländern historisch äußerst verwickelt sind; dass der Lamaismus als feudalistisch strukturierte Theokratie in seiner Geschichte keineswegs die Inkarnation einer idealen Gesellschaft war; dass die tibetische Variante des Buddhismus, der tantristische Vajrayana-Buddhismus, mit seinen zwei Seiten, seiner subtilen esoterischen Lehre und seinem - gelinde gesagt - missverständlichen exoterischen Gehalt, erhebliche Irritationen auslösen kann; dass man schliesslich aktuell, wie es die Auseinandersetzungen um den 17. Karmapa der Kagyüpa-Konfession und die Shugden-Affäre bis hin zu religionspolitischen Morden in Dharamsala [...] zeigen, auch in seinem direkten Umfeld mit einiger Militanz und einer tibetischen Form des Fundamentalismus rechnen muss. [...] Die Trimondis fallen also nicht über ein harmlos-friedliches Paradies, das für Mentaltouristen so anziehende Shangri-La, her, sondern sie stechen derzeit eher in ein Wespennest (ibid.).<sup>36</sup>

Sich betont auf Sachlichkeit und wissenschaftlich fundierte Kritik berufende Auseinandersetzungen wie diese beziehen sich auf historische Forschung und Elemente des bereits in Kapitel 4.2 ausführlich beschriebenen akademischen Diskursfeldes, welches den „Mythos Tibet“ zum Gegenstand der Betrachtung macht. Abgesehen von den wenigen Beiträgen, aus welchen oben zitiert wurde, finden die Thesen der Trimondis zum XIV. Dalai Lama als autoritärem Hierarch und grandiosem Manipulator und zur buddhistischen Weltverschwörung allenfalls in freikirchlich-evangelischen Kreisen breiteren Widerhall oder werden in religions- beziehungsweise „sekten“-kritischen Abhandlungen als Beitrag zu einer

<sup>36</sup> Die Repräsentation der innertibetischen Debatte um die Verehrung der Schutzgottheit Dorje Shugden wird in Kapitel 6.3 gesondert beschrieben.



„längst fälligen Korrektur“, und zu einer „realistischeren Beschäftigung mit jener Kultur und Religion [...], die wie jede andere ihre Licht- und Schattenseiten pflegte und pflegt“,<sup>37</sup> anerkennend erwähnt. So lässt sich abschließend mit einem Kommentar im Bund aus dem Jahr 2005 anlässlich des siebzigsten Geburtstags des XIV. Dalai Lama für den untersuchten Zeitraum folgerichtig feststellen:

Unter den Tibetern und auch in den westlichen Ländern ist [...] [die] Popularität [des Dalai Lama; ef] ungebrochen. Die Versuche, ihn in die Ecke religiöser Fundamentalisten oder politischer Extremisten zu drängen, sind gescheitert. Entsprechende Publikationen blieben ohne nachhaltige Wirkung (P1166).

## 6.2 „Ernsthafte Philosophie oder Kniefall vor dem Nichts?“ – Zuschreibungen und Bewertungen „buddhistischer Grundwerte“<sup>38</sup>

Besonders im Rahmen der Medienberichterstattung zum Schweiz-Besuch des Dalai Lama im Jahr 2005 versuchten viele Beiträge, den großen Zulauf zu den entsprechenden Veranstaltungen sowie das immense Medieninteresse plausibel zu erklären. Entsprechende Erklärungsversuche und Plausibilisierungsstrategien lassen dabei, wie gezeigt werden wird, häufig Rückschlüsse auf den Ausführungen zugrunde liegende Hintergrundannahmen zum „Wesen“ des Buddhismus beziehungsweise der tibetischen Kultur, aber auch zum Selbstverständnis der am Diskurs beteiligten Akteure und Institutionen zu.

Vielerorts werden Fragen nach charakteristischen Merkmalen, Eigenschaften beziehungsweise Grundlehren des Buddhismus gestellt, die Gründe für seine Attraktivität außerhalb seiner asiatischen Herkunftsländer darstellen könnten. So schreibt der Autor eines umfangreichen Artikels in der Nachrichtenzeitschrift Facts, die Anziehungskraft des Buddhismus habe folgende „simple[...] Gründe“:

Der Buddhismus [...] ist frei von Dogmen und verlangt radikale Selbstverantwortung. [...] Der Buddhismus gründet auf Freiheit und Selbstbestimmung. [...] Der Buddhismus gilt als friedfertig und tolerant. [...] Der Buddhismus missioniert nicht (P2255).<sup>39</sup>

---

<sup>37</sup> Schmid, Georg 1999. Buchbesprechung. Viktor und Viktoria Trimondi. Der Schatten des Dalai Lama. Sexualität, Magie und Politik im Tibetischen Buddhismus. Patmos 1999 (<http://www.relinfo.ch/gelugpa/trimondi.html>) [Stand: 03.03.2015].

<sup>38</sup> Die Schweizerische Buddhistische Union SBU spricht im Rahmen ihres auf der entsprechenden Internetseite dargelegten Selbstverständnisses bezüglich der von ihr vertretenen Werte beziehungsweise Leitideen von „Buddhistischen Grundwerten“ (vgl. <http://www.sbu.net/grundwerte>) [Stand: 04.03.2015]. Neben der Zuflucht zum Buddha, zu seiner Lehre (Dharma) und zur buddhistischen Gemeinschaft (Sangha), sowie dem Vertrauen in die von Buddha gelehrt vier edlen Wahrheiten finden auffallend viele der im weiteren Verlauf der vorliegenden Arbeit beschriebenen, im Allgemeinen sehr positiv evaluierten Leitideen (z.B. Freiheit; Selbstverantwortung; Zeitlosigkeit und Klarheit der buddhistischen Lehre, die von jedem Einzelnen überprüft werden darf und soll; Respekt; ethisches Verhalten; Offenheit; Friedfertigkeit; Liebe, Mitgefühl, Mitfreude und Gleichmut et al.) hier ihre Entsprechung (vgl. *ibid.*).

<sup>39</sup> Am obigen Zitat fällt auf, dass die Zuweisung der Attribute von Friedfertigkeit und Toleranz zum Buddhismus distanzierend formuliert wird. Im untersuchten Datenkorpus finden sich mehrere Stellen, an welchen die

Wie man bereits an dieser kurzen Passage erkennen kann, werden die unhinterfragten Tatsachen der hiesigen Popularität des (tibetischen) Buddhismus und des außerordentlich hohen Interesses „westlich sozialisierter“ Menschen an buddhistischen Lehren und Praktiken in entsprechenden Deutungsversuchen weniger auf konkrete Inhalte der buddhistischen Lehre und Weltdeutung, sondern vielmehr auf dem Buddhismus zugeschriebene Grundhaltungen und Grundwerte zurückgeführt. Ein großer Teil der untersuchten Medienberichte folgt dieser Argumentation und versucht, die Attraktivität des Buddhismus außerhalb Asiens mit dem Hinweis auf buddhistische Grundwerte und Überzeugungen zu erklären. In diesem Zusammenhang ist eine Vorstellung von der Universalität der „buddhistischen Ethik“ und ihrer globalen Geltung weit verbreitet.

Im Zentrum der nahezu uneingeschränkt positiv konnotierten und dem Buddhismus zugeschriebenen Werte steht neben der buddhistischen Offenheit, Friedfertigkeit und Toleranz eine in buddhistischer Lehre und Praxis vorgefundene grundlegende Selbstbestimmung und Selbstverantwortlichkeit des Individuums. Als Weg von Selbst- und Welterkenntnis, der individuell beschritten werden könne, wird der Buddhismus oft, wie im Folgenden aufgezeigt werden soll, auf verschiedene Weise zu anderen philosophischen, religiös-spirituellen wie wissenschaftlichen Sinn- und Weltdeutungssystemen in Beziehung gesetzt.<sup>40</sup> Der Buddhismus und eine „buddhistische“ beziehungsweise „asiatische“ oder „östliche“ Kultur werden in den untersuchten Diskursfeldern damit vielfach als Gegenmodelle zu kulturellen und religiösen Identitäten „westlicher“ (gegebenenfalls aufgeklärter, säkularisierter, industrialisierter, christlicher etc.) Gesellschaften repräsentiert.

### 6.2.1 „Religion ohne Gott“, „Lehre ohne Dogmen“, „Seelenrettung ohne Missionsdrohung“ – Buddhistische Offenheit, Toleranz und Friedfertigkeit

*Ist es eine Philosophie? Ein Glaube?  
Eine Wellness-Übung fürs Gehirn – oder eine Art zu Leben?  
GEO 07/2005: 17*

Ein großer Teil der untersuchten Quellen bestätigt und reproduziert etablierte und weit verbreitete Vorstellungen über Grundlehren, Grundwerte und „Wesen“ des Buddhismus. Der Buddhismus, dessen Botschaft „seit je [sic] im Einklang mit der Lehre der grossen

---

Autoren durch Formulierungen wie „er gilt als...“, „er gibt sich...“ die eigene Aussage relativieren. Aussagemodi wie diese konnten in der Analyse offensichtlich nicht einfach den positiv wertenden Deutungsmustern zugeordnet werden. Entscheidendes Kriterium bildet jeweils der Kontext der getroffenen Aussagen. Wie im obigen Beispiel werden die zugewiesenen positiv wertenden Attribute von den jeweiligen Autoren in den meisten Fällen trotz der distanzierten Formulierung implizit weitergetragen und bestätigt.

<sup>40</sup> Wie bereits erwähnt, werden die entsprechenden Vergleichsgrößen (z.B.: West-Ost, Christentum-Buddhismus, Religion-Wissenschaft) in der Regel binär präsentiert und in unterschiedlichen Kombinationen sowie mehreren möglichen Modi (kontrastiv-homogenisierend, annähernd-abgrenzend) einander gegenübergestellt.

Religionen [stehe; ef], ohne ihnen zu widersprechen und ohne sie anzufechten“ (P1263), sei tolerant, friedfertig und missioniere nicht. Der Buddhismus vertrete eine globale Ethik und die Lehre des Buddhismus beruhe auf universellen menschlichen Werten wie Liebe und Mitgefühl,<sup>41</sup> Geduld, Respekt, Toleranz (vgl. P2279, 2070) und Gewaltlosigkeit (vgl. P1883), sowie Güte und Wohlwollen gegenüber jedem Lebewesen (P2320, P1251). Die buddhistische Praxis kultiviere „buddhistische Tugenden“ wie Gelassenheit, Achtsamkeit (P1506), Friedfertigkeit und Selbstdisziplin (z.B. P1473) durch das Zügeln von Begierden und Impulsen (P2552), sie biete Unterstützung in der Überwindung negativer Emotionen sowie dem Entwickeln innerer Ruhe (ibid.).<sup>42</sup> Mit der Betonung von als „Essenz der buddhistischen Lehre“ betrachteten Werten wie Achtsamkeit, Mitgefühl und Weisheit geht oft die Feststellung einher, Werte und menschliche Qualitäten wie diese seien *unserer* modernen Gesellschaft verloren gegangen. So liest man, Werten und „inneren Qualitäten“ wie ethische Reife, geistige Ruhe und intuitives Wissen werde im westlichen Bildungssystem kaum Bedeutung zugemessen,<sup>43</sup> und besonders von Menschen in verantwortungsvollen gesellschaftlichen Positionen sollten sie stärker kultiviert werden (P1674).

Dem bekannten Vorwurf der Weltverneinung und des Nihilismus<sup>44</sup> setzen die Autoren eines ausführlichen Hintergrund-Artikels der Weltwoche zu Leben und Lehre des histori-

---

<sup>41</sup> Mitgefühl wird in Zusammenhang mit der Berichterstattung über den Dalai Lama und die von ihm vertretenen Werten oft generalisierend als zentraler buddhistischer Wert postuliert und bisweilen zum christlichen Ideal der Nächstenliebe in Beziehung gesetzt. Zwischen den Lehren unterschiedlicher buddhistischer Schulrichtungen und -traditionen wird, wie bereits erwähnt, nur selten differenziert. Im Zusammenhang mit dem Entwickeln und Kultivieren von Mitgefühl wird dementsprechend nur vereinzelt auf das sich erst in der Tradition des Mahayana etablierende Ideal des *Bodhisattva* und das Konzept von *Bodhicitta* hingewiesen. Eines der wenigen Beispiele für eine differenziertere Darstellung bietet ein Beitrag der Aargauer Zeitung/MLZ aus dem Jahr 2005, welcher den damaligen Präsidenten der Schweizerischen Buddhistischen Union, Martin Kalff, als Experten zitiert: „Das Mahayana unterscheidet sich gemäss Martin Kalff [...] von der früheren Lehre des Theravada durch die erneute und besondere Betonung des ‚universellen Mitgefühls‘. Kalff: ‚Die Praktizierenden verfolgen im Mahayana nicht nur ihre eigene Erleuchtung, sondern wollen auch allen anderen Lebewesen dabei behilflich sein.‘ [...] In diesem Zusammenhang entwickelte sich im Mahayana die Vorstellung von den Bodhisattvas (‚Wesen, die das Erwachen anstreben‘). Als Ideal gedacht, haben sie einen hohen Grad an Wachheit erreicht und wären daher nicht mehr dem leidvollen Kreislauf der Wiedergeburt unterworfen. ‚Sie bleiben aber aus eigener freier Entscheidung so lange in diesem Kreislauf, bis alle Lebewesen die Freiheit erlangt haben‘, erläutert Kalff“ (P1564).

<sup>42</sup> Ein im St. Galler Tagblatt veröffentlichter Kommentar eines christlichen Theologen setzt die buddhistische Praxis der stillen Meditation zudem durch die hier postulierte Erfahrung von „Entgrenzung“ und einer „Aufweitung der eigenen Identität“ unmittelbar zu der Entwicklung und Kultivierung von Mitgefühl und einer „altruistischen Haltung“ in Beziehung. Durch die Konzentration auf den Atem und den dadurch erreichten Zustand der Versunkenheit öffne sich für den Meditierenden der Blick auf „die Einheit der Welt“: „Wir sind nicht getrennt, alles ist mit allem verbunden. Das ‚hautverkapselte Ich‘ wird durchlässig, ich erfahre mich in den grösseren Zusammenhängen, die ich selber bin. Eine solche Aufweitung der eigenen Identität setzt Mitgefühl frei, jene ‚altruistische Haltung‘, die der Dalai Lama postuliert. Sie ist eigentlich nicht altruistisch. Denn das Andere - und sei es ein Feind oder eine Flutwelle - ist immer ein Stück von mir (P1296).

<sup>43</sup> GEO 07/2005: 34. Der Autor des Textes zitiert in diesem Zusammenhang einen thailändischen Zen-Meister mit den Worten: „Es scheint niemanden zu stören, dass westliche Studenten nichts über Ethik und den inneren Weg lernen, obwohl das für die Menschwerdung unverzichtbar ist“ (ibid.).

<sup>44</sup> Vgl. Ausführungen zur europäischen Rezeptionsgeschichte buddhistischer Lehren in Kap. 4.1. Auch andere Beiträge des untersuchten Diskursfeldes greifen entsprechende Deutungen zur Begründung Buddhismuskritischer Ausführungen auf (vgl. Kap. 6.2.2).

schen Buddha aus dem Jahr 2005 entgegen, der „Pragmatiker des Seelenglücks“ habe nicht die Abkehr von der Welt gelehrt, sondern lediglich geraten, das Herz nicht an weltliche Dinge wie Reichtum, Besitz oder Ansehen zu hängen.

Und er empfiehlt, die Welt nicht dauernd durch Schablonen von Lebensentwürfen zu sehen [...]. Der Spiess lässt sich somit umdrehen: Weltverneinung betreiben die unverdrossen Aktiven, die Willenstypen, die der Welt ihre Zwecke und Erwartungen aufdrücken, jede Gegenwart auf Zukunft hin verplanen, alles, was ist, der Vorstellung, wie es sein sollte, unterjochen. Wogegen Buddha, der die Welt aus diesen Sollens-Rastern befreit, als Weltliebhaber brilliert. Herausgelöst aus der Ökonomie des Begehrens atmen die Dinge auf, der Mensch wird restlos gegenwärtig, empfänglich für das grosse staunenswerte, zwecklose Eins und Alles (P2258).

Durch seine Lehre der vier edlen Wahrheiten von der Entstehung und Aufhebung des Leidens habe der Buddha zudem einen individuell beschreitbaren Ausweg aus Gier, Hass und Verblendung, den grundlegenden Aspekten einer „unglücklichmachenden Egozentrik“ aufgezeigt:

Gier meint jedes Habenwollen; dass wir Dinge, Menschen besitzen wollen, unser ganzes Glück an diesen Besitz hängen. Hass meint das Ressentiment; dass wir Dinge, Menschen, Situationen partout meiden, abweisen, auch Krankheit, auch den Tod, also nur glücklich sind, wenn all dies ausbleibt, was uns sowieso nicht erspart bleibt. Verblendung meint die Illusion des autonomen Subjekts; dass wir uns darauf kaprizieren, etwas weltgeschichtlich Einmaliges zu sein, ein höchstpersönliches Unikum mit unlösbaren Erwartungen und Ansprüchen (ibid.).

Die „Selbsterlösungslehre“ des Buddha, so heißt es im Artikel weiter, enthalte damit entgegen entsprechender Vorwürfe der Weltflucht und Weltverneinung durchaus „sozialen Sprengstoff“, denn auch soziale Ordnungen und damit auch gesellschaftliche Ungleichheiten würden durch die Lehre des Buddha als menschgeschaffene Konstruktionen entlarvt. Damit belegen die Autoren die verbreitete Deutung, dem Buddhismus sei die Diskriminierung sozialer Gruppen fremd und er sei ein außergewöhnliches Beispiel für eine religiöse Tradition, welche die Gleichberechtigung der Frau bereits seit ihren Anfängen realisiert habe.

Dass „nichts dahinter“ ist, macht nicht gleichgültig gegen menschliche Verhältnisse, eher skeptisch gegen gesellschaftliche Regelungen. „Wer Weisheit besitzt, kennt keine Kaste, keinen Stammbaum“, lehrt Buddha, „kennt keine Worte wie 'Du reichst an mich heran' oder 'Du reichst nicht an mich heran'.“ *Was andern [sic] gottgewollte Ordnung ist, durchschaut Buddha als Nomenklatur.* „Wenn man bei Menschen Unterscheidungen trifft, wie jene, dass man jemanden, der Vieh züchtet, einen Bauer nennt, oder einen andern Handwerker, so sind das lediglich Benennungen, die nicht wirkliche Ungleichheit bedeuten.“ *Den sozialen Konstruktionen entspricht keine Wirklichkeit dahinter.* Buddha argumentiert listig: Bei Pflanzen und Tieren herrsche eine augenfällige Artenvielfalt, Menschen seien alle vom selben Körperbau. Also seien die Ungleichheiten offensichtlich künstlich, auch die angebliche Ungleichwertigkeit der Geschlechter. [...] *Buddha, der erste Feminist der Menschengeschichte, und das in einer komplett männerdominierten Gesellschaft* (ibid.; Hervorhebungen ef).

Insbesondere die buddhistische Einsicht ins „nichts dahinter“ mache frei zu unabhängigem Denken und Leben, zu universellem Respekt und Toleranz:

Die Freiheit von dogmatischen Weltbildern macht frei zum unbefangenen Blick auf alles, was da lebt. Die Einsicht in die Lächerlichkeit permanenter Deutungswut stiftet einen universellen Respekt, ja, eine Zärtlichkeit zu Menschen wie Dingen. Und bleibt doch nicht beliebig tolerant. Gegen die Mächte der Respektlosigkeit wird Buddha rabiat. [...] Aussteigen will er aus dem Perpetuum mobile von Wahn und Gewalt und Leiden (ibid.; Hervorhebungen ef).

Wie in diesem Zitat bereits anklingt, ist mit den Postulaten buddhistischer Toleranz, einer entsprechenden Offenheit und Kompatibilität des Buddhismus gegenüber anderen religiösen Traditionen und Weltdeutungssystemen, sowie einer dem Buddhismus vermeintlich inhärenten Friedfertigkeit sehr häufig die Deutung verknüpft, der Buddhismus sei im Gegensatz zu anderen religiösen Traditionen außergewöhnlich offen in Fragen der Lehrdoktrin.<sup>45</sup> Der Buddhismus sei undogmatisch, er sei eine Religion ohne Absolutheits-, beziehungsweise Wahrheitsanspruch, ohne die Vorstellung von Unfehlbarkeit und dementsprechend ohne Drang zur Missionierung Andersgläubiger. Vielfach wird das breit etablierte Image des Buddhismus als einer im Kern gewaltlosen und friedfertigen Religion zitiert, der die Legitimation von Gewalt grundsätzlich fremd sei und die „nach aussen nie blutige Spuren [gezogen habe; ef] wie das Christentum und andere Weltreligionen“ (P2258).<sup>46</sup>

Als Religion ohne den Glauben an eine allmächtige, heilsrelevante Schöpfergöttheit und als „Religion, in der man nur glaubt, was man auch weiss“ (P2147) wird der Buddhismus als für viele Menschen attraktives, logisch-rationales und lebensnahes „Erkenntnisssystem“ anderen „Glaubenssystemen“ (P1445) gegenübergestellt: „Wer an Gott nicht glauben mag und trotzdem religiös bleiben will, ist bei Buddha gut aufgehoben. So wird eine 2500 Jahre alte östliche Philosophie auch im Westen mehrheitsfähig“ (P1278).<sup>47</sup> Mit diesen

---

<sup>45</sup> Die von vielen Quellen konstatierte doktrinäre Toleranz des Buddhismus, wird, wie später gezeigt werden wird, oft kontrastiv einer christlichen Intoleranz in Fragen der Dogmatik gegenübergestellt (vgl. Kap. 6.4.2).

<sup>46</sup> Zu einer prinzipiell gewaltfreien Religion, so eine Autorin, werde der Buddhismus auch durch die Lehre von Karma: „Durch Moral, Meditation und Weisheit erlangt der Buddhist die Erlösung. Moralisches Handeln ist nicht nur zwecks Erlösung von Vorteil, sondern auch wegen des Karmas, das [sic] Gesetz von Ursache und Wirkung. Es besagt, dass gute Taten irgendwann – sei es in diesem oder einem zukünftigen Leben - gute Früchte bringen und dass böse Taten irgendwann einmal böse Früchte bringen. *Dieser Grundsatz macht den Buddhismus zu einer im Prinzip gewaltfreien Religion*“ (P1126; Hervorhebung ef). Einzig konkretes Beispiel für die vermeintlich grundsätzlich friedfertige Grundhaltung des Buddhismus bildet im gesamten Datenkorpus interessanterweise lediglich die gewaltfreie Haltung des Dalai Lama im Tibetkonflikt.

<sup>47</sup> Wie man diversen Portraits buddhistischer Gemeinschaften in der Schweiz entnehmen kann, entsprechen die obigen Deutungen den Selbstrepräsentationen von Schweizerinnen und Schweizern, die sich als Praktizierende des Buddhismus verschiedenen buddhistischen Schulrichtungen zugehörig fühlen. Von den zitierten Akteuren wird mit dem Hinweis auf das konfliktfreie Miteinander unterschiedlichster buddhistischer Schulrichtungen einmal mehr eine dem Buddhismus inhärente undogmatische Grundhaltung, Offenheit und Toleranz für die Vielfalt und gleichwertige Geltung unterschiedlicher spiritueller Wege zum Ausdruck gebracht: „Gut 20 000 Buddhisten zählt die Schweiz - und nicht weniger als 100 Gruppen. Von Konkurrenz oder Konflikten könne jedoch keine Rede sein: ‚Auch wenn nicht alle das gleiche Konzept haben, gibt es keine Probleme, es herrscht ein sehr freundlicher Umgang.‘ [...] ‚Die Vielfalt bedeutet keineswegs Konkurrenz, sie ist vielmehr ein Reichtum, der verschiedene Wege offen hält.‘ [...] Ohnehin seien die unterschiedlichen Lehrtraditionen gar nicht so wichtig, denn Buddhismus sei frei von Dogmen, fusse vorab auf Disziplinen meditativer Versenkung - und sei zudem im Kern letztlich erfrischend einfach. Denn hinter den ‚vier edlen Wahrheiten‘, dem ‚edlen,

Beobachtungen werden bisweilen implizite Fragen nach dem Wesen von Religion verknüpft; verschiedene Autoren stellen in ihren Beiträgen den Buddhismus explizit nicht als Religion, sondern als Philosophie, als individualistische Heilstechnik, Heilsweg, Geistes- schulung, oder logisch-rationale Weltanschauung dar. Der folgende Ausschnitt aus dem bereits zitierten Beitrag der Weltwoche ist dabei ein zentrales Beispiel für Diskursbeiträge, die in ihren Deutungen damit an zentrale Elemente der in Kapitel 4.1 ausführlich behandelten frühen Buddhismusrezeption anknüpfen, welche ausgehend vom Topos einer „authentischen“ beziehungsweise „originalen“ buddhistischen Lehre die Essenz des Buddhismus in den mutmaßlich ältesten kanonischen Schriften verorten und den Buddhismus damit als transhistorische Größe repräsentieren:

Er schuf eine Religion ohne Gott, eine Lehre ohne Dogmen, eine Anleitung zur Seelenrettung ohne Missionsdrohung. Auch nach 2500 Jahren wirken die Ideen des grössten Weisen Asiens auf rätselhafte Art zeitgemäss und unverbraucht. [...] Für einen Propheten wirkt er zu sinnlich, für einen Asketen zu wohlgenährt, für einen Gott zu *frei von Himmelwärtsambitionen*. Um ihn herum *kein zeremonielles Brimborium, keine Priesterschaft, kein Dogmen-Apparat*. Nur er, nirwanadurchlichtet, sitzt da und lächelt seit 2500 Jahren über unser Gerenne nach dem Glück. [...] Auf den „richtigen Weg“ zum Glück nötigt er keinen, seine Erfahrung ist zu nehmen oder zu lassen: dass das ganze Unglück der Menschen aus dem Verlangen komme, ein Selbst zu sein; dass dieses Unglück beendet werden könne durch das allmähliche Auflösen des Selbstischen. [...] *Ein komischer Religionsstifter, so ohne missionarischen Drang, so frei von Drohgebärden, so komplett irdisch, ohne Götterolymp, ohne Inferno*. Versteht sich Buddha, der «Erwachte», eher als Philosoph, als kühler Denker der menschlichen Situation? Als Insider eines göttlichen Heilsplanes gab er sich nie aus, in der Entselbstungs-Kur, zu der er uns rät, spielt der Glaube an eine Gottheit nicht die geringste Rolle. Nicht einmal die ewigen Menschheitsfragen „Woher komme ich?“, „Wohin gehe ich?“ interessieren ihn sonderlich, jedenfalls liefert er weder Mythen zur Weltentstehung noch Prognosen zum Weltfinale. *Er verabschiedet all das, was Religionen ausmacht, ihre Metaphysik, ihr Geheimwissen über Dinge, die hinter der Erfahrung liegen, Schöpfung, Sündenfall, jüngstes Gericht, ihren Machtanspruch über die Seelen* (P2258; Hervorhebungen ef).

achtgliedrigen Pfad' und den 84 000 Belehrungen versteckte sich kein grosses Mysterium. ‚80 bis 90 Prozent sind gesunder Menschenverstand und Binsenwahrheiten' [...]. Zudem kommt die 2500 Jahre alte östliche Religion als (Selbst-)Erlösungsphilosophie ohne schöpfenden und heilenden Übergott aus. ‚Das ist ja das Schöne daran: dass ‚Glauben' wegfällt', [...], ‚im Buddhismus kann man alles kritisch hinterfragen'. Überhaupt [...] [sei; ef] diese spirituelle Tradition eher auf Öffnung denn auf Abgrenzung bedacht“ (P1260). Auch der Abt des thailändischen Theravada-Klosters Wat Srinagarindravararam in Gretzenbach (SO) betont in einem Interview die gegenseitige Toleranz der Theravada und Mahayana-Traditionen des Buddhismus und die generelle buddhistische Toleranz gegenüber anderen religiösen Traditionen: „Die zwei Hauptschulen stehen [...] nicht in einem Konkurrenzverhältnis. Warum sollten sie auch? Sie sind die beiden Flügel desselben Vogels und haben dasselbe Ziel: die Harmonie. Wo sinnvoll, setzen sie sich gemeinsam für das Wohl der Gesellschaft ein. Aber auch gegenüber anderen Religionen wie dem Christentum oder dem Islam sind Buddhisten tolerant: In der zweieinhalbtausendjährigen Geschichte des Buddhismus ist noch nie ein Glaubenskrieg in seinem Namen geführt worden. Ein Grund für dieses Phänomen mag sein, dass buddhistische Mönche nicht missionieren. In den Schriften ist dies ausdrücklich untersagt. Der Buddhismus ist wie ein See: Er rennt den Menschen nicht nach, sondern ist einfach da. Wenn jemand Durst hat, kann er selber zum See gehen und vom Wasser trinken. Suchende Menschen kommen zu uns in den Tempel, wir gehen nicht von Haus zu Haus und verkünden unsere Weltanschauung. [...] Der Buddhismus ist jedoch für alle Menschen, unabhängig von Rasse, Nationalität und Geschlecht zugänglich“ (P1295).

Ein Beitrag der Berner Zeitung aus demselben Jahr bezieht sich mit dem Hinweis auf eine lange Tradition der Buddhismus-Faszination in Europa explizit auf die europäische Rezeptionsgeschichte und übernimmt die Deutung des Buddhismus als „philosophischer Welthaltung“:

Als Erster bezog sich der deutsche Philosoph Arthur Schopenhauer im 19. Jahrhundert mit seiner Lehre von der „Welt als Wille und Vorstellung“ auf den Buddhismus [...]. Damit fand Schopenhauer mitten in einer Zeit, da die Religionen dem Verdikt von Aufklärung und Wissenschaftsglauben unterlagen, einen dritten Weg: Er stellte die Welt wie alle Religionen nicht ins Zentrum, musste aber gleichzeitig keine neue Religion setzen. *Denn der Buddhismus ist im Kern keine Religion mit göttlichen Prinzipien, sondern eine komplexe philosophische Welthaltung, die den ganzen Menschen physisch, mental und intellektuell fordert und damit das Bedürfnis nach Transzendenz beantwortet.* [...] Diese Abkehr vom westlichen Weg - man könnte sie eine *religiöse Abkehr von der Religion* nennen - macht den Buddhismus und damit den Dalai Lama für viele zu einer Figur, die sie ohne Zögern mit „Seine Heiligkeit“ ansprechen mögen (P1756; Hervorhebungen ef).

Als Religion ohne „göttliche Prinzipien“ sei, so wird postuliert, der Buddhismus also weniger als Religion, denn als „komplexe philosophische Welthaltung“ zu verstehen. Dadurch, dass er dennoch das menschliche Bedürfnis nach Transzendenz befriedige, gilt der Buddhismus in seiner „religiöse[n] Abkehr von der Religion“ zugleich als mit dem zeitgenössischen, aufgeklärt-rationalen „westlichen“ Denken und dessen Abkehr von göttlichen Heilsprinzipien in hohem Maße kompatibel. Auch der weiter oben zitierte Abschnitt aus dem Beitrag der Weltwoche stellt sich als aufschlussreich in Bezug auf die Vorannahmen heraus, die über „Wesen“ beziehungsweise essentielle Merkmale von „Religion(en)“ existieren und die an verschiedenen Stellen des Datenkorpus im Sprechen über Buddhismus implizit verhandelt werden. Neben dem Transzendenzbezug und der Existenz eines göttlichen Prinzips beziehungsweise dem Glauben an die Allmacht und Erlösungsrelevanz einer Schöpfergottheit habe sich der Buddha von Metaphysik und Geheimwissen, von Sündenfall, Jüngstem Gericht und einem „Machtanspruch über die Seelen“ verabschiedet (P2258); frei von übertriebener Ritualisierung und „zeremoniellem Brimborium“, von Priesterschaft und Dogmen-Apparat, „ohne missionarischen Drang, [...] frei von Drohgebärden, [...] komplett irdisch, ohne Götterolymp, ohne Inferno“ (ibid.) sei der Buddha unter Umständen weniger als Religionsstifter zu verstehen, denn als Philosoph und „kühler Denker der menschlichen Situation“ (ibid.).<sup>48</sup> Im Zusammenhang mit dem Postulat der

<sup>48</sup> In diesem Zusammenhang wird der Buddhismus von den Autoren zudem von Esoterik und esoterischen Inhalten anderer Traditionen positiv abgegrenzt: „[W]as ist denn „esoterisch“ bei Buddha? Reinkarnation? Karma? Das sind theoretische Krücken einer durchwegs profanen Therapie des Leidwesens Mensch. Einer Therapie, die darauf baut, dass „nichts dahinter“ sei, „die Wirklichkeit“ ein Konstrukt aus Gier und Hass, zusammengehalten einzig durch die menschliche Sturheit, ein kompaktes Ich sein zu wollen. *Gegen Übersinnlichkeits-Zauber ist Buddha so allergisch, dass er geradezu als ein Meister im Desillusionieren alles Esoterischen gelten darf*“ (P2258; Hervorhebung ef). Damit distanzieren sich die Autoren explizit von der bisweilen ange-

buddhistischen Toleranz und dem mangelnden missionarischen Eifer prominenter Vertreter und Vertreterinnen des Buddhismus wird in vielen Beiträgen darauf hingewiesen, der Buddhismus erhebe im Gegensatz zu anderen Traditionen „nicht den Anspruch, die einzig wahre Religion zu sein“ (vgl. P1787), wobei als Referenz hauptsächlich auf die Aussagen des XIV. Dalai Lama als prominentestem Protagonisten des Buddhismus Bezug genommen wird. Dogmatische Wahrheits-, Wert- und Moralvorstellungen scheinen für viele Akteure demnach ebenso zentrale, oft ebenfalls eher negativ konnotierte Merkmale religiöser Weltdeutungssysteme darzustellen. Die verbreitete Beobachtung, der Buddhismus enthalte sich dogmatischer Ansprüche und eines für Religionen charakteristischen Exklusivitäts-, Alleingültigkeits-, beziehungsweise Absolutheitsanspruchs, weist ihn für eine Vielzahl der untersuchten Beiträge vielmehr als „Philosophie“ denn als „Religion“ aus. Dies rückt ihn für viele Akteure in die Nähe eines zeitgenössischen, „westlich“-modernen, (natur-)wissenschaftlichen Weltbildes, dessen Wesenskern in einem an stetigem Fortschritt orientierten kritisch-hinterfragenden Diskurs verortet wird. Viele Beiträge zitieren die verbreitete Auffassung, der Buddhismus vertrete damit im Gegensatz zu anderen religiösen Traditionen keine „weltfremde Utopie“, sondern beziehe sich auf die „Realität des modernen Lebens“ (P1300). Damit erfülle der Buddhismus das Bedürfnis vieler Menschen nach einer „neue[n] Spiritualität, welche ihrer alltäglichen Erfahrung und der Komplexität des heutigen Lebens nicht widerspricht“ (ibid.).<sup>49</sup>

Die postulierte Freiheit des Buddhismus von Dogmen und Orthodoxie, sowie die damit in Zusammenhang stehende postulierte Anpassungsfähigkeit des Buddhismus an „moderne“ Lebensstile stellt in den meisten Quellen nicht die Glaubwürdigkeit und Authentizität der buddhistischen Lehre und Tradition in Frage, sondern gilt als „Ausdruck der geistigen Beweglichkeit, wie sie der Buddhismus lehrt, indem er vom Wandel und der Vergänglich-

---

fürten Auffassung, die Wurzeln der Attraktivität des Buddhismus im Westen lägen in einer „diffusen Empfänglichkeit für asiatische Esoterik“.

<sup>49</sup> Westliche Praktizierende und Rezipienten betonen dementsprechend vor allem philosophische und psychologische Aspekte der Lehre. Buddhismus lehre das Loslassen. Die Befreiung von Anhaften sei somit die Kernbotschaft der buddhistischen Philosophie (vgl. P1300). Einer der untersuchten Beiträge zitiert dazu die bekannten US-amerikanischen Buddhisten Joseph Goldstein und Sharon Salzberg: „Der Kern des Buddhismus ist Befreiung“, erklärt Joseph Goldstein. „Der Schlüssel dazu ist, sich an nichts zu klammern. Darin sind sich alle buddhistischen Schulen einig. Über die genauen Methoden kann man verschiedener Meinung sein. In Asien wird die monastische Praxis betont; im Westen gibt es viele Lehrer, die psychologisch geschult sind und deshalb den psychologischen Aspekt des Buddhismus in den Vordergrund stellen.“ [...] Sharon Salzberg präzisiert: „Im Endeffekt wird es ein Lebensweg, der alle drei Komponenten enthält: Religion, Philosophie, Psychologie. Die meisten von uns kamen nicht als Buddhisten auf die Welt. Wir praktizieren die Lehre nicht unbedingt als Glaubensweg, sondern als eine Entdeckungsreise auf der Suche nach Werten. Heutzutage meditieren viele und bleiben dabei trotzdem Juden oder Christen.“ (P1300). Entsprechende (Selbst-) Repräsentationen veranlassen eine Reihe von Autoren zum Vorwurf, der Buddhismus werde im Westen zum Selbsthilfekurs reduziert (vgl. Kap. 6.4.3).



keit aller Dinge ausgeht“ (P1500).<sup>50</sup> Als besonders attraktiv gilt der Buddhismus demnach insofern, als er im Gegensatz zu anderen Traditionen die von ihm vertretenen Werte dem Individuum nicht dogmatisch verordne. Er überlasse vielmehr die Entwicklung und Kultivierung der entsprechenden Werte der Eigenverantwortlichkeit des Individuums, lasse dabei kritisches Überprüfen und Hinterfragen der von ihm vertretenen Lehren zu und fördere dieses sogar: Gerade durch seine „dogmatische Enthaltung“ und den „Verzicht auf Machtapparate“ zur Disziplinierung seiner Anhänger und Anhängerinnen habe der Buddha den etablierten religiösen Autoritäten seiner und auch der heutigen Zeit das Fürchten gelehrt (P2258). Auch in diesem Zusammenhang werden bisweilen Vergleiche mit anderen globalisierten religiösen Traditionen und deren spirituellen Autoritäten bemüht. So habe der Buddha ebenso wie Jesus oder Mohammed mit dem etablierten religiösen System seiner Zeit gebrochen. Anders als die beiden anderen Religionsstifter habe sich der Buddha jedoch bereits zu seinen Lebzeiten gegen jegliche Institutionalisierung und Ideologisierung seiner „individualistischen Heilslehre“ gewandt. Im Gegensatz zu Mohammed oder Jesus

[...] schafft er keine alternative Gottheit, kein neues Regelwerk zur Disziplinierung der Gläubigen. Obwohl er zahllose Anhänger anzieht, nennt er sich nie Führer, vernachlässigt es absichtlich, eine kanonische Heilslehre zu hinterlassen, weigert sich, eine kirchenähnliche Organisation zu begründen, einen Nachfolger zu bestimmen. [...] Alle „grossen“ Religionen erklären dem Menschen lieber, warum sein Leiden nötig sei, als dass sie ihn von ihm erlösen. Das irdische Gewimmel heben sie in einer göttlichen Heilsgeschichte auf, darin erhält das Leiden seinen höheren Segen, als göttliche Prüfung, mit Aussicht auf jenseitige Genugtuung. Die Paraderolle in dieser Pathologie spielt das Christentum, mit Hiob, dem Star aller Leidgeprüften, mit Christus, dem Gottessohn, am Kreuz mit Dornenkrone. Religion als Trost für die unerlöste Kreatur. [...] Buddha will das Leiden beenden, nicht trösten. Also sucht er gegen Gott die „Selbsterlösung“. Für ihn ist Gier keine „Sünde“, weil sie einem Gott missfällt. Sie ist einfach dumm, weil sie uns selber malträtiert. Unermüdlich weist er die Menschen darauf hin, *dass Götter- und Opferkult ihnen nicht aus dem Schlamassel helfe, dass sie ganz allein zur Einsicht in den Teufelskreis von Wille und Enttäuschung gelangen müssten, dass sie für die Erlösung vom Leiden selber zuständig seien.* Und dass er, der „Erwachte“, ihnen dabei raten könne: nicht mit neuen Ritualen, einzig mit seiner Erfahrung (P2258; Hervorhebung ef).

<sup>50</sup> Der zitierte Beitrag berichtet im Jahr 1998 über das Leben der Mönchsgemeinschaft des Klösterlichen Tibet-Instituts zwischen „Ost“ und „West“, zwischen Wahrung der Tradition und der Anpassung an einen modernen Lebensstil. Die strikte Befolgung von Klosterregeln, so der Beitrag, liege gemäß der buddhistischen Lehre letztlich in der Eigenverantwortung des Einzelnen. Das Pendeln verschiedener Mönche zwischen traditionellem Klosterleben und den Annehmlichkeiten des modernen Lebens in der Schweiz sei kein Widerspruch, sondern Ausdruck der oben genannten geistigen Beweglichkeit, wie sie die buddhistische Lehre vertrete. Die wichtige Aufgabe der hier lebenden Mönche in der traditionellen spirituellen Betreuung in der Schweiz lebender Tibeter und Tibeterinnen und der Tradierung der tibetischen Kultur an nachfolgende Generationen bestehe letztlich darin, so der damalige Kurator des Tibet-Instituts Peter Grieder, „das Feuer, nicht die Asche zu hüten“. In diesem Sinne sei es notwendig, dass das Kloster als Gefäß eine neue Form finden müsse: „Das Feuer hüten: Was lebendig bleiben soll, ist die *Essenz der Lehre und die tibetische Kultur*“ (P1500; Hervorhebung ef).

Damit verbergen sich auch hier implizite Annahmen über Wesensmerkmale von „Religion“, wie sie oben bereits ausgeführt wurden. Zudem drückt die besondere Betonung der doktrinären Toleranz des Buddhismus, seiner Aufforderung zu kritischer Überprüfung buddhistischer Lehren sowie der damit geforderten Eigenverantwortlichkeit des Individuums die implizite Annahme aus, „Religiosität“ beziehungsweise „Spiritualität“ stehe in grundsätzlichem Gegensatz zu kritisch-rationalem Denken und führe zur Schwächung von auf Vernunft und Eigenverantwortlichkeit gründenden Werten und Moralvorstellungen: So steht etwa das Christentum, welches seinen Gläubigen moralische und ethische Regeln „von außen“ vorschreibe, dem Buddhismus gegenüber, in welchem mehr Wert darauf gelegt werde, „dass die Menschen von innen her, aus eigenem Bewusstsein den Sinn moralischen Handelns erkennen“ (P1134).<sup>51</sup> Im Gegensatz zu bereits beschriebenen Stimmen, welche die Popularität „östlicher“ Führergestalten wie des Dalai Lama mit der menschlichen Sehnsucht nach spiritueller Führung und einer Überforderung durch moralische Autonomie erklären<sup>52</sup>, gilt in diesem Zusammenhang also besonders die im Buddhismus geforderte individuelle ethische und moralische Autonomie als „Wettbewerbsvorteil“ der buddhistischen Lehre gegenüber anderen globalisierten spirituellen Traditionen und Glaubenssystemen. In Zusammenhang mit der für religiöse Traditionen als außergewöhnlich repräsentierten Offenheit und Toleranz des Buddhismus steht also die viel zitierte Beobachtung, der Buddhismus sei eine religiös-spirituelle Lehre, die ein puristisches Festhalten an Regeln nicht als alleinigen Schlüssel zur Erleuchtung betrachte und Eigenverantwortlichkeit betone (vgl. P2550, 2918): Das Nirvana erreiche der Buddhist nicht durch passives Warten auf Erlösung, sondern durch Eigeninitiative, durch aktive Geistesschulung<sup>53</sup>. Im Gegensatz zu Anhängern anderer Religionen würden Buddhisten, so der Beitrag der Zeitschrift GEO aus dem Jahr 2005, „weniger an überlieferte Lehrsätze“ glauben: Sie seien vielmehr „dazu angehalten, ihre Lehre kritisch zu überprüfen und selbst zu erfahren“, denn: „Der Buddhismus ist eine Religion ohne Schöpfergott, von dem man Heil erwarten kann – er ist eine Philosophie der Selbsterlösung“<sup>54</sup>.

---

<sup>51</sup> Das Zitat entstammt einem Interview des Sonntagsblick mit dem Dalai Lama. Mit den obigen Ausführungen antwortet der Dalai Lama auf die Frage des Interviewers, warum der Buddhismus seiner Auffassung nach eine solch hohe Popularität genieße, während das traditionelle Christentum schwach geworden sei und die christlichen Kirchen vor allem in Fragen der Moral als altmodisch und unflexibel wahrgenommen würden.

<sup>52</sup> Vgl. Kap. 6.1.4, Zitat von Georg Schmid (P1119).

<sup>53</sup> GEO 07/2005: 33.

<sup>54</sup> Ibid.: 28.

### 6.2.2 „Philosophie der Selbsterlösung“ – Individualität und Selbstbestimmung im Buddhismus

Der Frage, warum dem Buddhismus in Europa mit einer solch großen Faszination begegnet werde und was der Grund dafür sei, dass so viele Menschen im Westen auf „religiösen Pfaden fernab abendländisch-christlicher Welterklärungsmodelle“ (P1563) wandeln würden, versuchen manche der untersuchten Beiträge unter Hinweis auf Aussagen und Analysen von Experten<sup>55</sup> mit den Schlagworten von individueller Selbstbestimmung, Eigen-, beziehungsweise Selbstverantwortung und „Selbsterlösung“ zu beantworten. Ein in der buddhistischen Lehre vorgefundener, überaus großer Spielraum zu individueller Selbstbestimmung, welche mit einem hohen Maß an individueller Freiheit, aber zugleich mit großer Selbstverantwortung einhergehe, bildet einen Kernbereich entsprechender Deutungsversuche. In den untersuchten Quellen sind Begriffe wie individuelle Selbstbestimmung<sup>56</sup>, Selbstverantwortung und Selbsterlösung vielfach positiv konnotiert und mit einer affirmativ bestimmten Leitidee von Freiheit verknüpft. Der Buddhismus wird in diesem Zusammenhang als überprüfbarer Weg rationaler Selbsterkenntnis, der dem Menschen Raum für individuelle Selbstentfaltung gebe, geschätzt.

Da es im Buddhismus keinen allmächtigen, gütigen und gnädigen beziehungsweise zornigen oder strafenden Schöpfergott gebe, sei man „für sein Glück, Heil und Schicksal selbst verantwortlich“ (P2045). Der Buddhismus zeige im Gegensatz zum Glauben an die soteriologische Relevanz eines persönlichen Schöpfergottes, „an dessen Existenz sich kritische Geister nur schwer gewöhnen können“<sup>57</sup>, einen individuell gangbaren Weg auf, um sich

<sup>55</sup> Neben einer Berufung auf Erkenntnisse der Religionssoziologie (P1563) werden beispielsweise der Tibetologe Martin Brauen, die Berner Tibetologin und Religionswissenschaftlerin Karénina Kollmar-Paulenz (P2045) und der Luzerner Religionswissenschaftler Martin Baumann (P1739) als Experten zitiert.

<sup>56</sup> Der Gebrauch des Wortes „Selbstbestimmung“ in diesem Zusammenhang ist besonders interessant, weist doch die Verwendung des Selbstbestimmungsbegriffs nach einer Beobachtung Krähnkes auf Diskussionen und Debatten hin, welche „durch eine hohe normative Wertaufladung geprägt sind und eine überdurchschnittliche gesellschaftliche Resonanz haben“ (Krähnke 2007: 9). Selbstbestimmung bzw. Autonomie kann in diesem Sinne mit Rosa als „Leitwert der moralischen Landkarte [...] moderne[...]liberale[...]Gesellschaften verstanden werden. Seit den 1990er Jahren, so Krähnke, lasse sich eine Konjunktur des Begriffs der „Selbstbestimmung“ beobachten – eines Begriffs, der unterdessen in Alltagskommunikation und öffentlichen Medien ebenso selbstverständlich verwendet werde wie in den Bereichen des Rechts, der Politik, der Öffentlichkeit und der Philosophie, und dessen Verwendung eine enorme thematische Bandbreite aufweise: So umfasse die Vielfalt diskutierter Themen, bei welchem mit dem Begriff der Selbstbestimmung operiert werde, nicht nur Themen wie Schwangerschaftsabbruch, Sterbehilfe oder geistige und körperliche Beeinträchtigung, sondern auch Perspektiven des Feminismus, internationales Völkerrecht, Datenschutz u.v.m. (vgl. *ibid.*). Krähnke untersucht die diskursive Verwendung des Begriffs „Selbstbestimmung“ in seiner Studie daher als eine „zentrale Chiffre der Moderne“ (*ibid.*: 191) und „politische[...]n Schlüsselbegriff mit einer ähnlichen Signalwirkung wie traditionelle Leitideen des modernen Abendlandes – etwa ‚Freiheit‘, ‚Gerechtigkeit‘ oder ‚Emanzipation““ (*ibid.*: U4) – als „normative Leitidee“, worunter ein „*symbolhaft verdichteter Aussagenkomplex mit einer zentralen kognitiven und emotiven Deutungs- und sozialen Regulierungsfunktion für die moderne Gesellschaft*“ (*ibid.*: 28; Hervorhebung im Original) zu verstehen sei: Normative Leitideen wie die der Selbstbestimmung „*drücken Grundwerte der Gesellschaft aus und dienen dazu, Sinn zu konstituieren, Orientierungen anzubieten, Identität zu generieren und Partikularinteressen zu kommunizieren*“ (*ibid.*; Hervorhebung im Original).

<sup>57</sup> GEO 07/2005: 33.

aus dem „Kreislauf der Verstrickungen des irdischen Daseins“ befreien zu können (P2483). Die Provokation des Buddha sei es, so der bereits erwähnte Beitrag der Weltwoche, dass die Erlösung aus dem durch eigene Erfahrung gespeisten Wissen, nicht vom Glauben komme (P2258).<sup>58</sup> „Selbsterlösung“ erscheint hier als Ermächtigung des Individuums, sich auf einen persönlichen Entwicklungsweg zu begeben, ohne auf die Erlösung durch die Gnade eines allmächtigen Schöpfergottes hoffen zu müssen – was ein Großteil der untersuchten Beiträge generell als positiv bewertet. Wird in diesem Zusammenhang auf buddhistische Konzepte des Meisters und der Lehrer-Schüler-Beziehung im Buddhismus eingegangen, so werden diese Konzepte nicht als Widerspruch zur individuellen Selbstverantwortlichkeit repräsentiert: Der Meister sei lediglich ein Helfer, der den Schüler an seinen eigenen Erfahrungen teilhaben lasse, ihm aber seinen individuellen Freiraum zu lassen bereit sei (P2255), denn letztlich müsse jeder im Buddhismus selbst seine Antworten finden und jeder sei selbst für sein Schicksal, sein Glück und seine Erlösung verantwortlich. Damit füge sich selbst das für die heutige Zeit anachronistisch erscheinende Konzept des Meisters in die westliche Kultur, „in der eigentlich Bindungslosigkeit und Selbstbestimmung zu den zentralen Werten gehören“ (ibid.). Auch die Möglichkeit, Buddhismus ohne Glaubensbekenntnis und ohne Zwang zur Konversion praktizieren zu können, komme dem „Trend zur Individualisierung in unserer Gesellschaft“ sehr entgegen (P2045). Das Bedürfnis nach religiöser Orientierungsfindung, so der Luzerner Religionswissenschaftler Martin Baumann, könne heute zusehends von jedem Einzelnen ohne große Rücksichtnahme auf gesellschaftliche Konventionen individuell entschieden werden (P1278). Der Buddhismus, eine „spirituelle Bewegung ohne Regeln und Chef“ (P1278), fasziniere in diesem Zusammenhang als „aktive Selbsterlösungs-Religion“ (P1563) und spreche individualistisch erzogene Menschen der westlichen Industrienationen damit in besonderer Weise an. In seiner Gestalt überzeuge Religion als „individueller Baustein zum Mitgestalten, ohne Übergott und Institution“ (P1278), ohne Taufakt und zentrales Register<sup>59</sup>: „Wer Buddha folgt, muss vorher nirgends austreten oder sich offiziell registrieren. Ob jemand wirklich Buddhist ist oder sich erstmal nur interessiert, das definiert jeder selbst“ (ibid.).<sup>60</sup> Der Buddhismus sei, so ist in einem Beitrag der NZZ zu lesen, damit „die perfekte Religion für das individualistische Zeitalter“ (P1563).

---

<sup>58</sup> Als heilsrelevantes Wissen wird in diesem Zusammenhang auf die von Buddha gelehrt vier edlen Wahrheiten vom Leiden und dessen Überwindung hingewiesen (P2258).

<sup>59</sup> GEO 07/2005: 33.

<sup>60</sup> Da der Buddhismus keine Konversion fordere, stehe die buddhistische Praxis, so entsprechende Deutungen, nicht mit der Hinwendung und Zugehörigkeit zu anderen religiösen Traditionen in Konflikt. Eine Reihe von Autoren geht daher davon aus, dass sich beispielsweise eine religiöse Identität als Christ durchaus mit buddhistischer Praxis vereinen lasse (vgl. P1300). Bisweilen wird die buddhistische Praxis sogar als bereichernd für *eigene* (christliche) religiös-spirituelle Identitäten empfunden (vgl. Kap. 6.4.2).

Dem Buddhismus, der Loslassen und Befreiung lehre, wird meist das Christentum gegenübergestellt, welches vom Festhalten geprägt sei: „an Mythen, Glaubenssätzen, Institutionellem. An Autoritäten sowieso“ (1278). Im Buddhismus dagegen sei „Freiheit leben“ und „religiös bleiben“ kein Widerspruch<sup>61</sup>.

Glauben war gestern - selber denken ist das Gebot der Stunde. Da steht die Tür zum Buddhismus weiter offen als das schwergängige Tor zur Dreifaltigkeit. [...] [Buddha] lächelt wohlgenährt und weise, während Jesus schmerzverzerrt vom Kreuze blickt. [...] Wer an Gott nicht glauben mag und trotzdem religiös bleiben will, ist bei Buddha gut aufgehoben (P1278).

Als attraktiv gilt zudem der psychologische Aspekt der „intensiven Geistesschulung“ (P1278) in der buddhistischen Praxis: Sie unterstütze den Menschen dabei, sich selbst, das eigene Bewusstsein und die Regungen der eigenen Gefühlswelt besser verstehen zu lernen (P1739). Dadurch werde die buddhistische Lehre zur praktischen und nachvollziehbaren „Lebenshilfe für den Alltag“ (P1278). Mit seiner Lehre von der „Kunst, glücklich zu sein“ und durch die Lehre von der Überwindung „unangenehme[r] Charaktereigenschaften wie Geiz, Gier und Zorn“, scheint auch der Dalai Lama als Botschafter des Buddha und der buddhistischen Lehre auf entsprechende Bedürfnisse zur Selbstoptimierung einzugehen: „[E]r erstaunt mit dem aufregenden Versprechen, dass in jedem Menschen Buddha schlummert. *Wir können alle bessere Menschen werden. Wenn wir nur wollen*“ (P1851, Hervorhebung ef). Die Autorin des bereits zitierten Beitrags der NZZ von August 2005 beobachtet, der Buddhismus scheine damit wie keine andere religiöse Tradition „Antworten auf die spirituellen Bedürfnisse eines modernen Lebensstils parat zu haben“: „Vor allem den modernen Imperativ nach Selbstverwirklichung hat der Buddhismus offenbar schon lange vorweggenommen“ (P1563). Östliche Religionen wie der Buddhismus, so ein in diesem Beitrag wiedergegebenes Zitat des Schweizer Theologen und Religionssoziologen Alfred Dubach, seien auch deshalb so attraktiv, „da sie neue Impulse zur Suche nach sich selbst“ geben würden. Zudem führe die außerordentliche Vielfalt von Gestaltungsmöglichkeiten individuellen Lebens zu einer „neuen Nachdenklichkeit“; damit schaffe die buddhistische Übungsmethode der Meditation ein wohltuendes Gegengewicht zum modernen „extrovertierten Lebensstil“ (ibid.).

Die buddhistische Geistesschulung wird damit als Methode von Selbsterkenntnis, Selbstfindung und Selbstverwirklichung, das große Interesse für verschiedene Spielarten des Buddhismus in diesem Zusammenhang auf einen für den ökonomischen Zeitgeist der modernen Gesellschaft konstatierten Trend zur Selbstoptimierung zurückgeführt, dem die

---

<sup>61</sup> GEO 07/2005: 33.

buddhistische Lehre und Praxis in optimaler Weise entsprechen<sup>62</sup>: Für einen im Beitrag der Zeitschrift GEO interviewten Sozialwissenschaftler und Trendforscher verstecken sich in der „Buddha-Begeisterung“ damit oft Aspekte, „die weniger der Spiritualität dienen, sondern mehr der Selbstoptimierung“<sup>63</sup>.

Im Gegensatz dazu stehen Ausführungen, die betonen, der Buddhismus lehre als Weg zu wahrer Freiheit eben das Loslassen jenes Selbst, welches als Ego mit immer neuen Bedürfnissen, Wünschen und Begierden die menschliche Existenz durch Anhaften zur Leidhaftigkeit verdamme.

Buddha schaut auf die Oberfläche menschlicher Alltagsexistenz: wie sich die Menschen in ihrem Verlangen nach unbeständigen Dingen in Enttäuschung, Angst, Groll verstricken. In der Erlösung von diesem Leiden sieht er das einzige erstrebenswerte spirituelle Ziel (P2258).

Statt den Menschen auf Selbstsuche zu schicken, treibe ihm der Buddha damit gerade jede Form von Egozentrik aus. Dagegen empfehle er „genau den umgekehrten Weg: Das Ich sausen zu lassen“ (P2258):

Buddha erläutert drei Aspekte der unglücklichmachenden Egozentrik: Gier, Hass, Verblendung. Gier meint jedes Habenwollen; dass wir Dinge, Menschen besitzen wollen, unser ganzes Glück an diesen Besitz hängen. Hass meint das Ressentiment; dass wir Dinge, Menschen, Situationen partout meiden, abweisen, auch Krankheit, auch den Tod, also nur glücklich sind, wenn all dies ausbleibt, was uns sowieso nicht erspart bleibt. Verblendung meint die Illusion des autonomen Subjekts; dass wir uns darauf kaprizieren, etwas weltgeschichtlich Einmaliges zu sein, ein höchstpersönliches Unikum mit einlösbaren Erwartungen und Ansprüchen (ibid.).

Die buddhistische Praxis der Geistesschulung erscheint damit als Weg aus Egozentrik und Egoismus durch die Entwicklung und Kultivierung von Achtsamkeit, Mitgefühl und Selbstlosigkeit. Die buddhistische Lehre, die damit auf „Genügsamkeit und Selbstaufgabe“ abziele, wird in Beiträgen wie diesen damit gerade dem modernen Individualismus entgegengesetzt:

Wie seltsam aber, dass ausgerechnet Buddha, diese vielleicht konsequenteste Figur der Selbstgenügsamkeit und Selbstaufgabe, in der so *individualistisch geprägten Gesellschaft des Westens* derart populär geworden ist. Möglicherweise [...] haben hier immer mehr Menschen das Gefühl, sich mit ihrem nimmersatten Ego selbst eine Last zu sein, und werden deshalb vom *scheinbar paradoxen Freiheitsversprechen des Buddhismus* fasziniert: Verliere Dich [*sic*], und du wirst dich gewinnen.<sup>64</sup>

Ein buddhistischer Weg der „Selbsterlösung“ erscheint hier als „Erlösung vom ‚Ich‘“ beziehungsweise „Selbst“ als geradezu konträres Gegenmodell zu einem der modernen Gesellschaft zugeschriebenen, intrinsischen Zwang zu Individualität, Selbstverwirklichung und

---

<sup>62</sup> GEO 07/2005: 34.

<sup>63</sup> Ibid.

<sup>64</sup> GEO 07/2005: 34; Hervorhebungen ef.

Selbstoptimierung. Damit repräsentieren die Autoren des bereits zitierten ausführlichen Beitrags zu Leben und Lehre des Buddha die „metaphysische Psychologie“ des Buddhismus als Gegenmodell zur abendländischen Psychologie und Psychotherapie, denn im Buddhismus gehe es gerade nicht darum, zu sich selbst zu finden, sondern das „Ich“ loszulassen:

Wundert es Buddha, dass immer mehr Zivilisationsgeschädigte seine Lehre der Psychotherapie vorziehen? Die klassische Psychologie will ja, frei nach Sigmund Freud, dass aus Es Ich werde. Davon hält Buddha nun gar nichts. *Psychologie ist die Patentmethode, an mich heranzukommen, Buddhismus der Weg, von mir loszukommen.* Heutige Patienten sind ichkrank, behaupten intelligente Diagnostiker [...]. Die Ursache der epidemischen Zivilisationskrankheit sehen sie nicht in der Rücksichtslosigkeit der globalisierten Wirtschaft, vielmehr im wachsenden „Überdruß, dauernd sie selbst sein zu müssen“. [...] Buddha darf triumphieren. *Die Zumutung der Moderne, dass das Ich ganz allein über die Runden komme, seinen Lebenssinn aus sich stifte, das schleisst jede mittelprächige Menschenseele.* Was Psychologie als Gratifikation verheißt, jetzt darfst du du sein!, verkehrt sich zur Strafe. *Nach einer lustvollen Experimentierphase ist das Selbst erschöpft. Da kommt Buddha wie gerufen.* Die Krankheit ist das Ich, nicht seine Schwäche. [...] Friedrich Nietzsche hat es vorausgesagt: Buddha werde die abendländischen Völker unweigerlich anziehen, wenn deren Ersatzgötter Fortschritt, Vernunft, Wissenschaft einmal abgewirtschaftet hätten. Die „ermatteten Europäer“, durch den christlichen Leidensgott entkräftet, von ihrem ökonomischen Götzendienst enttäuscht, sehnten sich nach einem begnadeten Salber der „ewigen Wunde des Daseins“. *Dazu passe Buddha akkurat: der Mann ohne Gotteskomplex, der Einzige, der es im Sinn-Vakuum nicht nur aushält, sondern den Mangel an metaphysisch garantiertem Sinn zum Sinn par excellence erhebt* (P2258, Hervorhebungen ef).<sup>65</sup>

Aus den oben zitierten Beiträgen wird deutlich, dass dem Individualismus des „westlich-modernen Lebensstils“ und den der heutigen Zeit zugeschriebenen Ideen und „Trends“ von Selbstverwirklichung und Selbstoptimierung hier negative Assoziationen anhaften. Individualismus, Selbstverwirklichung und Selbstoptimierung erscheinen als ein der Moderne intrinsischer Zwang, der auf das Individuum ausgeübt wird. Der heutige Mensch wird als zivilisationsgeschädigt repräsentiert, er sei „ichkrank“, überfordert von seinem nimmersatten Ego und vom Zwang, „dauernd er selbst sein zu müssen“. Paradoxerweise erscheint hier das Freiheitsversprechen der Moderne durch die nahezu unbeschränkten Möglichkeiten individueller Selbstentfaltung gerade als Zwang und damit als Beschneidung individueller Entscheidungsfreiheit und Wahlmöglichkeiten. In einem Zuge mit der

<sup>65</sup> Die Frage nach dem Wesen des „Selbst“ in buddhistischen Denktraditionen wird in diesem Zuge kaum tiefgehend reflektiert oder differenziert dargestellt. Negativ konnotiert wird in den untersuchten Beiträgen alternativ zum Begriff des Selbst zuweilen von Ego gesprochen und dies durch Egoismus beziehungsweise Egozentrik ergänzt. Im gesamten Themenkomplex um Selbstbestimmung, Selbstverantwortung, Selbstverwirklichung, Selbstfindung, Selbstoptimierung und Selbsterlösung tauchen in keinem einzigen Fall die Begriffe von Selbstlosigkeit beziehungsweise Altruismus als direkte positiv bestimmte Gegenbegriffe zum negativ konnotierten Egoismus auf. Auch Themen wie konkrete buddhistische Praktiken zur Entwicklung von Achtsamkeit, der Überwindung von Selbstbezogenheit oder die Entwicklung von Selbstlosigkeit und Altruismus durch die Kultivierung von Mitgefühl werden in diesem Zusammenhang nicht erwähnt; sie werden erst im Zusammenhang mit dem achtsamkeitsbasierten Mitgefühlstraining diskutiert, welches im Zusammenhang mit Berichten über Trends neurowissenschaftlicher Meditationsforschung untersucht wird (vgl. Kap.6.4.1).

Kritik an einer für die Moderne diagnostizierten individualistischen Lebensweise wird die Kritik auf westliche Anhänger und Sympathisantinnen des Buddhismus wie auch auf die buddhistische Lehre selbst ausgeweitet. Die in weiter oben zitierten Beiträgen so positiv gewerteten und dem Buddhismus zugeschriebenen Leitideen von Freiheit, Toleranz und Selbstbestimmung durch Freiheit von Gottesglauben, Dogmen und Regeln, Missionsgedanke oder Glaubensbekenntnis, erscheinen in entsprechenden Deutungen als Unverbindlichkeit: Gerade indem der Buddhismus von seinen Anhängern keine Festlegungen und Definitionen, kein striktes Befolgen von Regeln und kein Bekenntnis fordere, könne jeder für sich selbst entscheiden, oder er der Lehre des Buddha in aller Konsequenz folge oder „sich für diese Art des Denkens und Fühlens nur nach Feierabend interessiert“<sup>66</sup>.

In dieser Unverbindlichkeit des tibetischen Buddhismus liegt die Faszination gerade für Menschen der westlichen Welt. Die Moderereligion Buddhismus - die mit der in Tibet gepflegten Religiosität nichts gemein hat - entspricht unserer individualistischen Lebensweise: Man muss an keine Götter glauben - und ist doch geborgen. Man muss nicht feste Regeln und Rituale befolgen - und kann doch den Zustand der Glückseligkeit erreichen. Man kann in einer von Gewalt und Unsicherheit geprägten Welt leben - und trotzdem in innerem Frieden und Harmonie. Man kann beim Meditieren die Welt vergessen (P1606).

Die weithin konstatierte Anziehungskraft der buddhistischen Lehre in dieser ihr zugeschriebenen Unverbindlichkeit gilt damit im Rahmen entsprechender Deutungskomplexe als Ausdruck der postmodernen Beliebtheit einer zunehmend fragmentierten Gesellschaft (P2393). „Westlich“ sozialisierten Menschen wird in diesem Zusammenhang mangelnde Tiefgründigkeit und Authentizität in ihrer Auseinandersetzung mit dem (tibetischen) Buddhismus vorgeworfen: Viele würden ihren Glauben in Eigenregie im Stil eines „Patchwork“- beziehungsweise „Baukasten“-Systems zusammenbasteln, in welchem individuelles psychisches Wohlbefinden, Wohlgefühl oder vielfältige Bedürfnisse zu Selbstoptimierung zentraler seien als „echte“ oder „authentische“ Religiosität beziehungsweise Spiritualität.<sup>67</sup> Die Kritik an dem Buddhismus zugeschriebenen Grundwerten wird hier mit einer Kritik am „modernen Selbstverständnis“, welches sich Elementen authentischer, tiefgründiger Religiosität lediglich selektiv im Sinne eines „Selbstbedienungsladens“ bediene und sie auf bloße Bedürfnisbefriedigung reduziere, verknüpft. Eine im Buddhismus geforderte individuelle Selbstverantwortung degeneriert in dem hier hergestellten Zusammenhang zur bloßen Selbstbezogenheit, die individuell auszuübende Praxis der

---

<sup>66</sup> GEO 07/2005: 33.

<sup>67</sup> Entsprechende Deutungen zum „Buddhismus im Westen“ beziehungsweise Aussagekomplexe, die die Religiosität westlicher Anhänger und Anhängerinnen buddhistischer Traditionen und tibetisch-buddhistischer Schulrichtungen verhandeln und Kritik am Buddhismus im Westen mit einer kritischen Analyse der gegenwärtigen Konsumgesellschaft westlicher Industrienationen verknüpfen, werden in Kapitel 6.4.3 vertieft dargestellt.



Meditation zur Konzentration auf die Erfüllung individueller Bedürfnisse nach Glückseligkeit, innerem Frieden und Harmonie. In ähnlicher Weise wird eine Interpretation der buddhistischen Karmalehre wie im folgenden polemischen Kommentar mit dem an westliche „Neo-Buddhisten“ gerichteten Vorwurf verknüpft, sie würden vor menschlichem Leid die Augen verschließen und sich damit religiös legitimiert sozialer Verantwortung entziehen.<sup>68</sup>

Gegenüber den Christen und allen anderen Betenden haben die Buddhisten [...] Vorteile. Zum Beispiel den Wohlfühlfaktor Karma, unzureichend mit „Schicksal“ übersetzt, besser mit „Jeder ist seines Glückes Schmied“. *Karma setzt jeden in die volle Verantwortung, aber nur für sich selbst, das ist das Schöne dran. Karma enthebt ihn der Verantwortung für alle anderen, das ist das Hässliche dran.* Gutes Karma bedeutet, gut zu leben, Richtiges zu tun und sich dadurch im nächsten Leben eine gute Wiedergeburt zu sichern. Als Mensch, zumindest. Als Mann, im besseren Fall. Als glücklicher Mann, im allerbesten. Gutes Karma heisst auch, schon im letzten Leben Gutes geleistet zu haben - sonst sähe alles viel schlechter aus. [...] Wie etwa in Tibet. Armut, Elend, Unterdrückung, politische Verfolgung, chinesische Okkupation. Kein Zufall, sagt der westliche Neo-buddhist [sic], das haben sich die Tibeter selbst zuzuschreiben. Verfehlungen gab es genug: die [sic] jahrhundertelange Unterdrückung der Bevölkerung durch eine rücksichtslose, ausbeuterische Mönchskaste, das Unrecht korrupter, selbstgefälliger Mönchsbeamter, sadistischer sakraler Ordnungshüter, notgeiler Okkultistenclans. Eine Bevölkerung, die sich nie gegen die klerikale Diktatur erhob. Sich sogar glücklich schätzte, wenn einer der Ihren im Kindergartenalter ins Kloster verschleppt wurde - Garantie dafür, später einmal selbst gute Beziehungen zum Zentrum der Macht zu haben. Jede Menge schlechtes Karma, das die heutigen Tibeter ausbaden müssen. Genauso wie arme Inder, Zürcher Sozialhilfeempfänger oder aids-kranke Afrikaner. *Wer im früheren Leben Mist gebaut hat, ist nicht zu beneiden. Zu bemitleiden schon gar nicht* (P 1626; Hervorhebungen ef).

Andere kritische Quellen schlagen zwischen der dem Buddhismus zugeschriebenen individuellen Selbstverantwortlichkeit und der buddhistischen Lehre von Karma auch zu dem in der europäischen Rezeptionsgeschichte seit langer Zeit etablierten Topos des buddhistischen Nihilismus und des an die buddhistische Lehre gerichteten Vorwurfs der Weltflucht und Weltverneinung eine argumentative Brücke: „Statt die realen Verhältnisse auf verbessernde Renovationen abzuklopfen“ lehre der Buddhismus „eine Art Resignationsphilosophie, ein Desensibilisierungs-Training für Weltflüchtlinge, eine mentale Wellness-Kur für Gestresste“ (P2258). Auch Autorinnen und Autoren der Stellungnahme der Schweizerischen Evangelischen Allianz<sup>69</sup> zum Besuch des Dalai Lama in der Schweiz ver-

<sup>68</sup> Auch in seinem bereits zitierten Artikel zum Dalai Lama gibt Tages-Anzeiger-Redakteur Hugo Stamm die Frage wieder, ob nicht angesichts menschlichen Leides eher „Empörung und Handeln“ angebracht seien, statt sich auf die Suche nach dem inneren Frieden zu konzentrieren“ (P1631). Ein Leserkommentar zum entsprechenden Beitrag bezeichnet die buddhistische Lehre und Praxis in diesem Zusammenhang als „Leidensverharmlosung“ (P1746).

<sup>69</sup> Die SEA stellt einen Zusammenschluss evangelischer Landes- und Freikirchen-Gemeinden, Einzelpersonen und anderer christlicher Organisationen, v.a. freikirchlicher Prägung, dar. Einer der Autoren der hier angeführten Stellungnahme ist unter anderen der Basler Pfarrer Bruno Waldvogel-Frei, dessen auf dem bereits in Kap. 6.1.6 erwähnten Werk des Ehepaars Trimondi (Trimondi 1999) basierende Beiträge in Kap. 6.2.3 der vorliegenden Arbeit behandelt werden (Waldvogel-Frei 2002).

knüpfen in ihrem abschließenden Kommentar Vorstellungen des Buddhismus als „Selbsterlösungslehre“ und als Tradition, die gegen den Glauben an eine heilsrelevante Schöpfergöttheit auf die Selbstverantwortung des Individuums setze, mit einer Kritik an der *eigenen* Gesellschaft, einer „Multioptionsgesellschaft“, in der der Einzelne nur noch sich selbst gegenüber verantwortlich sei und die zunehmend von zwischenmenschlicher Indifferenz und Egoismus regiert werde.

Der Buddhismus ist eine Selbsterlösungsreligion, die perfekt zu unserer Multioptionsgesellschaft zu passen scheint. Da es in dieser Weltanschauung keine Verantwortung einem Schöpfergott gegenüber gibt, ist der einzelne Mensch nur noch sich selbst gegenüber verantwortlich. Dies entspricht dem modernen Individualismus. Sollte sich diese Haltung durchsetzen, würden die Kälte und der Egoismus [...] weiterhin zunehmen. [...] Solches Gedankengut hat aber weit reichende ethische Konsequenzen. [...] Wer [...] tiefer hinter die Fassaden des tibetischen Buddhismus geschaut hat, wird rasch erkennen, wie lebensverneinend dieses System ist. Buddhisten brauchen besonders unser menschliches Mitgefühl, das wir ihnen als Ausdruck des liebenden himmlischen Vaters mitteilen dürfen. Den vom Buddhismus Faszinierten sollte erklärt werden, dass der Buddhismus auf die völlige Auflösung des Individuums und der Individualität abzielt. Und dass es gerade nicht darum geht, zu sich selber zu finden. Wir sollten ihnen klar machen, dass der Buddhismus letztlich alles, was an sozialen Werten in unserer westlichen Kultur wichtig ist, radikal verneint [...].<sup>70</sup>

Die Autorinnen und Autoren der Stellungnahme wenden sich damit dezidiert gegen die Vorstellung der Selbstfindung durch buddhistische Praxis und betonen, der Buddhismus sei in seinem Kern auf die „Auflösung des Individuums und der Individualität“ ausgerichtet – und vertrete damit eine Lehre, welche der Vorstellung einer persönlichen Beziehung zu Gott fundamental entgegengesetzt sei. Mit der Auflösung der Idee von Individualität verneine der Buddhismus „letztlich alles, was an sozialen Werten in *unserer westlichen Kultur* wichtig ist“: Damit sei die buddhistische Lehre nicht allein mit der christlichen Identität, sondern auch mit substantiellen sozialen und ethisch-religiösen Werten der „westlichen Kultur“ generell unvereinbar (ibid.: 22; Hervorhebung ef).<sup>71</sup> Entsprechende Deutungen wenden sich in diesem Zusammenhang explizit gegen die oben dargestellten, weit verbreiteten affirmativen Vorstellungen einer „tief im Buddhismus verwurzelte[n] Kultur der Fürsorglichkeit und des Respekts allen Lebewesen gegenüber“ (P1251), welche eine Überwindung von Egoismus, Friedfertigkeit und Mitgefühl (P2147) lehre.

---

<sup>70</sup> SEA Dokumentation, Stellungnahme Nr. 43: „Buddhismus oder Christus? Der Dalai Lama in Zürich“. Stellungnahme des Zentralvorstandes der Schweizerischen evangelischen Allianz SEA, S. 21-22; das Dokument kann abgerufen werden unter: <http://www.gateway-ev.de/home/pics/Buddhismus.pdf> [Stand: 09.12.2010].

<sup>71</sup> Zu Beziehung und Dialog zwischen Christentum und Buddhismus sowie den jeweiligen Lehren, Praktiken, Vertretern und Vertreterinnen siehe Kapitel 6.4.2.

### 6.2.3 Der tibetische Buddhismus – ein „kriegerischer Kulturentwurf“?

Wie bereits in Kapitel 6.1.6 in Bezug auf dominante Repräsentationen des XIV. Dalai Lama als resonanzstarken Vertreters des tibetischen Buddhismus ausgeführt wurde, verschafften sich neben den generell sehr positiv wertenden Stimmen in der öffentlichen Diskussion seit Ende der 1990er Jahre zunehmend kritische Stimmen zur Präsenz des (tibetischen) Buddhismus in „westlichen“ Gesellschaften Gehör. Auch die in den beiden vorhergehenden Kapiteln ausgeführten positiven Topoi etablierter Zuschreibungen zu buddhistischen „Grundhaltungen“ beziehungsweise „Grundwerten“ werden auf verschiedenen Ebenen und in unterschiedlicher Schärfe, bisweilen unter Einsatz rhetorischer Strategien von Ironie, Sarkasmus bis deutlicher Polemik dekonstruiert. Ausgangspunkt vereinzelter kritischer Betrachtungen zu (tibetisch-) buddhistischen Lehren und Praktiken sowie deren Vertreter bildet auch hier meist die Beobachtung einer überdurchschnittlich hohen Popularität des Buddhismus außerhalb Asiens. Wie bereits erwähnt wurde, bedarf die verbreitete Deutung, der Buddhismus übe eine ungewöhnlich hohe Anziehungskraft auf viele Menschen „im Westen“ aus, offenbar besonderer Erklärung. Entsprechenden Versuchen einer Dekonstruktion verbreiteter und weitgehend etablierter positiver Repräsentationen gehen aus diesem Grund zumeist kritische Beurteilungen einer „Verklärung“ des tibetischen Buddhismus und seiner prominenten Vertreter „im Westen“ voraus. So stellt der Tages-Anzeiger-Redakteur Hugo Stamm in einem seiner bereits anderenorts zitierten Beiträge fest, in der Beschäftigung mit dem Dalai Lama und dem tibetischen Buddhismus würden kritische Fragen konsequent ausgeblendet:

Während der Islam und das Christentum mit ihren Institutionen häufig in der Kritik stehen, scheinen der Buddhismus - speziell der tibetische - und der Dalai Lama unantastbar. Verklärung und Personenkult fordern geradezu eine kritische Auseinandersetzung heraus (P1631).

Für Stamm erfordert offenbar besonders die Deutung des tibetischen Buddhismus als einer auf Friedfertigkeit und Gewaltlosigkeit beruhenden religiösen Tradition, welche mit dem „modernen“, „wissenschaftlichen“ Weltbild und „rationalem“ Denken in hohem Masse kompatibel sei, kritische Auseinandersetzung. Im tibetischen Buddhismus treibe

[d]er Glaube an Magie und Wunder [...] eigenartige Blüten. Der Buddhismus ist bevölkert von Dämonen und Totengeistern. Man betrachte nur die vielen brutalen Bilder und Fresken. Oder lese das „Tibetanische Totenbuch“ mit den blutrünstigen Monstern, die zum Wohlgeruch Räucherwerk aus Menschenfleisch verbrennen und Banner aus abgezogener Kinderhaut tragen. Wie das Christentum und der Islam ist auch der Buddhismus im Kern kein sanfter Glaube (P1631).

Neben der seinerseits konstatierten und auch von anderen Akteuren mehrfach kritisierten „Verklärung“ der tibetisch-buddhistischen Heilslehre beobachtet Stamm darüber hinaus

unter Rückgriff auf die in Kapitel 4.2 beschriebene akademische Dekonstruktion eines „Mythos Tibet“ eine weitgehende Idealisierung der spirituellen wie kulturellen Entwicklung der tibetischen Gesellschaft:

Nur schon ein oberflächlicher Blick in die jüngste Geschichte würde diesen Mythos relativieren. Tibet war stets eine absolutistische Theokratie und eine klerikale Feudalherrschaft, in der Leibeigentum bis in die Neuzeit gebräuchlich war. Die Klöster unterdrückten das Volk und beuteten es aus. Ausserdem kam es immer wieder zu Machtkämpfen, Intrigen, Meuchelmorden [...]. Ganz zu schweigen von der Unterdrückung der Frauen, die schlecht zum Credo des Buddhismus passt, dass wir allen Wesen mit Respekt begegnen müssen [...]. Für die früheren Fehlentwicklungen kann der aktuelle, geistig kultivierte Dalai Lama zwar nichts, doch auch er pflegt den Mythos des sanftmütigen, spirituellen Tibet (P1631).

Auch ein Beitrag im Feuilleton der NZZ aus dem Jahr 1999 konstatiert eine westliche Ignoranz in Bezug auf die Geschichte Tibets und des tibetischen Buddhismus und betont die Notwendigkeit einer differenzierten Betrachtung der tibetischen Geschichte wie der tibetischen Variante des Buddhismus:

Zu ignorant ist man im Westen in bezug [sic] auf die Geschichte Tibets und den tibetischen Buddhismus, zu stark die Neigung, angesichts der chinesischen Okkupation und der von ihr verübten Verbrechen nur in Schwarz und Weiss zu malen. Vergessen wird dabei, dass es auch militante tibetische Okkupationen chinesischen Territoriums gegeben hat und generell die Beziehungen zwischen beiden Ländern historisch äusserst verwickelt sind; dass der Lamaismus als feudalistisch strukturierte Theokratie in seiner Geschichte keineswegs die Inkarnation einer idealen Gesellschaft war; dass die tibetische Variante des Buddhismus, der tantristische Vajrayana-Buddhismus, mit seinen zwei Seiten, seiner subtilen esoterischen Lehre und seinem - gelinde gesagt - missverständlichen exoterischen Gehalt, erhebliche Irritationen auslösen kann; dass man schliesslich aktuell, wie es die Auseinandersetzungen um den 17. Karmapa der Kagyüpa-Konfession und die Shugden-Affäre bis hin zu religionspolitischen Morden in Dharamsala, dem indischen Exil des Dalai Lama, zeigen, auch in seinem direkten Umfeld mit einiger Militanz und einer tibetischen Form des Fundamentalismus rechnen muss (P2852).<sup>72</sup>

Die bisher fundamentalste Dekonstruktion der in den vorhergehenden Kapiteln dargestellten, bis auf wenige Ausnahmen weitgehend affirmativen Rezeption des (tibetischen) Buddhismus, auf welche der soeben zitierte Beitrag Bezug nimmt, besteht in der publizistischen Tätigkeit des Ehepaars Victor und Victoria Trimondi, besonders in ihrem bereits erwähnten Werk DER SCHATTEN DES DALAI LAMA. SEXUALITÄT, MAGIE UND POLITIK IM TIBETISCHEN BUDDHISMUS (Trimondi 1999). Wie in Kapitel 6.1.6 ausgeführt wurde und wie nun auch in Hinblick auf die dem tibetischen Buddhismus vielfach zugeschriebenen Grundhaltungen und Grundwerte gezeigt werden soll, entwerfen die Autoren geradezu konträre Bilder zu etablierten Repräsentationen, insbesondere zur verbreiteten Auffassung der

---

<sup>72</sup> Zur Repräsentation tibetisch-buddhistischer Konfliktfelder wie der Debatte um die rechtmässige Reinkarnation des 16. Karmapa oder die Verehrung der tibetischen Schutzgottheit Dorje Shugden, auf welche der zitierte Abschnitt hier Bezug nimmt, siehe Kap. 6.3.

weitgehenden Kompatibilität tibetisch-buddhistischer Lehren und Praktiken mit anderen Glaubenssystemen ebenso wie mit „westlich-abendländischen“ Lebenswelten. Sie nehmen dabei, wie gezeigt werden wird, vielfach ausdrücklich auf die etablierte Dichotomie zwischen „West“ und „Ost“ Bezug und inszenieren den tibetischen Buddhismus diametral zu den in vorhergehenden Kapiteln beschriebenen Deutungen als atavistischen, totalitär-fundamentalistischen, zutiefst frauenfeindlichen und kriegerischen Kulturentwurf und damit als zutiefst negativ bewertetes kulturell-religiöses Gegenmodell zur kulturellen Identität „westlicher“ Gesellschaften.<sup>73</sup> Ihre Monographie ist damit nicht nur aus dem Grund für die vorliegende Untersuchung von Interesse, dass einzelne Autoren explizit darauf Bezug nehmen, sondern besonders in der Hinsicht, als sich ihre Ausführungen gewissermaßen an der „Grenze des Sagbaren“ bewegen und damit einen (vorläufigen) Extrempol der Bandbreite möglicher Deutungen darstellen.

Bereits der Klappentext ihres Werks nimmt die Beobachtung einer weitgehend unkritischen und positiven Rezeption des tibetischen Buddhismus „im Westen“ zum Ausgangspunkt einer notwendigen Korrektur:

Buddhismus tibetischer Prägung gilt im Westen als ein Hort unverfälschter Religiosität und der „Gottkönig“, der XIV [*sic*] Dalai Lama, als ein lebendes Symbol des Guten schlechthin, als überkultureller „Friedensfürst“. Zahlreiche Prominente, Sympathisanten und Anhänger engagieren sich in Europa und Amerika gutgläubig für das Land vom Dach der Welt und dessen spirituelles Staatsoberhaupt, ohne über die Geschichte des Lamaismus und die religiösen Praktiken des tibetischen Buddhismus informiert zu sein (Trimondi 1999: Klappentext).

Wie in Kapitel 6.1.6 ausgeführt wurde, versuchen die Autoren in ihrem Werk die interreligiösen Aktivitäten des XIV. Dalai Lama als geschickt inszenierte Täuschung und verdeckte, dabei jedoch nicht minder aggressive Missionsmethode zur „Buddhisierung des Westens“ zu entlarven und die „Scheinwelt des interreligiösen Dialogs und der Ökumene“ (Trimondi 1999: 741-754) zu dekonstruieren. Ihre Aufgabe sehen sie in einer „fundierte[n] Kritik und [...] Dekonstruktion des sich etablierenden westlichen Buddhismusbildes“ (ibid.: 29), und der Text auf der Buchrückseite preist ihr Werk in diesem Sinne als „aufklärendes [...] kulturhistorisches Grundlagenwerk“.

---

<sup>73</sup> Eine wortgetreue Auslegung und damit spezifische Interpretation von Texten des tantrischen Buddhismus, besonders des Kālachakra-Tantra, bildet neben dem „Shambhala-Mythos“ Grundlage und Ausgangspunkt der Trimondischen Streitschrift (vgl. Schlieter 2008). Die Politik des Dalai Lama und seiner „Exekutivorgane“, so die Trimondis, basiere zum einen auf der „politischen Ideologie des *Shambhala-Mythos*“ und dessen „Welteroberungsplan“ sowie der „sexualmagischen, mikro-makrokosmischen Philosophie des *Kalachakra-Tantra*“ (Trimondi 790; Hervorhebungen im Original). Jens Schlieter zeigt in seiner Analyse der Trimondischen Verschwörungstheorie dezidiert auf, dass von den Trimondis bestimmte Strategien zur Unterstützung ihrer Thesen angewendet werden, deren Analyse die Theorie in ihrer Gesamtheit in Frage stellt, namentlich „[...] zum ersten die naiv-realistische, wortgetreue Auslegung der Aussagen aus buddhistischen Tantra-Texten, zweitens die Pars-pro-toto-Interpretation, in der einzelne Aussagen willkürlich zur Agenda ‚des tibetischen Buddhismus‘ schlechthin verallgemeinert werden, und schließlich drittens die fehlende historische Kontextualisierung der Kālacakra-Lehren“ (Schlieter 2008: 68).

Die Beobachtung, dass sich buddhistische Praxisformen und buddhistische Philosophie in den drei Jahrzehnten vor Erscheinen ihres Werks in rasanter Geschwindigkeit über die „westliche Welt“ verbreitet hätten, stellt ihrer Deutung nach sowohl das Resultat einer bewussten Manipulation, perfiden Täuschung und Unterwanderung der „westlichen Welt“ durch tibetisch-buddhistische Akteure, als auch eine Folge der Unwissenheit, Gutgläubigkeit und Naivität der westlichen Anhänger und Sympathisanten dar.<sup>74</sup> Der Buddhismus „tantrischer Prägung“ übe eine geradezu magische Anziehungskraft auf viele Menschen in Amerika und Europa aus und verfüge mit dem Dalai Lama an der Spitze und dem „Klerus der Exiltibeter“ über ein „kraftvolles und flexibles Missionsheer, das die Buddhisierung des Westens mit psychologischem und diplomatischem Geschick vorwärtstreib[e]“ (ibid: 29).<sup>75</sup> Die „Buddhisierung des Westens“, so die Autoren, sei tatsächlich unterdessen das Werk vieler, insbesondere auch einer Reihe euphorisch-schwärmerischer Prominenter sowie westlicher Medien<sup>76</sup>, welche den Buddhismus mit geradezu „esoterischem Pathos“ (ibid. 16; Hervorhebung im Original) als „ideale Religion unserer Zeit“ preisen würden (ibid: 14). Die Tatsache, dass die buddhistische Lehre vielfach als positives *östliches* Gegenmodell zu einer negativ bewerteten *westlichen* Kultur konstruiert werde, interpretieren sie als ein „Auspielen der östlichen Hemisphäre gegen die westliche“ (Trimondi

<sup>74</sup> Ihr Werk verorten die Autoren in einer Fußnote in folgender Weise: „Bis 1996 [dem Jahr der Mythos-Tibet-Konferenz in Bonn und drei Jahre vor Erscheinen des Trimondi-Werkes; Anmerkung ef] mußte man den Westen in zwei Fraktionen teilen, auf der einen Seite die eloquenten Befürworter des tibetischen Buddhismus, auf der anderen diejenigen, welche überhaupt keine Ahnung hatten und Schweigen bewahrten. Dagegen waren moderne oder ‚postmoderne‘ Kulturkritiken der buddhistischen Lehre und kritische Auseinandersetzungen mit dem tibetischen Klerus und der buddhokratischen Staatsform äußerst selten – (ganz im Gegensatz zu einer entsprechenden Literatur, die den Papst und die katholische Kirche zum Inhalt hat). ‚Nicht-verhaftete‘ und unverfälschte Analysen und Interpretationen der buddhistischen, beziehungsweise der tibetischen Geschichte, kurz eine *offene und um Wahrheit bemühte Konfrontation mit den Schattenseiten der ‚Wahren Lehre‘ und ihrer Historie* mussten wie Stecknadeln im Heuhaufen ideologischer Glorifizierungen und bewusst konstruierter Geschichtsmythen gesucht werden (ibid.: 19-20, Hervorhebungen ef). Die Autoren sehen sich damit auf der Seite derer, die sich „bemühten, die verdeckten Hintergründe ausfindig zu machen und ans Tageslicht zu fördern“, und die mit diesem Unterfangen „gegen einen gewaltigen Strom von Widerständen aus vorgeprägten Meinungen und bewussten Manipulationen anzuschwimmen“ hatten (ibid.).

<sup>75</sup> Selbst die Tibetfrage wird Bestandteil der Trimondischen Theorie. So wird sie seitens der Autoren als eines der subtilen Mittel des Dalai Lama gedeutet, „um den tantrischen Buddhismus im Westen zu verankern“ (733): „Als ein Politikum erscheint sie im Westen völlig getrennt von jeglicher religiösen Instrumentalisierung. Der *Kundun* tritt in der Öffentlichkeit auf als Friedenskämpfer, als Demokrat, als Humanist, als Anwalt der Unterdrückten. Diese geschickt angepasste westlich-ethische ‚Mischung‘ verschafft ihm freien Zugang zu den höchsten Regierungsstellen“ (ibid.). Die hier hergestellte Verbindung vermag auf den ersten Blick abwegig erscheinen, wird jedoch von den Autoren mit grossem rhetorischem Geschick in ihre Argumentation integriert und in das Gesamtgebäude ihrer Theorie eingepasst. So erklären Victor und Victoria Trimondi, dass die „nach *westlicher Sicht*“ seit der Neuzeit bestehende, „fein säuberliche“ Trennung von Religion und Politik „für eine *archaische Kultur wie die tibetische* überhaupt nicht möglich“ sei (ibid.: 730, Hervorhebungen ef): „Alle Ebenen – die mystische, die mythische, die symbolische und die rituelle – sind hier mit jedem politischen Ereignis angesprochen. Es ist deswegen von tibetischer Sicht auch ganz folgerichtig, wenn die Befreiung des Schneelandes aus den Krallen des chinesischen Drachen zu einer exemplarischen Tat hochgespielt wird, die dem ganzen Planeten zugute kommen soll. ‚Tibet zu retten, bedeutet, die ganze Welt zu retten!‘ ist ein unter engagierten Westlern weitverbreiteter Slogan“ (ibid.).

<sup>76</sup> Nicht nur die Boulevardpresse, sondern auch die seriöse Presse sei, so konstatieren die Trimondis, „ohne es wahrscheinlich zu wissen [...] zu einem Propagandainstrument des tibetischen Buddhismus geworden“ (ibid.: 725).

1997: 13). Jenes sei „nicht nur [...] das ‚Geschäft‘ naiver Gläubiger und eifriger tibetischer Lamas“ (ibid.), sondern ein solcher Wertevergleich habe sich als eine beliebte philosophische Spekulation „der okzidentalen Intelligenzia“ verbreitet, „die hierbei mit ihrem eigenen Untergang kokettier[e]“ (ibid.): Das politische Ziel des tibetischen Buddhismus, welches die Trimondis mit ihren Schriften zu entlarven suchen, bestehe

[...] in der Errichtung einer globalen Buddhokratie, einer Shambhalisierung der Welt, gesteuert und regiert, wenn möglich, vom Potala aus, dem höchsten „Sitz der Götter“. Von dort aus soll der ersehnte buddhistische Weltenherrscher, der *Chakravartin*, über den Erdkreis und die Völker regieren (ibid.: 726; Hervorhebung im Original).

Die Anziehungskraft des tibetischen Buddhismus und seines „okkulten“, „düsteren Ritualsystems“ liegt für Victor und Victoria Trimondi jedoch nicht nur in einer subtilen Manipulation durch tibetisch-buddhistische Akteure begründet. Darüber hinaus erleichtere eine zeitgenössische Krise der abendländischen, durch Rationalismus und Materialismus geprägten Moderne ihre Unterwanderung:

Die westliche Zivilisation wurde angesichts des tibetischen Buddhismus mit einem Sehnsuchtsbild konfrontiert, das die verschütteten und vergessenen Wahrnehmungen theokratischer Kulturen (die vor der Neuzeit ebenfalls die Politik Europas bestimmten) beschwört. *Nach den vielen nüchternen Jahren des Rationalismus* (seit der Französischen Revolution) *halb verdurstet nach göttlichen Offenbarungen, trifft der moderne Mensch hier auf eine sprudelnde Quelle*. Lamas von „jenseits des Horizonts“, noch in okkulten Kreisen bis Mitte unseres Jahrhunderts als enigmatische östliche Meister einer Geheimen Doktrin verehrt [...], sind heute vom „Dach der Welt“ hinabgestiegen und haben die überzüchteten Städte des westlichen Materialismus betreten. Sie brachten ihre alten Weisheitslehren, ihre mystische Wissenschaft, ihre archaischen Riten und ihre geheimnisvollen Zauberpraktiken mit sich. In Fleisch und Blut können wir ihnen in London, New York, Paris, Rom, Madrid, Berlin, ja selbst in Jerusalem begegnen – so als wäre ein fernöstliches Märchen wahr geworden (ibid.: 726; Hervorhebungen ef).

Damit stellen die Autoren fest, „nüchterner Rationalismus“ in einem „Zeitalter der Vernunft“ könne den Anforderungen einer postmodernen Gesellschaft nicht mehr gerecht werden (ibid.: 757-758). In die „gegenwärtige Krise des abendländischen Denkens“ würden sich nun der Dalai Lama und „seine Lamas“ mit ihren erkenntnistheoretischen Modellen und ethischen Grundsätzen geschickt „einnisten“:

In den „leeren“ und „paradigmenlosen“ Raum, der heute durch die Selbstzweifel und den „Sinnverlust“ der westlichen Moderne entstanden ist, strömen nun atavistische Religionssysteme mit ihren fraglichen Weisheitslehren ein, um sich als neue Paradigmata anzubieten und durchzusetzen. Sie bieten frisch, fröhlich, frei wie nie zuvor in den letzten Jahrzehnten ihre alten Dogmen (welche schon im „Zeitalter der Aufklärung“ verworfen wurden) an, wenn auch oft in einer neuen zeitgerechten Verpackung (ibid.: 758).<sup>77</sup>

---

<sup>77</sup> Es sei in diesem Sinne auch nicht verwunderlich, dass auf dem öffentlichen Lehrplan des XIV. Dalai Lama nicht die „sexualmagischen Doktrinen des *Kalachakra-Tantras*“ oder die „Kriegsideologie des *Shambhala-Mythos* zu finden seien, sondern allein „die mitfühlende, ans Herz greifende Ethik des *Mahayana-Buddhismus*“

In Wahrheit aber, so die Analyse der Trimondis, verberge sich hinter den interkulturellen und interreligiösen Aktivitäten des Dalai Lama das „gewalttätige und monströse Schattenreich“ eines „atavistischen“, „düsteren Ritualsystems“ (ibid.: 22), welches ihrer Analyse nach „in seinem Kern“ nicht nur mit anderen Glaubensrichtungen, sondern mit grundlegenden Werten moderner westlicher Kulturen überhaupt „inkompatibel ist und auch sein will“ (ibid.: 741; Hervorhebungen ef). Als Illustration ihrer Analyse führen sie verschiedene Punkte an, welche die in ihrer Theorie aufgedeckten „eigentlichen“ Inhalte des „tantrischen Buddhismus“<sup>78</sup> zusammenfassen sollen: So sei der „tantrische Buddhismus“ mit seiner Verquickung von staatlicher und religiöser Macht tatsächlich eine „kriegerische Gewaltphilosophie“ mit dem Ziel der „Entfesselung eines Weltenkrieges“ und der „Vernichtung Andersgläubiger“, er beinhalte Grundlagen für eine „faschistische Ideologie“, die „Verachtung des Menschen, des Individuums (zugunsten der Götter) und insbesondere der Frau (zugunsten des androzentrischen Tantra-Meisters)“.<sup>79</sup> Er bediene sich zudem der „Opferung des anderen zur Akkumulation eigener materieller und spiritueller Vorteile“ mit dem Endziel der „Eroberung der Welt“ und der „Errichtung einer globalen buddhokratischen Mönchsdictatur mit manipulativen und kriegerischen Mitteln“ (ibid.: 741-742). Naivität und Ignoranz des Westens in Bezug auf die in ihrer Theorie offenbarte „verborgene Gewaltgeschichte Tibets“ (ibid.: 22) und die verdeckten „Unterwerfungsansprüche“ und „Machtphantasien“ des tantrischen Buddhismus könnten, so die Autoren im weiteren Verlauf ihrer Ausführungen, vor allem in Rückblick auf die *eigene* Geschichte, in der sich der Westen „mit größten Opfern“ aus einer „atavistischen Welt“ habe befreien müssen, nicht entschuldigt werden:

Die Despotie der Kirche, die Inquisition, die Entmündigung des Menschen, die Ausschaltung des Willens, die Verachtung des Einzelnen, die Zensur, die Verfolgung Andersgläubiger – all das waren schwer zu überwindende historische Hindernisse bei der Herausbildung der modernen westlichen Kulturen. *Das Abendland hat mit der Aufklärung seine alten ‚Götter‘ und Mythen gestürzt, jetzt holt es sie durch die unkritische Übernahme exotischer Religionssysteme wieder ins Land. Da der Westen fest davon überzeugt ist, dass die Trennung von Staat und Religion für jeden vernünftigen Men-*

---

sowie die erkenntnistheoretischen Diskurse der Mādhyamika und Yogācāra-Schule (ibid.: 759; Hervorhebungen im Original). So machten die entsprechenden epistemologischen Lehrmeinungen der Erkenntnislehre des Buddhismus einen Einstieg in die westliche Paradigmendiskussion besonders leicht (vgl. Ausführungen der Autoren auf S. 759-762).

<sup>78</sup> Auch an dieser Stelle verweisen die Trimondis explizit auf die Kontexte des „Kalachakra-Tantra“ sowie des „Shambhala-Mythos“, welche in ihrer Argumentation als einander ergänzende Symbolsysteme beziehungsweise Lehren aufeinander bezogen werden (vgl. Schlieter 2008: 65).

<sup>79</sup> Im „androzentrischen Buddhismus“, so die entsprechenden Ausführungen der Autoren, gehe es ausschließlich um die Herstellung eines ‚vollkommenen‘ androgynen Zustands zur Verwirklichung androzentrischer Machtphantasien, letztlich zur Errichtung und Erhaltung eines patriarchalen Mönchsregimes (ibid.: 68). „Das Mysterium des Tantrischen Buddhismus“ bestehe letztlich in der „Aufopferung des weiblichen Prinzips und in der Manipulation des Eros zur Erlangung universeller androzentrischer Macht“ (ibid.: 30). Dies werde durch die Ausbeutung der spezifisch weiblichen Energieform, der „Gynergie“, durch die männlich-göttlichen Mönchsgelehrten im Rahmen sexualmagischer Riten erreicht (ibid.: 44ff).



*schen einsichtig sein müsse, kann und will er die religiös-politischen Abläufe der importierten atavistischen Kulturen nicht verstehen – bis es dann zu spät ist“ (ibid.: 327; Hervorhebung ef).<sup>80</sup>*

In den Jahren nach Erscheinen des Trimondischen Werks wurden seine grundlegenden Thesen im untersuchten Datenkorpus von vereinzelt Autoren übernommen und als Ausgangspunkt einer kritischen Auseinandersetzung mit dem tibetischen Buddhismus und dem XIV. Dalai Lama herangezogen. So beziehen sich die in einzelnen Interviews (P2255), Leserbriefen (P2283) und einer Publikation<sup>81</sup> dargelegten Positionen des Basler Pfarrers Bruno Waldvogel-Frei in weiten Teilen explizit auf die Ausführungen der mehr als

---

<sup>80</sup> Nach Auffassung der Autoren sei der Westen den „Machtphantasien fundamentalistischer Religionssysteme“ wie des Islam oder des tibetischen Buddhismus gegenüber aus dem Grund hilflos ausgeliefert, da der Westen seit dem Zeitalter der Aufklärung die „Effektivität der Mythen“ leugne (ibid.: 789-790). Zudem werde die in der *eigenen* Geschichte abendländischer Kulturen wurzelnde Trennung von „Staat und Kirche, Wissenschaft und Religion, Technik und Magie, Politik und Mythos, Kunst und Mystik“ in naiver Weise auf „nichtwestliche Kulturkreise“ übertragen. Victor und Victoria Trimondi gehen davon aus, dass sich die von ihnen konstatierte europäisch-amerikanische Ignoranz gegenüber „atavistischen Religionsströmungen“ nicht nur auf den tibetischen Buddhismus erstrecke, sondern gleichermaßen andere Kulturen „wie zum Beispiel den Islam“ betreffe (ibid.: 325). Eine „im Westen übliche“ Unterscheidung zwischen religiösem Fundamentalismus auf der einen Seite und einem eigentlich humanpolitischen Anliegen aller Religionen auf der anderen Seite sei irreführend, denn, so die Autoren, ein gründliches Studium Heiliger Texte verschiedener Glaubensrichtungen, „seien es [...] *Koran*, Stellen aus dem *Alten Testament*, die christliche *Johannesapokalypse* oder das *Kalachakra-Tantra*“, offenbare bald ein „explosiv[e] Aggressionspotential, welches unweigerlich zu blutigen Kriegen zwischen den Kulturen führen muß und in der Geschichte auch schon immer geführt hat“ (ibid.: 326; Hervorhebungen im Original). Fundamentalistische Tendenzen seien bereits im Kern fast aller Weltreligionen angelegt und dürften damit keinesfalls als wesensfremdes Missverständnis der wahren Doktrin interpretiert werden (ibid.): „Wenn eine *an humanen Werten orientierte Weltzivilisation* die Ursachen für den ‚Kampf der Kulturen‘ und den zur Zeit global auftretenden Fundamentalismus feststellen will, dann ist sie gut beraten, die ‚Heiligen Texte‘, die Riten, die Mysterien und die Geschichte der religiösen Traditionen mit kritischem Blick zu untersuchen und mit den Ansprüchen einer *planetaren, humanpolitischen Vision* zu vergleichen. Man würde bei solchen Recherchen und Vergleichen zu ernüchternden Ergebnissen kommen“ (ibid.; Hervorhebungen ef). In der hier wiedergegebenen Fussnote ihrer religionskritischen Ausführungen verweisen die Autoren implizit auf die im Jahr 1993 erstmalig formulierte und 1997 zu einer umfassenden Theorie erweiterte These des US-amerikanischen Politikwissenschaftlers Samuel Huntington zum „Kampf der Kulturen“ (Originaltitel des Werks: *CLASH OF CIVILIZATIONS AND THE REMAKING OF WORLD ORDER*, Huntington 2002). Es seien denn auch „jene „schmerzlichen und desillusionierenden Erkenntnisse“ gewesen, welche sie zu ihrer Studie über den tibetischen Buddhismus und den Dalai Lama, „in den auch wir große Hoffnungen gesetzt hatten“ veranlasst hätten (ibid.), eine Aussage, welche die Annahme stützt, als Motiv der Trimondis könne eine „enttäuschte Abkehr nach einer Phase mehr oder minder weitgehender Anhängerschaft“ vermutet werden (Schlieter 2008: 64). Auch in seinen autobiographischen Angaben auf der von Victor und Victoria Trimondi geführten Internetseite „Kritische und Kreative Kultur Debatte“ berichtet Victor Trimondi von seinen enttäuschten Erwartungen bezüglich einer „gesellschaftlichen Transformation“ durch interreligiösen und interkulturellen Dialog: „Rückblickend hatte ich bis Ende der 80er Jahre in die Begegnung zwischen und mit den verschiedenen religiösen Traditionen große Hoffnungen für eine gesellschaftliche Transformation gesetzt. Auch erlebte ich die sogenannte *New Age* Bewegung als ein Experimentierfeld, aus dem durch eine soziale *coincidentia oppositorum* (von Tradition und Moderne) eine neue Kultur entstehen könne, welche den Anforderungen der Globalisierung gerecht würde. [...] In der Tat gelang es, einige der revolutionären und alternativen Ideen aus der ersten Phase meines Lebens mit den Religionen und Traditionen in Austausch zu bringen: Buddhismus und Grüne Politik, Christentum und Frauenemanzipation, Mystik und soziales Engagement [...]. [...] Dennoch merkten ich und meine Frau sehr bald (wir wollten es erst nicht wahrhaben), dass sich diese interkulturellen und interreligiösen Treffen weitgehend an der Oberfläche abspielten und auf den Kern der religiösen Dogmen und Kultmysterien keinerlei Einfluss nahmen. Zuerst machten uns Ereignisse - wie der islamische Fundamentalismus und die Selbstzerstörungsaktionen radikaler Sekten darauf aufmerksam, dass es notwendig ist, die religiösen und mythischen Muster, die einer Kultur zugrunde liegen, genauer zu untersuchen, bevor wir die Interkulturalität unkritisch und blind als ein visionäres Modell proklamieren“ (<http://www.trimondi.de/biograph.html>; Hervorhebung im Original [Stand: 17.06.2015]).

<sup>81</sup> Waldvogel-Frei 2002. Eine gering revidierte und erweiterte Neuauflage folgte 2008.

800-seitigen Trimondischen Streitschrift gegen den Dalai Lama und den tibetischen Buddhismus. In einem Interview mit der Zeitung Facts wird Waldvogel-Frei als „scharfer Kritiker des Dalai Lama“ präsentiert; demgegenüber betont Waldvogel-Frei im Interview, er wolle weniger gegen den Dalai Lama, als „gegen die Blindheit des Westens“ schreiben. Vor dem Hintergrund einer Faszination für und Idealisierung der „Fremden Welt“ Tibets könne der Dalai Lama ungehindert für den Buddhismus missionieren. Der Buddhismus setze bewusst „magische Techniken zur Eroberung neuer Landstriche“ ein. Ungeachtet der Tatsache, dass das buddhistische Weltbild mit dem christlichen nicht zu vereinen sei, würden die christlichen Kirchen dabei tatenlos zusehen (P2255).<sup>82</sup> Auch in seiner Publikation betont Waldvogel-Frei die Unvereinbarkeit von Christentum und „Lamaismus“: Vom Buddhismus öffentlich propagierte Werte wie Liebe, Toleranz, Frieden oder Achtsamkeit seien, so Waldvogel-Frei, zwar ebenso zentrale Anliegen des christlichen Glaubens, würden jedoch sowohl die „dunkle und aggressive Seite des Kalachakra-Tantra“ bewusst verschweigen, als auch die Versuche des Dalai Lama, andere Religionen in das eigene System zu integrieren, systematisch verschleiern (Waldvogel-Frei 2002: 54-55). Im Gegensatz zur verbreiteten Wahrnehmung des Buddhismus würden in verschiedenen buddhistischen Strömungen, so schreibt der Autor in einem Leserbrief zu einem Beitrag der Basler Zeitung, „Mord, Totschlag, okkulten Schadzauber und vieles mehr“ zum Alltag gehören (P2283) – mit seinen Beiträgen wolle er dementsprechend auf die „Schattenseiten“ des Buddhismus aufmerksam machen. Bereits im Jahr 1999 entdeckt ein Beitrag der Berner Zeitung angesichts der Lektüre verschiedener Publikationen einschließlich des Trimondischen Beitrags „Schatten über dem verklärten Tibet-Bild“ (P1488). So schreibt der Autor, unterdessen würden „zahlreiche Bücher“ ein „ungewohnt düsteres Bild der tibetischen Kultur“ vermitteln und das Bild einer spirituellen Tradition zeichnen, welches von „männlicher Macht“ und „weiblicher Anhängigkeit“ geprägt sei, in der Herrschaftsstrukturen, Geheimhaltung und Ausschluss eine zentrale Rolle einnehmen würden und welche für eine „selbstbestimmte Subjektivität der Frau“ keinen Raum lasse (ibid.).<sup>83</sup> Das Autoren-

<sup>82</sup> Im Vorwort der ersten Auflage seines Buches *UND DER DALAI LAMA LÄCHELTE... DIE DUNKLEN SEITEN DES TIBETISCHEN BUDDHISMUS* (Waldvogel-Frei 2002) ist zu lesen, der Dalai Lama habe lächelnd „Millionen von Menschen beeindruckt. Ahnungslos folgen viele dem tibetischen Gottkönig nach, der sie einführt in die Begegnung mit Geistern, Göttern und Gurus. Nicht zuletzt wegen der *Unmöglichkeit, den Lamaismus und christliche Werte zu harmonisieren*, wünschen wir diesem Buch weite Verbreitung“ (Waldvogel-Frei 2002: 9; Vorwort von Rolf Höneisen; Hervorhebung ef). Waldvogel-Frei selbst betrachtet sein Buch als „kritischen Beitrag zum interreligiösen Dialog“ (ibid.: 12), als „nüchterne Bestandsaufnahme“, die „zu einer vertieften Auseinandersetzung mit den spirituellen Hintergründen der tibetischen Religion und den damit verbundenen öffentlich praktizierten Riten verhelfen“ (ibid.: 13).

<sup>83</sup> Referiert wird nicht nur das Werk der Trimondis, sondern auch ein Buch der schottischen Religionswissenschaftlerin June Campbell. Campbell hatte in den 1970er Jahren tibetischen Buddhismus studiert und war viele Jahre als Übersetzerin für Kalu Rinpoche, einen hohen tibetischen Lama der Karma Kagyü-Schulrichtung des tibetischen Buddhismus tätig. In ihrem Buch *GÖTTER, DAKINIS UND GANZ NORMALE FRAUEN. WEIBLICHE IDENTITÄT IM*

paar Trimondi, welches für den Beitrag interviewt wurde, bestätige diese Deutung und offenbare in ihrer massiven Kritik am tibetischen Buddhismus „[e]ine zutiefst frauenfeindliche Kultur“, welche „[i]n tantrischen Sexualriten [...] den Frauen die weibliche Lebenskraft, die „Gynergie“ als „Brennstoff“ ab[...]zapf[e], [...] womit durch rituelle Sexualmagie unmittelbar der mysto-politische Motor des lamaistischen Systems angetrieben werde“ (ibid.).

Der tibetische Buddhismus erscheint im Werk der Trimondis und den entsprechenden, es referierenden Quellen, damit konträr zu verbreiteten affirmativen Bildern nicht nur als Bedrohung weiblicher Selbstbestimmung, sondern zudem als Bedrohung demokratischer und säkular verfasster Gesellschaften „des Westens“ überhaupt. Ähnlich wie im Zusammenhang mit Debatten über den Islam beobachtet werden kann, erfolgt die Zuschreibung und damit die Herstellung religiöser wie kultureller Differenz in diesem Zusammenhang vor allem über die Zuschreibung der Unterdrückung der Frau und damit ihrer mangelnden individuellen Selbstbestimmung (Leuenberger 2011: 20). Auch in einem Interview mit der Berner Zeitung betont Victoria Trimondi die in ihrer Schrift konstatierte grundsätzliche Verschiedenheit „westlich-abendländischer“ Weltdeutung von jenen der von ihnen beschriebenen „atavistischen Religionsströmungen“ „nichtwestlicher Kulturkreise“ (vgl. Trimondi 1999: 325-327, 789-790), indem sie feststellt:

„Grundsätzlich unterschätzt der profan-materialistisch orientierte Westen derartige Zusammenhänge völlig“, ist Victoria Trimondi überzeugt: „Er ignoriert die Macht von Praktiken wie die sexuelle Ritualmagie und die Gefahr, die davon ausgeht, völlig. In ihrer einseitigen Geisteshaltung weigert sich die westliche Kultur leider, eine breit gefächerte Diskussion darüber zu eröffnen. Sie überlässt den Religionen blind ihr Feld, unter der Voraussetzung, dass sie sich an die Gesetze des Staates halten.“ (P1488)

Insgesamt, so der Beitrag der Berner Zeitung, fasse das Autorenpaar das tibetische System als einen „im Kern atavistischen, fundamentalistischen, sexistischen und kriegerischen Kulturentwurf“ (vgl. auch P1653) zusammen, der eine „globale Buddhokratie“ anstrebe und „die westlichen Werte von Demokratie, Meinungsfreiheit, Menschenrechten, Gleichberechtigung der Geschlechter und Humanismus grundsätzlich in Frage stelle, obgleich er sich ständig darauf berufe“ (P1488).

Besonders der Vorwurf der Unterdrückung der Frau im tibetischen Buddhismus forderte – so zeigen mehrere Leserbriefe, welche zu dem hier zitierten Beitrag veröffentlicht wurden

---

TIBETISCHEN TANTRA (Campbell 1997, Originaltitel: TRAVELLER IN SPACE. IN SEARCH OF FEMALE IDENTITY IN TIBETAN BUDDHISM) und in verschiedenen Interviews berichtet sie von ihrer langjährigen, erzwungenermaßen geheim gehaltenen sexuellen Beziehung mit dem ranghohen Rinpoche und wirft ihm Machtmissbrauch und sexuelle Ausbeutung vor. Ihre persönlichen Erfahrungen bilden eine zentrale Grundlage ihrer Analyse der Rolle des Weiblichen im tibetischen Buddhismus, weshalb ihre Ausführungen auch für die Trimondis eine wichtige Quelle darstellen.

– die Kritik engagierter Frauen der Tibetergemeinschaft der Schweiz heraus (P2701). So seien viele Tibeterinnen

[...] empört über die respektlose Art und Arroganz, wie über uns und unsere Kultur geschrieben wird. Wir Tibeterinnen sind unseren Männern ebenbürtig und werden von ihnen nicht daran gehindert, unserer Verantwortung gegenüber uns selbst und der Gesellschaft nachzukommen. In allen wichtigen Positionen unserer Exilregierung und Exilgemeinschaft sind Frauen vertreten. Mehrere Vertretungen des Dalai Lama wie die in Genf oder Paris werden von Frauen geleitet. Die buddhistische Lehre und das buddhistische Weltbild befassen sich mit der Existenz an sich, vor allem mit der Evolution des Bewusstseins, ohne zwischen männlich und weiblich zu unterscheiden.

Auch eine andere Frau zeigt sich über die „unbegründete Kritik“ des Ehepaars Trimondi entrüstet und stellt die Frage der medialen (Fremd-)Repräsentation von Tibeterinnen und Tibetern grundsätzlich in Frage:

Wir Tibeterinnen fühlen uns gar nicht als Untertaninnen gottgleicher Männer. Wir sind gegenüber unseren Männern gleichgestellt und können alle Entscheidungen zusammen treffen. Wir geniessen einen besseren sozialen Status als manche Frauen dieser Welt. *Warum fragt ihr uns nicht?* Dasselbe Ehepaar gibt öffentlich zu, dass es zum Mythos von S. H. dem Dalai Lama beigetragen hat. Also, hört doch endlich auf, Seine Heiligkeit einmal als Gott und einmal als Teufel darzustellen. *Wir, Tibeter und Tibeterinnen, sind ganz normale Menschen und haben nie behauptet, immer ein friedfertiges Volk zu sein* (P2701; Hervorhebungen ef).

Nicht nur die Frage der Gleichberechtigung der Geschlechter im tibetischen Buddhismus und Fragen von Selbst- beziehungsweise Fremdrepräsentation werden zu umstrittenen Themen der Debatte; darüber hinaus steht die Frage der „Wissenschaftlichkeit“ und damit einhergehend der Gültigkeit und Glaubwürdigkeit der Trimondischen Ausführungen überhaupt zur Disposition. So betont ein Artikel der Mittelland-Zeitung aus dem Jahr 2002, das Buch der Trimondis sei entgegen anderslautender Kritik seitens „Anhänger buddhistischer Kreise“ „wissenschaftlich strukturiert“ und stütze sich „auf eine schier unüberschaubare Fülle“ akribisch vermerkter Quellen: „Den Autoren pauschal ‚haltlose Unterstellungen‘ zu unterstellen, ohne zuvor das Quellenmaterial fundiert überprüft zu haben, wäre haltlos“ (P2038). Der damalige Kampagnenkoordinator der GSTF dagegen stellt in seinem Leserbeitrag zu dem eben zitierten Artikel die wissenschaftliche Glaubwürdigkeit des Werks grundsätzlich in Zweifel:

Mit einigem Befremden hat die Gesellschaft Schweizerisch-Tibetische Freundschaft (GSTF) [...] [den; ef] Artikel über S.H. den Dalai Lama und das neue Buch des Ehepaars Trimondi alias Röttgen zur Kenntnis genommen. [...] Die Kritik am tibetischen Buddhismus, die das Ehepaar Röttgen [...] äussert, ist weder qualifiziert noch berechtigt, und es ist sehr bedauerlich, dass der Artikel dem Werk bescheinigt, es sei „wissenschaftlich strukturiert“. Eben das ist es nicht, sondern es ist [...] ein Konglomerat aus Fehldeutungen, aus dem Zusammenhang gerissenen Zitaten und schlichtweg falschen Behauptungen. Es ist daher kein Wunder, dass den „Forschungen“ der Trimondis von den meisten namhaften Wissenschaftlern das Attribut „wissenschaftlich“ aus gutem Grund verweigert wird. Leider hat [der Autor des Artikels; ef] es offenbar versäumt,

sich einmal die verheerenden Kritiken anzuschauen, die das erste und zum Teil auch schon das neue Buch erhalten haben. [...] Herbert Röttgen war in den Achtzigerjahren selbst für S.H. den Dalai Lama tätig und hat sich aus persönlicher Enttäuschung von ihm abgewandt. Was nun geschieht, ist die pseudowissenschaftliche Bemäntelung einer persönlichen Frustration, die obendrein marktschreierisch mit allerlei absurden Verschwörungstheorien garniert wird. Die „Süddeutsche Zeitung“ hat das erste Trimondi-Buch daher völlig zu Recht als „Renegatenliteratur“ bezeichnet (P2779).

Von der Frage der Gültigkeit der Trimondischen Ausführungen abgesehen wird eine kritischere Auseinandersetzung mit dem (tibetischen) Buddhismus von verschiedenen öffentlich resonanzstarken Akteuren, wie die Analyse des Quellenmaterials zeigt, generell begrüßt. So betont der reformierte Pfarrer und Theologe Georg Schmid, führendes Mitglied der evangelisch-reformierten Arbeitsgruppe „Neue Religiöse Bewegungen“ und von 1993 bis 2014 Leiter der Evangelischen Informationsstelle: „Kirchen – Sekten – Religionen“<sup>84</sup> die Notwendigkeit, einer „unkritischen Schwärmerei“ für den Buddhismus und „buddhistische Führergestalten“ eine Absage zu erteilen. So stellt er in einem Interview mit der Sonntagszeitung etablierte Deutungen des friedlich-toleranten Buddhismus in Frage und versucht, auf dessen „Schattenseiten“ aufmerksam zu machen (P1119). Das Werk der Trimondis stellt Schmid auf der Webseite der Informationsstelle als „Beitrag zu einer längst fälligen Korrektur“<sup>85</sup> vor: Es reiße

[...] ein vom modernen Tibetmythos geblendetes Publikum [weiter unten im Text als „Tibetromantiker“ bezeichnet; Anmerkung ef] [...] aus seinem nostalgischen Traum vom allseits friedlichen, nie gewalttätigen, durchwegs frauenfreundlichen und alle dunklen Kräfte im Menschen in helle Energien verwandelnden tibetischen Buddhismus.<sup>86</sup>

Für eine sachliche Beurteilung der Trimondischen Beschäftigung mit den Schattenseiten des tibetischen Buddhismus sei, so Schmid, die Bereitschaft zur Aufgabe lang gehegter Illusionen zugunsten einer „realistischeren Beschäftigung mit jener Kultur und Religion [...], die wie jede andere ihre Licht- und Schattenseiten pflegte und pflegt“ (ibid.), zentral. In diesem Sinne beurteilt auch ein Beitrag der Weltwoche aus dem Jahr 2003 das Verdienst der Trimondis nicht in Hinblick auf ihren Entwurf einer Theorie lamaistischer

---

<sup>84</sup> Als reformierter Pfarrer, Theologe und Titularprofessor für allgemeine Religionsgeschichte an der Universität Zürich betrachtet er Religionskritik und „religiösen Konsumentenschutz“ auch in Bezug auf den (tibetischen) Buddhismus als eine wichtige Aufgabe (Experteninterviews mit Georg Schmid, 26.1. und 28.1.2009). „Selbstverständnis und Policy“ der von Georg Schmid bis Anfang 2014 geleiteten Evangelischen Beratungsstelle *Kirchen – Sekten – Religionen* erläutert Schmid auf der Webseite unter dem Stichwort „religiöser Konsumentenschutz“ ausführlich (vgl. <http://www.relinfo.ch/index/konsumentenschutz.html> [Stand: 05.03.2014]). Das religiöse Angebot, so Schmid, entwickle sich immer deutlicher zum „religiösen Markt, der in allen Landesteilen, vor allen Bevölkerungsschichten, Altersgruppen, Interessengruppen, vor alle Kirchenchristen und Konfessionslosen verwirrend bunte Wahrheiten ausbreitet“. Kritische Informationen zu diesem „farbenreichen Angebot“ im „Meer“ religiöser Wahrheiten, Meinungen und Gemeinschaften würden von immer mehr Rat-suchenden angefragt, religiöser Markt sei nicht mehr vom religiösen Konsumentenschutz trennbar.

<sup>85</sup> Vgl. <http://www.relinfo.ch/gelugpa/trimondi.html>; [Stand: 05.03.2014].

<sup>86</sup> Vgl. ibid.

Weltverschwörung und buddhistischer Kriegstreiberei, sondern in Hinblick auf ein Zurückholen der Tibeter „auf die irdische Ebene aller Völker“:

Auch Tibeter, das ist eine historische Tatsache, haben Kriege geführt, gemordet, sich in internen Religionskonflikten abgeschlachtet, selbst wenn das in westlichen Medien oft anders dargestellt ist. Buddhismus wird wie jede Religion einmal als pazifistischer Erleuchtungspfad, einmal als militante Befreiungstheologie ausgelegt, je nach politischer Grosswetterlage. Auch wenn wir das im verklärenden Nebel kultureller Entfernung anders sehen wollen: Buddhismus ist eine Religion wie jede andere (P1626, Hervorhebung ef).

Auch der bereits eingangs dieses Kapitels zitierte Artikel aus dem Feuilleton der NZZ (P2852) widmet sich der Trimondischen Auseinandersetzung mit dem Buddhismus im Bewusstsein darüber, dass Tibet nicht das „harmlos-friedliche“ Paradies oder das anziehende Shangri-La sei, „als welches es gerne interpretiert werde“:

„Ex oriente lux“ - die christliche Verheissung nach Matthäus 2, 2, dass den erlösungsbedürftigen Menschen „aus dem Osten das Licht“ komme, entfaltet seit einiger Zeit ihren ironischen Gehalt. Denn inzwischen ist es weniger die Frohe Botschaft der Evangelien, die da leuchtet, als das Heils- und Erleuchtungsversprechen der östlichen Religionen, zumal der verschiedenen Buddhismen. Das ist plausibel angesichts der Anziehungskraft eines authentischen, nicht guruzentrisch und mystagogisch pervertierten Buddhismus. Aber es hat auch den Charakter einer Kompromissbildung, die den ihrer Tradition entlaufenen westlichen Kindern des Christentums gestattet, unter östlichen Vorzeichen ihr metaphysisches Bedürfnis zu befriedigen. [...] Zuviel wäre es behauptet, dass sie jene kritische Distanz, die in der 300jährigen Geschichte der europäischen Aufklärung so mühselig in bezug [sic] auf das Christentum erlernt und geübt wurde, gerechterweise auch gegenüber den östlichen Religionen praktizierten. *Eine zweite, nun universale Aufklärung, die freilich an die buddhistische und auch die islamische Aufklärung anschliessen könnte, wäre die Aufgabe.* [...] Eine Reaktion, vielleicht sogar das Umschlagen einer Idealisierung in Desillusionierung war unter diesen Umständen überfällig (P2852, Hervorhebungen ef).

Nach Auffassung des Autors werde ein „rücksichtsloser Frontalangriff“ wie das Trimondische Portrait des Dalai Lama und des Buddhismus durch die Notwendigkeit einer kritischen Auseinandersetzung jedoch nicht gerechtfertigt, denn im Falle der Trimondis sei die Kritik von einer „ausgewachsenen politisch-religiösen Phantasie diktiert“:

Dem Dalai Lama Weltherrschaftspläne zuzuschreiben, in einer Situation, in der er und das tibetische Volk das ohnmächtige Opfer einer imperialistischen Politik sind, das ist absurd, objektiv zynisch. Und es steht in einer fatalen Tradition. [...] [D]ie angeblichen Weltherrschafts-, die Shambhala-Phantasien des tibetischen Buddhismus sind das Phantasma einer Paranoia, wie es im Westen mit den sogenannten „Protokollen der Weisen von Zion“ verbunden ist - die „Protokolle des Weisen von Lhasa“ sozusagen. (P2852).

Obwohl sich das Ehepaar Trimondi explizit zu einem religiösen Friedensethos bekenne, so der Autor abschließend, würde es mit seinem Werk daher tatsächlich einen Beitrag zum „ominösen „Kampf der Kulturen“ leisten (ibid.).

### 6.3 Exkurs: „Glaubenskrieg unter Tibetern“ – Repräsentationen eines innerbuddhistischen Konfliktes

Neben dem Erscheinen der Trimondischen Streitschrift gegen den XIV. Dalai Lama und den tibetischen Buddhismus<sup>87</sup> sorgte ein weiteres Diskursereignis in der Schweizer Medienlandschaft für erhöhte Aufmerksamkeit. Die mediale Repräsentation der innertibetischen Auseinandersetzung um die Verehrung der tibetisch-buddhistischen Schutzgöttheit Dorje Shugden, welche im Februar 1997 in einem Mordfall eskalierte, illustriert dabei besonders deutlich die Verschränkung unterschiedlicher Themen und der ihnen zugrundeliegenden Strukturen, Deutungen und Topoi, welche an ein singuläres diskursives Ereignis geknüpft sind. Während die vorhergehenden Kapitel anhand des untersuchten Datenkorpus verschiedene Diskursstränge und damit verwobene Deutungen in diachroner Perspektive nachverfolgen, stellt der vorliegende Abschnitt damit einen exemplarischen, synchronen Schnitt durch das erhobene Datenmaterial dar.<sup>88</sup> So wurde der innertibetische Konflikt von unterschiedlichen Akteuren und Akteurskoalitionen zur Verdeutlichung ihrer jeweiligen Thesen und Deutungen herangezogen, wie im Folgenden dargestellt werden soll.

„Bruderzwist unter Tibetern“ – so lautete der Titel einer Serie aus Kurzbeiträgen, welche vom 5. bis 9. Januar 1998 in der Nachrichtensendung „10vor10“ des Schweizer Fernsehens SF1 ausgestrahlt wurde und an welcher sich zum Teil heftige Diskussionen entzündeten. Die Reihe machte sich zur Aufgabe, über die innertibetische Kontroverse um die Verehrung der tibetisch-buddhistischen Schutzgöttheit Dorje Shugden zu berichten – eine Auseinandersetzung, welche in der Folge auch als „buddhistischer Religionskonflikt“ beziehungsweise „Richtungsstreit“ und „innerbuddhistischer Glaubenskrieg“ bezeichnet wurde<sup>89</sup>. Die Entscheidung des XIV. Dalai Lama zu einer Unterbindung des Kultes um die

<sup>87</sup> Vgl. Kap. 6.1.6 und 6.2.3.

<sup>88</sup> So konzentrieren sich die hier angeführten Medienbeiträge vor allem auf die Jahre 1997, dem Jahr des mit dem Konflikt in Verbindung gebrachten dreifachen Mordes in Dharamsala, und das Folgejahr 1998.

<sup>89</sup> Nach Martin Brauen (Schweizer Ethnologe und Tibetologe, bis 2008 Leiter der Abteilung Himalaya/Ostasien am Zürcher Völkerkundemuseum, 2008-2012 leitender Kurator am Rubin Museum of Art, New York) erzeugte diese Folgeserie, die ursprünglich an vier aufeinander folgenden Abenden ausgestrahlt werden sollte, ein großes Aufsehen sowohl innerhalb der tibetischen Exilgemeinschaft der Schweiz, als auch unter der Schweizer Tibet-Support-Szene. Viele Menschen zeigten sich durch die „einseitige und schlecht recherchierte“, den Dalai Lama kritisierende und die Positionen der Anhänger der Schutzgöttheit unreflektiert übernehmende Berichterstattung äußerst empört. Auf den Druck der Zuschauerproteste wurde Brauen schließlich eingeladen, um in einer fünften, außerplanmäßigen Folge eine korrigierende Darstellung des Konfliktes zu präsentieren. Die „Unabhängige Beschwerdeinstanz für Radio und Fernsehen“ (UBI, <http://www.ubi.admin.ch/de/> [Stand: 14.09.2012]), welche die Beschwerden gegen die Folgeserie beurteilen sollte, stellte in ihrem Bericht dar, dass die ersten drei Beiträge über den innertibetischen Religionskonflikt das „Sachgerechtigkeitsgebot [...] verletzt“ hätten. „Journalistische Sorgfaltspflichten und insbesondere das Transparenzgebot wurden verletzt, indem die Beiträge einseitig über ein Thema mit komplexen religiösen, politischen und gesellschaftlichen Gesichtspunkten berichteten. Es war nicht möglich, zwischen subjektiven Auffassungen und objektiven Fakten zu unterscheiden. Das Publikum konnte aufgrund seines fehlenden Vorwissens den Stellenwert und die Zuverlässigkeit

Gottheit Dorje Shugden<sup>90</sup> führte damit nicht nur zu einer Polarisierung unterschiedlicher Parteien innerhalb der tibetisch-buddhistischen Gemeinschaft im Exil und von Anhängern und Anhängerinnen des tibetischen Buddhismus weltweit<sup>91</sup>; die Berichterstattung über den Konflikt brachte den Buddhismus zudem erstmals in einer breiteren öffentlichen Diskussion mit Themen wie Militanz und Fundamentalismus, Dogmatismus und Gewalt in Zusammenhang.

Bereits die Anmoderation des ersten Beitrags der Folgeserie verspricht einen Blick hinter die Fassade einer in den Kinos zelebrierten tibetischen „Traumwelt“<sup>92</sup>:

Tibet – ein Begriff mit magischer Anziehungskraft. Ein kleines Volk in den Bergen, besetzt und vertrieben von einer feindlichen Großmacht. Zu Tausenden strömen derzeit westliche Menschen in die Kinos und berauschen sich an Geschichten über karge Landschaften und purpurgewandete Mönche. Tibet, das bedeutet für viele Harmonie in Reinkultur, verkörpert durch den Dalai Lama. Doch der Schein trügt. Unter den Tibetern im Exil mottet ein Bruderzwist, und angezettelt hat ihn ausgerechnet der Dalai Lama, indem er eine bis anhin hoch verehrte Gottheit kurzerhand verbot. Das wäre, wie wenn der Papst den Marienkult verbieten wollte. 10vor10 berichtet diese Woche über den innerbuddhistischen Glaubenskrieg.<sup>93</sup>

In der Reihe hieß es weiter, der Dalai Lama spiele in dem innerbuddhistischen Konflikt als Oberhaupt der tibetischen Gemeinschaft eine zentrale Rolle, indem er die Verehrung der traditionellen Schutzgottheit Dorje Shugden verboten habe. Damit sei der Dalai Lama

---

der vielfach sehr absolut vorgetragenen Aussagen nicht beurteilen und sich damit auch keine eigene Meinung zum Thema bilden“ (siehe [http://www.ubi.admin.ch/x/b\\_366.pdf](http://www.ubi.admin.ch/x/b_366.pdf) [Stand: 29.11.2010]). Laut Brauen habe dieses mediale Ereignis jedoch letztlich nicht zu einer nennenswerten, nachhaltigen Erschütterung des affirmativen Tibet- und Buddhismus-Bildes und der im Allgemeinen sehr positiven Wahrnehmung der Tibetergemeinschaft und des XIV. Dalai Lama in der Schweizer Öffentlichkeit geführt (Interview der Autorin mit Martin Brauen vom 19.5.2008).

<sup>90</sup> Der Dalai Lama hatte sich erstmals Ende der 1970er Jahre öffentlich von der Verehrung der Schutzgottheit distanziert und begonnen, in öffentlichen Ritualen den Kult um Shugden zu unterbinden. 1996 bat er die Anhängerinnen und Anhänger Dorje Shugdendens, auch im privaten Bereich von der Verehrung Shugdendens abzu- sehen, wenn sie weiterhin ihn, den XIV. Dalai Lama, als persönlichen Lehrer ansähen und Einweihungen von ihm empfangen wollten (vgl. Kollmar-Paulenz 2015, bes. 96-99). Eine detaillierte Ausführung der historischen Hintergründe und Konsequenzen dieses hochkomplexen, für Außenstehende schwer nachvollziehbaren Konflikts, in welchem sich religiös-spirituelle wie politische Dimensionen verschränken, siehe Kollmar-Paulenz 2015, Dreyfus 1999.

<sup>91</sup> Vgl. Kap. 5.2.1.

<sup>92</sup> Wie in Kapitel 5.2.1 kurz dargestellt wurde, hatte sich Ende der 1990er Jahre die Filmindustrie Hollywoods mit verschiedenen publikumswirksamen Produktionen wie KUNDUN oder SEVEN YEARS IN TIBET einer filmischen Umsetzung populärer Bilder und Mythen vom „Dach der Welt“ gewidmet, worauf die Moderatorin hier implizit verweist.

<sup>93</sup> Anmoderation des ersten Teils der Beitragsreihe im Format „10vor10“ des Schweizer Fernsehens SF1. Die umstrittenen Teile 1-4 (ausgestrahlt von 5.-8. Januar 1998) der Folgeserie können auf dem Videportal *youtube* eingesehen werden:

Teil 1: <https://www.youtube.com/watch?v=EACFQrTaXw> [Stand: 25.06.2015]

Teil 2: [https://www.youtube.com/watch?v=0vx\\_Xu-cTDc](https://www.youtube.com/watch?v=0vx_Xu-cTDc) [Stand: 25.06.2015]

Teil 3: [https://www.youtube.com/watch?v=QRNgExl\\_pAo](https://www.youtube.com/watch?v=QRNgExl_pAo) [Stand: 25.06.2015]

Teil 4: <https://www.youtube.com/watch?v=RffS6Z3hzyo> [Stand: 25.06.2015]

Der ursprünglich nicht vorgesehene Teil 5 vom 9. Januar 1998, welcher nach Angaben mehrerer Medienbeiträge und nach Aussagen verschiedener Interviewpartner eine sachliche Darstellung und teilweise „Richtigstellung“, unter anderem anhand eines Interviews mit dem Ethnologen und Tibet-Experten Martin Brauen beinhaltete, konnte auf der Videoplattform nicht aufgefunden werden [Stand: 25.06.2015].



dafür verantwortlich, dass „Friede und Harmonie“ unter den Gläubigen bedroht seien: „Das Klischee der tibetischen Harmonie ist ins Wanken geraten“.<sup>94</sup> Besonders im zweiten Beitrag der Reihe wurde der Konflikt als Menschenrechtsverletzung einer Mehrheit der Exilgemeinschaft gegen eine in ihrer Mitte lebende Minderheit dargestellt (vgl. P2942). Diese Minderheit sei durch das autoritäre Verbot des Dalai Lama nun nicht nur im Kern ihres Glaubens erschüttert, sondern werde zudem aus der tibetischen Gemeinschaft ausgegrenzt, verfolgt und durch „fanatische Anhänger des Dalai Lama“ an Leib und Leben bedroht. Die dem Dalai Lama vielerorts zugeschriebene positive Autorität, welche viele Akteure in seiner Ausstrahlungskraft, seinem Charisma und seiner Authentizität in der Verkörperung universell gültiger, spiritueller wie ethischer Werte begründet finden, wird im Rahmen der Berichterstattung über den Konflikt erstmals mit größerer Resonanz zur Disposition gestellt. Umgekehrt berufen sich Autoren, welche eine „unkritische Schwärmerie“ für den Buddhismus und den XIV. Dalai Lama „im Westen“ kritisieren wollen, auf Konflikte wie die Debatte um die Verehrung Shugdens als Beispiel und zur Exemplifikation ihrer Thesen. So widmen nicht nur Victor und Victoria Trimondi ein separates Kapitel ihres Werks (Trimondi 1999: 543-559) dem „Krieg der Orakelgötter“ und der „Shugden-Affäre“; auch andere Beiträge des untersuchten Mediensamples greifen die Debatte um die tibetische Schutzgottheit auf, um etablierte Bilder des tibetischen Buddhismus, der tibetischen Exilgemeinschaft sowie des Dalai Lama nachdrücklich in Frage zu stellen (vgl. P2938, P1488). So reflektiert ein bereits anderenorts zitierter Beitrag der Nachrichtenzeitschrift Facts die im „10vor10“-Beitrag repräsentierte Auffassung, mit seinem autoritären Verbot sei der Dalai Lama für eine Spaltung der exiltibetischen Gemeinschaft verantwortlich.

Ausser für politische Differenzen sorgt der Dalai-Lama seit Mitte der Neunzigerjahre auch für religiöse Turbulenzen in den eigenen Reihen. Mit der Erklärung, die Verehrung des Schutzgeistes Dorje Shugden sei gefährlich, spaltete er die grösste Schule des Tantrismus, die so genannten Gelbmützen, in zwei Lager. [...] Die Schweiz ist ein Spiegel des religiösen Bruderzwists. [...] Der Shugden-Konflikt führte zum Bruch der beiden tibetischen Klöster in der Schweiz. Die Mönche im Kloster in Mont-Pèlerin VD beugen sich im Unterschied zu jenen in Rikon ZH nicht den Empfehlungen des Dalai-Lama. „Wir verehren Seine Heiligkeit; aber wir können nicht einem jahrhundertealten Glauben abschwören“, sagt Abt Gonsar Tulku Rinpoche. Seither sind sie Outlaws für einen Grossteil der Exiltibeter, die hinter dem Dalai-Lama stehen. Die sieben Mönche des Klosters in Rikon folgen bedingungslos dem Kurs ihres Oberhauptes. Die ehemals guten Beziehungen sind durch den Entscheid des Gottkönigs überschattet (P1653).

Auch ein bereits zitierter Beitrag aus der Mittelland-Zeitung nimmt unter anderem die „10vor10“-Reihe um den „tibetischen Bruderzwist“ als Anlass, verklärenden „Tibet-Klischees“ entgegenzutreten und zu fragen, ob sich hinter der Figur, die als „Gottkönig und

---

<sup>94</sup> Vgl. Teil 1 der Folgeserie.

Bettelmönch zugleich“ auftrete, womöglich tatsächlich ein „berechnender Machtmensch“ und „gefährlicher Despot“ verberge (P2028), der letztlich mit seiner autoritären Entscheidung und „unzimperlichen Methoden“ (P2012) für gewaltsame Unruhen unter Exiltibetern verantwortlich sei. Unter Rückgriff auf entsprechende Deutungen fragt auch eine Leserin in ihrem an den Bund gerichteten Beitrag: „Wo bleibt da die religiös tolerante und offene Haltung des Dalai Lama, wenn er sogar innerhalb des tibetischen Buddhismus die Religionsfreiheit und Rechte verletzt?“ (P1983).

Nicht nur die positive Autorität des Dalai Lama, die sich auf eine vermeintlich in der buddhistischen Lehre gründende und auch seiner Persönlichkeit überhaupt zugeschriebene offene und friedfertige, undogmatische und tolerante Grundhaltung zurückführen lasse, wird in den entsprechenden Beiträgen kritisch hinterfragt; entsprechende Deutungen der Debatte um „Geister“, „Götter und Dämonen vom Dach der Welt“ (P2013) stellen zudem essentialisierende Wahrnehmungen und Repräsentationen des Buddhismus als rationaler, toleranter und undogmatischer Lebensphilosophie, welche mit einem (natur-) wissenschaftlichen Weltbild vereinbar sei und auf Selbstbestimmung und Selbstverantwortung des Individuums basiere, grundsätzlich in Zweifel. So stellt der dogmatische Streit innerhalb der Gelugpa-Tradition des tibetischen Buddhismus neben anderen Konflikten wie der Debatte um die rechtmäßige Reinkarnation des XVI. Karmapa<sup>95</sup> für verschiedene Quellen sowohl das Bild des Buddhismus als friedfertigem Glauben, als auch die verbreitete Vorstellung der Einigkeit und Harmonie unter buddhistischen Gläubigen in Frage: „Verglichen mit der Vielfältigkeit und Zerstrittenheit der vielen buddhistischen Linien, herrscht zwischen den christlichen Kirchen - wenn sie sich nicht gerade miteinander zanken - ein einvernehmliches Miteinander“<sup>96</sup> (P1626).

Andere Stimmen nehmen die Komplexität des Konfliktes um einen „wildgewordenen Geist“ (P2655) zur Kenntnis und verweisen in diesem Zusammenhang auf das für Außenstehende schwer überschaubare Pantheon des tibetischen Buddhismus, „von Buddhas, [...] Bodhisattvas und anderen Heiligen Scharen von Geistern, Dämonen und Orakeln, die mit ihnen kommunizieren“ (P2013).<sup>97</sup> Ein Außenstehender, so ein Beitrag im Tages-Anzeiger,

---

<sup>95</sup> Vgl. Kap. 5.2.1.

<sup>96</sup> Der hier zitierte Beitrag nimmt explizit auf den Konflikt innerhalb der Kagyü-Schulrichtung um die rechtmäßige Reinkarnation des 17. Karmapa Bezug, kann jedoch auch als impliziter Hinweis auf die Debatte um Shugden gelesen werden.

<sup>97</sup> Stellt ein Großteil der untersuchten Quellen über (tibetisch-)buddhistische Traditionen, wie gezeigt wurde, vor allem philosophische Aspekte der Lehre in den Vordergrund der Betrachtungen, so wird im Zusammenhang mit dem Konflikt um Shugden erstmals verstärkt auf das komplexe tibetisch-buddhistische Pantheon verwiesen: „Im tibetischen Buddhismus tummeln sich seit alters zwischen den Buddhas, den Bodhisattvas und anderen Heiligen Scharen von Geistern, Dämonen und Orakeln, die mit ihnen kommunizieren. Viele haben ihren Ursprung in lokalen Gottheiten aus der vorbuddhistischen Zeit Tibets. Der indische Tantriker Padmasambhava soll im 8. Jahrhundert einen grossen Teil dieser Lokalgottheiten zum Buddhismus bekehrt

werde wohl nie verstehen, „warum dieser ‚wildgewordene Geist‘ [...] so wichtig ist, dass er einen Teil der Tibeter vom Dalai Lama trennt“:

Einige meinen, Shugden verspreche irdischen Reichtum, andere sagen, Shugden sei eine Art Rachegottheit, mit dessen Hilfe man seine Gegner verwünschen könne - *beides eigentlich nicht sehr buddhistisch* (P2655; Hervorhebungen ef).

Abgesehen von den für die meisten Akteure schwer nachzuvollziehenden spirituell-religiösen Dimensionen des Konfliktes, auf welche lediglich vereinzelt und am Rande eingegangen wird (vgl. 2012)<sup>98</sup>, referieren die meisten der untersuchten Beiträge die vom Dalai Lama selbst angegebenen Begründungen für eine Unterbindung des Kultes um Dorje Shugden. Die mehrfach zitierten Begründungen des Dalai Lama bieten für viele Autoren offenbar eine „rational“ nachvollziehbare Entscheidungsgrundlage für eine Bewertung der Debatte und bestätigen die generell affirmative Wahrnehmung des Dalai Lama als positiver Autorität und weitsichtiger spiritueller wie politischer Führerpersönlichkeit. Auch beschriebene etablierte Bilder dessen, was den Buddhismus „eigentlich“ in seiner Essenz bestimme, müssen auf dieser Grundlage nicht nachhaltig dekonstruiert werden. So bestehe in der Verehrung Shugdens als Schutzgottheit nach Aussage des Dalai Lama zum einen die Gefahr, dass „der tiefgründige und verlässliche tibetische Buddhismus zur Geisterverehrung degenerier[e]“: „Das ist nicht der Buddhismus, der uns lehrt, wie wir Meister unser selbst werden“ (P1514).“ Zum anderen wende sich der Dalai Lama mit seiner Unterbindung der Verehrung Shugdens letztlich gegen Sektierertum und fundamentalistische Tendenzen im tibetischen Buddhismus (vgl. P2536, P1514). So entgegnet der Dalai Lama in einem Interview im Bund aus dem Jahr 1998 auf die Vorwürfe europäischer Anhänger Dorje Shugdens, er würde mit seinem Verbot die Freiheit der Religionsausübung missachten:

Es gibt Menschen, die sich Buddhisten nennen, ohne wirklich zu wissen, was es heißt, Buddhist zu sein. Die Shugden-Anhänger zum Beispiel wissen, was es heißt, einen Geist zu verehren. Geister können bei uns Diener, Helfer oder Freunde sein. Wenn die buddhistische Praxis aber zur Geisterverehrung degeneriert, diese einen allzu grossen Raum einnimmt, dann ist das nicht gut. [...]. Weiter wende ich mich gegen das Sektierertum [...]. Zum Nicht-Sektierertum gehört die Freiheit, die verschiedenen Richtungen des tibetischen Buddhismus - Gelugpa, Sakyapa, Kagyüpa, Nyingmapa - gleichwer-

---

haben, wodurch sie Aufnahme ins tibetisch-buddhistische Pantheon fanden. Diese Praktik führte ausserdem dazu, dass die Zahl der Gottheiten über die Jahrhunderte immer weiter wuchs“ (P2013). Der hier zitierte Beitrag aus dem Tages-Anzeiger stellt einen der seltenen Versuche dar, den Ursprung des Geistes beziehungsweise der Gottheit Dorje Shugdens nachzuzeichnen, sowie eine Chronologie des Konfliktes zu beschreiben. Doch selbst, so die Journalistin, „die befragten Tibetologinnen und Tibetologen, von denen man sich eine Klärung ausserhalb der Geisterbahn erhofft“, würden sich im Versuch einer Erklärung und Deutung des Konfliktes in Zurückhaltung üben: „Nicht zuletzt weil sie Angst haben vor Journalisten und ihren Geschichten, die der Komplexität solcher Konflikte nie gerecht werden“ (ibid.).

<sup>98</sup> So führen manche Beiträge an, der Dalai Lama habe Shugden als feindseligen Geist erkannt, dessen Verehrung nicht nur dem Wohlergehen des tibetischen Volkes schade, sondern ihn selbst in seiner Gesundheit und Lebenserwartung bedrohe.

tig und simultan zu praktizieren. Die Anhänger von Dorje Shugden aber sind der Ansicht, dass diejenigen, die zu den Gelugpa [...] gehören, keine Belehrungen der Rotmützen erhalten sollten. Sonst würde ihnen der Geist Dorje Shugden Schaden zufügen. Das ist sektiererisch. Die Dorje-Shugden-Anhänger halten es also für falsch, Praktiken der verschiedenen Traditionen gleichzeitig zu pflegen. *Sie schaden so der Einheit der Tibeter und der Harmonie zwischen den vier Hauptrichtungen des tibetischen Buddhismus* (P1674; Hervorhebung ef).

Nicht die Entscheidung des Dalai Lama gefährde damit die Einheit und Harmonie im tibetischen Buddhismus, sondern, so die entsprechenden Deutungen, die Anhänger des „politisch aufgeladenen Kultes“ (P2844) um Dorje Shugden:

Dieser Geist ist es, der schlecht ist für die Religionsfreiheit. Dieser Geist sagt, wer ihn verehrt, soll nicht Nyingma-, Kagyü- oder Sakya-Lehren praktizieren [...]. Er sät Uneinigkeit. Dieser Shugden-Geist hat während 360 Jahren Spannungen zwischen der Gelug-Tradition und den anderen Schulen verursacht. *Wenn man Einschränkungen gegen einen Fundamentalisten erlässt, beschränkt man nicht die religiöse Freiheit, sondern man verteidigt sie* (P1514; Hervorhebung ef).

Unter Bezugnahme auf diese Darlegungen der politischen Motive des Dalai Lama zur Unterbindung der Verehrung Shugdens wird das tibetisch-buddhistische Oberhaupt von einem Großteil der untersuchten Beiträge nicht im Sinne der Anhängerinnen und Anhänger Shugdens als autoritärer Hierarch und totalitärer Führer, welcher sie mit seinem Verbot einen kaum lösbaren Gewissenskonflikt stürze repräsentiert<sup>99</sup>, sondern dagegen als authentischer Vertreter und vorausschauender Verteidiger ethisch-demokratischer Grundwerte. Die Affäre um Shugden habe, so ein ausführlicher Hintergrundbericht im Tages-Anzeiger von 1998, nach Ansicht vieler Exiltibeter tatsächlich vor allem politische Hintergründe<sup>100</sup> und „wenig mit Religion und viel mit Macht zu tun“ (P2013):

Denn so richtig brisant wurde die Sache erst im Exil, seit der Dalai Lama sich bemüht, die exiltibetische Gesellschaft zu modernisieren und auf eine demokratische Basis zu stellen. Die Öffnung gegenüber den verschiedenen buddhistischen Schulen und allen Regionen führte automatisch zu Machteinbussen auf seiten [sic] der Gelugpas. „Unter den Anhängern des Shugden-Kults gab es überproportional grosse Vertretungen von ehemaligen Aristokraten und Mönchsbeamten, die nicht bereit waren, ihre traditionelle Vorrangstellung, herstammend aus der alten feudalen Ordnung Tibets, aufzuge-

---

<sup>99</sup> Ein einzelner Medienbeitrag aus dem Tages-Anzeiger berichtet neben der „10-vor10“-Reihe im Schweizer Fernsehen erster Hand von Anhängerinnen der Shugden-Gesellschaft aus der tibetischen Siedlung Majnu Ka Tilla in Neu-Delhi und repräsentiert ihre Deutung des Konflikts und seiner Konsequenzen. Der Bericht zitiert den Sprecher der Gesellschaft mit der Aussage, Kritik am Dalai Lama werde innerhalb der tibetischen Exilgemeinschaft nicht toleriert, und sollte Dalai Lama bei seiner Haltung gegen Shugden bleiben, seien weder Redefreiheit noch Gewissensfreiheit möglich (P2655). Diese Aussage wird im selben Beitrag jedoch im gleichen Zuge mit folgender Aussage relativiert: „So schlimm kann es [...] nicht sein mit der Verfolgung der Anhänger der vom Dalai Lama gebannten Shugden-Gottheit, denkt sich der Besucher, wenn sich die Shugden-Leute mitten im Tibeterquartier offen gegen den Rat des Dalai Lama stellen können“ (P2655).

<sup>100</sup> Auch Kollmar-Paulenz weist darauf hin, dass es sich bei dem Konflikt um die Verehrung Shugdens „schon längst nicht mehr um einen primär religiösen und darüber hinaus auch sehr kulturspezifischen Konflikt“ handle (Kollmar-Paulenz 2015: 85f). Die Auseinandersetzung um die Stellung Shugdens im komplexen Pantheon tibetisch-buddhistischer Gottheiten sei unterdessen in hohem Masse politisch aufgeladen: Im Rahmen der Auseinandersetzung würden innerhalb der tibetischen Exilgemeinschaft Werte wie „Demokratisierung“, „Pluralismus“ und „nationale Einheit“ neu ausgehandelt (ibid.:86).

ben", schreibt der Historiker und Tibet-Schweizer Wangpo Thetong. *Der Dalai Lama ist wohl auch mit einer Grundfrage demokratischer Politik konfrontiert: Wieviel Toleranz darf oder soll man gegenüber den Intoleranten walten lassen?* (P2013; Hervorhebung ef)

Bereits in einem Bericht der NZZ von Februar 1997, nachdem ein dreifacher Mord den „Hort der Gewaltlosigkeit“, das nordindische Zentrum der tibetischen Exilgemeinschaft Dharamsala erschüttert hatte (vgl. P2282, P2489, P2949), wird Shugden als „politisches Symbol“ einer „fundamentalistischen Version des tibetischen Buddhismus“ repräsentiert, welche sich als Staatsreligion etablieren wolle und die Lehren anderer buddhistischer Schulrichtungen als heterodox ablehne (P2949, P2489):

Bei Dorje Shugden handelt es sich um eine tibetische Schutzgottheit, von deren Kult sich der Dalai Lama seit Ende der siebziger Jahre und erneut im vergangenen Jahr mit aller Deutlichkeit distanziert hat. Aus der einst rein religiösen Schutzgottheit ist seit geraumer Zeit eine Art politisches Symbol geworden für eine Bewegung, die sich an einem angeblich „Goldenen Zeitalter“ Tibets orientiert – als die Herrschaft über das Land vom Staatskloster Drepung aus ausgeübt wurde. Die Vorstellungen dieser Bewegung gehen dahin, dass die Regierung eines künftigen freien Tibets ihre eigene Version von religiöser Wahrheit aufrechterhalten und nur bestimmte Klöster und Zeremonien finanzieren sollte und dass sie ausserdem dem säkularen, modernen Bildungssystem eine rein klösterliche Ausbildung gegenüberstellen – und nur diese staatlich unterstützen sollte. Kurz: *Es handelt sich hier' um eine fundamentalistische Version des tibetischen Buddhismus, die als Staatsreligion die Dogmen der konkurrierenden buddhistischen Schulrichtungen als heterodox betrachtet und sie deshalb bestenfalls nicht fordern und schlimmstenfalls unterdrücken möchte* (P2949; Hervorhebung ef).

Nicht nur für exiltibetische Akteure bietet sich in diesem Zusammenhang eine Verknüpfung des beschriebenen innerbuddhistischen Konfliktes mit den Versuchen des autoritären Regimes Chinas an, den Dalai Lama zu diskreditieren, die Gemeinschaft der Tibeter zu schwächen (vgl. P2942) und letztlich von der völkerrechtlich umstrittenen Besetzung Tibets abzulenken. So verleiht ein Beitrag im Bund aus dem Jahr 1998 der Vermutung Ausdruck, der innertibetische Konflikt um Shugden werde von der chinesischen Regierung gezielt im Rahmen ihrer Propaganda und zur Intensivierung der Kampagne gegen den XIV. Dalai Lama instrumentalisiert (P1409):

Der Dalai Lama, geistliches und weltliches Oberhaupt der Tibeter, verkörperte bisher im Westen den gewaltlosen Widerstand des tibetischen Volkes gegen die chinesische Besetzung. Sein herzliches Lachen, seine liberale, intelligente und aufgeklärte Argumentationsweise, die religiös offene und tolerante Haltung brachten ihm hierzulande viel Sympathie - zum Ärger der chinesischen Machthaber. [...] Nun scheint Peking [...] Erfolg zu haben mit seinen Versuchen, den Dalai Lama zu diskreditieren. In der kürzlich im Schweizer Fernsehmagazin „10 vor 10“ ausgestrahlten Tibet-Serie [...] wurde er einerseits mit den bis zum chinesischen Einmarsch in Tibet angeblich herrschenden kritikwürdigen Zuständen in Verbindung gebracht; andererseits wurde in den Filmbeiträgen beanstandet, der Dalai Lama verhalte sich autoritär und verletze die Religionsfreiheit und die Rechte einer Minderheit, weil er die Verehrung der Schutzgottheit Dorje Shugden verbot (P1409).

So inszeniere sich das chinesische Regime seit geraumer Zeit als Schutzmacht der als „unschuldiger Wächter der buddhistischen Lehre“ bezeichneten Gottheit Shugden und werfe dem Dalai Lama öffentlich die Beschneidung der Religionsfreiheit vor. Damit habe Shugden geschafft, „was den Chinesen in den vergangenen 40 Jahren trotz allen [sic] Bemühungen nicht gelang: einen Keil zwischen das Oberhaupt der Tibeter und sein Volk zu treiben“ (ibid.). Neben der mehrfach zitierten Deutung, der Streit um Shugden würde letztlich den Interessen Chinas in die Hände spielen (P2489) und sei „ein willkommener Anlass, die tibetische Gemeinschaft zu spalten“ (P2940)<sup>101</sup> und die „Autorität des Dalai Lama zu untergraben“<sup>102</sup> (P1605), stehen, wie in den oben zitierten Quellen bereits angeklungen ist, mehr oder minder explizit die Anhängerinnen und Anhänger Dorje Shugdens selbst in der Kritik vieler Beiträge.

Eines hat Dorje Shugden [...] geschafft: Die Kontroverse lenkt von der chinesischen Unterdrückungspolitik in Tibet ab. „Die Verehrung Dorje Shugdens wirkt fast immer und fast immer sofort“, verkündet ein Shugden-Anhänger im Internet: „Dorje Shugden bringt seinen Anhängern Wohlstand und Erfolg.“ *Das ist es, wonach die Welt heute strebt. „Erleuchtung“, das Ziel der Buddhisten, ist weniger gefragt* (ibid.; Hervorhebung ef).

Anders als in den erwähnten Beiträgen der „10vor10“-Reihe wird der Konflikt kaum aus der Perspektive der Anhängerinnen und Anhänger der Schutzgottheit präsentiert<sup>103</sup>. Sie werden meist als „kleine Minderheit“ repräsentiert, welche „versucht, westliche Begriffe wie Religionsfreiheit, Menschenrechte und Religionsunterdrückung zu instrumentalisieren, um sich in der Rolle von Verfolgten darzustellen“ (2940).

[I]m letzten Jahr versuchte in der Schweiz eine „Shugden Unterstützungsgemeinschaft“, mit Pressemitteilungen und einer Demonstration Echo in den Medien zu finden, was allerdings kaum gelang. [...] In ihrer 60seitigen Dokumentation warf die aus Schweizern bestehende Gruppe dem Dalai Lama vor, er verletze die Menschenrechte, und sie formulierte auch Zweifel an dessen religiöser Legitimation: „Ihre Handlungen sind so ganz und gar verschieden von denen früherer Dalai Lamas und eines Spirituellen [sic] Meisters derart unangemessen, dass wir sie nun bitten müssen, eine Erklärung abzugeben, die beweist, dass Sie tatsächlich die Reinkarnation der Dalai Lamas sind.“ [...] Die Sprecher der „Shugden Unterstützungsgemeinschaft“ erklärten damals, es gehe ihnen nur um die Wiederherstellung der Religionsfreiheit. „Wir wehren uns

<sup>101</sup> Zitat aus einem Interview der Basler Zeitung mit dem Tibetologen Jens-Uwe Hartmann.

<sup>102</sup> Zitat aus einem Interview des Tages-Anzeigers mit Christan Ruch, Mitglied der katholischen Arbeitsgruppe „Neue religiöse Bewegungen“ der Schweizerischen Bischofskonferenz und ehemaliger Kampagnenkoordinator der Gesellschaft Schweizerisch-Tibetische Freundschaft GSTF.

<sup>103</sup> Eine Ausnahme bietet ein Beitrag im Bund aus dem Jahr 1997, welcher unter Berufung auf ein Gespräch mit einem namentlich nicht genannten in der Schweiz lebenden Tibeter auf die spirituell-religiöse Not der Gläubigen verweist: „Ein in der Schweiz lebender Tibeter, der sich als ‚nach aussen nicht religiös‘ bezeichnet, weiss, dass ‚das Verbot des Dalai Lama für zahlreiche Tibeter äusserst schwer zu akzeptieren ist‘. Dorje Shugden, der auch für den persönlichen Wohlstand der Menschen ‚als zuständig angesehen‘ werde, habe seit 500 Jahren zu ihrer Religion gehört. Nun seien seine bisherigen Anhänger aber in einem Dilemma, denn ihr Glaube verunmögliche ihnen, sich gegen den Dalai Lama zu stellen. Jedenfalls würden sie es nicht wagen, öffentlich zu opponieren“ [...] (P2489). Sicher sei, dass das Thema eine grössere Tragweite habe, als vielfach dargestellt, und „dass es sich bei den Shugden-Anhängern nicht bloss um eine unbedeutende Minderheit handelt“ (ibid.).

gegen den Vorwurf, Teufelsanbeter zu sein. Darauf läuft ja das Verbot des Dalai Lama hinaus - und uns geht es auch darum, jenen Tibetern zu helfen, die wie wir zu den Verehrern Dorje Shugdens gehören. Sie können sich kaum wehren, weil sie mit Repressalien zu rechnen haben oder isoliert werden.“ (P2489)

Proteste und Demonstrationen kleiner Gruppen vornehmlich europäischer Buddhistinnen und Buddhisten<sup>104</sup> anlässlich öffentlicher Veranstaltungen mit dem Dalai Lama in der Schweiz werden zumeist mit Befremden registriert – der innertibetische Streit um eine Schutzgottheit sei, so ein Kommentar im Tages-Anzeiger, von „europäischen Neobuddhisten“ „an die Öffentlichkeit gezerrt“ worden. Westliche Anhängerinnen und Anhänger hätten mit ihrem Engagement dafür gesorgt, dass der „alte Geist“ plötzlich zu einem großem Medienauftritt gekommen sei, „indem sie die Medien mit Material über angebliche Menschenrechtsverletzungen durch den Dalai Lama versorgte[n] und unzählige Internet-Seiten mit Anschuldigungen gegen den Dalai Lama füllte[n]“ (P2013, vgl. auch P2297, P2662). Sie hätten damit zu einer Verschärfung des Konflikts maßgeblich beigetragen. Im Konflikt um Shugden, so kommentiert ein anderer Autor, seien es „[...] [t]ypischerweise [...] nun vor allem europäische Neobuddhisten, die ausgerechnet den Dalai Lama als Feind der Religionsfreiheit angreifen“ (P2297). Die Beobachtung, vornehmlich „westliche“ Anhängerinnen und Anhänger würden sich öffentlich gegen den Dalai Lama positionieren, deutet eine Redakteurin der Weltwoche mit durchaus sarkastischem Unterton als nachvollziehbar angesichts der Tatsache, dass die Motive der Verehrung Shugdens offenkundig gut mit „westlichen“ Prioritäten korrespondieren würden:

Gar dumpf klingt der Chor der Shugden-Fans durch den trüben Winterthurer Sonntag. Kein einziger Tibeter ist darunter, alle Protestler wurden mit Bussen aus England hergekartt. Mit ihren westlichen Bürogesichtern überm wallenden Mönchsgewand wirken sie wie verkleidete Statisten eines Opernchors. [...] Dass die Tibeter fehlen, wundert nicht. *Denn Dorje Shugden ist ein Geist so recht nach dem Geschmack des Westens. Besonders wirksam erweist er sich in Fragen des materiellen Wohlergehens und der Leistungsfähigkeit.* „Morgens beispielsweise“, sagt der Sprecher der Protestler, „hilft er mir beim Aufstehen, damit ich rechtzeitig zur Arbeit komme.“ (P 2546; Hervorhebungen ef)

Die hier ihren Ausdruck findende Polemik gegen „westliche“ Anhängerinnen und Anhänger des Buddhismus zeigt, dass anhand des innertibetischen Konfliktes um die Verehrung Shugdens zusätzlich zu etablierten Zuschreibungen zur Persönlichkeit des XIV. Dalai

---

<sup>104</sup> Wie in Kapitel 5.2.1 erwähnt wurde, zeigt Kollmar-Paulenz in ihrem Beitrag zum Konflikt (Kollmar-Paulenz 2015), dass heute nicht nur tibetische Akteure an der Kontroverse beteiligt sind. Insbesondere amerikanische und europäische Mitglieder der *New Kadampa Tradition* um Geshe Kelsang Gyatso verehren Dorje Shugden als erleuchteten Buddha und schlossen sich zur *Western Shugden Society* zusammen, welche eine massive Internet-Kampagne gegen den Dalai Lama startete. Laut Einschätzung der Berner Tibetologin und Religionswissenschaftlerin stellt die von der *Western Shugden Society* propagierte Deutung des Konfliktes eine „regelrechte Verschwörungstheorie“ dar, „in der dem XIV. Dalai Lama die Rolle des totalitären Schurken zukommt, der die Demokratisierung der tibetischen Gesellschaft mit allen Mitteln verhindern möchte“ (ibid.: 85).

Lama<sup>105</sup> und zur durch ihn vertretenen (tibetisch-)buddhistischen Lehre und Praxis<sup>106</sup> auch auf das Thema „Buddhismus im Westen“ beziehungsweise „Westlicher Buddhismus“ Bezug genommen wird, welches, wie an späterer Stelle aufgezeigt werden soll<sup>107</sup>, in besonderer Weise mit Deutungen „authentischer Religiosität“ verknüpft ist.<sup>108</sup>

Neben den erwähnten Themen rücken verschiedene Beiträge Arten und Weisen der Repräsentation Tibets und tibetischer kultureller religiöser Traditionen sowie Formen der Berichterstattung über den hier im Fokus stehenden Konflikt in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. So macht sich die „10vor10“-Reihe zum buddhistischen „Bruderzwist“, aus welcher bereits eingangs zitiert wurde, die anfangs der 1990er Jahre einsetzende Dekonstruktion des „Mythos Tibet“ zur Unterstützung ihrer Dalai-Lama-kritischen Ausführungen zunutze.

Das weit verbreitete Bild eines glücklichen und gewaltlosen alten Tibets ist eine romantische Verklärung. Das Land war streng hierarchisch organisiert, regiert von Mönchen und Adligen. Drakonische Körperstrafen waren üblich. Auch das war das alte Tibet. Seit etwa 350 Jahren waren die Dalai Lamas weltliche Herrscher des Landes. Sie lebten im Prunk des Palastes. Dem Dalai Lama widersprach man nie. Privataudienzen waren für gewöhnliche Menschen fast unerreichbar.<sup>109</sup>

Auch ein bereits verschiedentlich zitierter Beitrag der Berner Zeitung versucht, seine Leser und Leserinnen nachdrücklich auf „Schatten auf dem verklärten Tibet-Bild“ und „Kratzer am Lack des tibetischen Gottkönigs“ aufmerksam zu machen, wofür er neben den Thesen der Trimondis auch auf den innertibetischen Konflikt um die Verehrung Dorje Shugdens und die entsprechende Folgeserie der im Schweizer Fernsehen ausgestrahlten Sendung „10vor10“ hinweist.

In einer „10 vor 10“-Sendung reagierte das religiöse und weltliche Oberhaupt der Tibeter gereizt auf kritische Fragen von Reporter Beat Regli. Der Schweizer TV-Mann hatte Übergriffe unter Exiltibetern in Indien dokumentiert und wollte den Dalai Lama darauf ansprechen. Und traf damit offensichtlich einen wunden Punkt. Denn der „Gottkönig“ wird von seiner Entourage konsequent von allem abgeschirmt, was am Image Seiner Heiligkeit und des tibetischen Buddhismus kratzen könnte. [...] Die empörten Reaktionen auf Reglis Serie zeigen, dass man sich kritische Töne über die

---

<sup>105</sup> Vgl. Kap. 6.1

<sup>106</sup> Vgl. Kap. 6.2

<sup>107</sup> Vgl. Kap. 6.4.3.

<sup>108</sup> So führt ein Bericht über ein neu gegründetes buddhistisches Zentrum der *New Kadampa*-Tradition des tibetischen Buddhismus aus, dass die in dieser Tradition praktizierte Verehrung der Schutzgottheit Dorje Shugdens nicht vom Dalai Lama anerkannt sei und vor allem Menschen „aus dem Westen“ dieser buddhistischen Richtung angehören würden (P2341). Dagegen gehe das Tibet-Institut in Rikon, anders als das neu gegründete Zentrum in Zürich, mit der Lehre des gegenwärtigen Dalai Lama kongruent (ibid.). Der Dalai Lama gilt für entsprechende Stimmen damit quasi als Garant für „authentische“ buddhistische Lehre und Praxis. In diesem Zuge wird auch das Klösterliche Tibet-Institut in Rikon (ZH) als Zentrum des „authentischen Buddhismus“ präsentiert (vgl. P1278) und damit implizit von anderen, in „westlichen Ländern“ aktiven buddhistischen Richtungen abgegrenzt.

<sup>109</sup> Vgl. Teil 3 der Folgeserie von Kurzbeiträgen, [https://www.youtube.com/watch?v=QRNgExL\\_pAo](https://www.youtube.com/watch?v=QRNgExL_pAo) [Stand: 02.07.2015].



tibetische Kultur und ihren Alleinherrscher, den Dalai Lama, (noch) nicht gewohnt ist. Gerade in der Schweiz ist das Mitleid, das der brutale chinesische Einfall im Tibet vor genau 40 Jahren auslöste, nach wie vor besonders gross. Denn hier lebt eine namhafte tibetische Exilgemeinde mit eigenen Klöstern (P1488).

Zur Untermauerung seiner Aussagen greift der Beitrag zudem auf das Zitat einer Berner Ethnologin zurück, welche auf eine „einseitig positive Sicht der tibetischen Kultur“ und die Notwendigkeit einer sachlichen Auseinandersetzung hinweist und deren Ausführungen damit auf die in den 1990er Jahren verstärkt einsetzende akademische Dekonstruktion des „Mythos Tibet“ rekurren:

Für die einseitig positive Sicht der tibetischen Kultur durch den Westen sieht die Berner Ethnologin Elisabeth Oberfeld Gründe: „Das verklärte Bild fusst in Hoffnungen und Phantasien, dass dort 'Shangri La', eine heile Welt existiert, sozusagen eine Art Paradies auf Erden. Die Mehrheit der Darstellungen in den Medien, besonders die grossen Hollywood-Produktionen wie 'Kundun', 'Little Buddha' oder 'Seven years in Tibet' tragen zu diesem verklärten Bild noch bei.“ Idealisierungen und Phantasien würden systematisch kultiviert, die Tibeter einseitig als friedfertige Menschen voller Mitgefühl dargestellt. Andere Aspekte der tibetischen Wirklichkeit blieben hingegen ausgeblendet, findet Elisabeth Oberfeld, die den Tibet insgesamt sechsmal bereist hat (P1488).<sup>110</sup>

Auch andere Autoren, welche sich dezidiert gegen „rücksichtslose Frontalangriffe“ nach Art der Trimondischen Thesen verwehren, beziehen sich auf den Konflikt um Shugden, um auf eine Notwendigkeit aufmerksam zu machen, ein im Westen überhöhtes Bild Tibets wieder ins rechte Licht zu rücken (vgl. P2852) und eine sachliche Auseinandersetzung jenseits etablierter Dichotomien von Gut und Böse zu propagieren.

Tibet - schon der Name des geheimnisvollen Landes hinter den Bergriesen des Himalaja rührt etwas an in unserer Seele. Verbotenes Land, der letzte weisse Flecken auf der Landkarte, der erst zu Anfang dieses Jahrhunderts von Abenteurern wie Sven Hedin unter Lebensgefahr erforscht wurde. Ort einer geheimnisvollen, mystischen Kultur; rauhe, grenzenlose Landschaft voller Gefahren. [...] Und natürlich steht Tibet für den heldenhaften Kampf eines kleinen Volkes gegen die chinesische Unterdrückung, die nach dem Ende des Kalten Krieges nicht erträglicher geworden ist. Diesen Kampf führt auf gewaltlose Weise der Dalai Lama an, einer der wenigen Weisen dieser verwirrlichen Welt. [...] Vielleicht hat all das zu einem etwas überhöhten Bild, das wir uns von Tibet und den Tibetern machten, geführt. Vielleicht wollten wir vergessen, dass auch Tibet eine Geschichte hat, die weder gewaltfrei noch besonders fortschrittlich ist. Wir wollten übersehen, dass es auch in der tibetischen Exilgemeinschaft, wie in jeder Exilgemeinschaft, Differenzen und Schwierigkeiten gibt (P2297).

---

<sup>110</sup> Die hier zitierte Ethnologin reagiert später in einem Leserbrief entrüstet über die Tatsache, dass ihre Aussage in dem Beitrag in einen Kontext gestellt worden sei, welcher keineswegs ihrer persönlichen Haltung entspreche von dem sie sich in aller Deutlichkeit distanzieren wolle: „Der Artikel kann dem Anspruch einer kritischen Hinterfragung des Mythos Tibet in keiner Weise gerecht werden - im Gegenteil handelt es sich dabei um eine gänzlich unreflektierte Wiedergabe von Spekulationen und Gerüchten, bei der der Autor sichtlich darauf bedacht ist, kein Klischee - von der Sexualmagie bis zu religiöser Gehirnwäsche - auszulassen. Ausserdem erwarte ich von einer glaubwürdigen Auseinandersetzung mit dem Thema, dass die Tibeter und Tibeterrinnen persönlich zu Wort kommen. Dieser Bericht ist eine verpasste Gelegenheit und ein untauglicher Ansatz, sich mit genannter Thematik auseinanderzusetzen.“ (P2701).

Verschiedene Quellen berichten, dass die Art und Weise, wie manche Medienbeiträge über die innertibetische Kontroverse um die Verehrung der Schutzgottheit Shugden berichteten, zum Teil heftige Kritik auslöste. Die „10vor10“-Serie, so berichtet ein Beitrag aus dem Tages-Anzeiger im März 1998, habe mit ihrer „unbedarften“ Serie offenbar in ein Wespennest gestochen und eine heftige Kontroverse ausgelöst (P1153). Sowohl Mitglieder der schweizerischen Tibetergemeinschaft als auch Tibetexperten, so die Autorin, hätten „mit hellem Entsetzen“ auf den Frontalangriff gegen den Dalai Lama reagiert (ibid.). Der Beitrag macht damit nicht nur den Konflikt selbst, sondern auch eine in der Arbeit der „10vor10“-Redaktion konstatierte mangelnde journalistische Sorgfalt zum Gegenstand der Betrachtungen – eine Sorgfalt, die angesichts der Brisanz eines Themas, welches politische Fragen bezüglich des Verhältnisses zwischen China und Tibet tangiere, zugleich implizit gefordert wird:

Da machte sich jemand anheischig, jenseits der gerade modischen Tibetfilme aus den Hollywood-Traumfabriken Echtes, nämlich harte Fakten über einen Bruderzwist unter den Tibetern, zu versprechen, „den ausgerechnet der Dalai Lama angezettelt hat, indem er eine bis anhin hochverehrte Schutzgottheit kurzerhand verbot“. Ist der angeblich so tolerante Dalai Lama heimlich ein Unterdrücker der Religionsfreiheit? [...] Aber es kommt noch besser. Da man befürchten muss, dass vom Schweizer Publikum kaum jemand von dieser Schutzgottheit schon gehört hat, baut die Moderatorin flugs ein Brücklein über den kulturellen Graben: „Das wäre, wie wenn der Papst den Marienkult verbieten sollte.“ [...] Für viele Zuschauer kam die Serie vor allem in den ersten Teilen wie eine Kampagne gegen den Dalai Lama daher. Das war es wohl nicht, aber die „10 vor 10“-Redaktion hat die Brisanz des Themas unterschätzt, hat sich wohl auch, auf der Suche nach einer süffigen Story, zu sehr auf die Seite der Shugden-Anhänger geschlagen. Hätte sie nur die immer wieder erhellende Frage gestellt: „Wem nützt's“, wären sie wohl vorsichtiger an das Thema herangegangen (P1153).

Sowohl seitens einzelner redaktioneller Beiträge als auch im Rahmen veröffentlichter Leserbriefe wird der Kritik von Mitgliedern der schweizerischen Tibetergemeinschaft an der „unausgewogenen und einseitigen Berichterstattung“ und damit an einer nicht eingelösten journalistischen Sorgfaltspflicht durch die „10vor10“-Reihe Raum gegeben:

„Die Gefühle der hiesigen Tibeter und deren Schweizer Freunde“ seien „aufschwerste verletzt“ worden, heisst es in einem Communiqué der Tibeter-Gemeinschaft in der Schweiz. [...] „Die Mehrheit der Aussagen beruht auf Verdrehung der Tatsachen, und wichtige Fakten wurden schlichtweg unterschlagen.“ Man erwäge rechtliche Schritte gegen das Fernsehen DRS. [...] Chungdak Koren, Vertreterin des Dalai Lama in der Schweiz, kritisiert in einem Brief an Peter Studer<sup>111</sup> „den unethischen und betrügerischen Versuch, unseren Führer zu diskreditieren, dessen universelle Botschaft für Frieden, Gewaltlosigkeit und Barmherzigkeit überall in der Welt anerkannt wird“. Tatsächlich wurde in der Sendung behauptet, die Gewalt gegen Anhänger des Shugden-Kults würde zumindest indirekt vom Dalai Lama gebilligt. Das schwächt die Position des Oberhauptes der Tibeter als Symbol des gewaltlosen Kampfes eines unterdrückten Volkes. Im Brief eines Schweizer Zuschauers an das Fernsehen DRS heisst es denn auch, „ein schwer belastetes Volk wird mit unserer Arroganz und Igno-

<sup>111</sup> Peter Studer ist Medienrechtler und ehemaliger Präsident des Schweizer Presserats.

ranz noch mehr belastet.“ Und ein tibetischer Mönch kritisiert: „Der Ruf des tibetischen Volkes und seines Anführers wurde aufs schwerste geschädigt“ (P2942).

Nicht nur Beiträge der Basler Zeitung und des Bund (P1154, P2750), sondern auch ein Leserbrief (P2701) berichten schließlich davon, dass eine bei der Unabhängigen Beschwerdeinstanz für Radio und Fernsehen UBI eingereichte Beschwerde gegen die in der Sendung „10 vor 10“ ausgestrahlte Serie von Januar 1998 im November 1998 teilweise gutgeheißen worden sei: In der Urteilsbegründung habe die UBI festgestellt, dass das Schweizer Fernsehen DRS die Programmvorschriften verletzt habe. Drei der fünf Teile seien „mit den geltenden Informationsgrundsätzen und insbesondere dem Sachgerechtigkeitsverbot nicht vereinbar“ gewesen (ibid.).<sup>112</sup> Des Weiteren sei kritisiert worden, die Serie habe journalistische Sorgfaltspflichten und insbesondere das Transparenzgebot verletzt, indem die betreffenden Beiträge „anwaltschaftlich“ und einseitig über ein „Thema mit komplexen religiösen, politischen und gesellschaftlichen Gesichtspunkten“ berichtet hätten (P1154):

Laut UBI konnte das Publikum ohne entsprechendes Vorwissen den Stellenwert und die Zuverlässigkeit der vielfach sehr absolut vorgetragenen Aussagen nicht beurteilen und sich so auch keine eigene Meinung zum Thema bilden. Es habe annehmen müssen, dass der Konflikt um die Gottheit Dordsche Schugden [*sic*] die Gläubigen in zwei Lager spalte - und dass die Ursache dafür im intoleranten Verhalten des Dalai Lama liege. Das etablierte Bild Tibets und des Dalai Lama sei damit vollständig in Frage gestellt worden (P1154).

Bereits im Januar 1998 nimmt ein im Bund veröffentlichter Kommentar die Kritik verschiedener Akteure und letztlich auch die oben genannte Urteilsbegründung der UBI vorweg, in dem er die oberflächliche Auseinandersetzung der Redaktion mit einem komplexen Thema kritisiert und feststellt, die für die Folgeserie verantwortliche Redaktion habe in diesem Fall dem „aufklärerischen Anspruch“ journalistischer Arbeit nicht gerecht werden können:

Journalismus hat häufig einen aufklärerischen Anspruch. Das Nachrichtenmagazin „10 vor 10“ versuchte diesen wohl auch mit der Tibet-Serie zu erfüllen: Eine ganze Woche lang war ein „Richtungsstreit“ innerhalb des tibetischen Buddhismus Thema von Filmbeiträgen und Interviews. Am Dalai Lama wurde dabei harsche Kritik geübt: Sein Verbot der Verehrung der Schutzgottheit Dorje Shugden habe viele Tibeter in grosse Verzweiflung gestürzt. Mit der angeblichen Harmonie des tibetischen Buddhismus sei es nicht weit her.“[...] Ursula Hürzeler machte sich in ihrer Moderation und mit Interviewfragen zur Anwältin der Shugden-Anhänger. „Sollte man besser über solche Konflikte nicht reden?“ fragte sie ironisch einen Vertrauten des Dalai Lama. [...] Man sollte wohl besser nicht so über solche Konflikte reden. Nicht so einseitig und nicht so oberflächlich. Denn was bleibt bei aussenstehenden Zuschauern von diesen Beiträgen haften? Dass innerhalb der tibetischen Gemeinschaft ein Streit tobt, an dem der Dalai Lama schuld ist; dass der Dalai Lama nach Befragung eines Orakels die Verehrung einer wichtigen tibetischen Schutzgottheit verbot, im Interview jedoch kaum Gründe

---

<sup>112</sup> Vgl. auch Kap.5.2.1.

für seinen Entscheid anzugeben vermag. Die Wahrheit ist wohl komplexer. [...]. Vielleicht reizte es die Redaktion, einen Kontrapunkt zu setzen zu den vielen Tibet-Filmen, die in letzter Zeit für den westlichen Markt hergestellt wurden. Man produzierte also eine knackige Boulevardgeschichte, versuchte, die Anfangsthese zu bestätigen („Der Dalai Lama unterdrückt eine Minderheit“), holte den Dalai Lama vom Nobelpreisträger-Sockel. [...] Den innertibetischen Konflikt, den „10 vor 10“ aufgegriffen hat, gibt es tatsächlich. Die Anhänger des Dalai Lama in der Schweiz versuchten ihn herunterzuspielen. Das war wohl ein Fehler. Falsch ist es aber auch, ihn derart einseitig darzustellen, wie „10 vor 10“ das nun gemacht hat (P2614).

Auch der oben bereits zitierte Kommentar im Tages-Anzeiger sei der Konflikt in unzulässiger Weise „an die Öffentlichkeit gezerrt“ worden. Die in seinem Zusammenhang gegen den Dalai Lama erhobenen Vorwürfe seien verunsichernd, und umso bedeutsamer sei es, „diesem Konflikt zugleich kritisch und einfühlsam nachzugehen, so weit [*sic*] wir ihn überhaupt verstehen können“. Das Resultat einer sorgfältigen und sachlichen Auseinandersetzung mit der innertibetischen Debatte, resümiert der Kommentator, werde heißen:

Auch die Tibeter sind nur Menschen. Das ist auch im Interesse der Tibeter, denn keinem Volk, keinem irdischen Wesen ist gedient, wenn man ihm einen Heiligenschein verpasst (P2297).

Die Berichterstattung über die zum Teil gewaltsamen Auseinandersetzungen um die Verehrung der tibetischen Schutzgottheit stellte, wie gezeigt werden konnte, ein bis zu diesem Zeitpunkt auch in der Schweiz kaum hinterfragtes Bild des tibetischen Buddhismus als einer essentiell friedlichen, gewaltfreien, toleranten, undogmatischen und zugleich rational nachvollziehbaren Religion, sowie entsprechende Wahrnehmungen des XIV. Dalai Lama erstmals verstärkt in Frage – eine Tatsache, welche für verschiedene Akteure der öffentlichen Diskussion Erklärungsversuche und Plausibilisierungsstrategien erforderlich machte. Entsprechende Deutungsversuche befassten sich dabei nicht nur mit der beschriebenen dominanten, meist positiven Wahrnehmung des (tibetischen) Buddhismus, mit bis zu diesem Zeitpunkt weitgehend etablierten affirmativen Repräsentationen der tibetischen Exilgemeinschaft sowie ihres spirituellen und politischen Oberhauptes, oder der Frage nach der Rolle westlicher Buddhismus-Praktizierender im genannten Konflikt. Im Rahmen der vorliegenden Untersuchung zu Repräsentationen Tibets und des tibetischen Buddhismus ist es darüber hinaus besonders interessant, dass über diese Themen hinaus Arten und Weisen der Repräsentation „tibetischer Kultur“ durch „den Westen“ selbst, sowie die Frage der medialen Vermittlung von Inhalten erstmals explizit zum Thema öffentlicher Auseinandersetzungen wurde.

#### 6.4 Der *Andere* und das *Eigene* – Buddhismus in Beziehung gesetzt

Wie in den vorhergehenden Kapiteln mehrfach angedeutet wurde, wird der Buddhismus verschiedentlich explizit zu anderen Erkenntnis- beziehungsweise Weltdeutungssystemen in Beziehung gesetzt. So soll in den folgenden Abschnitten auf jene Relationen vertieft eingegangen werden, auf welche die untersuchten Quellen in dominanter Weise Bezug nehmen. Dabei spielt nicht nur das Verhältnis zwischen dem Buddhismus als „religiöser Tradition“ und der „westlichen Wissenschaft“ in diesem Zusammenhang eine große Rolle; darüber hinaus werden buddhistische Lehren und Praktiken vielfach zur *eigenen* religiösen Tradition des Christentums in Beziehung gesetzt. Schlussendlich soll in diesem Kapitel auch erörtert werden, wie die Präsenz der Buddhismus als einer religiösen Tradition des „Ostens“ in „westlichen“ Gesellschaften gedeutet wird und welche Aussagen entsprechende Deutungen unter Umständen über den Blick auf die *eigene* Gesellschaft zulassen.

##### 6.4.1 „Antworten auf die grundlegenden Fragen allen Seins“ – Buddhismus und Wissenschaft

Wie in den Kapiteln 6.1.2 und 6.2.1 bereits angeklungen ist, wird im Rahmen verschiedener Diskursereignisse, besonders im Hinblick auf die interkulturellen Aktivitäten des XIV. Dalai Lama, auf den Dialog des Buddhismus mit modernen (Natur-) Wissenschaften und auf postulierte Verbindungen und Verknüpfungspunkte zwischen Buddhismus und Wissenschaft Bezug genommen. Vor allem im Umfeld der entsprechenden Veranstaltungen, die im Rahmen des Besuches des Dalai Lama von 2005 an der Universität Zürich und der ETH Zürich organisiert wurden<sup>113</sup>, wird mehrfach auf das große Interesse des Dalai Lama an (natur-)wissenschaftlichen Forschungsmethoden, Forschungsergebnissen und Denktraditionen hingewiesen. Nahezu sämtliche Quellen des Datenkorpus nehmen die vielfach konstatierte Aufgeschlossenheit des tibetisch-buddhistischen Oberhauptes gegenüber westlichen Natur- und Geisteswissenschaften, die sich durch seinen regelmäßigen Austausch mit der „akademischen Welt“ (vgl. P1647, P1524), beispielsweise im Rahmen der *Mind and Life*-Dialoge<sup>114</sup> zeige, positiv zur Kenntnis.

---

<sup>113</sup> Vgl. Kap. 5.2.3.

<sup>114</sup> Der Austausch des XIV. Dalai Lama mit Vertretern moderner Naturwissenschaften wie Physik, Biologie, Psychologie, Kognitionswissenschaften und Neurowissenschaften verfügt über eine lange Tradition. Im Jahr 1987 fand auf Initiative des Geschäftsmannes Adam Engle und des Neurowissenschaftlers Francisco Varela der erste offizielle *Mind and Life*-Dialog in Dharamsala, dem Sitz der tibetischen Exilregierung, statt. Mit den Jahren wurden diese Treffen regelmäßig organisiert und das *Mind and Life-Institute* gegründet. Das Ziel des *Mind and Life-Institutes* als der „führenden Institution in der wissenschaftlichen Erforschung der Wirkungen kontemplativer Praxis auf Gehirn, Immunsystem und Verhalten sowie der Umsetzung der gewonnenen Erkenntnisse zum Nutzen aller Menschen“ sei, so Diego Hangartner, ehemaliger Direktor von *Mind and Life Europe*, „der nachhaltige Austausch zwischen westlicher Wissenschaft und den kontemplativen Traditionen, insbesondere dem Buddhismus – den bisher erfolgreichsten Traditionen zum Verständnis des Wesens der Wirklichkeit

Oh, ich interessiere mich für Wissenschaft! Seit 17 Jahren treffe ich mich regelmässig mit Wissenschaftlern. Wir haben realisiert, dass wir viel gemeinsam haben, Buddhismus und Wissenschaft. Und dass wir viel voneinander lernen können (P1135 und P2066).

Die viel zitierte Aussage des Dalai Lama, der Dialog des Buddhismus mit der Wissenschaft sei dahingehend von großer Bedeutung, als beide Seiten dadurch voneinander lernen und profitieren könnten (vgl. auch P1791), stößt bei vielen Akteuren auf Anerkennung. In Aussagen wie dieser bestätigt sich für viele Stimmen die positive Wahrnehmung des Dalai Lama als bewundernswerte religiöse Führerpersönlichkeit, der es wie keiner anderen gelinge, Tradition mit Moderne in Einklang zu bringen (P2482). Mit seinem Engagement im interkulturellen Dialog, besonders durch seine Affinität zur Wissenschaft und sein Interesse für naturwissenschaftliche Erkenntnisse – von Astrophysik und Kosmologie bis Quantenphysik und Neurobiologie – bewiese der Dalai Lama, so ein Artikel im Tages-Anzeiger von 2005, dass „der Buddhismus mit westlichem Denken kompatibel“ sei (P1127). So schreibt auch der Autor eines ausführlichen Beitrags der Weltwoche zur Liaison des tibetischen Buddhismus mit der Neurowissenschaft:

Solange Wissenschaft nicht rein materialistisch auftritt und also jeglichen Geist auf Materie reduziert, ist sie dem Dalai Lama willkommen. „Als sich mein Verständnis der Wissenschaften vertiefte, wurde mir nach und nach bewusst, dass viele Bereiche des traditionellen buddhistischen Denkens, soweit sie das Verständnis der materiellen Welt betreffen, im Vergleich zu den modernen Wissenschaften nur lückenhafte Erklärungen und Theorien bieten“, schreibt er lernwillig. „Sollte die Wissenschaft abschliessend nachweisen können, dass gewisse Behauptungen des Buddhismus falsch sind, müssen wir die Erkenntnisse der Wissenschaft annehmen und überholte Anschauungen revidieren.“ Zeugen solche Sätze, die aus dem Munde einer traditionellen Christin oder eines Mohammedaners nahezu undenkbar wären, von toleranter Weitsicht oder einer listigen Strategie der Anbiederung oder beidem? In den Ohren

---

*und der Förderung des Wohlbefindens“* (Hangartner 2008, 134-137, bes. 134, Hervorhebungen ef). Auf der Webseite des Instituts heißt es zur entsprechenden Mission: „The Mind & Life Institute is a non-profit organization committed to building a scientific understanding of the mind as a way to help reduce suffering and promote human flourishing. To accomplish this, we foster interdisciplinary dialogue between Western science, philosophy, humanities, and contemplative traditions, supporting the integration of first-person inquiry through meditation and other contemplative practices into traditional scientific methodology (vgl. <https://www.mindandlife.org/mission/>[Stand: 04.06.2015]; Neben Geschichte und Zielen präsentiert die entsprechende Internetseite auch vergangene und laufende Projekte, Programme und Initiativen des Instituts). Vom XIV. Dalai Lama und anderen Hauptprotagonisten der *Mind and Life*-Dialoge wie dem Molekularbiologen und tibetisch-buddhistischen Mönch Matthieu Ricard werden der Buddhismus und insbesondere buddhistische Meditationstechniken in diesem Zusammenhang als experimentelle, „kontemplative Wissenschaft“ beschrieben, um damit festzustellen, dass das methodische Vorgehen dieser „kontemplativen Wissenschaft“ mit dem der modernen Naturwissenschaften vergleichbar sei (vgl. Schlieter 2013: 380). Im Rahmen des Dialogs unterscheidet der Dalai Lama dementsprechend zwischen „buddhistischer Wissenschaft“ (*buddhist science*), „buddhistischer Philosophie“ (*buddhist philosophy*) und buddhistische Religion“ (*buddhist religion*), wobei ausdrücklich nur die Bereiche buddhistische Wissenschaft und buddhistische Philosophie im Dialog mit den westlichen Neurowissenschaften eine Rolle zu spielen hätten (vgl. „Kontemplative Wege im Spiegel der Neurowissenschaften“, Vortrag von Diego Hangartner anlässlich des Kongresses „Zen im Westen“, Lassalle-Haus Bad Schönbrunn, 20.7.2014-25.7.2014; <https://www.youtube.com/watch?v=nBGgivAy4zc>[Stand: 09.06.2015]).

eines Naturwissenschaftlers jedenfalls, zumal eines spirituell interessierten, müssen sie erfreulich klingen (P2320).<sup>115</sup>

Der Dalai Lama gebe sich in dieser Hinsicht, so auch ein Beitrag im St. Galler Tagblatt,

[...] für einen Religionsführer [...] denkbar unorthodox: Er hat wiederholt betont, dass buddhistische Thesen revidiert werden müssen, die sich aus wissenschaftlicher Sicht als falsch herausstellen. Bislang liefert die Forschung keinen Anlass dazu (P2009).

Das tibetische-buddhistische Oberhaupt gelte, so der Zürcher Theologe Georg Schmid in einem Interview mit der Sonntagszeitung, als „der spirituelle Führer, der am nächsten bei der modernen [d.h. „westlichen“; Anmerkung ef] Wissenschaft“ stehe (P1119). Er verbinde damit Widersprüche, die für ihn keine seien.<sup>116</sup> Auch der bereits zitierte Beitrag der Weltwoche erwähnt eine der Verknüpfung von Wissenschaft und Religion beziehungsweise Spiritualität (vgl. P2907) inhärente Widersprüchlichkeit – eine Widersprüchlichkeit, welche der (tibetische) Buddhismus aufgrund einer ihm eigenen Offenheit und Flexibilität offenbar jedoch ohne Mühe oder Konflikte zu transzendieren fähig sei:

„Buddhistische Wissenschaft“ - was für westlich und christlich geprägte Ohren wie ein Oxymoron klingt, ist für den Dalai Lama keines. *Der Buddhismus ist kein dogmatisches Glaubensgebäude, keine klassische Ideologie, keine einheitliche Weltanschauung.* Wesentlich geht es ihm um die Läuterung des Geistes, das Zügeln der Begierden, um grenzenlose Güte und Wohlwollen gegenüber jedem lebenden Wesen. [...] *Der Buddhismus ist eine strikt individualistische Heilstechnik, welche [...] die Überwindung der [...] Verstrickung in die Welt zum Ziel hat.* „In diesem Körper, der mit Denken und Unterscheidungsvermögen ausgestattet ist, ist die Welt und die Entstehung der Welt und der Pfad zur Aufhebung der Welt“, sagt Buddha (P2320; Hervorhebungen ef).

In der Person des Dalai Lama bestätigt sich für viele Akteure damit das verbreitete Bild des Buddhismus als toleranter und undogmatischer Religion ohne Absolutheits- und Wahrheitsanspruch, die kritisches Hinterfragen fördere und individuelle Selbstverantwortlichkeit in den Mittelpunkt religiöser Praxis rücke (vgl. 4.1.2.1. und 4.1.2.2). In seinem Austausch mit Forschern biete der Dalai Lama, so ein Beitrag aus der NZZ, „den Wissenschaftlern einen auf Wirklichkeitserforschung gründenden Buddhismus an, der in seiner meditativen Praxis durchaus experimentellen Charakter habe – und von der modernen Wissenschaft darum nicht himmelweit getrennt sei“ (P2321). Die in den Aussagen und Aktivitäten des Dalai Lama wiedergefundene Offenheit für wissenschaftliche Erkenntnisse

---

<sup>115</sup> Mit der Überlegung, in der Offenheit des Dalai Lama gegenüber den Erkenntnissen der Wissenschaft könnte sich auch eine geschickte „Strategie der Anbiederung“ verbergen, ist der Beitrag einer der wenigen Quellen, die offensichtlich die diesbezügliche Authentizität und Glaubwürdigkeit des Dalai Lama in Frage stellen.

<sup>116</sup> In Kap. 6.1.5 wurden entsprechende kritische Beiträge präsentiert, die beispielsweise auf den noch heute üblichen Einsatz des tibetischen Staatsorakels zu politischer Entscheidungsfindung durch den Dalai Lama und die tibetische Exilregierung hinweisen (vgl. P1119, P1631) und für welche dies eine Illustration der Aussage darstellt, dass „für den Dalai Lama und die Buddhisten [...] magisches Denken und rationale Analyse kein Widerspruch“ sei (P1631).

zeigt sich beispielsweise auch in dem kurzen Hinweis auf das von ihm initiierte und vom Klösterlichen Tibet-Institut Rikon/ZH getragene Projekt *Science Meets Dharma*<sup>117</sup>:

Auf Wunsch des Dalai Lama wurde das Projekt „Science meets Dharma“ initiiert, damit sich die Mönche und Nonnen in den tibetischen Klöstern mit westlichen Wissenschaften auseinandersetzen und die erworbenen Erkenntnisse mit dem Buddhismus in Verbindung bringen können. Die Mönche sollen nicht länger von den westlichen Wissenschaften isoliert bleiben. Nur so kann ein fruchtbarer *Austausch zwischen den Kulturen* stattfinden, der durch die gegenseitige Bereicherung gar einzigartige Erkenntnisse gewinnen lässt. *Ein solcher Austausch ist durchaus möglich, da der Buddhismus logisch begründbare und wissenschaftlich fundierte Erkenntnisse akzeptiert, selbst wenn diese Erkenntnisse in Widerspruch zur buddhistischen Tradition stehen* (P2279; Hervorhebungen ef).

Die dem Buddhismus damit gesamthaft zugeschriebene Toleranz, seine Offenheit für neue Erkenntnisse und moderne Technologien, sowie seine hier referierte Bereitschaft, etablierte Deutungen in Frage zu stellen und zu relativieren (vgl. auch P1831), beweist für viele, dass der Buddhismus letztlich mit modernen wissenschaftlichen Erkenntnis- und Weltdeutungssystemen, deren Wesen es sei, „Fragen zu stellen, zu verunsichern, zu relativieren“ (ibid.), grundlegend kompatibel ist.<sup>118</sup> Auf entsprechende Diskurse verweisend

<sup>117</sup> Das von der Schweiz (Direktion für Entwicklung und Zusammenarbeit DEZA, Helvetas) unterstützte Projekt *Science meets Dharma* wurde auf Wunsch des Dalai Lama vom Klösterlichen Tibet-Institut in Rikon ZH initiiert, um (exil-)tibetischen Mönchen und Nonnen Einblicke in naturwissenschaftliche Inhalte und Methoden zu ermöglichen und damit zur „Förderung des Dialogs zwischen buddhistischer Philosophie und westlicher Wissenschaft“ (vgl. [http://www.tibet-institut.ch/content/tir/de/about\\_us.html](http://www.tibet-institut.ch/content/tir/de/about_us.html), Stand: [28.05.2015]) beizutragen. So schreibt der Dalai Lama zum Projekt: „Since many years I have been interested in modern science, which has made great contributions to the improvement of the quality of life. I have personally been engaged in dialogues with scientists for many years and have been found it to be extremely useful and enriching. I also believe that modern science can benefit from Buddhist perspectives. Today, science means a valid method of explaining the observed reality. The well-founded disciplines of modern science are in a way related to Buddhism since Buddhist philosophy also searches and establishes truth through rational analysis, similar to that of science. The Tibetan Institute in Rikon, Switzerland, has accepted to implement a project of training Tibetan Buddhist monks in modern scientific disciplines and thus further opening the dialogue. [...]“ (<http://www.tibet-institut.ch/content/smd/de/index.html> [Stand: 28.05.2015]; Hervorhebungen ef). Auch Richard Ernst, emeritierter Schweizer Professor für physikalische Chemie, Nobelpreisträger von 1991, Stiftungsratsmitglied des Tibet-Instituts und Mitinitiator des Projektes, rückt die Bereicherung durch den interkulturellen Dialog in den Fokus seines Geleitwortes zum Projekt: „In der heutigen, hypermobilen Zeit werden interkulturelle Kontakte und gegenseitige Kenntnisse von Kulturen je länger, desto unentbehrlicher. So können für uns Einblicke in die buddhistischen Philosophien Tibets ebenso aufschlussreich sein, wie es für tibetische Mönche notwendig ist, einen Zugang zur westlichen Wissenschaftlichkeit zu erhalten. Die Initiative „Science meets Dharma“ soll den tibetischen Weisen ein Tor zu unserer abendländischen Denkweise und unserem rationalen Umgang mit den Naturgesetzen öffnen. Wir erhoffen uns davon eine wertvolle und nachhaltige Befruchtung des west-östlichen Dialogs im Hinblick auf die Gestaltung unserer gemeinsamen Zukunft“ (vgl. <http://www.tibet-institut.ch/content/smd/de/> [Stand: 28.05.2015]; Hervorhebungen ef). In einer ersten Projektphase (2001-2010) wurden Mönche und Nonnen verschiedener Klöster und Klosteruniversitäten Südindiens von westlichen (vornehmlich Schweizer) Lehrpersonen in naturwissenschaftlichen Fächern (v.a. Physik, Chemie, Biologie, Geographie) unterrichtet. Ab 2012 übernahmen die Klöster die volle Verantwortung für Planung und Durchführung des kontinuierlichen naturwissenschaftlichen Unterrichts für ihre Mönche und Nonnen, welcher mittlerweile vom Dalai Lama offiziell als Teil der buddhistischen Klosterreform bezeichnet wurde. Bei der Rekrutierung und Fortbildung lokaler Lehrkräfte werden die Klöster weiterhin vom durch das vom Tibet-Institut getragene Projekt „Science meets Dharma“ unterstützt. (<http://www.tibet-institut.ch/content/smd/de/index.html>, [Stand: 28.05.2015]).

<sup>118</sup> Auch die oben erwähnten *Mind and Life*-Dialoge bauen auf der Prämisse einer grundlegenden Kompatibilität der Weltdeutungssysteme von westlicher Wissenschaft und Buddhismus auf und spiegeln somit etablierte Deutungsmuster öffentlicher Diskurse zum tibetischen Buddhismus wider: Viele der involvierten Akteure gehen von einer grundsätzlichen Vereinbarkeit westlich-wissenschaftlicher Disziplinen, ihrer Erkenntnisse und Forschungsmethoden mit der Philosophie und Praxis „kontemplativer Traditionen“, allen voran des tibetischen Buddhismus, aus. So betonen manche Akteure eine speziell für den tibetischen Buddhismus charakteristische Toleranz in Verbindung mit einer postulierten Offenheit, etablierte Deutungen in Frage zu stellen, weil



stellt auch der Berner Religionswissenschaftler Jens Schlieter in seinem Beitrag für die NZZ, in welchem er eine prinzipiell „liberale“ Haltung buddhistischer Traditionen zu bioethischen Positionen in Fragen nach Organspende, Genforschung und Biotechnologie konstatiert, die Frage, ob in diesem Zusammenhang die Vermutung angebracht sei,

[...] dass, wie zahlreiche Physiker und Biologen bekunden [...] *der Buddhismus mit seiner praktikablen und weitgehend rationalen Sichtweise* eine viel „bessere“ Synthese mit den neuen Technologien einzugehen verspricht als etwa die westlichen Religionen? (P2144; Hervorhebung ef).<sup>119</sup>

In diesem Sinne rücken verschiedene Stimmen postulierte Gemeinsamkeiten von Wissenschaft und Buddhismus in ihrer „Suche nach Antworten auf existenzielle Fragen“ (vgl. P1785) in den Mittelpunkt ihrer Betrachtungen. In unterschiedlichen Beiträgen des untersuchten Datenkorpus wird „der Buddhismus“ im Gegensatz zu anderen religiösen Traditionen und Weltdeutungssystemen als ein der Wissenschaft vergleichbares Erkenntnis-system repräsentiert. Der Buddhismus wird in diesem Zuge selbst mit dem Attribut der Wissenschaftlichkeit versehen und buddhistische Lehre und Praxis in die Nähe „rationa-

---

che einen solchen Dialog erst möglich mache. Dogmatische Grundhaltungen und Absolutheitsansprüche vieler Religionen, so etwa der Schweizer Chemiker und Nobelpreisträger Richard Ernst in seinem Beitrag für eine Publikation des Tibet-Instituts Rikon (Ernst 2008: 128-133), stünden einer kritischen Grundhaltung westlicher Wissenschaftsdisziplinen oftmals entgegen, denn: „In der Wissenschaft ist die objektive und reproduzierbare Messung der massgebliche Richter über innere Widersprüche und Fehlpostulate. Es gibt nichts, was nicht hinterfragt werden dürfte. In der Wissenschaft gibt es keine absoluten Wahrheiten und auch keine Möglichkeit, absolute Wahrheiten zu finden“ (ibid.: 128). Der Buddhismus dagegen sei, so Ernst eine „Weltanschauung, die sowohl ethische Grundlagen bietet wie auch zum kritischen Denken anregt“ und somit zu westlicher Wissenschaft in keinerlei Widerspruch stehe. Damit begründet Ernst eine „Sonderrolle“ des Buddhismus im Dialog mit der Wissenschaft. Als „atheistische Disziplin“ gleiche der Buddhismus denn auch vielmehr einer Philosophie denn einer Religion oder anderen monotheistischen Glaubensrichtungen (ibid.: 131). Eine entsprechende Deutung des Buddhismus als rationale, vernunftbasierte Religion, kompatibel und in Übereinstimmung mit den Erkenntnissen und methodischen Prämissen westlicher Wissenschaft, wurzelt in der in Kapitel 4.1 dargestellten spezifischen Geschichte der Begegnung buddhistischer Lehren mit dem Westen ab Ende des 19. Jahrhunderts: Der Neuinterpretation buddhistischer Lehren im Zuge buddhistischer Erneuerungsbewegungen in Gesellschaften Asiens, sowie der Verbreitung buddhistischer Lehren und Praktiken im Westen. Heinz Bechert prägte hierfür den Begriff des „Buddhistischen Modernismus“ (vgl. auch Bechert 2000: 341-344, Baumann 1995c: 68-69, Lopez 2008).

<sup>119</sup> Der zitierte Artikel des Berner Religionswissenschaftlers Jens Schlieter aus der NZZ zu bioethischen Positionen buddhistischer Traditionen in Fragen nach Organspende und Gentechnik ist vor allem auch insofern bemerkenswert, als der Religionswissenschaftler mit den Spezialgebieten Ideengeschichte des indotibetischen Buddhismus sowie bioethische Vorstellungen religiöser Traditionen in seinem Beitrag davon ausgeht, dass „[e]thische Diskurse in *anderen Kulturen* [...] zum hermeneutischen Schlüssel zu den verborgenen Dimensionen der *eigenen Tradition* werden“ können (ibid.; Hervorhebungen ef). Während sich die Deutsche Buddhistische Union DBU beispielsweise gegen das Klonen von Menschen positioniere, artikuliere die traditionsübergreifende Haltung asiatischer Buddhisten kaum Einwände gegen diese Praxis. Die anthropologischen Konzepte des „asiatischen Buddhismus“, so Schlieter, würden also eine „weitgehend rationale“, „liberalere“ und „praktikablere“ Haltung ermöglichen als die von der DBU vertretene Position. Die von der DBU angeführten Argumente, so analysiert Schlieter, würden damit vielmehr auf europäisches humanistisches Gedankengut als auf traditionellen Argumenten buddhistischer Ethik aufbauen. Ethische Positionen sind damit für Schlieter kultur- und ideengeschichtlich geprägt und als kulturelle Überzeugungen tiefgreifend verankert. Folglich ist seine Frage, ob „Buddhisten in unseren Breiten zunächst Europäer und dann erst Buddhisten“ seien, als rhetorisch zu verstehen. Indem der Autor im Rahmen seiner philosophisch-hermeneutischen und ideengeschichtlichen Perspektive die abendländisch-humanistische Denktradition „traditionellen“ Konzepten des asiatischen Buddhismus gegenüberstellt, zitiert der Autor etablierte Dichotomien zwischen „abendländisch-europäischem“ und „traditionell asiatischem“ Denken, ohne auf diese Zuschreibungspraxis explizit kritisch Bezug zu nehmen.

ler“, „logischer“ beziehungsweise „wissenschaftlicher“ Analyse gerückt. Damit knüpfen die entsprechenden Stimmen implizit meist an das bereits ausgeführte Deutungsmuster an, welches den Buddhismus von „Religion“ abgrenzt und als „Weltanschauung“ (vgl. P2005), „(Lebens-)Philosophie“ (vgl. P1130) oder „Wissenschaft des Geistes“<sup>120</sup> (P1128) repräsentiert. So liest man in einem Beitrag der bereits zitierten Reihe der Zeitschrift GEO, in den vier edlen Wahrheiten habe der Buddha das menschliche Dasein „analysiert[...] wie ein Arzt den Patienten: mit Anamnese, Diagnose und Therapievorschlag“<sup>121</sup>. Auch der Autor eines oben bereits ausführlich zitierten Artikels der Weltwoche (P2258)<sup>122</sup> beschreibt Buddhismus als „Religion ohne Metaphysik“, den Buddha selbst als „komplett irdisch[en]“, „kühle[...]denker der menschlichen Situation“ (ibid.). Selbst für „westliche Logik“ schwer nachvollziehbare Konzepte wie Reinkarnation oder Karma, die an anderer Stelle als Zeichen des „Oszillierens von Rationalität und Irrationalität“ im Denken des Dalai Lama beurteilt werden (P1851, vgl. auch 2447)<sup>123</sup>, seien letztlich simple buddhistische Äquivalente für westlich-naturwissenschaftliche Konzepte, etwa physikalische Modelle:

Was aber ist mit der Reinkarnation, dem Konzept einer Wiederfleischwerdung? Ist Seelenwanderung etwa keine Metaphysik? Nun, die Vorstellung der Reinkarnation hat Buddha vorgefunden, nicht erfunden. [...] Die hinduistische Variante, in die Buddha hineingeboren wurde, geht so: Der Mensch hat eine unsterbliche Seele (atman), die nach dem Tod der einen Existenz nicht im Himmel sitzt, sondern wandert, sich neu verkörpert, in Menschen oder Tiere. Die Qualität ihrer Wiedergeburt bestimmt ihr karma, der Fond der in früheren Existenzen angehäuften schlechten oder guten Taten. Über gut oder schlecht entscheidet eine sittliche Kosmosordnung (dharma), die nach ihren Normen die jeweils nächste Station der wandernden Seele bestimmt. [...] Buddha löst Reinkarnation aus ihren theologischen Vorgaben. Das karma deutet er um, von „Tat“ zu „Absicht“ [...]. Den religiösen Überbau schafft er ab: sowohl die göttliche Regie im Seelenwanderdrama (mitsamt der Moral von Strafe und Belohnung) wie die Vorstellung einer individuell geschaffenen Seele. Für ihn ist die Seele kein fester Kern, keine identische Substanz, die von einer Körperhülle zur nächsten wandert. *Er sieht sie eher als Fluidum aus Energiequanten, geistigen wie sinnlichen. Solange diese Energien nicht verbraucht sind, drängen sie zu neuer Betätigung. Das ist die ganze „buddhistische“ Reinkarnation. Schlichte Triebökonomie. Oder Quantenphysik.* Kein Wunder, schätzt der Dalai Lama die Lehren der Quantenphysik (P2258; Hervorhebung ef).

Wird auf das komplexe Pantheon an zornigen und friedvollen Gottheiten, Buddhas und Bodhisattvas der „von Schamanismus überprägten, hochkomplexen Hochgebirgsreli-

<sup>120</sup> Wie oben bereits erwähnt wurde, gelten buddhistische Meditationstechniken für die Vertreter und Vertreterinnen der *Mind and Life*-Dialoge als adäquate Methode zur Erforschung des menschlichen Geistes beziehungsweise Bewusstseins und werden in diesem Zusammenhang als „kontemplative Wissenschaft“ bezeichnet.

<sup>121</sup> GEO 09/2005: 28.

<sup>122</sup> Vgl. Kap. 6.2.1.

<sup>123</sup> So berichtet der Autor des Beitrags in der Sonntagszeitung von allerlei „Seltsamkeiten“ aus der Tradition Tibets, von Prophezeiungen und Altersprognosen, von Orakel und Wunderglaube und von „wundersamen Geschichten, die im Westen Kopfschütteln hervorrufen“ (P1851). Der Autor eines Beitrags im Tages-Anzeiger konstatiert, der Dalai Lama treffe mit seiner „Mischung aus Rationalität und Irrationalität“ den Zeitgeist (P2447).

gion“<sup>124</sup> des tibetischen Buddhismus Bezug genommen – eine „exotische“ Welt, welche sich dem „europäischen Betrachter“ nur schwer erschließe (P1299, vgl. auch 2820) –, so unter dem Hinweis, die mannigfaltigen tibetischen Gottheiten und Bodhisattva-Figuren würden auf einer höheren Stufe der Erkenntnis Sinnbilder und Metaphern universeller Wahrheiten, philosophischer Inhalte oder innerpsychischer Qualitäten und Bewusstseinszustände repräsentieren. Die Gottheiten seien nicht zur Verehrung bestimmt (P2705), sondern als visuelle Metaphern von heilsamen oder unheilvollen Geisteszuständen (P1984, P1190), die in der meditativen Versenkung als Teil des Selbst erkannt und verwirklicht beziehungsweise gebändigt werden sollen, zu verstehen. Damit sei die reiche Ikonographie des Buddhismus ein wirksames Hilfsmittel zur Weiterentwicklung des Geistes (P2705). Mit diesen Interpretationen können auf den ersten Blick „exotisch“ anmutende Bilderwelten offenbar als „rational“ verstehbar und unter impliziter Bezugnahme auf Deutungen abendländischer Psychologie zur menschlichen Psyche als „logisch“ und nachvollziehbar repräsentiert werden.

In verschiedenen Beiträgen wird zudem über bekannte westliche buddhistische Lehrerinnen und Lehrer berichtet, welche zentrale buddhistische Lehren<sup>125</sup> mit dem Hinweis auf westliche naturwissenschaftliche Modelle und Erkenntnisse zu erklären suchen:

In einem seiner Vorträge auf dem Beatenberg greift der spirituelle Lehrer Jack Kornfeld [*sic*] jeweils zu einem Apfel und beißt hinein, um zu erklären, wie schwierig, ja unmöglich die Teilung in Subjekt und Objekt sei. „Wenn ich in den Apfel beiße, ihn kaue und runterschlucke, wie lange ist der Apfel noch Apfel? Und wann ein Teil von mir?“, fragt er. Der Moment lasse sich nicht schlüssig bestimmen, sagt er, und er folgert daraus, dass es zwischen ihm und dem Apfel in Wirklichkeit keine Trennung gebe. Es sei nur unser Bewusstsein, unsere Vorstellung von Individualität, welche die Trennung schaffe. *“This isn't poetry, this is science”*, ruft Kornfeld [*sic*] in den Saal. Tatsächlich berufen sich vor allem westliche buddhistische Lehrer immer wieder auf die Erkenntnisse der Teilchenphysiker, die herausgefunden haben, dass gewisse Teilchen gleichzeitig an zwei oder mehr Orten der Welt sein können oder dass andere in dem Moment vernichtet werden, da der Beobachter sie wahrnimmt (P2255; Hervorhebung ef).

Vorgehensweisen und Methoden exakter Wissenschaften werden auch umgekehrt mit dem Buddhismus, insbesondere buddhistischer Meditationspraxis in Verbindung gebracht. So berichtet ein Artikel über das Leben und Wirken des argentinischen Biologen und Neurowissenschaftlers Francisco Varela<sup>126</sup>:

<sup>124</sup> GEO 07/2005: 36.

<sup>125</sup> In folgendem Beispiel wird auf die buddhistische Lehre des Nicht-Ich beziehungsweise Nicht-Selbst (skt. anātmā, p. anattā) Bezug genommen. Zur buddhistischen Nicht-Ich-Lehre sowie deren Radikalisierung im Mahāyāna vgl. z.B. Schlieter 1997: 35-45, 96f.

<sup>126</sup> Der Biologe und Neurowissenschaftler Varela war einer der Mitinitiatoren des ersten *Mind and Life-Dialogs* 1987 in Dharamsala.

Für den praktizierenden Buddhisten standen Meditation und Selbsterfahrung gleichberechtigt neben exakter Wissenschaft bei seinen Bestrebungen, Körper und Geist miteinander zu „versöhnen“. Wissenschaft sei in ihrem Kern „aktive Kontemplation“ (P2838).

Die hier angeführten Beiträge zeigen bereits, dass die Verbindung zwischen Naturwissenschaft und Buddhismus damit von unterschiedlichen Akteuren offensichtlich nicht nur auf das ungewöhnlich hohe Interesse und die persönlichen Vorlieben des XIV. Dalai Lama zurückgeführt wird, sondern auf postulierte innere Gemeinsamkeiten und Wesensverwandtschaften. Es gäbe, so berichtet ein Beitrag im Bund von 2005, durchaus „handfeste Verbindungen zwischen Buddhismus und Naturwissenschaften“, die es „verständlich machen, warum der Dalai Lama einer der wenigen Religionsführer ist, der sich leicht tut mit der Forschung“ (P1303).

Im untersuchten Datenkorpus sind es weniger die oben angeklungenen postulierten Verbindungen zwischen buddhistischen Lehren und physikalischen Modellen, welche ausführlich diskutiert werden; vielmehr stehen das Verhältnis des Buddhismus zu neurowissenschaftlichen Disziplinen und postulierte „Berührungspunkte von Neurobiologie und Spiritualität“ (vgl. P2241) im Mittelpunkt entsprechender Betrachtungen über die Beziehung zwischen Wissenschaft und buddhistischen Lehrtraditionen wie Praxisformen. Ein großer Teil der entsprechenden Beiträge macht aktuelle neurowissenschaftliche Forschungsprojekte zu erwiesenen Auswirkungen buddhistischer Meditationspraktiken auf Funktionsweisen des menschlichen Gehirns zum Thema.<sup>127</sup> So verweist der oben zitierte Artikel im Bund zur Begründung der postulierten Berührungspunkte von Buddhismus und Wissenschaft auf Ergebnisse einer Studie amerikanischer Neurowissenschaftler um den Hirnforscher Richard Davidson: Die Studie erlaube Hinweise darauf, „dass die buddhistische Meditationserfahrung nicht nur einen Einfluss auf die Software - das Denken und Empfinden - hat, sondern auch auf die Hardware: die Hirnstrukturen“ (P1303):<sup>128</sup>

---

<sup>127</sup> In entsprechenden Forschungsprojekten, über welche im Folgenden berichtet wird, kommen vor allem Methoden wie Elektroenzephalografie (EEG, Ableitung von Hirnströmen von der Hirnhaut) oder bildgebende Verfahren wie Positronen-Emissions-Tomographie (PET) und funktionelle Magnetresonanztomographie (fMRT/fMRI) zur Anwendung (vgl. auch Schlieter 2013).

<sup>128</sup> Hier wird auf eine im Jahr 2004 im renommierten Fachblatt „Proceedings of the National Academy of Sciences“ veröffentlichte Studie des Psychologen und Hirnforschers Richard Davidson hingewiesen. Die Studie wurde unter Zusammenarbeit namhafter, mit dem *Mind and Life-Institute* in Verbindung stehender Wissenschaftler wie Mathieu Ricard und Antoine Lutz durchgeführt und unter dem Titel: „Long-term meditators self-induce high-amplitude gamma synchrony during mental practice“ publiziert (<http://www.pnas.org/content/101/46/16369.full> [Stand: 31.05.2015]). Über das entsprechende Forschungsprojekt, in deren Rahmen an der University of Wisconsin, Madison acht Mönche mit langjähriger Meditationserfahrung sowie zehn Studierende ohne Erfahrung (sie hatten lediglich eine kurze Einführung in die Praxis der Meditation erhalten) als Testpersonen untersucht worden waren, wird in mehreren Beiträgen berichtet (vgl. P2009, P2277, 2251), unter anderem im St Galler Tagblatt: „Ausgerüstet mit elektrischen Sensoren am Kopf, mussten die Testpersonen für kurze Zeiten meditieren. Davidson interessierten besonders die Gammastrahlen, die wegen ihrer hohen Frequenzen zu den wichtigsten elektrischen Hirnimpulsen gehören. [...] Die Resultate zeigten deutlich, dass die Meditation die Gehirne der Mönche auf ganz andere Weise aktivierte als die der Freiwilligen. Viel

8 Mönche waren auf das persönliche Geheiss des Dalai Lamas nach Madison gereist, um dort in der engen Röhre eines Magnetresonanztomographen [...] zu meditieren. In einem zweiten Versuch praktizierten die Mönche dann die besondere Meditationsform des ‚vorbehaltlosen Mitgefühls‘, während ihre Hirnströme von 256 Elektroden aufgezeichnet wurden. Alle Mönche hatten über viele Jahre zwischen 10 000 und 50 000 Stunden mit Meditation verbracht - nur solch geübten Meditierenden ist zuzutrauen, dass sie sich [...] in wenigen Sekunden meditativ versenken können. [...] Das Resultat gilt weitherum als spektakulär: Die meditierenden Mönche zeigten extreme Aktivität im linken Frontalhirn, was laut Richard Davidson kennzeichnend sei für Menschen mit einer optimistisch-ausgeglichene Grundhaltung, mit einem ‚positiven affektiven Stil‘, wie er es nennt. Beim Praktizieren des ‚vorbehaltlosen Mitgefühls‘ - einer tibetischen Meditationsform, bei der Liebe und Mitgefühl den gesamten Geist durchdringen - zeigten die EEG-Messwerte noch eklatantere Unterschiede zu normalen Versuchspersonen: Die sogenannte Gamma-Aktivität (Wellen mit einer Frequenz von über 30 Hertz, die kognitive Höchstleistungen begleiten) stieg während der Meditation nicht nur stark an, sie breitete sich auch in einer durchaus unüblichen Weise über das ganze Hirn hinweg aus (P2251).

Der hier zitierte ausführliche Beitrag aus der NZZ am Sonntag folgert daher:

Da der Meditationszustand des Bewusstseins durch willentliche Übung hervorgebracht wird, scheint die Studie [...] nicht nur die neuen Erkenntnisse von der Plastizität des Gehirns zu bestätigen, *sondern auch den uralten buddhistischen Glauben, dass mentale Disziplin den Menschen verändern kann. Die gelassene Heiterkeit, mit der Erleuchtete den Widrigkeiten des Lebens begegnen, die positiven Ausstrahlung buddhistischer Mönche, das fröhliche Lachen des Dalai Lamas - das alles wäre also lernbar?* (ibid.; Hervorhebung ef).

Auch ein Beitrag des St. Galler Tagblatts berichtet über neurowissenschaftliche Experimente mit tibetisch-buddhistischen Mönchen, welche nahelegten, dass regelmäßige intensive Meditationspraxis, wie sie von den Mönchen ausgeübt werde, „nicht nur eine kurzfristige, sondern eine permanente Veränderung der Hirnaktivität“ bewirke (P2009) und damit die „Architektur des Gehirns“ (P1162, P2329) nachhaltig verändern könne. Den initialen Ausgangspunkt für die neurowissenschaftliche Erforschung der Meditation habe, so wird berichtet, das Interesse des Dalai Lama für deren Erkenntnisse zur „buddhistischen Geistesschulung, welche Mönche und fortgeschrittene Praktiker seit Jahrtausenden üben“ (P2009) gegeben. Die neurowissenschaftliche Erforschung von Meditation erscheine auf den ersten Blick, so ein anderer Beitrag, dementsprechend „exotisch“

---

wichtiger aber: Die Sensoren stellten bei den Mönchen einen signifikant höheren Anteil von ungewöhnlich starken Gammastrahlen fest. Zudem war die Bewegung der Strahlen viel besser organisiert und koordiniert als bei den Studenten. Gemäss Davidson wiesen die Studenten während der Meditation nur einen geringen Anstieg von Gammastrahlen auf. Hingegen produzierten einige der Mönche die stärksten je bei gesunden Menschen gemessenen Gammastrahlen. [...] Die Ergebnisse stimmen mit früheren Studien von Davidson überein. In diesen lokalisierte er den linken präfrontalen Cortex hinter der Stirn als eine Hirnregion, in der Glück sowie positive Gedanken und Gefühle assoziiert werden. Dagegen werden im rechten präfrontalen Cortex negative Gefühle und Angst angesiedelt. [...] Mit Hilfe der funktionalen Magnetresonanz-Abbildung wiesen die Forscher nach, dass die Hirnaktivität der Mönche im linken präfrontalen Cortex besonders hoch war. Davidson schliesst daraus, dass Meditation nicht nur eine kurzfristige, sondern eine permanente Veränderung der Hirnaktivität bewirkt“ (P2009). Als „Pionier der affektiven Neurowissenschaften“, also der Erforschung des Zusammenspiels von Gehirn und menschlichen Emotionen, zeichnete Davidson, so ein ausführlicher Beitrag der NZZ, damit für „spektakuläre Resultate“ verantwortlich (P2251).

(P1303). Tatsächlich verweisen manche Beiträge implizit auf entsprechende Zweifel an der „Wissenschaftlichkeit“ neurowissenschaftlicher Meditationsforschung<sup>129</sup>, relativieren diese jedoch häufig in gleichem Zuge. So berichtet ein Beitrag der NZZ am Sonntag über einen Meditationsforscher des „Bender Institute of Neuroimaging“ der Universität Gießen:

Ulrich Ott untersucht, was passiert, wenn nichts passiert. Wenn Menschen einfach nur still dasitzen. [...] Sein Lieblingsthema sind „veränderte Bewusstseinszustände“ [...]. Der 42-jährige Psychologe trägt Bart, beige Kordhosen und Socken in Birkenstock-Sandalen. Sein Büro ist spartanisch eingerichtet. Ein Tisch, ein Computer, ein Bücherregal. In einer Ecke ein Stapel Woldecken, runde Kissen - Ott versenkt sich jeden Tag in Meditation. Im Dienst der Wissenschaft. „Vielen Forschern ist leider nicht bewusst“, sagt Ott mit seiner sanften Stimme, „dass sie nur einen kleinen Teil der Realität wahrnehmen und dass ihr Bewusstsein ein limitierender Faktor bei der Arbeit ist.“ Raum, Zeit, Subjekt und Objekt: All das seien letztlich Konstrukte, die von den Nervenzellen im Gehirn hergestellt würden. *Ott ist „überzeugt, dass es andere Welten gibt“.* [...] *Das hört sich an wie ein Esoteriker. Doch Ulrich Ott forscht nach streng wissenschaftlichen Kriterien.* Unter anderem will er herausfinden, was im Hirn bei der Versenkung in Meditation genau geschieht. Warum Meditieren gegen Angststörungen und Depressionen helfen kann. Und welche Hirnregionen bei mystischen Erfahrungen aktiviert werden. „Für mich ist Meditation angewandte Neurowissenschaft“, sagt Ott (P1162, P2329; Hervorhebung ef).

Die Beschreibung der Person des Wissenschaftlers und seiner Forschungsmethoden, welche Meditation, subjektive Erfahrung und Introspektion als der Wissenschaft äquivalente Methode zur Erforschung des menschlichen Bewusstseins versteht<sup>130</sup> weckt hier implizit Assoziationen von Kuriosität und dezenter Verschrobenheit, sowie Deutungen, entspre-

<sup>129</sup> Der Beitrag der NZZ am Sonntag von 2005, aus welchem bereits zitiert wurde, erwähnt Kritik an Davidsons Studie (P2251). So habe ein Neurowissenschaftler der Northwestern University in Chicago „wissenschaftliche Schwächen“ an der Studie und an Meditationsforschung generell kritisiert und damit seinen Protest gegen eine geplanten Auftritt des Dalai Lama auf der Jahreskonferenz der Society of Neuroscience begründet, dem sich unterdessen mehr als 50 seiner Fachkollegen angeschlossen hätten. In dem angeführten Beitrag wird die entsprechende Kritik unter dem Hinweis, dass auffallend viele der Kritiker „pikanterweise chinesischer Herkunft“ seien, als tatsächlich politisch motiviert nivelliert. Für den Beitrag wurde zudem ein emeritierter Professor für klinische Neurophysiologie der Universität Zürich befragt, nach dessen Auffassung es bisher keine ausreichende Menge verlässlicher Daten gebe. Zudem generiere die Vielfalt der bisher im Rahmen neurowissenschaftlicher Studien angewendeten Analysemethoden eine Vielfalt teils widersprüchlicher Daten. Die Meditationsforschung bewege sich damit „auf dünnem Eis“, denn allein die Zuordnung einzelner Hirnregionen zu bestimmten Gefühlen und Fertigkeiten sei wissenschaftlich umstritten (ibid.). Nichtsdestotrotz halte der befragte Experte, so die Autorin des Beitrags, die „Zusammenarbeit mit den Mönchen des Dalai Lamas für ausserordentlich interessant“ (ibid.). In Bezug auf die neurowissenschaftliche Erforschung buddhistischer Meditationstechniken scheint zudem, so Schlieter in seinem Beitrag zur neurowissenschaftlichen Erforschung buddhistischer Praktiken, die Frage der objektiven Reliabilität der Forschungsergebnisse eine bisher unge löste methodische Schwierigkeit darzustellen; so basieren die Aussagen der untersuchten Testpersonen natürlicherweise auf Introspektion und damit auf einer subjektiven „erste-Person-Perspektive“ (Schlieter 2013). Akteure der *Mind and Life*-Dialoge wie Diego Hangartner propagieren meditative Introspektion offensiv als Methode zur Erforschung mentaler Zustände und repräsentieren sie als angemessene Ergänzung zu herkömmlichen (neuro-)wissenschaftlichen Methoden, die in dem hier geschilderten Zusammenhang als reduktionistisch beschrieben werden. (vgl. <https://www.youtube.com/watch?v=nBGgivAy4zc> [Stand: 09.06.2015]).

<sup>130</sup> Damit lässt das Porträt des Forschers vermuten, dass seine Forschungstätigkeit von den Aktivitäten und Prämissen des *Mind and Life*-Institutes und seiner zentralen Akteure beeinflusst ist, welches Buddhismus als ein der Wissenschaft vergleichbares Erkenntnisssystem versteht und als „kontemplative Wissenschaft“ beschreibt (vgl. oben). Meditative Versenkung und Introspektion gelten in diesem Zusammenhang als der Wissenschaft äquivalente, wenn nicht sogar adäquatere Methoden zur Erforschung des menschlichen Geistes beziehungsweise Bewusstseins (vgl. oben).

chende Forschungsvorhaben könnten mit der esoterisch inspirierten Suche einzelner Wissenschaftler in Verbindung stehen. Ungeachtet dessen werden entsprechende Forschungsvorhaben in der Regel zugleich als „logische Folge“ aus neuesten Erkenntnissen der Hirnforschung präsentiert (P1303). Mehrfach wird in ihrem Zusammenhang, wie das obige Zitat zeigt, auf die Erkenntnisse zur neuronalen Plastizität<sup>131</sup> hingewiesen, welche „interessante Ansätze für die Erforschung von Phänomenen [liefern würde; ef], die bisher der *Philosophie des Geistes* vorbehalten“ gewesen seien (P2009; Hervorhebung ef). Die „Mönche des Dalai Lama“, so die Autorin des weiter oben ausführlich zitierten Beitrags der NZZ am Sonntag (P2251), seien aus diesem Grund „hochbegehrte Forschungsobjekte“, denn sie hätten der neurowissenschaftlichen Erforschung der Meditation nicht nur neuen Auftrieb verschafft, sondern sie auch „aus dem Winkel des Kuriosen geholt“ (P2251, vgl. auch P1162, P2329). Sei die Wissenschaft auch noch weit davon entfernt, den Prozess der Meditation verstehen zu können, so bestehe doch unterdessen Konsens darüber, dass es einen „speziellen Bewusstseinszustand“ der Meditation gebe, welcher sich von verwandten mentalen Zuständen wie Hypnose oder Trance abgrenze (ibid.). Immerhin, so die Autorin, werde

[...] heute anders als noch vor zwanzig Jahren nicht mehr bezweifelt, dass es das Phänomen der mystischen Erfahrung oder Erleuchtung gibt, von der so viele Einzelpersonen aus allen Kulturen der Welt berichten (ibid.).

Meditation wird wie in diesem Zitat vereinzelt als bestimmte Form „mystischer Erfahrung“ (vgl. auch P1162, P2329) interpretiert und damit dem Deutungsbereich von „Religiosität“ beziehungsweise „Spiritualität“ zugeschrieben; auch ein anderer Beitrag folgert in diesem Sinne, dass die beschriebenen Resultate neurowissenschaftlicher Studien zu bestätigen scheinen, „was Buddhisten seit Jahrhunderten glauben“: „Mentale Disziplin und meditative Praxis können die Hirnfunktionen so verändern, dass neue Bewusstseinsstufen erreicht werden“ (P2009).

Immer mehr Menschen schwärmen für die uralten Achtsamkeitsübungen aus Asien. [...] „Die tiefen Erkenntnisse aller grosser Meister gleichen einander“ [...]. Sie beschreiben ein Gefühl der Verbundenheit mit dem gesamten Universum, Lichteinstrahlung, inneren Frieden oder Auflösung des Zeitempfindens. Und zwar nicht nur Buddhisten, sondern Mystiker aus völlig unterschiedlichen Kulturen und Zeiten. [...] [Es lässt sich; ef] vermute[...] [n], dass auch solchen Grenzerfahrungen Prozesse im Gehirn zugrunde liegen (P2329).

---

<sup>131</sup> Die Erkenntnisse zur neuronalen Plastizität, auf die in diesem Zusammenhang oft verwiesen wird (vgl. P1303 und 2009), beruhen auf neurowissenschaftlichen Studien, welche die lebenslang vorhandene Fähigkeit des Gehirns nachweisen, neuronale Strukturen und Funktionen fortwährend an sich ändernde Bedingungen anzupassen und zu verändern. Von „läsionsinduzierter Plastizität“, die sich nach einer Schädigung des zentralen Nervensystems, z.B. nach einem Schlaganfall zeigt, wird die „übungsinduzierte Plastizität“ unterschieden, wie sie durch intensives Training anspruchsvoller Tätigkeiten – ein oft zitiertes Beispiel ist das Erlernen eines Musikinstruments – ausgelöst wird (Liepert 2011: 17).

Demgegenüber vermeiden die meisten Beiträge eine Bezugnahme auf religiös-spirituelle Deutungen von Meditation. Die Praxis der Meditation wird von den meisten der untersuchten Quellen weniger als spirituelle Praxis mit mystischen Bezügen und soteriologischer Ausrichtung, sondern als „Technik“, „Werkzeug“ (P2277) beziehungsweise „(Geistes-)Training“, beispielsweise als „Krafttraining für den Geist“ (P2251) oder „Bodybuilding fürs Gehirn“ (P1162, P2329) beschrieben, dessen positive Auswirkungen wie ihr „heilender“ Effekt „auf Körper und Seele“ unterdessen unbestritten und von zeitgenössischer Forschung nachgewiesen seien:<sup>132</sup>

Eine Metastudie zur klinischen Forschung von 2004 fasst die relevanten Befunde zusammen: Die sogenannte Achtsamkeit-basierte Meditation, die in westlichen Ländern zu therapeutischen Zwecken entwickelt worden ist, hat sich in über 20 qualitativ hochstehenden Studien mit insgesamt 1600 Patienten als deutlich wirksam erwiesen, und zwar bei der Bekämpfung ganz unterschiedlicher Leiden, von chronischem Schmerz, Fibromyalgie und Stress bis hin zu Krebsleiden, Depression und Angststörungen (P2251).

Die Wirksamkeit einer aus dem individuell beschreibbaren Weg buddhistischer Praxis abgeleiteten Technik der mentalen Schulung wird damit als objektiv messbare und rational erklärbare Tatsache repräsentiert. Dabei steht meist allein das therapeutische Potential einer säkularen beziehungsweise säkularisierten Praxis im Vordergrund, die unabhängig von religiöser Zugehörigkeit oder spiritueller Orientierung ausgeübt werden könne; ihr religiös-spirituellem Hintergrund oder deren soteriologische Dimensionen treten in dem beschriebenen Kontext in den Hintergrund der Betrachtungen. Im Rahmen der Berichterstattung über Ergebnisse verschiedener Studien zu meditativen Praktiken wird dementsprechend immer wieder auf nachgewiesene positive psychische wie physische Auswirkungen hingewiesen: Neben ihren positiven Wirkungen bei Stress, Depressionen und Angststörungen (P1162, P2329) erhöhe regelmäßige Meditation die Konzentrationsfähigkeit (ibid). Zudem wird von einem positiven Effekt auf das Immunsystem HIV-erkrankter Menschen berichtet (P2273). Im Fokus entsprechender Ausführungen liegt jedoch das therapeutische Potential achtsamkeitsbasierter Praktiken bei psychischen Störungen:

Schon kleinste Sinneseindrücke lösen gewöhnlich ganze Gedankenketten aus: Vorstellungen, Wünsche, Ängste - alles, was unser Hirn im Lauf seiner Geschichte geprägt hat. Meditierende lernen, diesen Automatismus für eine Weile zu unterbinden. „Durch Meditation kann man trainieren, gleichsam einen Schritt zwischen Reiz und Reaktion zu schalten“ [...]. Wahrscheinlich haben solche Techniken deshalb [...] bei vielen psychischen Störungen therapeutisches Potenzial (P1162, P2329).

---

<sup>132</sup> Auf diese Deutung nimmt auch der Dalai Lama selbst in der Repräsentation buddhistischer Meditationspraxis zunehmend Bezug: So führt er in einem Interview mit der Zeitschrift Facts aus dem Jahr 2000 aus, die Übung „der richtigen Techniken“ wie regelmäßige Meditationspraxis, könne einen enorm positiven Einfluss auf mentale und körperliche Gesundheit haben (P2226).



Auch über klinische Studien des bereits erwähnten US-amerikanischen Hirnforschers Richard Davidson wird berichtet, sie würden positive Auswirkungen auf das Immunsystem zeigen:

Weil sich nicht ausschließen lässt, dass buddhistische Mönche ihre speziellen Hirnströme nicht nur durch Meditation bewirken, sondern vielleicht schon mitbringen, wenn sie das meditative Leben wählen, hat auch Richard Davidson in Madison im Anschluss an die Mönchsstudie zusätzlich ein klinisches Projekt durchgeführt. Die stressgeplagten Angestellten einer Biotechfirma in Madison erhielten ein achtwöchiges Training in Achtsamkeit-basierter Meditation. Im Vergleich zu einer nicht meditierenden Gruppe aus derselben Firma zeigten sie nach einer Grippeimpfung eine deutlich stärkere Bildung von Antikörpern gegen das Grippevirus (P2251).

Zudem habe sich bei den Versuchspersonen<sup>133</sup> gezeigt, dass die Aktivität im linken präfrontalen Cortex sich durch die Meditationspraxis erhöhte, sich also in Richtung des „positiv affektiven Stils“ der Mönche aus der ersten Studie entwickelt hatte: „Den Dalai Lama habe das nicht weiter erstaunt: ‚Pflegt positive Emotionen - dann werdet ihr glücklich‘ - *das weiss der Buddhismus schon lange*“ (ibid.; Hervorhebung ef). Tatsächlich wird buddhistische Meditation in diesem Sinne als Methode kognitiver wie emotionaler Regulierung beschrieben, als Weg zu körperlicher und seelischer Balance, psychischer Gesundheit (P2320), innerem Wohlbefinden und einer allgemein gesteigerten Lebensqualität, dessen positiv bewerteter Nutzen von der Wissenschaft unterdessen zweifelsfrei nachgewiesen sei. Häufig wird Meditation zudem als Methode zur Entwicklung eines erhöhten Glücksempfindens repräsentiert: So lerne der Mensch in der Meditation das Loslassen leidverursachender Wünsche und Begehrlichkeiten, was dazu führe, dass er den Alltag besser zu meistern fähig werde (P2277).<sup>134</sup> Meditation und die (tibetisch-)buddhistische Praxis des

---

<sup>133</sup> Die Tatsache, dass stressgeplagte Angestellte einer Biotechfirma die Versuchspersonen der Vergleichsstudie zu der Untersuchung tibetischer Mönche darstellen, stellt einen interessanten Nebenaspekt zum Thema der vorliegenden Untersuchung dar. So könnte man die Frage stellen, ob die Angestellten quasi als idealtypische Repräsentanten eines „westlichen Lebensstils“ ausgewählt wurden, wodurch dem Gegensatz zu den in den Mönchen repräsentierten „östlichem Lebensstil“ in noch deutlicherer Weise Ausdruck verliehen wird. Der „westliche“ Lebensstil wäre demnach unter anderem gekennzeichnet durch Stress und Anfälligkeit gegenüber Erkrankungen, während mit dem Lebensstil der Mönche erhöhte psychische und physische Resilienz sowie ein „positiv-affektiver Stil“ assoziiert wird.

<sup>134</sup> In diesem Zusammenhang machen einzelne Quellen auf die hohe Anstrengung und den großen nötigen Einsatz aufmerksam, welcher erst zur Entwicklung der beschriebenen positiven Auswirkungen führe. Der Pfad zur Erleuchtung sei anstrengend und nicht ohne Mühen zu beschreiten: „Um ins Nirwana zu gelangen, müssen wir schon selbst aktiv werden und meditieren“ (P2447). Auch der Dalai Lama habe bereits an die Adresse seiner „westlichen Jünger“ mahnend geäußert, dass eine rein oberflächliche Beschäftigung mit dem Buddhismus nicht zum ersehnten Heil führe. Wer aber diese Mühe bereit sei auf sich zu nehmen, werde belohnt, denn, wie oben bereits ausgeführt wurde: „Neurologen haben herausgefunden, dass bei sehr erfahrenen buddhistischen Mönchen der linke vordere Hirnlappen, der mit dem Glücksgefühl assoziiert wird, besonders aktiviert ist“ (ibid). In dieser Hinsicht verweisen entsprechende Aussagen auf eine seitens verschiedener Akteure vertretene und weiter unten ausgeführte Diskursposition, welche eine „oberflächliche“ Auseinandersetzung mit einzelnen buddhistischen Lehren und Praktiken „im Westen“ kritisch betrachtet, eine vertiefte und gründliche Beschäftigung mit dem Buddhismus fordert und damit Rückschlüsse auf Forderungen, Ideale und Werte zulassen, welche an eine „authentische“ Auseinandersetzung mit religiösen Traditionen geknüpft werden (vgl. Kap. 6.4.3).

Entwickeln von Mitgefühl werden in diesem Zusammenhang als „Rezept[e] aus Tibet für mehr Glück“ (ibid.) repräsentiert:

Wenn die Ergebnisse von Davidson stimmen, würden sie eine alte Weisheit bestätigen: Wirkliches Glück kann nur im Geist entstehen. So können wir also nicht nur unseren Körper trainieren, sondern auch unser Gehirn - insbesondere jene Partien, wo die Wissenschaftler Glück und positive Gefühle orten (P2009).

Die Forschungsarbeiten und die entsprechende Berichterstattung befassen sich jedoch nicht nur mit möglichen positiven Auswirkungen achtsamkeitsbasierter Techniken auf individuelle psychische und physische Gesundheit. Verschiedene Akteure und entsprechende Beiträge machen buddhistische Meditationstechniken darüber hinaus als Methode zur Verwirklichung sozialer Visionen zum Thema ihrer Ausführungen. „Mit Meditation können wir jene Emotionen zügeln, die im Kollektiv zum Krieg führen“, sagt der Dalai Lama. Die Welt lässt sich also noch retten – zumindest wenn wir so viel meditieren wie er [...]“ (P2447). Eine Reihe von Beiträgen repräsentieren meditative Praktiken im Lichte entsprechender, unter anderem auch in der Schweiz durchgeführter Studien als Training zur Entwicklung von positiv bewerteten und sozial erwünschten Emotionen (P2278, P2276) wie Mitgefühl und Empathie, sowie als Methode zum Fördern von Empathiefähigkeit und prosozialem Verhalten: „Positive Emotionen wie liebevolle Güte und Mitgefühl können [...] ebenso geübt werden wie das Spielen eines Instruments oder eine Sportart“ (P2278). Verschiedene Medienbeiträge berichten über die entsprechenden Forschungstätigkeiten der Psychologin und Neurowissenschaftlerin Tania Singer am Institut für Empirische Wirtschaftsforschung der Universität Zürich<sup>135</sup>. Ihre Studien zu Phänomenen sozialer Resonanz, zu Kooperation, Fairness, prosozialer Motivation, Empathie, Mitgefühl und Altruismus seien, so ein Artikel im Tages-Anzeiger aus dem Jahr 2008, „voll im Trend und treffen einen Zeitgeist, der sich mit Publikationen in anerkannten Fachjournalen“ niederschlägt (P2276). Im Rahmen ihrer Forschungen untersuchte sie unter anderem auch, so wird berichtet, in tibetischen Meditationstechniken langjährig geübte Personen wie den Molekularbiologen und buddhistischen Mönch Matthieu Ricard. Damit steht Singers Forschungsinteresse in einem Zusammenhang mit der neurowissenschaftlichen Erforschung spezifischer Meditationstechniken zur Erzeugung von „Mitgefühl“, welche ebenso wie bereits beschriebene Studien zu achtsamkeitsbasierten Praktiken messbare neuro-

---

<sup>135</sup> Singer war in den Jahren 2006 bis 2010 in Zürich tätig und profilierte sich mit ihren Forschungsarbeiten zum menschlichen Sozialverhalten im jüngeren Forschungsgebiet der „Sozialen Neurowissenschaft“, welche das menschliche Gehirn nicht isoliert, sondern in der Interaktion und Vernetzung mit anderen Gehirnen, d.h. in sozialen Situationen untersucht. Sie ist heute geschäftsführende Direktorin der Abteilung Soziale Neurowissenschaft im Max Planck Institut für Kognitions- und Neurowissenschaft, Leipzig. Auch Singers Vater, Wolf Singer, ist ein weltweit renommierter Neurophysiologe. Gemeinsam mit dem französischen Molekularbiologen und buddhistischen Mönch Matthieu Ricard, mit dem auch Singer in ihren Studien eng zusammenarbeitete, veröffentlichte er im Jahr 2008 einen Dialog über Hirnforschung und Meditation (Singer/Ricard 2008).

physiologische Auswirkungen mentaler Übungen nachweise.<sup>136</sup> Im Rahmen ihrer neurowissenschaftlichen Studien über das menschliche Sozialverhalten gehe die Forscherin, so der Beitrag im Tages-Anzeiger, „gern auch ungewöhnliche Wege“ (P2276):

Zum Beispiel möchte sie herausfinden, ob es möglich ist, Empathie, also Mitgefühl für andere, regelrecht zu trainieren. [...] Dass dies grundsätzlich funktioniert, hat sie bereits in einem Versuch mit einem buddhistischen Mönch gezeigt. Matthieu Ricard, der unter anderem auch für den Dalai Lama übersetzt, sei ein Experte in Mitgefühl, schwärmt Singer. Als er für das Experiment im Scanner lag, habe er sich in null Komma nichts in unterschiedlich starke Gefühlszustände hineinversetzen können. Innerhalb weniger Sekunden konnte er sich etwa in positive Emotionen wie die Liebe einer Mutter zu ihrem Kind hineinfühlen und dann genauso schnell wieder herunterkommen auf einen neutralen Zustand. Es wirkte, als hätte er einen mentalen Schalter, den er je nach Vorgabe präzise auf eine bestimmte Intensität in den spezifischen Empathieregionen einstellen konnte (P2276).

Wie die Wissenschaftlerin 2010 auch anlässlich der *Mind and Life*-Konferenz in Zürich<sup>137</sup> ausführte, bestehe ein langfristiges Ziel ihrer Forschungstätigkeit in der Entwicklung forschungsbasierter mentaler Trainingsprogramme zu emotionaler Selbstregulation, aber auch zur Entwicklung prosozialer Motivation, sowie von Empathie und Mitgefühl. Als Inspirationsquelle dienen Singer dabei praktische Lehranweisungen und spezifische Übungstechniken tibetisch-buddhistischer Traditionen.<sup>138</sup> So führt die Wissenschaftlerin in einem Interview<sup>139</sup> aus:

Ich stehe [...] sehr intensiv mit buddhistischen Mönchen im Dialog, weil wir sie im Scanner als ‚Mitgefühl-Experten‘ untersuchen. Sie haben ja in ihrer Kultur Tausende von Jahren Mitgefühl trainiert. Für uns sind sie daher sehr interessant. Wir scannen

---

<sup>136</sup> Vgl. auch Schlieter 2013.

<sup>137</sup> Im April 2010 fand im Kongresshaus Zürich eine mehrtägige Konferenz mit dem Thema: „Altruism and Compassion in Economic Systems“ statt. Die XX. *Mind and Life* –Konferenz führte erstmals in Europa Vertreter und Vertreterinnen moderner westlicher Wissenschaftsdisziplinen mit Repräsentanten sogenannter „kontemplativer Wissenschaften“ wie dem XIV. Dalai Lama und dem tibetisch-buddhistischen Mönch und Molekularbiologen Matthieu Ricard für einen *Mind and Life*-Dialog zusammen. Neben den Neurowissenschaften beteiligten sich im Rahmen dieser Konferenz zum ersten Mal auch wirtschaftswissenschaftliche Disziplinen und Forschungsbereiche am Dialog mit „kontemplativen Traditionen“ wie dem tibetischen Buddhismus. Ziel der Veranstaltung war es, die Frage nach „der Relevanz von prosozialer Motivation und Altruismus in einem zunehmend wettbewerbsorientierten globalen Wirtschaftssystem“ zu stellen, sowie „ethische und moralische Dimensionen wirtschaftlicher Systeme“ zu diskutieren ([http://www.dalailamazurich.ch/fileadmin/user\\_upload/documents/mindandlife\\_de.pdf](http://www.dalailamazurich.ch/fileadmin/user_upload/documents/mindandlife_de.pdf) [Stand: 13.12.2010]).

<sup>138</sup> Im Rahmen des NF-Forschungsprojekts befragte, bei den *Mind and Life*-Dialogen aktiv involvierte oder an den Dialogen interessierte Experten betonten, die Zusammenarbeit mit dem tibetischen Buddhismus sei nicht als exklusiv zu betrachten, sondern für die entsprechenden Forschungsarbeiten seien verschiedenste „kontemplativen Traditionen“ etablierter Weltreligionen von Interesse und Bedeutung. Einer der Gründe für eine herausragende Stellung des tibetischen Buddhismus in diesem Dialog wird insbesondere im persönlichen Interesse des XIV. Dalai Lama gesehen. Viele der im Rahmen des Forschungsprojektes befragten Experten betonten jedoch eine Sonderrolle des Buddhismus im Dialog mit westlichen Neurowissenschaften, namentlich in Bezug auf ausgefeilte, über Jahrhunderte von buddhistischen „Meditationsexperten“ entwickelte, sowie in Form und Funktion klar beschriebene Techniken der Geistesschulung. Manche der Akteure sehen dementsprechend die Anknüpfungspunkte von westlicher Neurowissenschaft und dem Buddhismus weniger im Bereich philosophischer oder naturwissenschaftlicher Weltdeutung, als in postulierten Berührungspunkten von meditativer Praxis mit kognitiver Verhaltenstherapie.

<sup>139</sup> Das alpha-Forum ist ein Format des ARD-Bildungskanal ARD-alpha, vormals BR-alpha (Bayerischer Rundfunk).

buddhistische Mönche, weil sie sich in Sekunden auf Mitfühlen einstellen können. [...] Sie haben das ihr Leben lang durch Meditation und mentales Training [...] intensiv trainiert, sodass das bei ihnen [...] eine richtige mentale Fähigkeit geworden ist – aber eben eine Fähigkeit im emotionalen Bereich, *und genau das kennen wir in unserer Gesellschaft nicht oder nicht wirklich gut.* [...]. [...] Sie haben eine unglaubliche mentale Kontrolle über sich. Es ist für uns deshalb sehr spannend, deren Hirne zu sehen und zu beobachten, wie sie derart kontrolliert in unterschiedliche emotionale Zustände hineingehen können, vor allem in positive emotionale Zustände. *Denn in unserer westlichen Gesellschaft stehen diese positiven Emotionen doch nicht so sehr im Mittelpunkt und werden auch nicht entsprechend trainiert.* Wenn ich eine normale Mitteleuropäerin im Scanner frage, ob sie in sich Angst erzeugen könne, dann geht das ganz schnell [...]. Wenn man mich jedoch bitten würde, in 90 Sekunden in unkonditionierte Liebe für die Welt gehen [...], dann wäre das für mich wesentlich schwieriger: *Da würde ich vermutlich scheitern, aber auch viele andere Menschen aus unserer Gesellschaft würden sich hier schwertun.* Diese Mönche sind eben wirkliche Experten, was dieses Gefühl betrifft.<sup>140</sup>

Unter der Schlagzeile: „Fühlen wie die Mönche. Zürcher Forscherin will aus Managern bessere Menschen machen“ greift ein Beitrag im Blick aus dem Jahr 2008 (P1965) die Suche der Neurowissenschaftlerin nach einer Methode, Einfühlungsvermögen trainieren zu können, auf. Meditation erscheint im Zusammenhang mit Singers Forschungen als „Weg aus dem Egoismus (vgl. P2846). Das Empathietraining, welches sie anstrebt, vergleicht sie mit dem Training körperlicher Fitness: „Man könnte das statt Fitnesstraining machen, Übungen für den Emotionsmuskel“ (ibid.). Mit ihrer Forschungsarbeit habe Singer, so die Autorin des oben angeführten Artikels im Blick, „möglicherweise den Schlüssel zu einer besseren Welt in der Hand“:

[...][E]ine Welt, in der Manager und Politiker das Wohlergehen aller im Blick haben und selbst Schüler in der Lage sind, Stress in positive Gefühle zu verwandeln. Dies wäre denkbar, wenn der Psychologin gelingt, woran sie an der Universität Zürich forscht: das gezielte Training des Einfühlungsvermögens (ibid.).

Im Rahmen ihrer aktuellen Studie, so der Beitrag, durchleuchte die Forscherin das Gehirn buddhistischer Mönche, die hier als „Meister der Herzöffnung“ und damit – in offensichtlichem Gegensatz zu Managern oder Politikern – als „Experten“ in der willentlichen Erzeugung positiver Emotionen und Bewusstseinszustände<sup>141</sup> porträtiert werden: Buddhisti-

---

<sup>140</sup> Alpha-Forum, Sendung vom 28.05.2008; Hervorhebungen ef. Das *Laboratory for Social and Neural Systems Research* (SNS Lab) der Universität Zürich, an welchem Tania Singer in den Jahren 2007 bis 2010 die Position der Co-Direktorin innehatte, stellt auf seiner Homepage ein Transkript der Sendung zur Verfügung, einzusehen unter: <http://www.sns.uzh.ch/media/alpha-forum.pdf> [Stand: 05.06.2014].

<sup>141</sup> In einem Interview mit dem Sonntagsblick bestätigt der Dalai Lama entsprechende Deutungen einer diesbezüglichen Überlegenheit des Buddhismus: So sei der Buddhismus nicht nur in Bezug auf ausgefeilte Techniken der Geistesschulung, sondern auch in seinem Verständnis des menschlichen Bewusstseins und menschlicher Gefühlsregungen „sehr weit fortgeschritten“. Aus diesem Grunde würden sich heute viele Wissenschaftler und Psychoanalytiker für den Buddhismus interessieren. In dieser Hinsicht, so der Dalai Lama in einem Interview, könne „der Westen“ also vom Buddhismus lernen: „Der Buddhismus weiss viel darüber, wie das Bewusstsein funktioniert. Darüber wie negative Gefühle von Hass, Neid, Gier oder positive wie Liebe, Mitgefühl, Freude entstehen. Und wie wir sinnvoll mit diesen Gefühlen umgehen können. Der Westen will jedes Problem auf der materiellen Ebene lösen, mit Technik. Es gibt aber auch die Ebene des Geistes, die anders funktioniert. Da kennen wir uns besser aus“ (P1134).

sche Mönche seien aufgrund ihrer geistigen Schulung nicht nur in der Lage mit ihren Emotionen besser umzugehen (P2850), sondern würden zudem über eine außergewöhnliche mentale Kontrolle verfügen. Sie seien, so Singer, „[...] Empathie-Experten. Sie können sich extrem schnell in starke Gefühlszustände hineinversetzen, das ist unglaublich“ (ibid.).

Sie lässt sie [...] unter dem Kernspintomografen meditieren und nacheinander in verschiedene emotionale Zustände versetzen. Mönche sind dazu fähig. Singer: „Wenn ein Mönch mir angeben kann, wie stark er empfindet, kann ich daraus auf neuronale Netzwerke etwa für das Gefühl der Liebe schliessen.“ [...] Aus den Ergebnissen lässt sich möglicherweise eine Methode ableiten, um das Einfühlungsvermögen zu trainieren. [...] Die Hirnforscherin möchte - als Gegenprobe sozusagen - auch Menschen durchleuchten, die kein Mitleid empfinden können oder in Fragen des Zusammenlebens und der Fairness versagen. So wie manche Manager (P1965).

Gerade in der Ausrichtung auf andere Menschen, in der Entwicklung von Mitgefühl und prosozialer Motivation, letztlich in ethischem Handeln liege, so liest man an anderer Stelle, dabei der Weg zu individuellem Glück: So zeige ein Forschungsprojekt an der ETH Zürich, dass eine spezifische Form der Meditation zur Erzeugung von Mitgefühl das „Glückszentrum“ des Gehirns aktiviere: „Das heisst: Glücklich ist, wer sich auf die anderen ausrichtet“ (P2552). Wie die neurowissenschaftliche Untersuchung von Meditationstechniken und die hier beschriebenen, daraus abgeleiteten Erkenntnisse und sozialtechnischen Implikationen zeigen, wird in der Anwendung (tibetisch-) buddhistischer Meditationsübungen die Möglichkeit einer Transformation und Sublimierung nicht nur des individuellen Selbst, individueller Identität und Persönlichkeit, sondern auch sozialer Wertvorstellungen und gesellschaftlichen Zusammenlebens „im Westen“ gesehen.<sup>142</sup> Damit ist vielfach die implizite Annahme verknüpft, „westliche Gesellschaften“ seien von Individualismus und Egoismus geprägt und für viele ihrer Mitglieder sei das Wohl der Mitmenschen keine handlungsleitende Prämisse mehr.<sup>143</sup> Zudem werden auf diese Weise aus buddhistischen Übungspraktiken abgeleitete Meditationstechniken, so kann man im Anschluss an Schlieter (2013: 380) folgern, zu „eudaimonistischen Sozialpraktiken“ umgedeutet, welche das Glück und Wohlbefinden des Individuums und damit der gesamten menschlichen

---

<sup>142</sup> In diesem Zuge kommt es, wie Schlieter schlussfolgert, zu einer „Entkulturalisierung“ buddhistischer Tradition und gleichzeitig zu einer „Ethisierung“ der buddhistischen Botschaft (Schlieter 2013). Auch die Tatsache, dass in diesem Zusammenhang viele der involvierten Akteure wie der XIV. Dalai Lama auf die Notwendigkeit der Entwicklung einer universellen „säkularen Ethik“, welche unabhängig von spezifischen religiösen Inhalten gelte, hinweisen, bestätigt diese Analyse.

<sup>143</sup> Diese Vermutung wird auch im bereits zitierten Interview des alpha-Forums deutlich. Auf die Frage des Journalisten, ob denn die Wissenschaft die Frage beantworten müsse, wie Menschen positiv handeln müssen, um den Fortbestand der Gesellschaft zu gewährleisten, reagiert die Wissenschaftlerin Tania Singer mit folgenden Worten: „Unsere Gesellschaft ist natürlich extrem auf Individualismus und Egoismus ausgerichtet. In asiatischen Gesellschaften ist das viel weniger stark der Fall, weil dort ein anderes System vorherrscht. Ich sage [...] nicht [...], dass dieses [...] System besser sei, ich sage nur, dass es anders ist. Wir in unserem System haben uns aber, wie ich glaube, teilweise totgelaufen. Der Grund für viele Depressionen ist die Einsamkeit und die Isoliertheit von Menschen, die von ihnen selbst wahrgenommene Isoliertheit. Diese Menschen haben zwar Geld, aber sie sind einsam (vgl. <http://www.sns.uzh.ch/media/alpha-forum.pdf> [Stand: 10.06.2015]).

Gesellschaft in den Blick nehmen und zu fördern vermögen. In diesem Zuge tritt die ursprüngliche soteriologische Ausrichtung buddhistischer Meditationspraktiken als „Übungen auf dem Heilsweg“ in den Hintergrund (ibid.: 380, 392). Schlussendlich kann durch die Deutung von Meditation als säkulare und unabhängig von religiöser Zugehörigkeit oder spiritueller Orientierung anwendbare Technik des Geistesstrainings, deren Wirksamkeit wissenschaftlich nachgewiesen werden kann, buddhistischen Erkenntniswegen, Praxisformen und entsprechend geschulten Akteuren auf diesem indirekten Weg (wissenschaftlich legitimierte) Autorität verliehen werden. Damit kann der Buddhismus in die Nähe zu einem „modernen“ westlich-wissenschaftlichen Weltbild und dessen „rationalen“ und „objektiv messbaren“ Methoden der Welterkenntnis gerückt und mit diesem als grundlegend kompatibel gedeutet werden: Die Grundlagen buddhistischer Erkenntnis lägen, so die entsprechende Deutung, in Erfahrung und Praxis. Buddhistische Lehre und Praxis präsentiert sich damit als logisch und rationaler Analyse zugänglich, während, so die entsprechende Deutung, „andere“ religiöse Traditionen in blindem Glauben an unveränderbaren und letztlich nicht belegbaren Glaubenssätzen festhalten würden.

Wird der sich in dem hier dargestellten Zusammenhang manifestierende Dialog zwischen Buddhismus und „abendländischer“ Wissenschaft vielfach als positiv und produktiv bewertet, so wird vereinzelt auch Kritik, bisweilen verbunden mit durchaus sarkastischen Akzenten, zum Ausdruck gebracht. So kritisiert ein Leser der NZZ, beim an der Universität Zürich im Jahr 2005 organisierten *Neuroscience Symposiums* habe es sich allenfalls am Rande um einen „seriösen wissenschaftlichen Anlass“ gehandelt; vor allen Dingen sei es um eine „Propagandaveranstaltung für Tibet und den tibetischen Buddhismus“ gegangen (P2026). Der Autor eines ausführlichen Beitrags der Weltwoche (P2320) zum Phänomen eines „Neuro-Lamaismus“ äußert in diesem Sinne die Vermutung, in der hier allzu offensiv demonstrierten „wohlwollenden Einigkeit“ von Wissenschaft und Buddhismus würden sich zwei „vom Zeitgeist umschmeichelte Phänomene“ zu gegenseitigem Vorteil begegnen:

Der Dalai Lama demonstriert mit den Naturwissenschaftlern publizitätsträchtig seinen Modernismus, und diese wiederum können sich von einer anderen Seite zeigen: Sie sind nicht nur exakte Rechner, sondern widmen sich auch höheren Sinnfragen (ibid).

Für den Autor erschließt sich die durch die Akteure des Dialogs vielfach zum Ausdruck gebrachte gegenseitige Bereicherung nicht, denn sie schlage sich, so die Beobachtung, lediglich in „unverbindlichen Weltweisheiten“ nieder:

Oft wird in diesen Runden Gegensätzliches nur angedeutet; sobald es heikel würde oder man sich mit konkreten Problemen befassen müsste, schweigen die Wissenschaftler oder wendet sich der Dalai Lama einem neuen Thema zu. [...] Scheuten die

Wissenschaftler Widerspruch und Auseinandersetzung? Oder gestaltet sich so ein Gespräch unter geläuterten Geistern? (P2320)

Auch andere Stimmen kritisieren, die Veranstaltungen hätten eine „tiefgründige Diskussion zwischen Forschern und Heiligkeit“ vermissen lassen (P2572), die „großen Fragen“ seien lediglich andiskutiert worden. Der Autor des oben zitierten Beitrags der Weltwoche (P2320) geht letztlich von unüberbrückbaren Differenzen zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis und buddhistischer Weltdeutung aus, welche sich im Rahmen der Dialoge nur schwer kaschieren ließen. Doch ungeachtet der Tatsache dass, so der Beitrag, „Religion und Wissenschaft [...] gewöhnlich als Gegensatz gelten“ habe das *Neuroscience Symposium* „[e]in Bild tiefster Seligkeit selbst für spirituell ungeübte Sinne“ (ibid.) geboten:

Fünf Naturwissenschaftler und der Dalai Lama sitzen umrahmt von Tibetfahnen an einem langen Tisch und lächeln; sie lächeln in die Kameras und in das übervolle Auditorium, und dieses lächelt zurück. Die Wissenschaftler senken vor Seiner Heiligkeit das Haupt, die sich neue neurowissenschaftliche Erkenntnisse anhört. Das Plenum wiederum lauscht andächtig auch dem geringsten Räuspern des Dalai Lamas; jeden seiner weisen Scherze quittiert es mit einem gelassenen Gelächter. Studentinnen stellen ihm der Reihe nach schüchtern ihre vorbereiteten Fragen. Schliesslich dankt Seine Heiligkeit den Referenten, dass sie sich kurz und klar ausgedrückt hätten, und hängt ihnen den obligaten weissen Schal um.

Während anderenorts Wissenschaftler wie der Schweizer Neurologe Jürg Kesselring<sup>144</sup> porträtiert werden, welcher sich für Grenzen des wissenschaftlichen Weltbildes interessiert, dem „Biologistischen [...] das Unsichtbare, die Erweiterung der Menschen über seine Körperlichkeit hinaus“ gegenüberstellen möchte und sich fasziniert zeigt von der Vorstellung einer möglichen Versöhnung zwischen Wissenschaft und Religion durch die Neurologie (P2047), bietet sich für den Autor des Weltwoche-Beitrags im Rahmen des Anlasses an der Universität Zürich Irchel nicht nur ein „folkloristisch untermaltes Bild der Seligkeit“, sondern vor allem ein „absurdes Bild“:

---

<sup>144</sup> Der Schweizer Neurologe Jürg Kesselring ist Chefarzt für Neurologie und Neurorehabilitation am Rehabilitationszentrum Valens, Titularprofessor für klinische Neurologie und Neurorehabilitation an der Universität Bern sowie am Zentrum für Neurowissenschaften der Universität Zürich und der ETH Zürich. Der in einem Beitrag des St. Galler Tagblatts (P2047) als „Hirn- und Seelenforscher“ porträtierte Neurologe habe, so die Autorin, „seine Reisen der Neugier nie an den sichtbaren Grenzen beendet“. In seiner Arbeit am Rehabilitationszentrum versucht Kesselring, hirngeschädigten und in ihrer Sprachfähigkeit eingeschränkten Menschen „Sprache und damit Menschsein zurückzugeben“: „Durch die Neuroplastizität des Gehirns, also durch seine Lernfähigkeit, kann auch ein hirnverletzter oder ein durch Schlaganfall beeinträchtigter Mensch Sprache wieder zurückgewinnen“, erklärt der Arzt. Wie jemand spricht, welche Worte er wählt, der Ton, den er anspricht - für den Neurologen ist diese menschliche Ausdrucksfähigkeit ein *Topos von der Grösse des Universums*, und der erstmals gelungene Zischlaut eines Patienten wie ein harmonisches musikalisches Intro zu einer neuen Welt. [...] Dem Biologistischen, dem auf den ersten Blick Sichtbaren, stellt er stets gerne das Unsichtbare, die *Erweiterung der Menschen über seine Körperlichkeit hinaus* gegenüber. Von einem Besuch beim Dalai Lama in Zürich vor drei Jahren erzählt er: „Neben dem Ohr eines in meditativer Versenkung befindlichen Mönchs wurde ein Schuss abgegeben, als er wieder aufgetaucht war, sagte er, der Schuss hätte sich wie der Flug eines Vogels angefühlt.“ [...] *Das fasziniert den 57jährigen: die Wissenschaft, ihre alte Feindschaft zur Religion und deren mögliche Versöhnung auch dank der Neurologie* (P2047; Hervorhebungen ef).

*Denn hat die europäische Universität im Laufe der letzten Jahrhunderte nicht mühevoll die Vormundschaft geistlicher Autoritäten abgeschüttelt? Hat sie nicht das Prinzip des intersubjektiven Diskurses gegen metaphysische Spekulationen durchgesetzt? Hat nicht der rational nachvollziehbare Disput das theologische Dogma verdrängt? Und jetzt sitzen ein theokratischer Führer, der keinerlei demokratische Legitimation besitzt, und so genannte Spitzenforscher in trauriger, von Scheinwerfern erleuchteter Runde im Auditorium Maximum und preisen gemeinsam die wunderbare Komplexität des menschlichen Gehirns [...] (P2320; Hervorhebung ef).*

Neben anderen bereits zitierten Quellen bringt besonders dieser Abschnitt die in den Ausführungen der meisten Akteure repräsentierte Dichotomie von wissenschaftlicher und religiöser Weltdeutung pointiert zum Ausdruck. Es zeigt sich, dass die sich im Dialog des XIV. Dalai Lama mit Wissenschaftlern und in manchen der beschriebenen Forschungsprojekte manifestierende Begegnung zwischen Wissenschaft und Religion vielfach besonderer Ausführungen, Begründungen oder Rechtfertigung bedarf, denn die Wissenschaft gilt in der Regel als ein von Religion in grundlegenden Punkten verschiedenes Erkenntnisbeziehungsweise Weltdeutungssystem.

In den untersuchten Quellen wird mehrfach auf eine Widersprüchlichkeit hingewiesen, welche im Dialog von abendländischer Wissenschaft mit religiösen Traditionen wie dem Buddhismus zutage trete, und welche der Buddhismus, vor allem in Gestalt des XIV. Dalai Lama, (nur) scheinbar mühelos und für westlich-aufgeklärte Menschen schwer nachvollziehbar zu transzendieren fähig sei (vgl. P1831, P1119, P1631, P1851, P2447, P2320). Während abendländische (Natur-)Wissenschaft in der Regel mit Moderne, Rationalität, Objektivität, logischem Denken und Vernunft verknüpft wird, werden Begriffe wie Glaube, Irrationalität, subjektive Erfahrung, magisches Denken und Tradition dem Deutungsbe- reich von Religion beziehungsweise Spiritualität zugeschrieben und kontrastiv dazu in Beziehung gesetzt.<sup>145</sup> Während sich wissenschaftliche Erkenntnis notwendigerweise als dynamisch, nie abgeschlossen und fortwährend im Wandel versteht, wird Religion mit dem Anspruch absoluter Wahrheit verknüpft und damit als statische Form der Weltdeutung repräsentiert, welche an unveränderlichen, und letztlich nicht belegbaren Glaubenssätzen festhalte.<sup>146</sup> Besonders von Stimmen, die für sich ein „westlich-aufgeklärtes“ Bewusstsein in Anspruch nehmen, werden Vernunft, Wissenschaftlichkeit, intersubjektivem Diskurs und rationaler Analyse Autorität und Orientierungsfunktion für menschliches

---

<sup>145</sup> Bereits Weber macht dagegen auf die Relativität des Rationalitätsbegriffs aufmerksam. So schreibt er in einer Anmerkung zu seinem Aufsatz DIE PROTESTANTISCHE ETHIK UND DER GEIST DES KAPITALISMUS: „Irrational ist etwas stets nicht an sich, sondern von einem bestimmten, ‚rationalen‘ Gesichtspunkte aus. Für den Irreligiösen ist jede religiöse, für den Hedoniker jede asketische Lebensführung ‚irrational‘, mag sie auch, an ihrem letzten Wert gemessen, eine ‚Rationalisierung‘ sein“ (Weber 2006 [1904/1905]: 38-39). Der Begriff der Rationalität ist damit – ebenso wie der Begriff der Fremdheit – „nur scheinbar eindeutig[...] (ibid.)“, und nur in seiner *Relation* zu dem, was im jeweiligen Kontext als „irrational“ gilt, zu bestimmen.

<sup>146</sup> Damit geht meist zudem die Vorstellung des grundlegenden Gegensatzes von *autonomer* wissenschaftlicher Erkenntnis und *traditionsbestimmten* religiösen Glaubenssätzen einher.



Handeln und Denken zugeschrieben (vgl. Feil 1978).<sup>147</sup> Eine Auflösung der etablierten Dichotomie zwischen den beschriebenen semantischen Bereichen von Wissenschaft und Religion und eine Integration der entsprechenden Weltdeutungssysteme erscheint im untersuchten Kontext der Medienbeiträge kaum denk- beziehungsweise sagbar. Selbst Beiträge, die den Austausch zwischen buddhistischen und wissenschaftlichen Akteuren generell als positiv und bereichernd repräsentieren oder darüber hinaus von einer grundlegenden Kompatibilität von Buddhismus und Wissenschaft ausgehen, repräsentieren den Buddhismus vielfach oft explizit nicht als Religion, sondern vielmehr als „Philosophie“ oder „Wissenschaft des Geistes“, deren kontemplative Methoden zur Erforschung des menschlichen Bewusstseins mit denen der modernen Naturwissenschaften vergleichbar seien.

Während sich für manche Akteure in einem als modern und zeitgemäß, offen, tolerant und undogmatisch repräsentierten (tibetischen) Buddhismus – bezeichnet als „Philosophie“ oder „Wissenschaft des Geistes“ – und besonders in dessen Personifikation in der Figur des XIV. Dalai Lama Zeichen für eine mögliche Verständigung, wenn nicht gar eine Kompatibilität zwischen wissenschaftlicher und religiöser Weltdeutung feststellen lassen, erscheint es für andere Autoren

[...] bei allem ernsthaften Buddhismus-Interesse im Westen immer noch rätselhaft, dass Menschen, die beispielsweise der Kirche davongelaufen sind, oft gerade im tibetischen Buddhismus eine geistige Heimat suchen: in einer von Schamanismus überprägten, hochkomplexen Hochgebirgsreligion, deren Mantras und Maximen für den Unkundigen wohl mindestens ebenso schwer nachvollziehbar sind wie alle katholischen Glaubenssätze zusammen.<sup>148</sup>

Auch für den Autor eines Beitrags der Berner Zeitung befinden sich die für „westlich“ sozialisierte, rational denkende Menschen „unverständlichen“ und „kaum nachvollziehbaren“ Lehren und Praktiken des tibetischen Buddhismus durchaus mit christlich-theologischen Lehren auf einer Ebene, welche sich rationaler Analyse in ähnlicher Weise entziehen würden wie die „Mantras und Maximen“ des tibetischen Buddhismus:

Dass der tibetische Buddhismus sehr speziell und für westliche Ohren mitunter völlig unverständlich klingt, wird jeder zugeben, der sich damit befasst hat. Da schwingt viel mit, das wie Geisterglaube klingt. Viel wirkt unverständlich, übertrieben, veraltet oder schlimmer noch: wie Humbug. Aber wer aus westlicher Sicht so argumentiert, begibt sich auf dünnes Eis. Schliesslich ist der Papst von Berufs wegen etwa verpflichtet, seinen „Schäfchen“ einen dreifaltigen Gott nahe zu bringen. Und das ist - nur mit den Instrumenten der Vernunft gemessen - beileibe auch kein leicht zu akzeptierendes Konzept (P1635).

---

<sup>147</sup> Der Theologe Ernst Feil verweist im diesem Zusammenhang auf eine seiner Auffassung nach neuzeitlich grundlegende Antithese von Vernunft und Glauben und bezeichnet sie als „Antithetik neuzeitlicher Vernunft“ (Feil 1987).

<sup>148</sup> GEO 07/2005: 36.

Beiträge wie die eben zitierten verweisen auf eine weitere Vergleichsgröße, welcher, wie vorhergehende Kapitel dieser Arbeit bereits gezeigt haben, der (tibetische) Buddhismus neben der Wissenschaft im analysierten Datenkorpus wiederholt explizit gegenübergestellt wird. So untersucht das folgende Kapitel, in welcher Weise Lehren, Praktiken und Akteure des (tibetischen) Buddhismus zur *eigenen* religiösen Tradition des Christentums, in Beziehung gesetzt werden.

#### 6.4.2 „Absolutismus contra Freiheit“ – Buddhismus und Christentum

Im Rahmen der ausführlichen Diskussion der Attribute und Zuschreibungen zur Person des XIV. Dalai Lama<sup>149</sup> konnte bereits an verschiedenen Stellen darauf hingewiesen werden, dass der Dalai Lama als religiöse Führungspersönlichkeit in verschiedenen Quellen anderen religiösen Würdenträgerinnen und Würdenträgern, zumeist christlicher Denominationen, gegenübergestellt wird. Die in den obigen Kapiteln diskutierten Zuschreibungen „essentieller“ Eigenschaften und Grundhaltungen der buddhistischen Lehre wie Offenheit und Toleranz, Friedfertigkeit, Modernität, Liberalität und dergleichen werden sehr häufig kontrastiv zu Eigenschaften in Beziehungen gesetzt, die monotheistischen Religionen beziehungsweise hiesigen „abendländischen“ religiösen Traditionen zugeschrieben werden und welche häufig mit deutlich negativeren Konnotationen belegt sind. Neben dem Judentum und besonders dem Islam als diskursrelevanten Größen wird die Präsenz des Buddhismus im untersuchten Datenkorpus vor allem mit der *eigenen* religiösen Herkunft, der *eigenen* religiösen Tradition des Christentums in Beziehung gesetzt. Auch hier stellt sich für viele Akteure grundsätzlich die Frage nach den Gründen dafür, dass viele Menschen sich von den christlichen Landeskirchen als den tradierten wertgebenden Instanzen distanzieren und im Buddhismus, besonders auch in verschiedenen Schulrichtungen des tibetischen Buddhismus, eine neue „geistige Heimat“ (P1491, P2204)<sup>150</sup> suchen. Verschiedene Quellen finden den Ausgangspunkt eines Interesses an buddhistischen Lehren und Praktiken in der bewussten Abkehr von einem als defizitär erlebten Christentum (P1218), einer Abkehr von christlichen Institutionen und den durch ihre religiösen Autoritäten vertretenen Glaubens- und Lehrinhalten.

Für so manchen Buddhismus-Interessierten steht am Anfang die Abkehr vom Christentum. Von einem Pfarrer, der nicht das zu verkörpern scheint, was er predigt; vom säuerlich abgestandenen Geist vieler Gemeinden; und von einer Religion, in der es oft ums Festhalten geht, an Autoritäten oder an Glaubenssätzen – wohingegen die spirituellen Meister des Ostens schon immer auch die Kunst des Loslassens gepredigt

---

<sup>149</sup> Siehe bes. Kap. 6.1.2 und 6.1.3.

<sup>150</sup> Vgl. auch GEO 07/2005: 36.

haben, eine Lehre, die auch viel besser zu den Wechselfällen des modernen Alltags zu passen scheint.<sup>151</sup>

In diesem Abschnitt aus einem bereits zitierten Beitrag der GEO-Serie begegnet man wohlbekanntem und bereits ausführlich beschriebenen Zuschreibungen zum Buddhismus, welche hier explizit dem christlichen Glauben und etablierten christlichen Institutionen gegenübergestellt werden. Wie im vorhergehenden Kapitel gezeigt wurde, werden dem (tibetischen) Buddhismus vielfach sehr positiv konnotierte Werte und Grundhaltungen zugeschrieben. So gilt „der Buddhismus“ als nicht-missionierende, friedlich-gewaltfreie, offen-tolerante und undogmatische Lehre ohne Absolutheitsanspruch, welche eine universelle Botschaft für die Menschheit bereithalte und deshalb sehr viele westlich beziehungsweise christlich sozialisierte Menschen anspreche. Werte wie Mitgefühl, Weisheit, Offenheit, Toleranz und Friedfertigkeit werden vielfach als zentrale Elemente der buddhistischen Lehre repräsentiert. Als besonders attraktiv für „den Westen“ gilt die im Buddhismus vorgefundene Freiheit, Selbstbestimmung und Selbstverantwortung des Individuums: So gilt der Buddhismus als aktiver Entwicklungsweg, der durch gezielte Methoden der Geistesschulung zur Optimierung des individuellen Daseins verhelfen könne. Einer friedfertigen und toleranten buddhistischen Lehre und dem „aktiven Erfahrungsweg“ meditativer Praxis wird zuweilen ein dogmatisch-erstarrtes, autoritär und hierarchisch strukturiertes Christentum mit einer von Gewalt überschatteten Missionsgeschichte gegenübergestellt, welches auf die spirituellen Bedürfnisse der Gegenwart nur unzureichend einzugehen vermöge und den Menschen zu einer Abhängigkeit von passivem Glauben an eine erlösungsrelevante höheren Macht verdamme. Der Dalai Lama als prominentester Vertreter des Buddhismus wird in diesem Zusammenhang als vitaler, moderner Heiliger repräsentiert, ein „Botschafter der Heiterkeit“ (P1127), mit dem man „päpstlichen Dogmatismus“ ebenso wenig verbinde wie einen „sklerotischen Macht- und Verwaltungsapparat“ (ibid.).<sup>152</sup> Die dem Buddhismus und seinem prominentesten Vertreter zugeschriebenen und meist positiv bewerteten Eigenschaften dienen, wie im Folgenden gezeigt werden soll, vielfach als Kontrastfolie, anhand welcher die *eigene* religiöse Herkunft und Zugehörigkeit sowie *eigene* spirituelle Werte grundlegend reflektiert werden.

Einen medienwirksamen Anlass, über diese Fragen zu diskutieren und das Thema kirchlicher Hierarchien – insbesondere Vorstellungen religiöser Autorität bei der römisch-katholischen Landeskirche – zur Disposition zu stellen, bildete der Fall des „rebellischen“

---

<sup>151</sup> GEO 07/2005: 33; Hervorhebung ef.

<sup>152</sup> Zu entsprechenden Repräsentationen des XIV. Dalai Lama vgl. bes. Kap. 6.1.1, 6.1.2, 6.1.3.

Dorfpfarrers Franz Sabo von Röschenz (BL). Der damalige Bischof des Erzbistums Basel, Kurt Koch, hatte im März 2005 angekündigt, dem Priester per Ende September 2005 die *Missio canonica*, die kirchliche Amtsbefugnis, zu entziehen. Grund dafür waren diverse Äußerungen Sabos, in welchen er unter anderen den autoritären Führungsstil der Bischofsleitung unter Koch scharf angegriffen hatte. Der „Fall Sabo“ sorgte für breite mediale Aufmerksamkeit und führte in den Folgemonaten zu einer Auseinandersetzung mit Fragen von Offenheit und Toleranz sowie mit hierarchischen Strukturen der römisch-katholischen Kirche allgemein, mit der Glaubwürdigkeit ihrer Würdenträger, der Authentizität ihres Glaubens, sowie der Legitimation religiöser Autorität.<sup>153</sup> Die als unversöhnlich bezeichnete Haltung des Bischofs, der in den kritischen Äußerungen des „Abweichlers“ Franz Sabo laut mancher Stimmen eine Unterwanderung seiner Autorität und letztlich seines Machtanspruchs vermutet hatte, wurde vielfach kritisiert und unter anderem als Unfähigkeit, die Grundsätze der *eigenen* Ideologie und Lehre in authentischer Weise zu leben, beurteilt (P2944). Ein Beitrag der Berner Zeitung macht es sich diesbezüglich zur Aufgabe, den autoritären Umgang der katholischen Kirche mit religiösen „Abweichlern“ mit demjenigen anderer religiöser Traditionen wie dem Buddhismus und dem Islam zu vergleichen.<sup>154</sup> Beide Traditionen, so folgert der Autor, gingen mit liberalen Kritikern aus den eigenen Reihen großzügiger um. „Wäre Sabo doch Buddhist“, so die Schlagzeile des Artikels, wäre seine Lage bekömmlicher, denn im Gegensatz zur katholischen Kirche kenne der Buddhismus keine orthodoxen Dogmen, keine zentralen Autoritäten wie den Papst oder die Bischöfe und auch kein Kirchenrecht, welches Hierarchien, Ämter und Ver-

<sup>153</sup> So kritisiert ein Gastbeitrag der Basler Zeitung vom 26.3.2005 unter dem Titel „Macht und Ohnmacht“ die Führung der Diözese scharf (P2945). Der Entzug der *Missio canonica* für Sabo sei letztlich die Konsequenz eines autoritären Führungsstils, „der nicht auf Kompetenz, sondern auf den Insignien katholischer Macht- und Gewaltstruktur begründet“ sei. Die katholische Obrigkeit, so der Autor, dulde nur den „hörigen Bückling“, Gehorsam werde durch soziale Isolation und existentielle Abhängigkeit der Priester sichergestellt, Kritiker würden mit Lehrverboten belegt oder mit Suspension ihrer Berufung zum Verstummen gebracht. Der hierarchiekritische Priester von Röschenz verkörpere mit Mut, Integrität, Offenheit und Ehrlichkeit eine Unabhängigkeit und Lebendigkeit, welche den Bischof in seinem Machtverständnis und seinem Machtanspruch unweigerlich in Frage stelle: „Der Bischof verkennt freilich, wo Glaube gelebt wird und welche Bedeutung dem Priester gebührt. Katholischer Glaube ist keine Frage der Inszenierung, wo der Papst medienwirksam zum Idol einer verklärten Pilgerschar vor dem St. Petersdom hochstilisiert wird. Katholischer Glaube ist ebenso wenig eine Frage der Indoktrination. [...]. Die katholische Glaubenslehre soll glaubwürdig gelebt werden“. Für diese Glaubwürdigkeit stehe und wirke der kritische Pfarrer Sabo. Der Fall Sabo wurde damit medienwirksam zur Frage der Glaubwürdigkeit und Authentizität kirchlicher Führung und zur Messschnur „christlicher Werte von Toleranz und Versöhnungsbereitschaft“ erklärt; mehr denn je, so der Schlussappell des Beitrags, seien Gläubige und Priester der Diözese Basel gefordert, „sich für das Überleben einer lebendigen, ehrlichen, toleranten und offenen katholischen Kirche zu positionieren“ (ibid.).

<sup>154</sup> Bereits durch die im Artikel gewählte Gegenüberstellung des Christentums mit Buddhismus und Islam werden implizit etablierte Vorurteile und Stereotypen bezüglich der jeweiligen religiösen Traditionen – besonders eine offensichtlich geradezu konträre Wahrnehmung von Buddhismus und Islam – zum Thema gemacht. So steht der weitgehend positiven Wahrnehmung „buddhistischer Toleranz“ die Vorstellung gegenüber, der Islam würde, wie es im Beitrag explizit heißt, „Vergehen gegen Glauben und offene Moral“ mit der Scharia unerbittlich verfolgen und bestrafen (P2844). Die im Artikel zitierten Experten (Sven Bretfeld, Religionswissenschaftler und Reinhard Schulze, Islamwissenschaftler) versuchen dagegen, den homogenisierenden Diskursen und stereotypen Bildern durch differenzierende Darstellungen entgegenzutreten.

bote definiere (P2844). Damit wird die dem Buddhismus zugeschriebene offene und tolerante Grundhaltung der dogmatischen Autoritätshierarchie und einem negativ konnotierten, rückwärtsgewandten Macht- und Verwaltungsapparat der katholischen Kirche gegenübergestellt (vgl. P1127, P2156).

Eine weitere besondere Gelegenheit zu einer Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche bot die interreligiöse Begegnung des XIV. Dalai Lama mit dem damaligen Abt des Benediktinerklosters Einsiedeln im Rahmen seines zwölf-tägigen Schweiz-Besuchs im Jahr 2005. Während der Dalai Lama als liberaler Verfechter universeller Werte (P1177) im interreligiösen Dialog vielfach positiv gewürdigt wird, kritisieren einige Autoren die in den Worten des Einsiedler Abtes Martin Werlen konstatierte „katholisch-konservative“ (ibid.) Verteidigungshaltung christlicher Kirchenvertreter, die vielfach als Ausdruck einer Angst vor weltanschaulicher Konkurrenz durch den Buddhismus, damit einhergehend als Mangel an „Vertrauen in die Wirkung und Glaubwürdigkeit“ der *eigenen* Tradition (P1148), sowie als Zeichen mangelnder Offenheit und Toleranz interpretiert wird.

Bei seinem Treffen mit dem Dalai-Lama machte der Abt des Klosters Einsiedeln klar, was in unseren Landen geglaubt werden soll: Hier hat man sich dem Katholizismus zu verschreiben. Das war die Kernbotschaft, die der Abt an den Dalai-Lama und die über 2000 Besucher in der Klosterkirche sandte. [...] Bei der Rede des Abtes war zwischen den Zeilen Angst herauszuhören. Die Angst davor, dass sich noch mehr Gläubige von der katholischen Kirche abwenden und Zuflucht suchen in asiatischen Religionen, vor allem auch im Buddhismus. [...] Auch wenn viele Menschen sich nur oberflächlich mit dieser Religion befassen, glauben sie, darin Antworten zu finden, die ihnen der Katholizismus nicht geben kann. [...] Es ist durchaus legitim, diesen Trend kritisch zu hinterfragen. Die Art, wie der Abt aber seine Sache vertrat, wirkte sehr absolut. Er sagte, was er von den „buddhistischen Modeströmungen“ im Land hält, und betonte die Unvereinbarkeit der religiösen Systeme. Damit zeigte der Abt wenig Offenheit gegenüber Vertretern anderer Religionen. *In Einsiedeln sind darum gestern nicht nur die Exponenten zweier Religionen zusammengetroffen, sondern auch zwei höchst unterschiedliche religiöse Ansichten.* [...] Toleranz und Mitgefühl sind Werte, die überall zählen sollten, sagte der Dalai-Lama gestern. Der Einsiedler Abt tat das Gegenteil: Indem er die Begegnung nutzte, um vor allem die katholischen Werte zu verteidigen, zeigte er sich intolerant seinem Gast gegenüber. [...] Das ist schade, denn ein solches Treffen sollte eigentlich nicht zu einem Wettstreit der Religionen werden. In jeder Religion muss über dem Glauben noch die Liebe stehen. Sie ist es, die den Menschen zum Glauben leiten soll, und nicht ein System im Namen der Kirche (P1442; Hervorhebung ef).

Auch bei Leserinnen und Lesern führten der Besuch des tibetisch-buddhistischen Oberhaupts und das interreligiöse Treffen in der Benediktinerabtei Einsiedeln zu einer Auseinandersetzung mit den religiösen Würdenträgern der *eigenen* religiösen Tradition. Glaubwürdigkeit und Authentizität religiöser Autorität wird dabei, wie folgender an die Neue Luzerner Zeitung gerichtete Leserbrief zeigt, besonders auch an Fragen der Offenheit, Toleranz und einer friedfertigen Haltung gegenüber anderen religiösen Weltdeutungssystemen gemessen:

Die Weisheit und Reife einer religiösen Autorität zeigt sich auch an deren Offenheit, Toleranz und Weite gegenüber anderen Religionen und Werthaltungen. Die von Angst um Verlust geleitete Verteidigungshaltung christlicher [...] Kirchenvertreter zeugt nicht von Vertrauen in die Wirkung und Glaubwürdigkeit der eigenen Religion [...]. [...] [D]er Exodus aus der institutionell verfassten christlichen Religion, den Kirchen, [ist] nicht nur ein soziologisches, zeitbedingtes Phänomen, sondern von den Kirchen zum Teil hausgemacht. [...] [I]nterreligiöse[...] Begegnungen [...] zu nutzen, um die katholischen Werte zu verteidigen, empfinde ich als nicht gemäss, unachtsam und eng. [...] Den Friedensnobelpreis bekommt niemand, der absolutistisch die eigenen Werte zum Allgemeingut erklärt. (P1148).

„Religiös motivierten Absolutismus“ im Sinne eines unbedingten Absolutheits- und Wahrheitsanspruches, wie er seitens christlicher Apologetik zum Ausdruck gebracht werde, betrachten entsprechende Stimmen als Auslöser weltweiter gewaltsamer Auseinandersetzungen. Demgegenüber hätten die Religionen und ihre Vertreter einen „Beitrag zu Versöhnung und Frieden zu leisten“ (ibid.), eine Aufgabe, wie sie auch dem interreligiösen Dialog und der interreligiösen Begegnung vielfach zugeschrieben wird. Eine entsprechend liberale und offene Haltung, wie sie sich für viele Akteure in der „spirituellen Tiefe und moralischen Grösse“ (P1127) des Dalai Lama ausdrücke, gilt vielfach als Beleg für die entsprechend offene und tolerante Botschaft des Buddhismus, der sich jenseits dogmatischer Wahrheitsansprüche lediglich als eine der vielen Möglichkeiten empfehle, „nachhaltig glücklich zu werden“ (P2156). Buddhismus und Christentum seien damit, so ein Beitrag im Tages-Anzeiger aus dem Jahr 2005, zwei sehr „ungleiche Angebote auf dem Spiritualitätenmarkt“ (P1127).

Dogmatisch belasteten religiösen Traditionen wie dem Christentum und ihren hierarchisch strukturierten Institutionen wird die „dogmatische Enthaltung“ des Buddhismus als einer Religion ohne Gottesbild und Dogmen (P1829) gegenübergestellt, dessen auch von hohen religiösen Führerpersönlichkeiten vielfach zum Ausdruck gebrachte Offenheit und Toleranz in Fragen der Lehrdoktrin sich auch vor kritischem Betrachtungen nicht scheue. Während festgestellt wird, dass religiöse Dogmen und starre Auffassungen von Orthodoxie versus Heterodoxie vielfach dafür verantwortlich seien, dass die Kirchen sich zunehmend leeren würden (P2486), wird eine kritisch analysierende, zweifelnde und hinterfragende Haltung unter Hinweis auf die Aussagen des XIV. Dalai Lama zu einer buddhistischen Grundhaltung erklärt:

Zu Beginn erklärt der Dalai Lama ein paar Grundprinzipien des Buddhismus und wie man an ihn herangehen sollte. Dabei plädiert er für das Zweifeln. «Nur die Analyse, das Hinterfragen führt zu Vertrauen und Einsicht, und letztlich zur Weisheit.» Es sei wichtig, die Dinge nicht einfach zu übernehmen. Auch seine eigenen Worte solle das Publikum nicht unkritisch akzeptieren. Zudem müsse man berücksichtigen, dass viele religiöse Texte vor langer Zeit entstanden sind. „Seither hat sich die Welt verändert. Man muss also fragen, was sie in der heutigen Zeit bedeuten.“ *Ein bemerkenswerter Kontrast zu aktuellen religiösen Strömungen im Christentum oder Islam, die darauf*

*bestehen, dass was vor 2000 Jahren geschrieben wurde noch heute die einzige Wahrheit ist* (P2005; Hervorhebung ef).

„Blindem Glauben“ und Gehorsam, wie ihn etwa die katholische Kirche fordere, wird kritische Vernunft, Erfahrung und Wissen gegenübergestellt. Eine Geisteshaltung, vermeintlich fern von universalistischem Wahrheitsanspruch, eine Grundhaltung, welche Zweifel und kritisches Hinterfragen auch gegenüber religiösen Autoritäten und autoritativen religiösen Schriften erlaube und sogar fördere, wird in diesem Zusammenhang vielfach positiv bewertet. Sie belegt für viele Autoren die besondere Glaubwürdigkeit des Buddhismus und die Authentizität seiner Protagonisten wie dem XIV. Dalai Lama. Sie ist es auch, die hier als ein gewichtiger Grund für die dem Buddhismus besonders in christlich geprägten westlichen Gesellschaften entgegengebrachte Sympathie angeführt wird. In diesem Sinne vergleicht einer dieser Beiträge die Haltung des Thomas aus der als Thomasevangelium bekannten apokryphen Sammlung mit der dem Buddhismus zugeschriebenen kritisch-hinterfragenden Grundhaltung. Thomas, den die Bibel den Ungläubigen nenne,<sup>155</sup> so der Autor des Kommentars,<sup>156</sup> könne in gewissem Sinne als „erster westlicher Buddhist“ bezeichnet werden:

Nach dem Tod Christi sagten die anderen Jünger zu ihm: «Wir haben den Herrn gesehen.» Doch Thomas schenkte dem Gerücht keinen Glauben. Er wollte die Wahrheit mit eigenen Augen sehen und, mehr noch, mit eigenen Händen ertasten. [...] Dieser Hang zum Fassbaren wurde Thomas als Schwäche ausgelegt. Selig sei, wer nicht sehe und doch glaube, bekam er zu hören. Das sieht der Buddhismus anders. „Geht nicht nach dem Hörensagen“, mahnte schon der Buddha selber. Und der Dalai Lama empfiehlt: „Hinterfragt meine Ausführungen kritisch.“ [...] *Die vielen, die heute das Licht im Orient suchen, sind dem Ungläubigen wesensverwandt. Sonntagspredigten sind ihnen unverständlich, die Dogmen vom dreieinen Gott und den zwei Naturen Christi sind ihnen fremd, das Angebot der Sündenvergebung ist für sie unnötig. Der Buddhismus kommt ohne diese ganze Metaphysik aus.* Er bietet konkrete und wirksame Lebenshilfe. Der Dalai Lama ermutigt zu sorgfältiger Prüfung der Gedanken. Nützliche sind von schädlichen zu unterscheiden. Die Bewahrung und Entwicklung der nützlichen Gedanken trägt zu einer zufriedenen Lebenseinstellung bei. Das leuchtet ein. Eine einfache Methode führt hier zu überprüfbaren Resultaten (P1296; Hervorhebung ef).

---

<sup>155</sup> Die Anekdote, die Thomas Didymus den Beinamen „der Ungläubige“ einbrachte, wird im Johannes-evangelium berichtet (Johannes 20, 24-29).

<sup>156</sup> Der Autor ist evangelisch-reformierter Theologe und befasst sich laut Autoreninformation des St. Galler Tagblatts mit Zen-Meditation und christlicher Spiritualität. In seinem Kommentar bezeichnet er eine Auseinandersetzung mit dem Buddhismus als insofern wertvoll, als sie „Schätze der eigenen Tradition ans Licht [...] bringen“ könne: „Der traditionelle christliche Gottesdienst bietet Worte, Lieder, Orgelmusik und allenfalls Brot. Buddhistische Meditation hingegen gründet im Schweigen. Dieses gilt es als eine authentische Ausdrucksform christlicher Spiritualität neu zu entdecken. Und die Erfahrungen, die sich darin erschliessen, sind es wert, reflektiert zu werden. Viel zu selbstverständlich postuliert der christliche Glaube einen Vater, der im Himmel wohnt. Gewiss, der Gott Jesu Christi ist ein persönlicher. Er ist ansprechbar, und er antwortet. Es gibt Zeugnisse dieses Gottes, die ebenso berühren wie buddhistische Erleuchtungsberichte. Dennoch bedarf der persönliche Gott seines Abgrunds, der unerforschlich und allgegenwärtig ist. Die jüdisch-christliche Tradition ist voll von Belegen für diese gleichsam „buddhistische“ Seite der Gottheit. Am Rand der Bibel gibt es ein apokryphes [...] Evangelium, das Thomas zugeschrieben wird. Darin sagt Christus: „Ich bin das All... Spaltet ein Holz, ich bin da. Hebt den Stein auf, und ihr werdet mich dort finden.“ (P1296).

Wie in diesem Beitrag zitieren viele andere Quellen des Datenkorpus die verbreitete Auffassung, der Buddhismus könne auf zeitgenössische Bedürfnisse der Menschen „im Westen“ eine bessere Antwort geben als die etablierten christlichen Kirchen. Nicht nur kritisches Hinterfragen, sondern auch eine zeitgenössische Interpretation der christlichen Lehre, die der Erfahrung des „modernen“ Menschen nicht entgegenstehe, wird von den Autoren als Desideratum betrachtet. So führt ein in der Berner Zeitung wiedergegebener Leserbrief zum Besuch des Dalai Lama im Jahr 2005 aus:

Wir haben das Wort, wir denken mit dem Wort, und die Kirche sollte das Wort predigen. In der Zeitung wird der Dalai Lama zitiert: „Man muss sie (die Lehre) zeitgenössisch interpretieren“. Unserem Klerus fällt das schwer. Es ist unserer Kirche nicht gelungen, ein Gottesbild aufzubauen, das wir verstehen und an das wir glauben können. [...] Statt dem Glauben einen Platz in der heutigen Welt zu geben, wird in den Predigten weiterhin Mose zitiert. Dieses Dogma, das den Juden erlaubt, sich fremdes Land anzueignen, wird weiterhin gepredigt. Statt sich auf die Bergpredigt und die Gleichnisse unseres Herrn Jesus zu konzentrieren, wird noch immer die Kreuzigung eines Unschuldigen hochstilisiert. Diese Schandtät wird zum gottgewollten Opfergang erklärt. Niemand konnte das je begreifen. Doch die Kirche schuf daraus eine Theologie, die uns Menschen „Unbegreifbares“ aufzuzwingen versucht (P2486).

Während man zudem, so andere Stimmen, im Christentum einfach jenes „Unbegreifbare“ glauben, beten und zu Passivität verurteilt auf göttliche Gnade hoffen müsse, finde der Mensch durch die im Buddhismus gelehrt Selbstverantwortung die Lösung in sich selbst (P1126). Mancherorts wird in diesem Zuge auf das bereits dargestellte Deutungsmuster rekurriert, welches „passiven Glauben“ als negativ bewertete religiöse Praxis des Christentums und anderer monotheistischer „Weltreligionen“ dem „aktiven Erfahrungsweg“ buddhistischer Praxis gegenüberstellt. Diese und andere Argumente stützen die Deutung, dass die Popularität des Buddhismus im Westen in der Unfähigkeit etablierter religiöser Institutionen begründet liege, die spirituellen Bedürfnisse der Menschen adäquat zu beantworten und die christliche Botschaft überzeugend zu vermitteln und glaubwürdig zu verkörpern. So berichtet ein Beitrag über die Besucher der Veranstaltungen mit dem Dalai Lama im Zürcher Hallenstadion:

„Gäbe es eine christliche Veranstaltung, die eine ähnliche Botschaft zu vermitteln versuchte, dann wäre ich sofort dabei. Aber leider ist dem nicht so.“ Solche Äusserungen sind immer wieder zu hören. „Der Dalai Lama ist für mich eine faszinierende Persönlichkeit“, meint ein junger Mann aus Zürich. „Ich bin Christ und weiss eigentlich nicht viel über den Buddhismus. Trotzdem vermittelt mir der Dalai Lama ein Gefühl von Wärme und Freude - was ich vom Papst leider nicht behaupten kann.“ (P2600).

In ähnlicher Weise beklagt die Autorin eines Leserbriefes angesichts eines öffentlichen Vortrags des Dalai Lama zum Thema „Mitgefühl“ den Umstand, dass „ausgerechnet ein Buddhist“ den Menschen die „eigentlichen Grundwerte des Christentums“ ins Gedächtnis rufen müsse:



Solche Themen sollten eigentlich an grossen christlichen Events zur Sprache kommen. Doch wer an diversen Evangelisationen teilnimmt hört im Wesentlichen, dass man nur glauben [...] muss, vor Gott so oder so ein Sünder zu sein [...], bis man eingesehen habe, dass nur Jesus Tod einem von allen Sünden reinigen und einem so mit Gott verbinden könne. Solche „Bekehrungsempfehlungen als Hinwendung zu Gott“ empfinde ich eher als kontraproduktiv, im Vergleich zu dem was Jesus Christus als inneren Weg zu Gott empfahl, gar vorlebte. Ich erfuhr Gottes Allgegenwärtigkeit in meinem Leben mehr und mehr durch gelebte christliche Nächstenliebe. Für mich und für viele ehrenamtlich engagierte Christen und Andersgläubige bedeutet Mitgefühl (aktive Nächstenliebe, statt bequeme Teilnahmslosigkeit) die Quelle des Glücks (P1812).

Der Kirche, so entsprechende Deutungen, gelinge es nicht mehr, die Menschen der Gegenwart spirituell zu begleiten, denn sie biete keine effektiven Methoden für einen aktiven spirituellen Bewusstseinswandel. Etablierten christlichen Institutionen mangle es an glaubwürdigen und authentischen religiösen Vorbildern. Zudem würden hierarchische und autoritäre Strukturen eigenverantwortliches individuelles Handeln verhindern und damit die Möglichkeit individueller spiritueller Entwicklung behindern. Die vielfach als defensiv empfundene Haltung etablierter Institutionen – eine „Notwehr der konkurrenzgefährdeten Altreligionen, die entweder auf ökumenische Assimilation oder die Entsorgung durch ihre sogenannten ‚Sektenbeauftragten‘ setzen“ (P2852) – mache letztlich authentischen Austausch und befruchtenden interreligiösen Dialog unmöglich. Damit würde, so der Autor des bereits zitierten Beitrags aus dem Feuilleton der NZZ, der Boden bereitet, auf dem „die ihrer Tradition entlaufenen westlichen Kinder[...] des Christentums [...] unter östlichem Vorzeichen ihr metaphysisches Bedürfnis zu befriedigen“ suchten (ibid.). Belegt werden entsprechende Deutungen unter anderem mit den Aussagen westlicher Buddhistinnen und Buddhisten, die zu ihrem Interesse am Buddhismus befragt werden und deren Interpretationen und Ansichten in verschiedenen Quellen des Datenkorpus wiedergegeben werden. So wird über eine in einem tibetisch-buddhistischen Retreat-Zentrum lebende Frau berichtet, der bloße Glaube „an Lehrmeinungen, an Wunder, an einem im Himmel wohnenden Gott“ sei ihr unzureichend erschienen:

Das direkte Erfahren von Einsicht, das gründliche Erforschen des Geistes, das im Christentum quasi an die Psychoanalyse delegiert worden sei, und das Wahrnehmen des Lebens in einem karmischen Zusammenhang, nicht im Sinne von Schicksal, sondern von Selbstverantwortlichkeit - das war's, was sie am Buddhismus anzog, dergestalt, dass ihr keine Mühe zu gross war, kein Weg zu weit (P2204).

Ein Beitrag im Bund aus dem Jahr 2005 zitiert eine Besucherin der Veranstaltungen im Hallenstadion, die auf die Frage nach der Anziehungskraft des Buddhismus antwortet, im Buddhismus gebe es weniger Dogmen und keine mit den christlichen Kirchen vergleichbare Institutionalisierung. Zudem fördere die Meditation die „Einheit von Geist und Seele“ (P2045).

Genau diese Balance hat [sie; ef] vor über 20 Jahren gefunden, als sie angefangen hat zu meditieren. [...] „Mit der Meditation habe ich gelernt gelassen und achtsam zu werden, mein Herz gegenüber Mitmenschen zu öffnen, respektvoll gegenüber dem Leben zu werden und damit auch die Liebe zum Leben zu entdecken.“ Diese klare Schulung habe sie in der Kirche und in der christlichen Religion nicht gefunden. Hingegen habe sie mit der buddhistischen Meditation einen praktischen Weg gefunden, um die eigene Mitte immer wieder zu finden (ibid.).

Häufig wird in den untersuchten Quellen der Interpretation Ausdruck verliehen, dass der Buddhismus im Westen eine Lücke fülle (vgl. ibid.); diese sei durch die Unfähigkeit etablierter Kirchen entstanden, auf entsprechende spirituelle Bedürfnisse der Menschen einzugehen. Neben dem Vorwurf, dass die Kirche auch aufgrund eines Mangels an glaubwürdigen Autoritäten (vgl. z.B. P1148) keine angemessenen Wege finde, die christliche Lehre und christliche Werte ansprechend und authentisch zu vermitteln, wird wie im obigen Zitat mehrfach die Kritik vorgebracht, die Kirchen hätten den Erfahrungsweg und die spirituelle Praxis, die „mystische Seite“ des Christentums lange Zeit vernachlässigt. Damit zusammenhängend rufen manche Akteure zu einem Ablegen der defensiven Haltung und zu aktivem Handeln auf: Die Kirchen sollten auf entsprechende Bedürfnisse nach spiritueller Erfahrung besser einzugehen versuchen und die *eigenen* „mystischen“ beziehungsweise „kontemplativen“ Traditionen des Christentums wieder neu entdecken und entwickeln. Der Buddhismus erscheint in diesem Zusammenhang im Gegensatz zu einem „kopflastigen“ Christentum als „Religion der Erfahrung“, der in der meditativen Praxis ein sinnliches Erleben seiner Lehren ermögliche (P1787). Dementsprechend begründen einzelne Beiträge die Popularität des Dalai Lama im Westen weniger mit der durch ihn vertretenen und verkündeten Lehre, als vielmehr mit dem buddhistischen spirituellen Erfahrungsweg, den sie in seiner Person verkörpert sehen:

[...] Er verkörpert Glauben als Erfahrung und nicht als Lehre und Dogma. Die christliche Religion unserer Tage präsentiert sich demgegenüber [...] zu vernunftbetont, zu verkopft. Spirituell Suchende wollen das Göttliche erfahren [...]. Das Defizit der Landeskirchen an spiritueller Erfahrung fangen heute die Freikirchen auf - oder eben auch die Glaubenswege Buddhas. [...] Dass auch das Christentum eine lange Tradition sowohl der Meditation als auch der theologischen Reflexion zu bieten hat, scheint der Nachfrage nicht wert zu sein (P1749).

Der Buddhismus, den der Dalai Lama repräsentiere, so ein Kommentar in der NZZ, erscheine vielen christlich geprägten Menschen als „faszinierendes, erfrischend irrationales Korrektiv zu ihrer *eigenen*, als zu starr und vernunftbetont empfundenen Religion“ (P1218). Verschiedene Vertreter christlicher Denominationen wie der Schweizer Kardinal Georges Cottier bezeichnen die Präsenz buddhistischer Lehren und Praktiken und deren Popularität im Westen in Hinblick auf entsprechende Deutungen als große Herausforderung für das Christentum, „Antworten auf die ehrliche und echte Sehnsucht der Menschen

nach spirituellen Quellen“ (P2521) zu finden. So begründet auch Abt Martin Werlen in seiner in einem Beitrag des Tages-Anzeiger wiedergegebenen Rede anlässlich der interreligiösen Begegnung mit dem Dalai Lama die Popularität des Buddhismus mit der selbstkritischen Beobachtung, dass in den christlichen Kirchen „in den vergangenen Jahrzehnten die Spannung zwischen Glaube und Vernunft einseitig zu Gunsten der Vernunft verlagert“ worden sei: „Die Bedeutung der Glaubenserfahrung und der bewusste Einbezug der Gefühlswelt und der Körperlichkeit hätten die Kirchen vernachlässigt“ (P1612). Die Beobachtung einer außergewöhnlich großen und noch zunehmenden Anziehungskraft buddhistischer Spiritualität führte besonders um die zentralen Diskursereignisse des Jahres 2005 zu der an die christlichen Kirchen der Schweiz gerichteten Aufforderung, ein feineres Gespür für die spirituellen Bedürfnisse der Menschen zu entwickeln und neue Wege zu finden, auf die ungestillten Sehnsüchte ihrer Mitglieder einzugehen:<sup>157</sup>

Die Begeisterung für den Dalai Lama sollte den hiesigen Kirchenvertretern eigentlich zu denken geben. Es reicht nicht, zu jammern, dass einem die Leute davonlaufen; man sollte der Modereligion Buddhismus auch etwas entgegenzusetzen haben, das die Menschen von heute anspricht und sie dem Reichtum der eigenen Tradition neu begegnen lässt. Auch das Christentum kennt die mystische Versenkung. Auch aus der Bibel lässt sich eine Theologie der Friedfertigkeit, des Mitgefühls und des achtsamen Umgangs mit der Schöpfung herleiten. Man müsste die Quellen nur sprudeln lassen und dabei auch nicht verhehlen, wie grundsätzlich sich die beiden Religionen, etwa in der Frage des Menschenbildes oder der Bedeutung des Leidens, unterscheiden (P1829).

Vielfach werden die Kirchen damit wie im obigen Zitat direkt dazu aufgefordert, auf die Popularität des Buddhismus zu reagieren. So stellt Pfarrer Georg Schmid, reformierter Theologe und führendes Mitglied der ökumenischen Arbeitsgruppe „Neue Religiöse Bewegungen“ in einem Interview mit der Sonntagszeitung fest, der Osten pflege eine „eigenartige Mischung aus Esoterik, Magie und Philosophie“, was „Raum für meditative Erfahrungen, für seelische Ausflüge“ gebe. Die Kirchen hätten den Auftrag, so Schmid, die „mystische Seite des Christentums“ wiederzubeleben: „Eine westliche Mystik, das wäre die Antwort“ (P1119).<sup>158</sup> In diesem Sinne sei, so wird Abt Martin Werlen in der Neuen Luzerner Zeitung zitiert, der Buddhismus als eine „heilsame Herausforderung“ für die christlichen Kirchen zu betrachten, „eigene Schätze neu zu entdecken und für die Menschen zugänglich zu machen“ (P2030, auch P2521). Verschiedentlich werden die Aussagen anderer Vertreter und Vertreterinnen christlicher Denominationen wiedergegeben, die ebenso in der Präsenz des Buddhismus wertvolle Impulse für die *eigene* „christliche Spiritualität“

<sup>157</sup> Oft wird der Handlungsbedarf der Kirchen dabei gesehen, *eigene* vernachlässigte mystische Traditionen neu zu entdecken und zu entwickeln. In dieser Weise wird eine Wiederentdeckung christlicher Mystik und Kontemplation als gleichwertiger spiritueller Weg propagiert.

<sup>158</sup> Schmid verweist in diesem Zuge auch auf die Popularität des charismatischen Christentums, in welche eben dieses Bedürfnis nach einer „intensiven, ekstatischen Mystik“ erfüllt werde.

und damit eine Bereicherung entdecken (P1298, P1863, P1260). Die Gegenwart buddhistischer Meditationspraktiken und deren offensichtliche Anziehungskraft rege dazu an, über die „mystische und spirituelle Komponente“ der *eigenen* Religiosität zu reflektieren sowie entsprechende Sehnsüchte der Menschen und Defizite der etablierten christlichen Institutionen besser erkennen zu können (ibid.).

Die Präsenz der asiatischen Tradition im Westen wird in diesem Sinne häufig nicht als Gefahr und Konkurrenz für die etablierten Kirchen, sondern insofern als Bereicherung und Chance interpretiert (vgl. auch P1296), als in der Beschäftigung mit dem Buddhismus gleichzeitig eine generell als positiv bewertete Auseinandersetzung mit der *eigenen* christlichen Identität und Spiritualität, mit christlichen Werten und dem christlichen Glauben einhergehe. So beurteilt auch der bekannte Schweizer Jesuit und Zen-Meister Niklaus Brantschen<sup>159</sup> das wachsende Interesse am Buddhismus als „Zeichen für das Wiedererwachen des Religiösen“, welches „esoterisch inspirierte Suchende“ auf lange Sicht zu den großen Religionen, auch dem Christentum, zurückführen werde (P2255). Im Gegensatz zu „fundamentalistischen Christen“, welche in einer Vermischung von Buddhismus und Christentum eine Gefährdung für den Geist des Christentums sähen,<sup>160</sup> tritt er folgende Auffassung:

Neue Impulse können die Kirche vielleicht reformieren, aber nicht schädigen. Ich traue der Kirche - den Kirchen - die Kraft zu, die eigenen Quellen fließen zu lassen. Aber dazu braucht es eine radikale Umkehr und mündige Christen, die sehen, was für einen Reichtum sie mit ihrer Religion haben. Fundamentalisten aber sind Menschen, die kein Fundament haben. Deshalb halten sie an Äusserlichkeiten fest (ibid.).

---

<sup>159</sup> Brantschen ist für seinen praktischen Dialog zwischen Christentum und Zen-Buddhismus bekannt. In seiner Arbeit habe, so der Schweizer Pfarrer Joachim Müller, langjähriger Präsident der Schweizerischen katholischen Arbeitsgruppe „Neue religiöse Bewegungen“ in einem Interview mit der Neuen Luzerner Zeitung, eine „Begegnung stattgefunden, in der wir die Meditation über den Weg des Zen-Buddhismus neu entdecken und gleichzeitig auch das *eigene* Erbe im Bereich der Mystik wieder stärker wahrnehmen konnten“ (P1863). Niklaus Brantschen sei, so Müller, „einer jener Vertreter, die zwischen den beiden Wegen des Buddhismus und des Christentums verantwortungsvoll zu vermitteln verstehen“ (ibid.). Er ist Autor mehrerer Bücher, darunter: AUF DEM WEG DES ZEN. ALS CHRIST BUDDHIST (Brantschen 2002), sowie Lehrer am gemeinnützigen Lassalle-Haus in Bad Schönbrunn, welches sich als Bildungshaus für interreligiöse Begegnung den Themen von Spiritualität, Dialog und Verantwortung verpflichtet fühlt: „Als Zentrum für Spiritualität vermittelt es die traditionsreichen Wege der Mystik: Zen, Exerzitien, Kontemplation, Yoga, Sufismus, Kabbala. Sie sollen individuell den Zugang zur Erfahrung des Transzendenten ermöglichen. Im Bereich Dialog wird die Begegnung zwischen den Religionen ins Wort gefasst und die Erfahrung durch die intellektuelle Auseinandersetzung gefestigt. Die Verantwortung, als dritter Bereich des Programms ergibt sich aus der Weltzugewandtheit der Jesuiten. Die spirituelle Erfahrung und ihre denkerische Durchdringung sollen sich im konkreten Alltag bewähren, sei es im beruflichen Engagement, in Familie und Partnerschaft, in der Auseinandersetzung mit dem Alter oder den Herausforderungen der Gesellschaft. Jeder und jede ist gerufen, aus geistlicher Quelle Antwort zu geben mit dem eigenen Tun“ (<http://www.lassalle-haus.org/geschichte-konzept.html> [Stand: 30.04.2015]).

<sup>160</sup> Das Kurzinterview mit Brantschen findet sich in dem bereits mehrfach zitierten Beitrag der Zeitschrift Facts aus dem Jahr 2005 (P2255) als Teil einer Gegenüberstellung von „Pro“- und „Contra“- Stimmen und wird unter der Überschrift „Pro: Wiedererwachen“ einer Stellungnahme des reformierten Basler Pfarrers Bruno Waldvogel-Frei, auf dessen Schriften in der vorliegenden Arbeit mehrfach eingegangen wird, gegenübergestellt („Contra: Egoismus“; in Kapitel 6.2.3 finden sich entsprechende Zitate aus dem Interview). Auf die Stellungnahme Waldvogels und seine entsprechende Kritik an der Präsenz des Buddhismus beziehen sich auch die an Brantschen gestellten Fragen des Interviewers.

In dieser Hinsicht würden die meisten Vertreter christlicher Kirchen in der Schweiz dem Buddhismus mit „fast buddhistischer Gelassenheit“ begegnen (P2255) und in der Hinwendung zum Buddhismus eine Chance für den christlichen Glauben sehen – denn es sei, so auch ein Zitat des damaligen Generalsekretärs der Schweizerischen Bischofskonferenz, „gut möglich, dass die Menschen, wenn sie ihre Spiritualität neu entdeckt hätten, wieder zu den christlichen Kirchen zurückfänden“ (P2255). Eine Auseinandersetzung mit den spirituellen Ansätzen des Buddha könne also, so eine verbreitete Deutung, dazu führen, dass sich Menschen nach einem Weg des Nicht-Glaubens und Zweifelns wieder ihrer *eigenen* Tradition besinnen und sich wieder neu zur „abendländischen Frömmigkeit“ bekennen: „Wer über den Buddhismus zu neuer Spiritualität findet, [...], der sieht danach das Christentum häufig mit anderen Augen“<sup>161</sup>. Buddhismus habe damit, so ein Beitrag des Tages-Anzeiger aus dem Jahr 2000, „oft den unerwarteten Effekt, abtrünnige Christen [...] zu ihrer Religion zurückzuführen“: „[V]iele [lernen; ef] durch die Begegnung mit dem Buddhismus [...], den Kern ihrer spirituellen Identität zu erkennen. Sie bleiben nicht mehr in den Mängeln der religiösen Institutionen stecken, sondern werden freier in der Beziehung mit ihrem ursprünglichen Glauben.“ (P1300).

Jener „ursprüngliche Glaube“ wird, so machen die zitierten Quellen deutlich, weniger in institutionalisierter Religiosität, sondern vielmehr darin verortet, was vielfach unter erfahrungsorientierter Spiritualität verstanden wird. Damit rekurrieren die entsprechenden Diskursbeiträge und Akteure auf einen gegenwärtigen Spiritualitätsdiskurs, welcher von einem Distanzierungsbedürfnis zu „institutionalisierter“ (christlicher) Religion beziehungsweise zu „traditioneller“ Religiosität geprägt ist. Während „Religion“ zumeist mit Dogmatik und Orthodoxie verknüpft wird, rückt der Terminus „Spiritualität“ die eigene Erfahrung, die „subjektive Seite der Religion“ in den Vordergrund (vgl. Bochinger 2009: 158). Im Zusammenhang mit „spiritueller Erfahrung“ erscheint für viele Akteure eine systematische Einordnung in spezifische religiöse Symbolsysteme zunehmend irrelevant.<sup>162</sup>

<sup>161</sup> GEO 09/2005: 36.

<sup>162</sup> Im Rahmen seiner soziologischen Betrachtung zum Begriff der Spiritualität fasst Knoblauch Spiritualität im Anschluss an Troeltsch als „individualisierte Form einer mystischen Religiosität“ auf, welche spezifische Merkmale aufweist. Als zentrales Merkmal führt Knoblauch (2010a: 20-23) die *Erfahrungsorientierung* an. Die zentrale Orientierung an subjektiven Erfahrungen beschränkt den Zugang zur Transzendenz nicht auf wenige religiöse Spezialisten und Spezialistinnen, sondern steht generell jedem Menschen offen. Diese *Generalisierung*, so Knoblauch, impliziere eine *Distanz der Spiritualität zur Dogmatik*, welche sich zugleich in einer *Distanz zu großen religiösen Organisationsformen* ausdrücke: Während der Begriff „Religion“ nach Knoblauch eine „Orientierung an institutionell festgelegten Vorgaben besonderer religiöser Lehren und Liturgien sowie die Anerkennung der Legitimität eines besonderen religiösen Personals“ suggeriere, sei Spiritualität dagegen „zutiefst *subjektivistisch*“: Transzendente Deutungen werden an der eigenen Erfahrung, nicht mehr an der „Glaub'-Würdigkeit“ des Dogmas und seiner Vertreter und Vertreterinnen gemessen (ibid.: 21). Schlussendlich verschreibt sich die Spiritualität als Bewegung der *Ganzheitlichkeit* im Sinne einer Integration verschiedener Lebensbereiche und einer Alternative zur Kompartimentalisierung von Denken, Wissen und Sinnorientierung.

Vor dem Hintergrund solcher Deutungen individueller spiritueller Erfahrung, „mystischer“ Ausdrucksweisen von Religiosität beziehungsweise konfessionsübergreifender Formen von „Spiritualität“ wird von einer grundsätzlichen Vereinbarkeit unterschiedlicher religiöser Weltdeutungssysteme ausgegangen. Im konkreten Beispiel postulieren verschiedene Quellen des Datenkorpus grundlegende Gemeinsamkeiten christlich-„abendländischer“ mit buddhistischen Werten, im Besonderen eine grundlegende Kompatibilität christlichen Glaubens mit buddhistischer (Erfahrungs-)Praxis, wie folgender Leserbrief der Neuen Luzerner Zeitung zur interreligiösen Begegnung im Kloster Einsiedeln zum Ausdruck bringt:

Christentum und Buddhismus sind unvereinbar. Dies sagt der Abt von Einsiedeln. Der Buddhismus ist sehr wohl vereinbar mit anderen Religionen; denn Buddhas Weg ist der mittlere Weg. In der Mitte finden die Standpunkte zur Lösung, in der Mitte reicht man sich die Hand, und von der Herzens-Mitte strömt das Lächeln aus mit Liebe und Mitgefühl. [...] Vor einem Jahr erschien das Buch: „Wie Zen mein Christsein veränderte“. Darin berichten mehrere Priester, Theologen und Theologinnen, dass sie durch die Erfahrungspraxis von Zen zu besseren Christen geworden sind. Die offizielle Kirche hat damit ihre Mühe, ganz einfach deshalb, weil sie den Erfahrungsweg kaum mehr kennt und nicht den Mut hat, sich wieder darauf einzulassen. Auf diesem Weg hört mit zunehmender Praxis die religiöse Rechthaberei auf, und die Gebote, selbst ohne sie zu kennen, werden erfüllt, weil das Herz spricht und nicht der Verstand. Der Verstand ist gut für die Wissenschaft, die Gesellschaft und für die Bewältigung des äusseren Lebens. Für die Religion aber hat er sich dem grossen Geist, dem heiligen Geist zu unterwerfen. [...] Der spirituelle Mensch verzichtet auf einen Vergleich mit anderen Religionen, [...], er hört mit dem Geschwätz vom guten Leben, das in den Himmel führt, auf. Der Himmel ist hier und jetzt in einem ewigen Nun. In jeder Religion gibt es diesen Erfahrungsschatz. Im Christentum nennen wir ihn Mystik. In Zukunft wird nur der mystische Mensch überleben. So etwa sprach Karl Rahner. So sprechen viele Menschen, deren Christsein durch den Buddhismus bereichert wurde [...] (P1117).

Wie hier deutlich wird, fungiert der Buddhismus auch in diesem Zusammenhang nicht lediglich als positive Kontrastfolie für ein als defizitär erlebtes Christentum mit entsprechend negativ konnotierten Institutionen und Würdenträgern. Dagegen verweisen die entsprechenden Quellen häufig auf Deutungen einer inneren Wesensverwandtschaft und Kompatibilität der unterschiedlichen „Weltreligionen“ und rücken ihre Gemeinsamkeiten und eine grundlegende Vereinbarkeit, insbesondere in Hinblick auf individuelle mystische Erfahrung, in den Fokus der Betrachtungen. Deutungen einer „konfessionsübergreifenden Spiritualität“ postulieren damit eine Universalität mystischer Erfahrung, die von religiösen Sinn- und Zeichensystemen und den entsprechenden institutionellen Bindungen entkoppelt ist, und welche per se religiöse Zeichen- und Symbolsysteme und entsprechende Zugehörigkeiten wie Grenzziehungen transzendiert. Auch wenn meist Besuche des tibe-

---

rungen. Damit kann zeitgenössische Spiritualität in soziologischem Sinne vor dem strukturellen Hintergrund funktionaler Differenzierung als deren Gegenbewegung verstanden werden (ibid: 22-23).

tisch-buddhistischen Oberhaupt in der Schweiz Anlass für eine öffentliche Auseinandersetzung über die Gegenwart des Buddhismus bieten, rücken in dem eben geschilderten Zusammenhang weniger die tibetische Tradition des Buddhismus, als vielmehr Formen des Zen-Buddhismus mit der Praxis des Zazen in den Vordergrund entsprechender Diskussionen über interreligiöse Begegnungen zwischen Christentum und Buddhismus. So berichtet ein Beitrag im Feuilleton der NZZ von August 2005 von einer aktuellen „Gegenwart der religiösen Bindestrich-Kulturen“:

Religionen, die einstmals keine gemeinsamen geographischen Grenzen hatten, begegnen einander heute in einer vernetzten Welt. Damit hält ins Feld der Religionen das Einzug, was man in den Debatten der „Postcolonial Studies“ als „Hybriden“ zu bezeichnen gelernt hat - Bindestrich-Kulturen, die heute so etwas wie die eigentlichen Subjekte der Globalisierung sind (P2343).

Die Begegnung zwischen Christentum und Buddhismus sei dabei, so der Autor des Beitrags, eines der entscheidenden Ereignisse des zwanzigsten Jahrhunderts. Historisch hart erstrittene „weltkulturelle Austauschprozesse“ im Feld der Religionen fänden etwa in der Biografie des Benediktiners und Zen-Meisters Willigis Jäger oder in Erfahrungsberichten anderer christlicher Zen-Praktizierender ihren Ausdruck. Austauschprozesse wie diese seien dabei keine willkürlichen Kurzschlussbildungen, welche sich aus einem „zeitgenössischen Hang zum Synkretismus“ ergeben würden. Vielmehr hätten Figuren wie der bekannte Jesuit und Zen-Meister Hugo Lassalle im Christentum eine „spezifische Bedürftigkeit“ wahrgenommen:

Die kontemplativen Traditionen des Christentums waren verschüttet. Selbst die angestammten Hüter dieser Tradition, die christlichen Orden, hatten kaum mehr eine Ahnung von dem eigentlichen Reichtum religiöser Erfahrung und unmittelbarer spiritueller Einsicht. Die Vorläufer einer konfessionsübergreifenden Spiritualität empfanden die meditativen Praktiken, die in den Zen-buddhistischen und vedantischen Systemen gelehrt werden, gewissermassen als einen Fingerzeig Gottes, wie die unmittelbare, die leibhaftige Erfahrung des Glaubens und Wissens im Christentum wieder eine Heimat haben könne. Sie betraten neuen Boden, in dem sie nunmehr mehrfach verwurzelt waren, und wurden damit Vorposten einer Zukunft, in der wir gegenwärtig leben (ibid.).

Damit bezieht sich der Autor auf die bereits ausgeführte Deutung der durch das Christentum nicht-, beziehungsweise lediglich ungenügend erfüllten spirituellen Bedürfnisse der Menschen, die durch in anderen Traditionen gelehrt Praktiken meditativer Versenkung beantwortet würden. Individuelle spirituelle Erfahrung, in diesem Zusammenhang als mystische Erfahrung begriffen, wird damit zum eigentlichen Leitmotiv der Gegenwart, einer „Zeit fortgeschrittener Säkularisierung“, erklärt:

[...] Religion ist heute kein Schicksal mehr. Auch in der Religionsausübung sind wir „zur Freiheit verdammt“. Christsein ist für den Mystiker ein Prozess, aus dem man verwandelt hervorgehen muss. Für ihn ist die Offenbarung überall am Werk, und sie

ist unabgeschlossen. Peter Lengsfeld, emeritierter Professor für ökumenische Theologie an der Universität Münster, hat bei Herder eine Festschrift für den christlichen Zenmeister Willigis Jäger herausgegeben, die den entsprechenden programmatischen Titel trägt. „Mystik - Spiritualität der Zukunft“. Was [Joseph; ef] Ratzinger als die grösste Gefahr für den christlichen Glauben ansieht<sup>163</sup>, wird hier zum eigentlichen Zukunftspotenzial erklärt. Vielen, für die Gott „tot“ war, wird Religion erst als mystische, meditative Praxis wieder zum Lebensmotiv; und es scheint, als könnte sich in einer Zeit fortgeschrittener Säkularisierung Karl Rahners berühmtes Diktum erfüllen, der Christ von morgen werde Mystiker sein - oder er werde nicht mehr sein (ibid.).

In der mystischen Erfahrung, so das gängige Postulat, auf welches die untersuchten Quellen vielfach Bezug nehmen, seien unterschiedliche religiöse Traditionen vereinbar, denn die entsprechende Erfahrung transzendiere traditionelle, „kulturspezifische“ religiöse Zeichen- und Symbolsysteme. In diesem Sinne wird die Kompatibilität von Buddhismus und Christentum hauptsächlich in Hinblick auf eine mögliche Vereinbarkeit christlicher Glaubensinhalte mit (Zen-)buddhistischer Meditationspraxis diskutiert.<sup>164</sup>

Neben der Vereinbarkeit im „praktischen Dialog“, im Rahmen dessen gewissen Elementen buddhistischer Praxis vielfach die Funktion eines Supplements zur Belebungs- beziehungsweise Wiederentdeckung „authentischer Ausdrucksformen christlicher Spiritualität“ (P1296) zugeschrieben werden<sup>165</sup>, betonen viele weitere Quellen zudem eine Vereinbarkeit und Kompatibilität dieser religiösen Traditionen im Hinblick auf gemeinsam geteilte Werte. Neben der verbreiteten und bereits ausgeführten Auffassung, der Buddhismus sei eine „undogmatische“ Geisteslehre“, neben welcher auch andere religiöse Vorstellungen und Glaubensinhalte ihren Platz hätten (P2513) und welche damit auch spirituelle Zweidentitäten ermögliche, heben verschiedene Beiträge eine innere Wesensverwandtschaft buddhistischer und christlicher Werte positiv hervor. So wird vielfach auf eine zentrale

---

<sup>163</sup> Der Autor bezieht sich hier auf Ratzingers Werk *GLAUBE - WAHRHEIT – TOLERANZ* zum Verhältnis von Christentum und den Weltreligionen (Ratzinger 2003) als aktuelles Beispiel für Einwände, die sich vehement gegen Grenzüberschreitungen dieser Art aussprechen. In seinem Buch erklärt Ratzinger, „dass der gläubige Christ nicht auf die ‚Anmassung‘ verzichten könne, letztlich nur eine Heilsordnung anzuerkennen, nur ein eschatologisches Drama auf Erden - das der Fleischwerdung des Wortes. In seiner subtilen Analyse konstatiert [...]er], wie stark eine säkularisierte Sinnsuche heute hindrängt zu einem dezidierten Pluralismus der Heilsangebote. Gerade in der Mystik, die eine letzte Wirklichkeit hinter der Vielfalt religiöser Zeichensysteme erfährt, sieht er eine verführerische Kraft am Werk. - Die Mystik gewissermassen als Steigbügelhalter eines modernen Relativismus, der alle Lebensbereiche erfasst. Für Ratzinger darf nur das Christentum und nicht eine entschränkte, unbestimmte Religion des Geistes‘ die Religion der Zukunft sein“ (P2343). Für den Autor des zitierten Beitrags steht der emeritierte Papst Benedikt XVI. damit in der Tradition christlicher Apologetik, deren Aufgabe es schon zur Zeit der Kirchenväter gewesen sei, „Grenzen zu ziehen zwischen Gut und Böse, zwischen Christen und Heiden, zwischen der reinen Lehre und der Häresie“ und die damit die Herausbildung einer trennscharfen christlichen Identität erst möglich machte (ibid.).

<sup>164</sup> Ein in diesem Zusammenhang resonanzstarker und renommierter Akteur des buddhistisch-christlichen Dialogs ist der bereits erwähnte Jesuit und Zen-Priester Niklaus Brantschen und die Kurse und Aktivitäten am Bildungszentrum „Lasalle-Haus“ in Bad Schönbunn (ZG).

<sup>165</sup> Von einzelnen Stimmen wird eine solche, zuweilen als „eklektisch“ bezeichnete Zusammenführung von Elementen aus unterschiedlichen religiösen bzw. spirituellen Traditionen als „Patchwork-Religiosität“ kritisch zur Diskussion gestellt, womit in gleichem Zuge meist implizite Vorstellungen dessen artikuliert werden, was unter „authentischer Religiosität“ zu verstehen ist. Entsprechende Deutungen werden besonders im folgenden Kapitel 6.4.3 aufgegriffen und ausführlich dargestellt.



Bedeutung des Mitgefühls im Buddhismus verwiesen, welche sich im christlichen Glauben in Konzepten der Nächstenliebe oder Barmherzigkeit spiegle (P1787). Die buddhistische Ethik, so die bereits erwähnte verbreitete Auffassung, sei universell gültig und habe damit „bestens Platz in einem Leben als Christ“ (P1702), womit wiederum einer Vorstellung universell gültiger Werte jenseits konfessioneller Zugehörigkeiten und dogmatischer Ausrichtungen Ausdruck (P1177) verliehen wird.

Während ein Großteil der untersuchten Quellen damit in Bezug auf die soeben ausgeführten Themen von einer generellen Vereinbarkeit beziehungsweise Kompatibilität von Buddhismus und Christentum im interreligiösen Dialog ausgehen, verschaffen sich auch kritischere Stimmen Gehör. Auch dem Buddhismus und dem Dalai Lama generell wohlwollend gegenüberstehende Vertreter christlicher Landeskirchen sehen sich angesichts einer wachsenden Präsenz des Buddhismus in „westlichen Gesellschaften“ mit Fragen nach der Vereinbarkeit und den Unterschieden der entsprechenden religiösen Glaubenssysteme und Weltanschauungen konfrontiert. So würdigt Kardinal Cottier in einem Interview die buddhistische Philosophie und Religion sehr positiv und den Dalai Lama als herausragende Persönlichkeit, beurteilt jedoch die Art und Weise, wie gewisse „Grundlagen des Buddhismus“ im Westen übernommen würden, als problematisch:

Im Buddhismus erarbeitet sich der Mensch selbst durch eine ausgefeilte Meditations-technik seine Erlösung. Die materielle Welt ist lediglich Schein, sie soll überwunden werden. Das ist ein grundsätzlich anderes Verständnis als im Christentum. Für uns kommt das Heil von Gott, es wird nicht vom Menschen selbst hergestellt. Und die Welt ist Geschöpf Gottes, kein Schein. Wenn nun die buddhistische Auffassung aus ihrem kulturellen Kontext im fernen Osten herausgelöst wird, passt sie sehr gut zu unserer egoistischen und selbstverliebten Kultur. Das sehe ich als Gefahr (P2521).

Auch der anderenorts zur Präsenz des Buddhismus in der Schweiz befragte katholische Pfarrer Joachim Müller bekundet zwar seine Zustimmung zu der Tatsache, dass Angebote wie Zen-Meditation zunehmend auch in katholischen Bildungshäusern Eingang fänden. Er bekundet jedoch gleichwohl, dass den entsprechenden praktischen Formen des interreligiösen Dialogs seiner Auffassung nach Grenzen gesetzt werden müssten. Ziel interreligiösen Dialogs, so Müller, könne nicht die Zubereitung eines „christlich-buddhistischen Eintopfgerichts“ sein: „Vielmehr müsse zwischen dem *authentisch Christlichen* und dem *authentisch Buddhistischen* unterschieden und immer wieder gefragt werden, wo die Grenzen zu setzen sind“ (P 1863; Hervorhebungen ef) – eine Aussage, mit welcher nicht nur der Vorstellung essentieller Unterschiede zwischen den entsprechenden religiösen Traditionen, sondern zudem impliziten Deutungen einer „authentischen“ religiösen Praxis Ausdruck verliehen wird.

Für die Autoren der bereits zitierten Stellungnahme der Schweizerischen Evangelischen Allianz SEA<sup>166</sup> stellt der Dialog mit dem Buddhismus weniger eine Bereicherung als eine Gefahr für die *eigene* christliche Identität dar. Da ihre Auseinandersetzung mit der buddhistischen Lehre folglich von einem Bedürfnis nach Abgrenzung geprägt ist, versuchen die Autoren dementsprechend, den Blick der Leser und Leserinnen gezielt auf grundlegende Differenzen zwischen buddhistischen und christlichen „Glaubensannahmen“ zu richten. Das Hauptaugenmerk ihres Vergleichs liegt dabei auf den kosmologischen und soteriologischen Grundkonzeptionen der entsprechenden religiösen Traditionen:

Der Buddhismus lehrt, dass alles aus dem Nichts entstand und demnach auch alle Wesen im Kern leer (ohne eigenständige Existenz) sind. Die Erkenntnis ein Nicht-Selbst [...] zu sein, ist nicht nur Ansatz, sondern auch Ziel des Buddhismus. [...] Der „erleuchtete Zustand“ ist eine Auflösung d[...]es illusorischen Selbst hinein in ein kosmisches All oder Nichts. [...] Werte wie Frieden, Mitleid, Gelassenheit und Freude dienen im Buddhismus dazu, positive Energie (Karma) zu kreieren, um so das Ziel des Zustands der Leere zu erlangen. Die genannten Tugenden sind somit nicht nur allgemein zu bejahende Werte, sondern ein Mittel auf dem Weg zum Ziel. [...] Kernaussage des christlichen Glaubens ist die Selbstoffenbarung des biblischen Schöpfergottes in seinem Sohn, dem Erlöser. Daraus ergibt sich, dass der Mensch Gottes individuelles Geschöpf ist, dem er ganz persönlich eine Seele und damit eine eigene Persönlichkeit verliehen hat. Die Seele wird zu seinem wahren Sein erlöst durch die Verbindung mit dem Erlöser Jesus Christus. [...] Für Christen sind Friede, Freude, Liebe etc. nicht ein Mittel auf dem Weg zum Ziel [...]. Sie sind Gaben Gottes als Frucht des Lebens mit Gott. [...] Die entscheidende Frage in der Auseinandersetzung zwischen Buddhismus und christlichem Glauben lautet dann auch: Gibt es einen Gott oder nicht? Sind wir demnach von Gott geschaffene individuelle Persönlichkeiten oder sind wir leer ohne eigenständige Existenz?<sup>167</sup>

Auch ein Leserbrief zum Schweiz-Besuch des Dalai Lama im Jahr 2005 reagiert in entsprechender Weise und fordert eine Rückbesinnung zu den *eigenen* christlichen Wurzeln:

Der Dalai-Lama forderte auf, bei den Wurzeln der eigenen Religion zu bleiben. Das heisst für unser Land als Schweizer, beim Christentum zu bleiben mit der Bibel als Grundlage, die biblischen Grundsätze zu leben, welche eine echte Herausforderung darstellen. Die biblische Ethik fordert auf zu sozialem Engagement, Nächstenliebe usw. Man denke da nur an die Bergpredigt. [...] Aber [...] die Bibel spricht gegen jede Lehre der Selbsterlösung, und dies fordert uns zur Demut heraus. Wir können nicht durch Reinkarnation und Selbstanstrengung erlöst werden, sondern nur durch die Erlösungstat Jesu. [...] Nehmen wir uns den Vorschlag des Dalai-Lama zu Herzen und halten wir uns an unsere Wurzeln, das Christentum. Leben wir eine lebendige und wahre Gottesbeziehung durch Jesus Christus, wie es uns die Bibel lehrt (P2043).

Die hier angeführten Überlegungen zur möglichen oder unmöglichen Vereinbarkeit *fremder* (buddhistischer) mit *eigener* (christlicher) Glaubenspraxis verweisen auf ein weiteres

---

<sup>166</sup> SEA Dokumentation, Stellungnahme Nr. 43: „Buddhismus oder Christus? Der Dalai Lama in Zürich“. Stellungnahme des Zentralvorstandes der Schweizerischen evangelischen Allianz SEA, S. 21-22; das Dokument kann abgerufen werden unter: <http://www.gateway-ev.de/home/pics/Buddhismus.pdf> [Stand: 09.12.2010].

<sup>167</sup> SEA Dokumentation, Stellungnahme Nr. 43: „Buddhismus oder Christus? Der Dalai Lama in Zürich“. Stellungnahme des Zentralvorstandes der Schweizerischen evangelischen Allianz SEA, S. 21-22; das Dokument kann abgerufen werden unter: <http://www.gateway-ev.de/home/pics/Buddhismus.pdf> [Stand: 09.12.2010], S. 20-21.

vieldiskutiertes Thema, im Rahmen dessen vielfältige Deutungen des *Anderen* wie insbesondere des *Eigenen* Gültigkeit beanspruchen. In welcher Weise diskutieren und bewerten die untersuchten Quellen die vielerorts angestellte Beobachtung, der Buddhismus übe eine „ungewöhnlich hohe“ Anziehungskraft auf viele Menschen „des Westens“ aus? Wie wird die nahezu kaum hinterfragte Beobachtung interpretiert, immer mehr abendländisch (christlich) sozialisierte Menschen würden sich heute dem Buddhismus im Sinne einer religiösen beziehungsweise spirituellen „Zweitidentität“ zuwenden? Die Deutungsmuster und Topoi, die an die entsprechenden Diskursstränge geknüpft sind, lassen dabei, wie die folgenden Ausführungen zeigen werden, nicht nur in besonders augenfälliger Weise Rückschlüsse auf implizite Deutungen des *Eigenen* zu und formulieren diese zum Teil explizit, sondern machen zudem einmal mehr eine Auseinandersetzung mit Wesen und Natur „authentischer Religiosität“ zum Thema der Debatte. Ausgangspunkt für eine Auseinandersetzung mit einem „westlichen Buddhismus“ und seinen Vertreterinnen und Vertretern bietet, wie vielfach auch in Bezug auf die vorhergehenden Kapitel deutlich gemacht wurde, die Beobachtung der wachsenden Präsenz und Popularität einer asiatischen religiös-spirituellen Tradition „im Westen“.

#### 6.4.3 „Buddhismus als Antwort auf die Popkultur“ – Buddhismus im Westen

Wie in unterschiedlichen Passagen der vorliegenden Arbeit erwähnt wurde, gab besonders der knapp zweiwöchige „spirituelle Großanlass“ des Dalai Lama-Besuchs im Jahr 2005 Anlass zu einer breiten Berichterstattung über die Gegenwart buddhistischer Lehren in der Schweiz beziehungsweise der „westlichen Welt“. Medienberichten zufolge besuchten mehr als 30'000 Personen aus insgesamt 44 Ländern<sup>168</sup> die Belehrungen des Dalai Lama im Zürcher Hallenstadion; rund 270 Journalistinnen und Journalisten berichteten über den Anlass (P1573). Vielfach wird auf den überaus großen Erfolg der unterschiedlichen Veranstaltungen mit dem Dalai Lama und einen sämtliche Erwartungen der Organisatoren übertreffenden Ansturm auf Eintrittskarten, Tages- und Wochenpässe hingewiesen:

---

<sup>168</sup> Die rund eintausend an den Unterweisungen teilnehmenden Tibeterinnen und Tibeter, so ein Beitrag im St. Galler Tagblatt, seien neben der Masse westlicher Besucher und Besucherinnen auch durch ihre farbigen und „exotischen“ Trachten besonders aufgefallen: „Sie sind bunte folkloristische Farbtupfer, und ein ‚Jöööö-Effekt‘ [Ausdruck der Entzückung; Anmerkung ef] macht sich breit, wenn sie an den Tausenden Sinnsuchenden und Neugierigen im Hallenstadion vorbeilaufen. ‚Manchmal komme ich mir vor wie im Museum oder im Zoo, wenn wir hier unsere Tschubas (traditionelle tibetische Kleidung) tragen. Oft wird uns dann eine etwas unechte, kitschige Welle der Sympathie entgegengebracht‘, sagt eine adrette Tibeterin in perfektem Züri-Deutsch“ (P1215). Auf Repräsentationen der besonderen Beziehung der Schweiz zu Tibet und der sich darin spiegelnden Sympathie, welche der tibetischen Gemeinschaft entgegengebracht wird, wird besonders in den Kapiteln 7.2 und 7.3 vertieft eingegangen.

Die ganze Schweiz befindet sich in einer Art Dalai-Lama-Fieber. [...] Noch nie fand ein Dalai-Lama-Besuch hierzulande in einem so grossen Rahmen statt. Noch nie wurde im Vorfeld ein derart grosser Rummel um den Besuch seiner Heiligkeit gemacht. Noch nie war Buddhismus so beliebt wie heute (P1563).

Nicht nur im Hallenstadion sei der Publikumsansturm überaus gross gewesen, sondern auch andere Veranstaltungen wie die wissenschaftlichen Symposien an Universität und ETH Zürich, sowie die interreligiöse Begegnung im Kloster Einsiedeln seien auf überdurchschnittliche Resonanz gestoßen. So wird über den Besuch des Dalai Lama in der Benediktinerabtei berichtet:

„Wie gross der Anlass tatsächlich wird, war uns zu Anfang nicht bewusst“, sagt [die] Mitorganisatorin des Besuchs und PR-Beraterin des Einsiedler Abts Martin Werlen. „Die Dimension zeigte sich erst richtig, als wir uns entschlossen hatten, Billette für den Eintritt herauszugeben.“ Als es bereits nach zwei Tagen keine mehr gab, erst da wären sich die Organisatoren der vollen Tragweite und der Ausstrahlung des Besuchs bewusst geworden. „Und dies, obwohl wir ja wussten, wie wichtig die Person des Dalai Lama ist.“ (P1164).

In verschiedenen Beiträgen dieses Jahres wurde immer wieder auf eine außergewöhnliche Popularität des Buddhismus und des Dalai Lama als seines prominentesten Vertreters hingewiesen. Vielerorts ist zu lesen, Buddhismus sei „in“, populär, attraktiv oder „modisch“ und stoße auf großes Interesse beim „westlichen“ Publikum. Auch die Schweizerische Evangelische Allianz veröffentlichte ihre bereits mehrfach erwähnte Stellungnahme<sup>169</sup> im gleichen Jahr „[...]v]or dem Hintergrund der zunehmenden Popularität des Buddhismus in Medien, Politik und der Bevölkerung“<sup>170</sup>. Die Autoren des Vorworts konstatieren gar einen „zunehmenden buddhistischen Einfluss [...] in unserer Gesellschaft“, den zu ignorieren „einer Verleugnung der Realität“ gleich komme<sup>171</sup>. Der Hinweis auf ein sehr heterogenes Publikum, welches sich von den öffentlichen Auftritten des Dalai Lama angesprochen fühle, verstärkt in vielen der untersuchten Beiträge die Beobachtung einer außergewöhnlichen Ausstrahlungskraft der Veranstaltungen. Neben Exiltibeterinnen und Exiltibetern, für die eine Anwesenheit bei Besuchen ihres Oberhauptes zum „Pflichtprogramm“ gehöre (vgl. P2531) seien Westler aller Altersstufen und sämtlicher sozialen Schichten vertreten, vereint allenfalls „durch ein sanft ausgeflipptes Äusseres, das entfernt an die Blumenkinder von einst gemahnt, und die Dringlichkeit der Heilssuche“ (P2202): „Die 7700 verkauften Wochenpässe lassen auf bekennende Buddhisten oder mindestens fortgeschrittene Sinnsucher schliessen [...].

---

<sup>169</sup> SEA Dokumentation, Stellungnahme Nr. 43: „Buddhismus oder Christus? Der Dalai Lama in Zürich“. Stellungnahme des Zentralvorstandes der Schweizerischen evangelischen Allianz SEA (<http://www.gateway-ev.de/home/pics/Buddhismus.pdf> [Stand: 09.12.2010])

<sup>170</sup> Ibid., S. 3.

<sup>171</sup> Ibid.

Dazu kommen tausend Tagespässe für Schnupperer oder Kurzaufenthalter im Nirwana“ (ibid.).

Schon von weitem sind die Gebetsfahnen zu sehen, die vor dem Hallenstadion im Wind flattern. Eine bunt gemischte Menschenmenge wartet vor den Eingängen auf Einlass. Buddhistische Nonnen und Mönche in ihren rot-orangen Kutten sind hier genauso vertreten wie gesetzte Herren in weissen Hemden und Bundfaltenhosen, junge Frauen in bauchfreien Träger-Shirts und alternativ gekleidete Hippies in Birkenstock-Sandalen. „Was will man mehr?“ meint ein tibetischer Mönch mit einem breiten Lachen auf dem Gesicht und in gebrochenem Englisch. „All diese verschiedenen Leute sind hier friedlich versammelt. Es ist schön, hier sein zu dürfen.“ (P2600).

Die mehrtägigen Belehrungen des Dalai Lama im Zürcher Hallenstadion, so der eben zitierte Beitrag der Südostschweiz, hätten damit nicht nur einen „Hauch Exotik in die Schweiz“ gebracht (ibid.), sondern auch unterschiedlichste Menschen zusammengeführt (P1213):

Wie immer, wenn der Dalai Lama öffentlich auftritt, erscheinen die unterschiedlichsten Menschen. Zum Beispiel Pala [...], einer der vielen Tibeter, die in der Schweiz leben. Jeden Morgen und Abend betet er für ein glückliches und langes Leben des Dalai Lama sowie aller übrigen Menschen. Oder Bruno [...], Sicherheitsbeamter einer Grossbank. Er reist immer wieder nach Tibet, weil ihm die Menschen gefallen. „Sie haben Zeit, und wenn man lacht, kommt das zurück.“ Oder Sabine [...], Schauspielerin. Sie interessiert sich für den Buddhismus, hat auch die Bücher des Dalai Lama gelesen. Oder Albert [...], Berater einer Bestattungs- und Erbschaftstreuhandfirma. Er kennt den Dalai Lama aus den Medien und ist hier, weil er um die Ecke arbeitet. Er zieht an seinem Zigarillo [...] und ist grundsätzlich offen für das, was da kommen mag (ibid.).

Entsprechende Berichte zu Veranstaltungen im Rahmen von Besuchen des Dalai Lama in der Schweiz beschreiben nicht nur das heterogene Publikum und eine exotisch anmutende Atmosphäre, sondern berichten zudem von einer für eine solche Massenveranstaltung offenbar unerwartet andächtigen und friedlichen Stimmung, sowie der gegenseitigen Rücksichtnahme der vielen Menschen, die ihre Hinwendung zur „fremden, friedvollen Kultur des Buddhismus“ teilen (P1552):

Wer gestern im Zürcher Hallenstadion einen hektischen Massenandrang erwartet hatte, wurde überrascht: Zwar ist das Publikum des Dalai Lama in Scharen erschienen, und selbst aus den USA waren Interessierte für die achttägigen Belehrungen Seiner Heiligkeit angereist. Doch wurde vor den Eingängen zum Hallenstadion nicht gedrängt, und es herrschte eine geradezu bedächtige Ruhe und Vorfreude. Die buddhistischen Tugenden der Gelassenheit und Achtsamkeit prägten die Stimmung selbst auf den Strassen des plötzlich exotisch wirkenden Oerlikon. [...] Viele Tibeterinnen und Tibeter hatten ihre farbenreichen traditionellen Gewänder angezogen, und auch das Rot und Gelb der buddhistischen Mönchsroben leuchtete in der Umgebung des Hallenstadions. Das Innere der Halle wurde wie ein tibetischer Tempel geschmückt. Für den Dalai Lama stand ein traditioneller Thron bereit. Und während man auf Seine Heiligkeit wartete, erklangen leise tibetische Mantras aus den Lautsprechern (P1506).

Im Anschluss an die interreligiöse Feier mit dem Dalai Lama auf dem Zürcher Münsterhof wird berichtet, das geistige Oberhaupt der Tibeter habe mit seinem Besuch „sogar im

nüchternen Zürich [...] so etwas wie Begeisterung ausgelöst“ (P1218). Beim öffentlichen Auftritt des Dalai Lama habe „etwas Spezielles in der Luft“ gelegen, berichtet ein junges Zürcher Paar dem Autor des Beitrages im Tages-Anzeiger:

In ihrer Küche hängt ein Bild von 1860, es zeigt den Münsterhof und schwarz gewandete Bürgerinnen und Bürger mit ernsten Mienen. Und jetzt sprächen bunt gewandete Menschen aus allen Religionen von Shanti, Frieden, Shalom. ‚Das ist nicht mehr Zwingli-Zürich.‘ (P1213).

Als ein „Mini-Woodstock“ bezeichnet in diesem Sinne auch der Autor des „Dalai Lama-Tagebuchs“ im Tages-Anzeiger die Belehrungen des Dalai Lama im Hallenstadion. In seinem Resümee zu den mehrtägigen Unterweisungen beschreibt auch er die unterschiedlichen Menschen, denen er in den letzten Tagen begegnet sei:

[...][I]ch war täglich mit freundlichen Menschen zusammen. *Normale Menschen, keine vor Ehrfurcht verblendeten Schafe. Zumindest sind mir keine begegnet.* Ich sass neben Manfred, einem pensionierten Ingenieur aus Deutschland, der sich seit vielen Jahren vor allem verstandesmächtig mit Buddhismus auseinandersetzt. Ich sass neben Giusi, einer in der Agglomeration Zürich lebenden Italienerin [...]. Auch sie seit vielen Jahren im B-Klub, doch nicht so sehr mit dem Intellekt dabei als mit den Gefühlen. Neben ihr sass eine in Genf lebende Tibeterin. Für sie war die Woche Pflichtstoff. Dann Joshua, der 10-Jährige aus Baden, sowie Günter und Rachel, seine Eltern. Der Junge war hier, weil er einen besonderen Bezug zum Dalai Lama hat. Als Joshua einen Monat alt gewesen war, hatten ihn seine Eltern an ein tibetisches Fest nach Dietikon mitgenommen. Zufällig erschien dort auch der Dalai Lama, damals gerade 60 Jahre alt geworden, und segnete das Baby. Joshua, der vor kurzem getauft wurde, hat besonders Freude daran gehabt, dass der Dalai Lama im Stadion eine Dächlikappe trug. Ansonsten beschäftigte er sich mit zwei Episoden der „Wilden Fussballkerle“. [...]. Das war meine kleine Familie. Alle höchst unterschiedliche Charaktere (P2531; Hervorhebung ef).

Die in den zitierten Beiträgen vielfach zum Ausdruck gebrachte Beobachtung, der Dalai Lama und mit ihm der (tibetische) Buddhismus übe eine außergewöhnliche Anziehungskraft auf Menschen unterschiedlichster kultureller wie sozialer Herkunft und unterschiedlicher Geschlechter und Generationen aus, erfordert für viele Quellen des untersuchten Datenkorpus eine plausible Erklärung. Besonders die Faszination „des Westens“ für „fremdkulturelle“ religiöse Lehren, Praktiken und Symbolsysteme wird unter Bezugnahme auf verschiedene, zum Teil bereits ausgeführte Deutungsmuster und Topoi erklärt. Einen wesentlichen Teil entsprechender Plausibilisierungsstrategien macht dabei die Bezugnahme auf dem Buddhismus zugeschriebene, weitgehend positiv konnotierte und bewertete Attribute, „essentielle“ „Grundlehren“ beziehungsweise „Grundhaltungen“, sowie entsprechende Wahrnehmungen des XIV. Dalai Lama als deren prominentesten Botschafters aus.<sup>172</sup> Der zuletzt zitierte Beitrag nimmt mit dem kursiv hervorgehobenen Einschub auf kritische Stimmen Bezug, welche die Popularität des Buddhismus in unterschiedlicher Schärfe als unreflektierte, unkritische und naive Schwärmerei deuten und es

---

<sup>172</sup> Vgl. bes. Ausführungen der Kapitel 6.1.1. bis 6.1.3, 6.2.1. und 6.2.2.

als ihre Aufgabe betrachten, auf eine „Idealisierung“ beziehungsweise „Verklärung“ des Buddhismus und des Dalai Lama aufmerksam zu machen, über den Buddhismus und seine wechselvolle Geschichte zu informieren und Menschen dafür zu sensibilisieren, dass „jede Religionsgemeinschaft neben Licht- auch Schattenseiten“ habe<sup>173</sup> (P1863, vgl. auch P1119, P2255):

Was den Buddhismus betrifft, sind viele Leute im Westen sehr ahnungslos. Das Christentum und seine traurigen Kapitel kennt man. Aber die Geschichte der buddhistischen Gewalt kennt man viel zu wenig. So können wir den Buddhismus rosarot sehen, was ja keine Religion wirklich ist. Jede Religion hat ihre Schattenseiten (P1119).

Auch der Tages-Anzeiger-Redakteur Hugo Stamm distanziert sich in einem seiner Kommentare zu den Veranstaltungen mit dem Dalai Lama deutlich von „Verklärung“, „Autoritätsgläubigkeit“ und „Personenkult“, der dazu geführt habe, dass allein die physische Präsenz des Dalai Lama für sein Publikum ein „mystisches Ereignis“ gewesen sei:

Verehrung und Personenkult waren überdeutlich erkennbar, die Autoritätsgläubigkeit führte zur Verklärung. [I]n der westlichen Welt lösen solche Massenrituale [...] Befremden aus. [...] Der Dalai Lama betont immer wieder, er wolle in westlichen Gesellschaften nicht missionieren. Trotzdem machten fast alle Besucher Initiationsrituale mit und nahmen das Tantra-Gelübde an. Und sein Mantra, er sei nur ein einfacher Mönch, fördert den Mythos erst recht. [...] Ihm müsste bekannt sein, dass bei religiösen Ritualen Auto- und Massensuggestion wesentlich stärker sind als Vernunft und Verstand. Spirituelle Sucher lassen sich die Euphorie durch kritische Einwände nicht nehmen, wenn der „Gottkönig“ unter ihnen weilt. Auch wenn die Mahnungen von ihm selbst kommen. [...] Das Massenphänomen machte deutlich, dass viele westliche Besucher den Dalai Lama als Heilsbringer und letzten Heiligen in dieser ruchlosen Welt verehren. Die Bemühungen „Seiner Heiligkeit“, verbal Gegensteuer zu geben, versanken in der kollektiven Glückseligkeit (P2210)<sup>174</sup>

---

<sup>173</sup> Vgl. bes. Ausführungen der Kapitel 6.1.4 und 6.2.3.

<sup>174</sup> Zum hier zitierten Kommentar Stamms erreichten die Redaktion des Tages-Anzeigers eine Reihe kritischer Leserbriefe (P1246). So drückt ein Leser sein Befremden angesichts der Tatsache aus, dass sich der Sekten-spezialist nun offenbar auch auf grosse Religionsgemeinschaften „einschiesse“: „Das ist wohl nur möglich, weil die Buddhisten in der Schweiz eine kleine Minderheit sind, die man gefahrlos als verführte Glückseligkeitssüchtige hinstellen kann und nicht ernst zu nehmen braucht. Im Zusammenhang mit dem Papst habe ich noch nie solch giftige Kommentare im TA [Tages-Anzeiger; ef] gelesen. Die Gegnerschaft des Katholizismus auf sich zu laden, scheint problematischer zu sein, auch wenn der Kult um den Papst denjenigen um den Dalai Lama weit übersteigt und auch viel mehr Geld im Spiel ist. Auch hat Stamm noch nie kritisch über die dominante Religion des Materialismus geschrieben. Die Massenphänomene, wie sie zum Beispiel im Fussball gang und gäbe sind, werden von ihm nicht hinterfragt. Dabei wird in den Stadien dem Publikum der unerbittliche Konkurrenzkampf, ein zentrales Dogma dieser Religion, eingehämmert“ (ibid.). Auch eine andere Leserin kommentiert ironisch: „Zerknirscht gebe ich zu: Verzückt habe ich letzte Woche einem Gottkönig hofiert, kritiklos monopolisiertes Wissen übernommen, nie buddhistische Texte diskutiert, naiv erwartet, Erleuchtung springe auf mich über. Ich habe Personenkult betrieben, ein Gelübde abgelegt [...]. Kurzum: Ich bin in dieser ruchlosen Welt einem Massenphänomen erlegen, weil der Dalai Lama missionierte und mich mit seiner Aussage, er sei ein einfacher Mönch, um den Finger wickelte. Meine Sehnsucht nach spirituellem Kick und Glückseligkeit blieb aber unerfüllt, und das Schlimmste: Ich Vollidiotin habe nicht einmal gecheckt, dass ich Vernunft und Verstand verlor! Gott sei Dank aber hilft mir der Tagi auf die Sprünge: Die wahre Erleuchtung kommt von Hugo Stamm“ (ibid.).

Die „Verschiebung des Gleichgewichts“, welche auch der von der Zeitschrift Facts als „Sektenpezialist“ interviewte Theologe Georg Schmid in diesem Zusammenhang feststellt, liege dabei weniger beim Dalai Lama, „[...] als vielmehr an den Westlern [...]“:

„Wenn Firmenchefs auf Knien rutschen oder wenn der Dalai-Lama an einer westlichen und aufgeklärten Uni als Bodhisattva, als gottähnliches Erleuchtungswesen, begrüßt wird, dann ist das eine *Selbstverleugnung des westlichen Geistes*.“ (P2255; Hervorhebung ef).

Anderen Deutungsversuchen zufolge führe gerade eine Krise jenes „westlichen Geistes“, eine „Sehnsucht nach einer in der westlichen Kultur scheinbar verlorenen Ganzheit“ (P2472) viele Menschen auf ihrer Suche nach spiritueller Erneuerung zu einer Beschäftigung mit spirituell-religiösen Traditionen des „Ostens“:

Es scheint, dass die Devise „ex oriente lux“ immer dann an Anziehungskraft gewinnt, wenn westliche Gesellschaften im Umbruch begriffen oder in die Krise geraten sind. Dies war in der Zeit vor und nach dem Ersten Weltkrieg der Fall. Dies trifft auch heute wieder zu, da sich immer mehr Menschen enttäuscht von den Kirchen abwenden, ihr Heil in neureligiösen Bewegungen suchen oder sich ihren Glauben im Patchwork-Verfahren zusammenbasteln. Spricht man mit Leuten, die sich in diesem modernen Sinn als religiös beziehungsweise als spirituell bezeichnen, stellt man fest, dass die meisten von ihnen Mühe haben mit einem personalen Gottesbegriff, dass sie mit religiösen Institutionen nichts mehr anzufangen wissen und dass sie im Osten suchen, was ihnen im Westen abhanden gekommen ist. [...] Dieser Gemütslage scheint der Buddhismus auf geradezu ideale Weise entgegenzukommen. Er kennt weder Gottesbilder noch Dogmen, er gibt sich friedfertig und tolerant, und seine Botschaft von Mitgefühl, liebevoller Zuneigung und Achtsamkeit macht ihn attraktiv für all jene, die ihre Welt als immer kälter, erbarmungsloser und gewalttätiger erfahren. (P1829).

Die Präsenz buddhistischer Lehren und Praktiken vermöge offenbar, so die entsprechenden Deutungen, ein spirituelles Vakuum neu zu füllen, welches bereits anderenorts ausgeführten Interpretationen zufolge die etablierten religiösen Institutionen hinterlassen hätten.<sup>175</sup> Die gegenwärtige Krise sei somit auch eine Krise der christlichen Kirchen. Diese habe dazu geführt, dass sich die Menschen im „Bewusstsein der ewig ungestillten Sehnsucht nach Sinn und Erlösung, die in den bestehenden Institutionen mit ihren starren Regelwerken und Hierarchien kaum noch Nahrung finde [...]“ (P1829),<sup>176</sup> und vor dem Hintergrund eines historisch belasteten Christentums nach einer „idealen Form der Religion“ (P1563) sehnen. Verschiedene Beiträge betrachten die Hinwendung zum Buddhis-

---

<sup>175</sup> Vgl. Ausführungen in Kapitel 6.4.2.

<sup>176</sup> Der Artikel in der NZZ spricht in diesem Zuge auch davon, dass der Buddhismus die Sehnsüchte „religionsferner Kreise“ stille. Doch was ist in diesem Zusammenhang mit „religionsfern“ gemeint und welche Implikationen hat dies für das der Argumentation zugrunde gelegte Verständnis von Religion? Wie bereits anderenorts ausgeführt wurde, liegt die Vermutung nahe, dass der Diskussion um „moderne“ Spiritualität, welcher oft ein ebenso willkürliches („eklektisches“) wie lediglich individuellen Vorlieben gehorchendes Zusammenfügen religiöser Elemente unterschiedlichster spiritueller Traditionen vorgeworfen wird, ein spezifisches Verständnis von „echter“ beziehungsweise „authentischer“ Religiosität zugrunde gelegt wird. Die intensive Auseinandersetzung mit einer religiösen Tradition mit allen, möglicherweise auch unbequemen Konsequenzen erscheint in diesem Zusammenhang, wie in den folgenden Ausführungen gezeigt wird, authentischer als das oben angedeutete eklektische Verfahren zeitgenössisch-„moderner“ „Wellness-Spiritualität“ (vgl. Kap. 6.2.2).



mus darüber hinaus als Zeichen dafür, dass das „abendländische Paradigma“ *per se* für viele Menschen unter einem Plausibilitätsverlust leide – und reproduzieren in diesem Zuge die etablierte Dichotomie von „westlichem Materialismus“ und „östlicher Spiritualität“: So sei das Interesse am Buddhismus ein Zeichen dafür, dass die Menschen nach Werten „jenseits des Materialismus suchen“ würden (P2105, vgl. auch P1746) – eine Suche nach Weisheit, spiritueller Orientierung und „innerer Stille, die in unserer hektischen westlichen Kultur keinen Platz hat“ (P2910). Dementsprechend stelle die „Anziehungskraft der tiefen Weisheit Asiens“, so der Wortlaut einer Rede der Schweizer Bundesrätin Ruth Dreifuss im Basler Münster 2001 anlässlich eines Besuchs des Dalai Lama, „Ausdruck einer ‚echten Sehnsucht‘ einer des Materialismus überdrüssigen Gesellschaft“ dar (P1239 und P1601).

Buddha ist heute ein Superstar, sein Siegeszug führte quer durch die Länder Ostasiens, von der Mongolei bis nach Sri Lanka, vom Tibet bis nach Japan. Und in jüngster Zeit bis nach Hollywood, wo ein Sexsymbol wie Richard Gere oder ein Actionstar wie Steven Seagal sich vor ihm auf die Knie werfen. [...] Mittlerweile ist das Abbild des kleinen Mannes, der um den Mund eine weise Heiterkeit trägt, in den christlichen Stammländern allgegenwärtig: in Pariser Modegeschäften, in New-Yorker Büros, in Basler Wohnzimmern. Buddha und mit ihm der Buddhismus haben im Westen auch deshalb Konjunktur, *weil trotz allen technischen Fortschritts und zivilisatorischer Annehmlichkeiten den aufgeklärten Menschen diese eine quälende Frage immer noch umtreibt: Was ist der Sinn des Lebens?* (P2255; Hervorhebungen ef)

Während sich die Hinwendung zum Buddhismus im Rahmen solcher Deutungsversuche als authentische Suche nach grundlegenden Menschheitsfragen gestaltet und sich in diesem Zuge „asiatische Spiritualität“ und „westlicher Materialismus“ häufig kontrastiv gegenüberstehen, wird der (tibetische) Buddhismus – beziehungsweise eine „(ver-)westlich(t)e“ Adaption buddhistischer Lehren und Praktiken im Rahmen anderer Narrativen selbst zu einem Bestandteil beziehungsweise einer spezifischen Ausdrucksform westlicher Konsumgesellschaften erklärt. Bereits in frühen Quellen des Untersuchungszeitraums Ende der 1990er Jahre findet sich die Beobachtung, Buddhismus sei in der westlichen Welt zur „Moderereligion“ avanciert (P2691). Besonders im Rahmen der Berichterstattung um den Dalai Lama-Besuch im Jahr 2005 finden sich Bestandteile entsprechender Diskursstränge auffallend häufig: Der Buddhismus erscheint als gut vermarktete, leicht konsumierbare und entsprechend erfolgreiche Option auf einem „Markt der Sinnangebote“.<sup>177</sup>

<sup>177</sup> Eine metaphorische Bezeichnung des „religiösen Marktes“ ist keineswegs neu und erfreut sich in Zeiten zunehmender religiöser Pluralisierung, wie auch die vorliegende Untersuchung zeigt, in Alltagssprache und öffentlichem Diskurs gegenwärtig großer Beliebtheit (vgl. auch Stolz 2006: 1). Angesichts der weitgehenden funktionalen Differenzierung gesellschaftlicher Teilbereiche wurde in den letzten Jahrzehnten zunehmend versucht, die „innere Logik“ der verschiedenen gesellschaftlichen Institutionsbereiche nach dem Muster ökonomischen Handelns zu konzeptualisieren. Innerhalb der Religionssoziologie verfügt die Beschäftigung mit der Wechselbeziehung zwischen Wirtschaft und Religion seit Max Webers berühmter Studie über die Bedeutung der protestantischen Ethik für die Herausbildung des modernen Kapitalismus (Weber 2006

Dabei stehen die Warenförmigkeit buddhistischer Lehren und Praktiken sowie das Konsumverhalten „vom Wohlstand [...] gelangweiter“ (P1656) Menschen „des Westens“ im Vordergrund der Deutungen. Die hier mit dem Buddhismus verknüpften Metaphern von Markt und Konsum verweisen damit auf zumeist kritische Bewertungen einer der kapitalistischen Marktlogik unterworfenen Form der Spiritualität: Im Zuge eines zunehmenden „Boom des Religiösen“, so der Tenor entsprechender Stimmen, werde „Religion [...] zum Markenprodukt“ (P1627). Die Popularität des Buddhismus wird damit argumentativ mit gegenwärtigen kapitalistischen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnungen und entsprechenden, zumeist kritischen Deutungen der (westlichen) Konsumgesellschaft als dem „modernen“ Lebensstil industrialisierter Gesellschaften verknüpft. So verleiht die Autorin eines Beitrags der NZZ am Sonntag angesichts der Veranstaltungen im Jahr 2005 ihrer Vermutung Ausdruck, die Begeisterung für den „coolen Glauben“ habe „nicht nur mit Religiosität zu tun, sondern auch mit Lifestyle-Gläubigkeit“: „Denn einfacher, als mit dem Buddhismus zur Erleuchtung zu gelangen, findet man mit ihm ins Reich der Coolness“ (P1563). Unter dem Titel „Boom um Buddha“ konstatiert ein Beitrag der Basler Zeitung, der Dalai Lama sei in der Schweiz „wie ein Popstar“ empfangen worden.<sup>178</sup> Dies erstaune

---

[1904/1905]] über eine lange Tradition. Neben der alltagssprachlichen, metaphorischen Bezeichnung des „religiösen Marktes“ existiert hier heute ein in engerem Sinn ökonomischer Begriff des „Marktes der Religion“. Dieses geht auf das bereits 1965 von dem Religionssoziologen Peter Berger entwickelte „Marktmodell der Religion“ zurück, welches in Folge gemeinsam mit Thomas Luckmann zu einem zentralen Bestandteil der Religionssoziologie erweitert wurde (Knoblauch 2007b: 76). Durch deren Befund einer zunehmenden Verlagerung von Religion in die Privatsphäre (der „Privatisierung“ von Religion) wird es erst möglich, die Beziehung des Menschen zu Religion als „Nachfrage“ zu konzeptualisieren (ibid.); in Folge ihrer funktionellen Spezialisierung gilt Religion zudem nicht mehr als alle anderen Institutionen umfassende Legitimationsinstanz, sondern als ein institutioneller Teilbereich neben anderen mit einer ihm eigenen Funktion. Diese Funktion wird in dem genannten metaphorischen Zusammenhang der Vorstellung eines „religiösen Marktes“ zum „Produkt“. Religiöse Institutionen werden als „Anbieter“ betrachtet, die sich in einem Wettbewerb mit anderen religiösen Gemeinschaften befinden und im Rahmen dieser Konkurrenzsituation den „religiösen Markt“ konstituieren (ibid.). Im Rahmen der „Theorie der rationalen Entscheidung“ (*Rational Choice Theory*) mit ihrem Ansatz, religiöses Handeln der „Konsumenten“ als rationales beziehungsweise utilitaristisches Handeln zu erklären, erlebte die Idee des religiösen Marktes vor allem in den USA großen Aufschwung (vgl. ibid.: 77).

<sup>178</sup> Zur Repräsentation des Dalai Lama als „Popstar der Religionen“ siehe Ausführungen in Kapitel 6.1.4. Hier wurde bereits erwähnt, dass auch andere religiöse Würdenträger mit diesem Attribut in die Nähe der zeitgenössischen „Popkultur“ gerückt werden. Ein Beitrag im Feuilleton der NZZ (P2392) analysiert diesbezüglich unter dem Titel „Päpste, Pop und Politik“ das Phänomen der Massenwirksamkeit von Veranstaltungen wie Weltjugendtag oder Belehrungen des Dalai Lama im anderenorts als „Tempel der Moderne“ (P1505) bezeichneten Hallenstadion. Für den Autor stellt sich die Zuschreibung von Charisma an herausragende Gestalten des religiösen und politischen Lebens als zentraler Faktor ihrer Wirksamkeit heraus. Letztlich beobachtet und beklagt der Beitrag eine „Inflationierung“, gar eine „Trivialisierung“ des Charismas, welche dazu führe, dass sich die „außergewöhnliche Ausstrahlung“ solcher Figuren von der „Massenwirksamkeit der Popstars“ heute kaum mehr unterscheiden ließe und massenwirksame Begegnungen mit religiösen Würdenträgern wie dem Papst oder dem Dalai Lama damit kaum „mehr als ein Ereignis der alles entgrenzenden Popkultur“ (ibid.) seien: „Wie ein Popstar werde der Dalai Lama empfangen - so konnte man lesen und hören, als das geistig-politische Oberhaupt der Tibeter Ende Juli Deutschland und Anfang August der Schweiz die Aufwartung machte. Als Benedikt XVI. vor kurzem den Weltjugendtag in Köln aus dem Häuschen brachte, hiess es desgleichen und noch öfter: Der Papst werde wie ein Popstar gefeiert. [...] Man darf mit Blick auf dieses Phänomen von Überblendungen sprechen: *Pop- und Trivialkultur, zu der auch Volksfrömmigkeit und frei schwebende Spiritualität gehören mögen, mischen sich mit der religiösen Strahlkraft des kirchlichen Exponenten ununterscheidbar zu einem Bild* [...] [...] Darum schliesslich bleibt der Wunsch, das religiöse Charisma von der Ausstrahlungskraft eines Popstars säuberlich zu demarkieren, ein frommer. [...] Ins Grundsätzliche gewendet: *Unter der*

nicht, denn die „Lehre vom Nirwana und dem Kreislauf der Wiedergeburten“ sei „hip, trendy“ und treibe in westlichen Industrienationen vielgestaltige Blüten (P1278): So beinhalte das buddhistische Angebot in Europa unterdessen unterschiedlichste Schulrichtungen und Lehrtraditionen:

Ob die beliebte Vipassana-Einsichtspraxis, der Tibetische [sic] Buddhismus des Dalai Lama, chinesische Zen-Übungen oder der Kagyü-Diamantweg: Überall schiessen Filialen für östliches Wissen aus dem Boden (P1278).<sup>179</sup>

„Tibets Buddhismus ist im Westen modisch geworden“ betitelt bereits 1997 ein Autor seinen Beitrag über die verschiedenen in diesem Jahr angelaufenen Kinofilme zu Tibet (P2720). Auch die Weltwoche konstatiert im darauf folgenden Jahr, verschiedene Tibetfilme und unzählige Publikationen hätten den Buddhismus „[...] schick gemacht. Und den Dalai Lama, geistiges und weltliches Oberhaupt der Exil-Tibeter, zum Popstar der Religionen“. „Zum Leidwesen vieler, die sich eine Reise in den Himalaya leisten können“, so kommentiert die Autorin mit sarkastischem Unterton, habe der Buddhismus unterdessen seine Exklusivität verloren und sei unterdessen, „wie das Tennisspielen, zu einer Massenbewegung geworden“:

Heute steht nicht nur in Millionärsvillen mit Seeanstoss ein buddhistischer Altar, sondern auch in mancher Dreizimmerwohnung. Und in der Eulachhalle sitzt das gleiche

---

*Herrschaft einer entgrenzten Popkultur, die Lifestyle und Stimmungen zelebriert, ist jedes Charisma ein Pseudocharisma. Weniger kulturpessimistisch formuliert: Heute gibt es Charisma zu ermässigten Bedingungen. [...] Man darf dies so verstehen, dass eine gewisse Askese angebracht wäre, eine Deflationierung des Charismas“ (P2392). Der Beitrag zeigt, dass authentische religiöse Erfahrung der Auffassung des Autors nach über zeitgenössische Inszenierungen einer gegenwärtigen „Pop-und Trivialkultur“ hinausgehen müsse: Letztlich geht der Autor von der Existenz eines „echten“ (authentischen) Charismas aus, welches von Massenwirksamkeit und Ausstrahlungskraft der Exponenten jener Pop-und Trivialkultur deutlicher unterschieden werden müsse.*

<sup>179</sup> Mit dieser – wenn auch knappen – Erwähnung der Komplexität der weit aufgefächerten „buddhistischen Landkarte“ westlicher Industrienationen stellt der eben zitierte Artikel neben einem ausführlichen Beitrag der Nachrichtenzeitung Facts (P2255) einen der wenigen breiter recherchierten und differenzierteren Beiträge dar. Meist erscheint in den untersuchten Quellen des Datenkorpus der Buddhismus als „diskursiv homogenisiertes Konstrukt“ (vgl. Sökefeld 2007: 50) und die Deutungsmuster, welche sich im öffentlichen Diskurs über tibetischen Buddhismus entwickeln, werden zumeist ebenso pauschalisierend wie generalisierend eingesetzt. Unterschiedliche Traditionen, Schulrichtungen und Subtraditionen des tibetischen Buddhismus werden „dem Buddhismus“ gleichgesetzt, der Dalai Lama wird als Repräsentant und spirituelles Oberhaupt „der Buddhisten“ porträtiert. Diese Pauschalisierungen tragen generell dazu bei, dass im öffentlichen Diskurs des Untersuchungszeitraums eine Reflexion der internen Vielfalt (tibetisch-) buddhistischer Schulrichtungen und Traditionen verhindert wird. Interessanterweise bot im Jahr 2008 die Boulevardzeitung Blick in einem Informationskasten zu einem Bericht über die Aufstände in Tibet den Versuch einer Differenzierung unterschiedlicher Traditionen des Buddhismus und beschreibt unter der Überschrift „Woran die Tibeter glauben“ „grundlegende Elemente“ des tibetischen Buddhismus in Abgrenzung zu den Traditionen von Theravada und Mahayana-Buddhismus. Der tibetische Buddhismus, so der Beitrag, sei unter den drei verschiedenen Schulen die „speziellste“: „Zum einen besitzt er einen Götterkosmos und dazu geheimnisvolle Geister und Dämonen. Zum zweiten glauben die Tibeter an die ständige Wiedergeburt von Lamas (spirituelle Führer). Der wichtigste ist der ‚Gottkönig‘ Dalai Lama. Der tibetische Buddhismus wird deshalb oft als Lamaismus bezeichnet. Der Buddhismus in Tibet hat sich in Vermischung mit älteren schamanistischen und animistischen Religionen entwickelt. Es entstand eine Mystik mit Mantras, Amuletten und Ritualen. Gemeinsam ist allen Formen des Buddhismus, dass die Erleuchtung und der Weg zum Nirwana das zentrale Ziel sind. Das wichtigste Werkzeug zur Erleuchtung ist die Meditation“ (P2001).

Volk, das sich an der Esoterikmesse zwischen den Ständen mit Glückssteinen und Heilkräutern tummelte. [...] Es riecht nach Räucherstäbchen, auf den Gesichtern liegt der stille Triumph der Menschen, die die Wahrheit auf ihrer Seite wissen. Der Dalai Lama ist freundlich zu allen. Nur milde erinnert er daran, dass man nicht Buddhist werden kann, ohne sich ernsthaft in die Schriften zu versenken. Und dass viele den Buddhismus tragen „wie ein neues Kleid, eine neue Uhr“. Überhaupt rät er vom Glaubenswechsel ab. Das kümmert hier keinen. Wie malerisch das Wallen der roten Mönchsroben auf der Bühne, fast wie im Musical. Wie schön, vor dem Dalai Lama die buddhistische Demutshaltung zu üben... Und endlich wieder zu wissen, wohin mit dem Verehrungsüberschuss - jetzt, da Mutter Teresa und Lady Di tot sind (P 2546).

Das wichtigste „Verkaufsargument“ für den Buddhismus, so ein weiterer Beitrag der Weltwoche im Jahr 2003, sei der „Hip-Faktor“: „Buddhis sind schicker als die anderen, weil ihre Religion zurzeit die angesagteste ist - zumindest in der westlichen Hemisphäre“:

Lamaistischer Buddhismus ist die *Modereligion der Jahrtausendwende*: In den letzten zehn Jahren wandten sich eine Million Amerikaner und eine halbe Million Deutsche dem Buddhismus zu. 26,1 Prozent der Schweizer haben laut einer Umfrage des Instituts für Sozialethik des Schweizerischen Kirchenbunds starke Sympathien für die fernöstliche Religion, die weltweit von etwa 400 Millionen Gläubigen praktiziert wird. Und die weiche Welle der Reinkarnation rollt immer noch weiter: Heute gibt es in Deutschland über 500 buddhistische Gruppen unterschiedlicher Linien. Vor fünf Jahren waren es 400, vor zehn Jahren 200, vor dreissig Jahren erst 15. Ein simples, völlig frei erfundenes, angeblich tibetisches „Lebenshilfswerk“ namens „Die Fünf Tibeter“ stand über 300 Wochen auf der Spiegel-Bestsellerliste (P1626; Hervorhebung ef).

Längst sei der Buddhismus damit, so ein Artikel aus der bereits mehrfach erwähnten Buddhismus-Reihe der Zeitschrift GEO im Jahr 2005, „zu einer Marke geworden“:

Buchtitel wie „Zen und die Kunst, achtsam mit sich und dem Computer umzugehen“ oder „Tantra – Eintauchen in die absolute Liebe“, die eher nach Kalauern klingen als nach geistiger Übung, kündten [...] auch davon, dass der Buddhismus inzwischen zum *unüberschaubaren Selbstbedienungsladen für Sinnsucher* geworden ist.<sup>180</sup>

Auch in einem Bericht der Sonntagszeitung über den „Kurzaufenthalt im Nirwana“ – der Artikel beschreibt die Begegnung mit dem tibetischen Buddhismus anlässlich der Belehungen des Dalai Lama im Zürcher Hallenstadion – wird eine umfassende Kommerzialisierung beobachtet, welche auch anderen Quellen zufolge die gegenwärtige Begegnung des „Westens“ mit dem Buddhismus charakterisiere. Die Deutung, dass sich selbst die Begegnung mit spirituellen Traditionen wie dem Buddhismus an „weltlichen“ Bedürfnissen, Wünschen und Begehrlichkeiten und damit an der Marktlogik westlichen Konsumverhaltens orientieren würde, unterschreibt der Autor des genannten Beitrags mit folgender Beobachtung:

In der Züspa-Halle 9, wo ein Tibet-Markt stattfindet, gehts derweil weltlicher zu: Hier gibts CDs, DVDs und Videos zu kaufen, Bücher und Thangkas, Rollbilder mit religiösen Motiven, Meditationskissen, Kleider und Schmuck und Massageöl. Der Devotionalienhandel blüht, und wer fürs Kloster Nalanda spendet - na ja, mindestens 300 Franken

---

<sup>180</sup> GEO 07/2005; 32-33, Hervorhebung ef.

oder 200 Euro müssen es schon sein -, der kriegt eine Stupa. *Da kommt uns der Buddhismus plötzlich sehr bekannt vor* (P2202; Hervorhebung ef).

Die Großveranstaltungen um den Dalai-Lama-Besuch 2005 werden in diesem Zusammenhang vielerorts als religiöse „Massenevents“ beschrieben, im Rahmen derer sich „Scharen“ westlicher Sinnsucher in „kollektive Besinnlichkeit“ (P1505) versetzen würden. Die Auftritte der „Pop-Ikone“ Dalai Lama seien, so eine Autorin eines Artikels der NZZ am Sonntag, „Events, die mehr durch ihre Inszenierung bestechen als durch ihren Inhalt“ (P1829). Das kollektive Erleben sei für die Besucher dieser Veranstaltungen zentraler als die religiöse Botschaft an sich: Dies habe sich im Rahmen der Belehrungen im Hallenstadion auch daran gezeigt, dass hier diejenigen das Bild geprägt hätten, welche den Dalai Lama „verehren, ohne seine Lehre im Einzelnen zu kennen“ (ibid.). In diesem Sinne konstatiert auch ein Beitrag aus dem Tages-Anzeiger von September 2005 (P1627) angesichts „Dalai-Lama-Happening“, Weltjugendtag und der steigenden Popularität freikirchlicher und charismatischer Bewegungen unter Bezugnahme auf religionssoziologische Thesen eine zunehmende „Eventisierung der Religion“, gar einen gegenwärtigen „Siegesszug der Eventreligion“ (ibid.): In der westlichen Welt, in welcher eine „Säkularisierung des öffentlichen Lebens“ ungebremst fortschreite, werde Religion zunehmend zur Privatsache und damit zum Markenprodukt. Damit sei die von Religionssoziologen als „Patchwork-Religiosität“ oder „Auswahlchristentum“ bezeichnete Form zeitgenössischer (westlicher) „selbst gebastelter“ Religiosität Produkt der gesellschaftlichen Individualisierung (ibid.).<sup>181</sup> Die in den Massenveranstaltungen mit dem tibetischen Botschafter des Buddhismus ihren Ausdruck findende „westliche Erlebnisreligion“ als Manifestation eines zunehmenden Bedürfnisses, Spiritualität im Kollektiv zu erleben<sup>182</sup>, sei die Kehrseite dieser Entwicklung: Es gehe den Menschen nicht mehr um den „im Erleben erschlossenen Inhalt“, sondern allein um „das bloße Ergriffenwerden – egal wovon“: Im Zentrum stehe allein das „religiöse Subjekt“, nicht aber die Botschaft. Hinter der kollektiven Ekstase so der Bericht weiter, stehe damit „kein eindeutiges Bekenntnis“ (ibid.; Hervorhebung ef): Der „Eventreligion“, so wird kritisiert, mangle es an Inhalten und klaren Botschaften:

<sup>181</sup> Zu entsprechenden Bezugnahmen auf (religions-)soziologische Individualisierungsthesen vgl. auch Kapitel 6.2.2).

<sup>182</sup> Auch für den Autor dieses Beitrags drückt sich in der seinerseits konstatierten „religiösen Eventkultur“ ein Bedürfnis der zeitgenössischen westlichen Gesellschaft aus, welches durch etablierte Religionen nur unzureichend erfüllt werde, womit er auf einige der in Kapitel 6.4.2 beschriebene Deutungen zurückgreift. Sie sei als eine Reaktion vieler Menschen auf „die verkopften Kirchen und ihre rationalistische Botschaft“ zu verstehen –als Indikator dafür, „dass Glauben erfahren werden will“ (P1627). Der Autor bringt jedoch zugleich ein Caveat an, indem er einen auch an anderer Stelle bereits kritisierten „Personenkult“ beobachtet (vgl. oben, P2210), welcher „gerade im religiösen Kontext widersinnig ist, wo alle Ehre eigentlich Gott gebührt“: Es gehe allzu leicht vergessen, „dass die Ekstase in der Masse die Ratio ausschalten und die Herde anfällig für Ideologien“ machen könne. Die Erlebnisreligion – per se hier nicht notwendigerweise negativ belegt – müsse also „dringend reflektiver werden“ (ibid.).

Die Masse akzentuiert die religiöse Botschaft nicht, sie relativiert sie eher. Das zeigte sich auch am Dalai-Lama-Event: All die Prominenten pilgerten kaum zum interreligiösen Treffen nach Einsiedeln, nur um des Tibeters Worthülsen von Toleranz und Friedfertigkeit zu hören, wie sie auch jeder Dorfpfarrer zum Besten gibt. Und wohl die meisten, die im Zürcher Hallenstadion an der Unterweisung des Dalai Lama teilnahmen, blendeten die wesentlich zum Buddhismus gehörenden, aber fragwürdigen Glaubensinhalte des Karma und der Wiedergeburt aus (ibid.).

Massenwirksam inszenierte Begegnungen mit hohen religiösen Würdenträgern wie Dalai Lama und Papst seien damit, so ein Beitrag der NZZ, kaum mehr als „ein Ereignis einer alles entgrenzenden“, Lifestyle und Stimmungen zelebrierenden „Pop- und Trivialekultur“ (P2392). Schreibt der Autor des bereits zitierten Beitrags der Zeitschrift GEO, „[d]ie Philosophie aus dem Osten“, habe im Westen viele unterschiedliche Erscheinungsformen, „mit jedem nur denkbaren Grad von Ernsthaftigkeit“<sup>183</sup>, so stellen viele weitere Quellen angesichts der eben ausgeführten Beobachtungen eben jene Ernsthaftigkeit und damit die „Authentizität“ in der „westlichen“ Beschäftigung mit der buddhistischen Lehre oft pauschal in Frage: Eine intensive Auseinandersetzung mit buddhistischen Lehren und Praktiken, ein implizit vielfach als „authentisch“ repräsentiertes „tiefes“ beziehungsweise ernsthaftes „Verinnerlichen“ der komplexen Einsichten (P1278) dieser religiösen Tradition wird dem westlichen Publikum, ob „fortgeschrittenen Sinnsuchern“ (P2202), „Schnupper-Buddhisten“ (P1278) oder „Kurzaufenthaltern im Nirwana“ (P2202) auffallend häufig abgesprochen.<sup>184</sup> Zwar habe der „geistige Einfluss des Buddhismus“ in den letzten Jahren vermeintlich zugenommen, doch sei es „naiv zu glauben, man könne unbeschwert beim Duft von Räucherstäbchen, mit etwas Meditation und fleischfreier Diät der irdischen Mühsal entschweben, um in die Glückseligkeit des Nirwana einzugehen“ (P2011): In diesem

<sup>183</sup> GEO 07/2005: 32.

<sup>184</sup> Neben der dem Dalai Lama als religiöser Führungspersönlichkeit vielfach zugeschriebenen „Authentizität“ – hier im Sinne von Selbst-Übereinstimmung, also einer „Übereinstimmung und Kohärenz zwischen dem, was [...] [eine; ef] Person ‚äußerlich‘, also für andere wahrnehmbar, darstellt und ausdrückt und dem, was sie ‚innerlich‘, also für sich selbst, ‚tatsächlich‘ ist (Krämer 2012: 16) – welche durchwegs positiv konnotiert wird und eine wichtige Basis der ihm zugleich zugeschriebenen, gleichsam „natürlichen“ Autorität darstellt (vgl. bes. Kap. 6.1.3), taucht das Ideal der Authentizität im vorliegenden Zusammenhang somit auch in Bezug auf die Auseinandersetzung mit religiösen Traditionen, religiösen Lehren und religiösen Praktiken auf und fungiert damit vielfach als normativer Schlüsselbegriff, der mit Vorstellungen von „Echtheit, Eigentlichkeit, Unmittelbarkeit, Ursprünglichkeit“ (Rössner/Uhl 2012b: 9) und dergleichen verknüpft wird. Wie Amrein feststellt, figuriert der Hinweis auf Authentizität dabei vielfach als „Akt der Beglaubigung“: „Was als authentisch qualifiziert wird, trägt das Siegel der Wahrheit, gilt als echt, steht für eine nicht hintergehbare Realität. Die Zuschreibung von Authentizität zielt in dieser Weise auf die Verifizierung eines Sachverhalts, der nicht voraussetzungslos gegeben ist, auf die Herstellung und Sicherung einer Verbindlichkeit, die als prekär erfahren wird“ (Amrein 2009b: 9) und scheint in diesem Sinne, wie Rössner/Uhl (2012b) konstatieren, „in Zeiten von ‚virtual reality‘ und ‚postmoderner Beliebigkeit‘ [...] zum Sehnsuchtsort geworden zu sein“ (ibid.: 9). Auch andere Autoren beobachten eine Konjunktur des Authentizitätsbegriffs (vgl. Knaller 2007: 7), der als semantisches Ereignis „mit seiner Aura von Echtheit, Wahrhaftigkeit, Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit“ in der moralischen Landkarte moderner Gesellschaften zu einem „erfolgreich eingesetzten Markenartikel und Emblem geworden“ ist (ibid.). Auch im Denken des kanadischen Philosophen Charles Taylor bildet das Authentizitätsideal ein konstitutives Element beziehungsweise ein „leitendes Hypergut der Neuzeit“ (Rosa 1998: 196; vgl. Taylor 1997, bes. Taylor 1995). Zum schillernden Begriff der „Authentizität“ und seiner Verwendung siehe bes. Beiträge in Amrein 2009a, Knaller 2007, Rössner/Uhl 2012a, Straub 2012, Vannini/Williams 2009.

Sinne stellt die Autorin eines Dalai-Lama-Portraits im Sonntagsblick die Frage, „inwieweit der *anspruchsvolle buddhistische Weg*, seine Ethik und seine Eigenverantwortlichkeit *mit westlicher Medienoberflächlichkeit kompatibel*“ sei (ibid.; Hervorhebungen ef). Im Zuge zunehmender Medialisierung und Vermarktung des Buddhismus, welche der „grossen Esoterik-Begeisterung und dem Trend einer nach Heil und Orientierung suchenden, metaphysisch entwurzelten Gefolgschaft“ entspreche, so der Autor eines Leserkommentars, werde der tibetische Buddhismus „gleich anderen Konsumprodukten [...] zur Ware“, derer man sich nach Belieben bediene (P2762, vgl. auch P 1562) – zum

[...] Lifestyle-Angebot, in dem sich jeder nach seinem Gusto Wissens- und Weisheitshäppchen schnappt [...] - genau das Richtige in Zeiten von Patchwork-Religiosität und allgemeinem Downsizing“ (P1127).

Vor dem Hintergrund eines stark kommerzialisierten, oberflächlichen, „unreifen und nur auf Inszenierung getrimmten Lifestyle-, Wellness- und Event- Buddhismus“, so der oben zitierte Leserkommentar weiter, könne eine „*fundierte Auseinandersetzung* mit der hoch stehenden Philosophie und Ethik des Buddhismus nicht stattfinden“ (ibid.; Hervorhebung ef) und der Buddhismus verkomme zu einer vorübergehenden Modeströmung. Viele der abendländisch (christlich) sozialisierten Menschen, welche obigen Deutungen nach mit dem Buddhismus „flirten“ (vgl. P2255, P2242), mit einer „Prise Buddhismus“ (P1829) ihren Alltag um eine „praktische und nachvollziehbare Lebenshilfe“ bereichern (P1278) oder mit esoterisch inspirierter Hingabe im Buddhismus das suchen, „was ihnen im Westen abhanden gekommen ist“ (vgl. oben, P1829), erscheinen für die meisten der untersuchten Quellen nicht als „ernsthaft“ beziehungsweise „authentisch“ in ihrer Beschäftigung mit dem Buddhismus, denn sie gelten als weit davon entfernt, „die buddhistische Lehre und ihre Welt- und Wirklichkeits-Interpretation als *verbindliche Orientierung*“<sup>185</sup> (P2255; Hervorhebung ef) gewählt zu haben. Dass der Buddhismus jenseits der Befriedigung spiritueller Bedürfnisse und Sehnsüchte „religionsferner Kreise“ (P1829) „eine harte Schule der Versenkung und Selbstentäusserung“ sei, würden die meisten unter ihnen, die sich „dem Buddhismus ‚irgendwie‘ verbunden fühlen“ (P2255), überhaupt nicht zur Kenntnis nehmen (P1829):

Sie nuckeln am Buddhismus, den Bestseller-Autor Paulo Coelho so süffig aufbereitet, oder sie schwärmen für den Film „Sieben Jahre in Tibet“ mit Brad Pitt“ Religionswissenschaftler schätzen, dass ein Viertel aller Schweizer sich zum Buddhismus hingezogen fühlt und dass mindestens ebenso viele an die Seelenwanderung glauben, *irgendwie* (P2255; Hervorhebung ef).

<sup>185</sup> So die im Beitrag wiedergegebene Definition des Luzerner Religionswissenschaftlers Martin Baumann (P2255).

Letztlich beobachten viele der untersuchten Beiträge eine „oberflächliche Begeisterung“ (P1562) beziehungsweise „Schwärmerei“ westlicher Sinnsucher für „modisch verwässerte“ (P1563) und kommerzialisierte „Light-Varianten“ (P2255, P2552) des (tibetischen) Buddhismus. Eine „fundierte“ Auseinandersetzung mit buddhistischen Lehren und Praktiken, so der Tenor vieler Stimmen, offenbare jedoch eine „Religion, [...], mit der man sich zu hundert Prozent auseinandersetzen“ müsse (P2062): Buddhist sein sei tatsächlich „eine intellektuelle, selbst-reflektierende und meditativ anstrengende Aufgabe“ (P1579, P1141). Bei vielen Autoren besteht folglich ein Bedürfnis, einen ernstzunehmenden buddhistischen Erkenntnisweg in aller Deutlichkeit von „Esoterik“, „Wellness“-Spiritualität beziehungsweise „Lifestyle“-Religiosität oder „leicht verdaulicher Lebenshilfe“ abzugrenzen: Die „Nachbarschaft zur Esoterik“, abzulesen daran, dass „in hiesigen Buchhandlungen“ Werke über die komplexe Geschichte und Lehrtraditionen buddhistischer Schulrichtungen „neben zeitgeistigen Werken über Bachblüten, über Edelsteine, über indianische Schamanen und Geistheilen, über Aromatherapie und Astrologie“ (P2255) zu finden seien, schade dem Buddhismus nachhaltig: Er werde „als bunter Lifestyle abgehandelt, als Beweis dafür, dass alles zusammenhängt, Natur und Geist, Länder, Religionen. Buddhismus light, Wellness für die Seele“ (P2255).

Buddhistische Verlage und Publikationen sind nicht [...] nur in New-Age-Buchläden zu haben, sondern beim Buchhändler in jeder beliebigen Kleinstadt. „Instant Dharma“-Produkte wie mit sakralen Zeichen verzierte T-Shirts, Rucksäcke und Taschen gibt es im ganz normalen Szeneladen, und selbst tibetische Klöster nützen die westlichen Bedürfnisse nach exotischem Heil, wenn sie Scherzprodukte wie Schatzvasen oder Andachtskissen anbieten, die angeblich Kraft, Reichtum und Versenkung anziehen oder die Gesundheit verbessern sollen. Eine paradoxe Situation: Während die Idee „Tibet“ täglich mehr Käufer findet, verschwindet das reale Land Tibet in der kulturellen Assimilation zu China, dessen Expansionspolitik westliche Politiker aus wirtschaftlichen Rücksichten kaum öffentlich anprangern (P1626).

Die westliche Vermarktung und mediale Aneignung eines „Buddhismus light“ (vgl. P1278, P2255, P2552, P1617, P1626, P2296) wird damit vielfach von einer „ernsthaften“, das heisst „tiefgründigen“ und damit als authentisch repräsentierten Auseinandersetzung mit der „wahren Bedeutung“ der buddhistischen Lehre und Praxis abgegrenzt, welche, so ein Leserbeitrag, „in einer radikalen inneren Befreiung der Menschen“ bestehe (P2786). Während manche Quellen diese Deutung übernehmend auch dem Dalai Lama vorwerfen, mit seinen „simplen Weisheiten zu einer Repräsentation eines oberflächlichen „Buddhismus light“ beizutragen<sup>186</sup>, betonen andere dagegen, die Unterweisungen im Hallenstadion seien komplex und intellektuell fordernd gewesen:

Der tibetische Buddhismus, den der Dalai Lama im Stadion lehrt, hat nichts mit leicht verdaulicher Lebenshilfe, mit Lifestyle zu tun. Er ist höchst komplex und intellektuell. Er handelt von Logik, von Dialektik. Er besitzt eine eigene Sprache, mit der Gefühle

<sup>186</sup> Vgl. Kap. 6.1.4.



und Begriffe fein säuberlich seziiert werden. Der Kopf ist gefordert, und selbst jene Elemente dieser Weltsicht, die die Gefühle, das Herz ansprechen, etwa die Rituale, verlangen viel Vorstellungskraft, sind klar strukturiert. Wer sich demnach nur für Buddhismus interessiert oder für den Dalai Lama, hat sich mit acht Tagen zu viel aufgebürdet und leidet, spätestens ab dem dritten Tag (P1654).

Der Buddhismus des Dalai Lama sei, so entsprechende Stimmen, gerade „kein Instant-Rezept für ein glücklicheres Leben, sondern ein Weg mit Höhen und Tiefen“ (1263). Auch der Tages-Anzeiger-Redakteur Hugo Stamm erwähnt in seinem sonst kritischen Kommentar durchaus anerkennend, der Dalai Lama habe mit seinen komplexen Unterweisungen im Hallenstadion „keinen Lifestyle-Buddhismus“ zelebriert und „die Sehnsüchte vieler westlicher Sucher nach dem spirituellen Kick“ damit nur bedingt“ bedient. Die Ursachen für eine kritisierte „modische Verwässerung“ buddhistischer Lehren werden damit in den meisten Quellen nicht im „traditionellen“ (das heißt *asiatischen*) Buddhismus und seinen dementsprechend ungeachtet aller geübten Kritik als „authentisch“ geltenden Vertretern wie dem Dalai Lama gesehen, sondern in den Menschen, die den Buddhismus in einer Weise konsumieren wollen, die der „westlichen“ Marktlogik entspreche und auf die Bedürfnisse der zeitgenössischen – in diesem Zusammenhang meist mit negativen Konnotationen belegten – Konsumgesellschaft angepasst sei. Ein Streben nach leicht verdaulichen Weisheiten nach dem Muster psychologischer Ratgeber (P1617) wird in den untersuchten Quellen nahezu durchwegs kritischer Betrachtung unterzogen und von verschiedenen Akteuren von einer „echten“, „authentischen“, „tiefgehenden“ Beschäftigung mit der komplexen Lehre des Buddhismus abgegrenzt. Der Buddhismus, so betonen auch vereinzelt zu Wort kommende westliche Anhängerinnen und Anhänger verschiedener buddhistischer Traditionen, fordere eine intensive Auseinandersetzung und bedeute harte Arbeit: Nicht nur die Lehre, sondern auch die Praxis der Meditation habe mit „Instant-Wohlbefinden wenig zu tun“ (P2255):

„Was wir in den Retreats machen, ist harte Kost. Du meditierst viele Stunden am Tag. Du schweigst. Du bist zehn Tage lang auf dich allein geworfen. Das hält nicht jeder aus.“ Der Lohn für die Anstrengung sind jene Momente, in denen angeblich die Trennung zwischen Individuum und Umwelt aufgehoben und alles eins ist. Momente der Erleuchtung, sagen die Buddhisten (P2255).

Auch sich als „ernsthaft“ praktizierende Buddhisten verstehende westliche Anhänger und Anhängerinnen kommunizieren damit das Bedürfnis, sich und ihre Praxis von einer „Modereligion“ abzugrenzen und äußern sich kritisch über eine allzu „oberflächliche“ Auseinandersetzung vieler „Westler“ mit dem Buddhismus (vgl. P1141). Als Metapher zur Bezeichnung eines bequem konsumierbaren („Light“-)Produktes, welches nach Auffassung vieler Autoren durch die Adaption des Buddhismus für entsprechende (westliche) Bedürfnisse entstehe, zieht sich das Präfix „instant“ durch verschiedene Beiträge des

Datenkorpus. In dieser Deutung wird ein an „westliche Bedürfnisse“ adaptierter, leicht verdaulicher und bekömmlicher „Buddhismus Light“ zum „Instant“-Produkt: Es erfordert kein vertieftes Verständnis oder Knowhow, verspricht dennoch intensiven Genuss und sofortige Gratifikation – „Instant-Erleuchtung“ (P1718) oder „Instant-Wohlbefinden“ (P2255; vgl. auch P1138, P1219, P1617, P1636, P1797, P2296, 2483) –, verdient jedoch der dominanten Deutung nach keinen Anspruch auf Authentizität. Ein solcher „Instant-Buddhismus“, der neben dem Versprechen von Wohlbefinden, Stressreduktion oder Entspannung auch Möglichkeiten der „exotischen“ Selbst-Inszenierung und effiziente Wege der Selbst-Optimierung beziehungsweise Selbst-Verwirklichung<sup>187</sup> anbietet, erscheint damit als ideale Entsprechung einer „alles entgrenzenden Popkultur“<sup>188</sup>. Hier degeneriere der Buddha zum exotisch-dekorativen Wohnaccessoire und die „Weltreligion Buddhismus“ werde „zum Selbsthilfekurs reduziert“ (P1300) – zu einer der „ubiquitäre[n] Meditations- und Selbstbesinnungsschule[n]“, „nicht viel mehr als ein Angebot zwischen Step-Aerobic und Problemzonengymnastik“ (P1626): Ein gehaltloses Fertigprodukt zum bequemen, leichten und nebenwirkungsarmen Konsum, ein „exotischer Weg zum Glück – pfeifenfertig serviert (P2701). „Buddha Light“ steht damit nicht nur essentialisierenden Vorstellungen einer ebenso tiefgründigen wie komplexen, und zugleich reinen und unverfälschten buddhistischen Lehre und Praxis, sondern darüber hinaus auch impliziten Vorstellungen einer „echt“ beziehungsweise „authentisch“ gelebten Religiosität gegenüber. Diese, so die Deutungen, auf welche hier rekurriert wird, fordere ein verpflichtendes Bekenntnis und eine tiefe, fundierte, verbindliche Auseinandersetzung mit einer religiösen Tradition jenseits allein ökonomischen Überlegungen geschuldeter „rationaler“ Entscheidung, was zuweilen mit großer Anstrengung oder sogar mit Opfer und Leid verknüpft wird – und damit dem gegenübergestellt wird, was „westlichen Schnupperbuddhisten“ gemeinhin unterstellt wird: „[E]rstmal nur ‚gucken und fühlen‘ und nicht gleich komplexe Einsichten verinnerlichen“ (P1278) – „nach dem Motto: Morgens bin ich Jurist, und zwei-

<sup>187</sup> Zum für den ökonomischen Zeitgeist der modernen (westlichen) Gesellschaft konstatierten Trend zur Selbstoptimierung, dem die buddhistische Lehre und Praxis in optimaler Weise entspreche, vgl. Ausführungen in Kapitel 6.2.2.

<sup>188</sup> Für den Philosophen und Kulturkritiker Slavoj Žižek stellt der „westliche Buddhismus“, wie er in verschiedenen Schriften darlegt, in diesem Sinne das perfekte ideologische Supplement des neoliberalen Kapitalismus dar: „Der westliche Buddhismus, dieses popkulturelle Phänomen, das innere Distanz zu und Indifferenz gegenüber dem rasanten Tempo der Marktkonkurrenz predigt, ist für uns wahrscheinlich die effizienteste Form, an der kapitalistischen Dynamik teilzuhaben und uns dennoch den Anschein geistiger Gesundheit zu bewahren – kurz, er ist die *paradigmatische Ideologie des Spätkapitalismus*“ (Žižek 2005: 55; Hervorhebung ef; vgl. auch Žižek 2001a: 62-64). Žižek wirft dem „westlichen Buddhismus“ damit vor, die globalisierte „Ökonomie des Begehrens“ mit einer ihr mangelnden spirituellen Metaphysik und leistungssteigernder, entspannter Gelassenheit zu versorgen – „auf dass der totale Zugriff auf die Welt und alles Leben noch effizienter zu Ende geführt werden kann“ (vgl. Litsch 2006: 5). Žižek betont jedoch, dass seiner Auffassung nach dieser „westliche“ Buddhismus nicht mehr von „seiner ‚authentischen‘ orientalischen Version“ (Žižek 2005: 55) unterschieden werden könne, was seine Ausführungen von den Deutungen der im Rahmen der vorliegenden Arbeit untersuchten Quellen unterscheidet.

mal die Woche Buddhist!“ (ibid.). Aussagen wie diese sind meist mit einem, in Kapitel 6.2.2 bereits beschriebenen Deutungskomplex verknüpft, welcher die vermeintliche Unverbindlichkeit des Buddhismus, einer undogmatischen „Selbsterlösungs-Religion“ (P1638) ohne „Übergott und Institution“ (P1278), ohne Glaubensbekenntnis und Zwang zur Konversion (P2045), ohne Taufakt und zentrales Register<sup>189</sup> in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit rückt und mit dem zeitgenössischen gesellschaftlichen Trend zur Individualisierung in westlichen Industrienationen verknüpft:

Jeder bastelt sich seine Religion nach dem eigenen Gutdünken zusammen und erfindet sein persönliches Glaubensrezept für ein sinnvollerer Dasein: Hier ein bisschen Feng Shui, da ein bisschen Aura Soma, für den Geist etwas Buddhismus, für die körperlich-geistige Fitness Yoga und in Krisensituationen, wie etwa bei einem Todesfall in der Familie, greift man wiederum auf die Kirche zurück (P1563).

In Gestalt der „Moderreligion Buddhismus“, der „perfekte[n] Religion für das individualistische Zeitalter“ (P1563), überzeuge Religion viele Menschen als „Selbstbedienungsladen“ oder „unverbindlicher Bausatz“ zum eklektischen Selbstgestalten, denn im Rahmen einer religiösen Tradition, welche sich klarer Definitionen und Grenzziehungen entziehe, definiere jeder selbst, „ob er Buddhist ist oder sich für diese Art des Denkens und Fühlens *nur nach Feierabend interessiert*“.<sup>190</sup> Das oben beschriebene Bild eines „Buddhismus Light“ beziehungsweise „Instant-Buddhismus“ knüpft damit an die im untersuchten Kontext meist mit negativen Konnotationen belegte Vorstellung individueller „Patchwork“-Religiosität als Ausdruck der postmodernen Beliebigkeit zunehmend fragmentierter Gesellschaften (P2393) westlicher Industrienationen an: Ein konsumentenfreundlicher „Buddhismus Light“ gilt dementsprechend als Resultat der Tatsache, dass für viele Menschen das Streben nach individuellem Wohlfühl („Wellness“), psychischem Wohlbefinden, exotischer Selbstinszenierung oder persönlicher Selbstoptimierung den Mittelpunkt ihrer spirituellen Suche darstelle und damit Religiosität heute zum Wellnessfaktor reduziert werde. Den Subtext zu entsprechenden, meist kritischen Kommentaren stellen auch hier meist impli-

<sup>189</sup> GEO 07/2005: 33.

<sup>190</sup> GEO 07/2005: 33; Hervorhebung ef. In verschiedenen Beiträgen wird – unter anderem auch unter Bezugnahme auf Aussagen von Expertinnen und Experten wie dem Luzerner Religionswissenschaftler Martin Baumann – betont, wie schwierig eine klare Definition dessen sei, wer als Buddhist zu gelten habe. So berichtet ein bereits zitierter, ausführlicher Beitrag der Nachrichtenzeitschrift Facts aus dem Jahr 2005: „Bei der Volkszählung 2000 gaben 809 838 Einwohner der Schweiz an, zu keiner religiösen Gruppierung zu gehören - dreimal mehr als vor zehn Jahre. Wie viele davon sich dem Buddhismus nahe fühlen, ist kaum zu eruieren. Nur schon die Definition dessen, wer als Buddhist gelten soll, ist schwierig. Der Gläubige, der sich mit der dreifachen Zuflucht zum Buddha, zum Dharma (Lehre) und zum Sangha (Gemeinschaft) formell in eine Gemeinschaft aufnehmen lässt? Der sich den fünf Tugenden (nicht töten, nicht stehlen, keinen unerlaubten Sex, nicht lügen, keine Drogen) verpflichtet? Kann Buddhist genannt werden, der sich alle zwei Wochen mit andern Leuten zu einer Meditation trifft? [...] Oder aber ist einer Buddhist, wenn er Anfang August mit Tausenden anderer Sinnsuchern acht Tage im Zürcher Hallenstadion sitzt, um sich in einem spirituellen Grossspektakel vom Dalai-Lama, dem geistigen Oberhaupt der Tibeter und Globalvermarkter des Buddhismus, in fernöstlicher Weisheit unterweisen zu lassen? Wenn er diesen Seelenmarathon unbeschadet übersteht?“ (P2255).

zite Deutungen einer mit Vorstellungen von Tiefgründigkeit, Verbindlichkeit, Bekenntnis, Verwurzelung<sup>191</sup> und dergleichen verknüpften und diesbezüglich als „echt“ beziehungsweise „authentisch“ repräsentierten Religiosität, von welcher ein solcher „Instant-Buddhismus“ mehr oder weniger deutlich abgegrenzt wird.

In verschiedenen Quellen wird der aus Dänemark stammende Buddhist Ole Nydahl mit dem von ihm etablierten, in der Überlieferungslinie der Karma-Kagyü-Tradition des tibetischen Buddhismus stehenden „Diamantweg-Buddhismus“<sup>192</sup> als Exponent einer solchen, meist mit Argwohn betrachteten „(ver)westlich(t)en Adaption“ buddhistischer Lehren und Praktiken repräsentiert. Keiner, so der Beitrag der Zeitschrift GEO, missioniere so dynamisch, aktiv und erfolgreich wie der „Volksprediger im Khakihemd“<sup>193</sup>, und auch andere Beiträge wie der Eintrag Georg Schmid auf der Internetseite der Evangelischen Informationsstelle *Kirchen – Sekten – Religionen* beschreiben ihn als „wahrscheinlich aktivste[n] buddhistischen Missionar in der heutigen westlichen Welt“<sup>194</sup>:

<sup>191</sup> Verschiedene Autoren und Akteure betonen eine ihrer Auffassung nach notwendige „Verwurzelung“ in einer religiösen Tradition, vorzugsweise der *eigenen* Religion als notwendige Voraussetzung zum Verständnis *anderer* religiöser Traditionen (vgl. P1975, P1612). So zitiert ein Beitrag die Aussage des ehemaligen Abtes der Benediktinerabtei Einsiedeln, Martin Werlen, zum „Phänomen der Modereligion Buddhismus im Westen“: „Abt Martin beklagte die Tendenz, dass nicht wenige Menschen ihre Religion selbst zusammensetzten, in dem sie von den einzelnen Religionen einfach übernahmen, was ihnen zusage. [...] [...] Den Glauben könne man nicht wie ein Kleidungsstück je nach Mode wechseln. Um eine Religion verstehen zu können, müsse man selbst in einer Religion verwurzelt sein“ (P1612). Auch ein oben bereits zitierter Kommentar der NZZ am Sonntag zum Besuch des Dalai Lama weist darauf hin, der Dalai Lama selbst habe „seinem christlichen Publikum diesen Weg gewiesen, indem er modischer Buddhismus-Schwärmerei eine Absage erteilte und betonte, wie wichtig es sei, sich auf das Eigene zu besinnen, bevor man sich auf das Fremde einlässt“. „Die Lockerheit seines Auftretens“, so der Beitrag, sei der „beste Beweis, wie Recht er damit hat“ (P1829).

<sup>192</sup> Der Däne Ole Nydahl (\*1941) und seine unterdessen verstorbene Frau Hannah gehörten zu den ersten Schülern des XVI. Karmapa, dem spirituellen Oberhaupt der Karma-Kagyü-Tradition des tibetischen Buddhismus. In den 1970er Jahren wurden sie eigenen Aussagen zufolge von ihm dazu beauftragt, Zentren der Karma-Kagyü-Tradition im Westen zu gründen und zu etablieren. Lama Ole Nydahl, der keine traditionelle klösterliche Ausbildung durchlaufen hat, und der von ihm gegründete, in Europa und den USA überaus erfolgreiche „Diamantweg-Buddhismus“ gelten auch innerhalb der buddhistischen „Szene“ als umstritten (vgl. Freiburger 2001: 65). Dazu trägt nicht nur das für einen buddhistischen Lehrer unkonventionell anmutende Auftreten Nydahls, sein militärisch erscheinender Stil und eine eigenwillige Interpretation des tibetischen Buddhismus bei: Neben rassistischen und antisemitischen Einstellungen wird Nydahl sein für einen buddhistischen Lehrer vielfach als unangemessen empfundener hedonistischer Lebensstil vorgeworfen – seien es sein betont offener Umgang mit Sexualität oder von ihm propagierte Freizeitaktivitäten wie Motorradfahren oder Bungee-Jumping. Darüber hinaus ist Nydahl mit dem Diamantweg-Buddhismus in die innerbuddhistische Kontroverse um die rechtmäßige Reinkarnation des XVI. Karmapa involviert (vgl. Kap. 5.2.1). Die Vorwürfe des Rassismus werden jedoch in einigen der untersuchten Quellen relativiert. So schreibt der Autor eines Beitrags der Weltwoche, man könne Nydahl als „Mischung aus Softrocker und Laienprediger“ zwar schlechten Stil vorwerfen, aber ein Faschist sei Nydahl deshalb nicht: „Viel eher ein politischer ‚simple mind‘, mit der dem Stammtisch eigenen Angst vor dem Dunklen, Unbekannten. Eine Angst, die ihm zwischen Motorrad, Meditation und Machotum immer wieder zwischen die Beine kommt“ (P1626). Auch Georg Schmid konstatiert in seinem Textbeitrag für die Evangelische Informationsstelle *Kirchen – Sekten – Religionen*, es seien wohl weniger ideologische Positionen, als „das lockere Mundwerk und die Liebe zu derben Randbemerkungen“, welche ihm diese Vorwürfe eingebracht hätten (<http://www.relinfo.ch/nydahl/info.html> [Stand: 18.07.2015]).

<sup>193</sup> GEO 07/2005: 34.

<sup>194</sup> Georg Schmid: „Diamantweg/Lama Ole Nydahl. Kurzinformation“ (<http://www.relinfo.ch/nydahl/info.html> [Stand: 18.07.2015]).

Seine Auftritte bestechen vor allem das jüngere, gebildete westliche Publikum in seiner so nur ihm eigenen Mischung von Ehrfurcht gegenüber den buddhistischen Meistern der eigenen Schule und unverfroren intuitiver Deutung ihrer Lehren. Nydahl verbindet Mystik und Abenteuer, Hektik und Gelassenheit, Lamatitel und Lebenslust, Buddhalächeln und Wikingergeist. Buddhismus, auch wenn er sich in endlosen Wiederholungen alter Mantren und Lehren wiederholt, wirkt bei Lama Ole Nydahl wie eine Einladung zu einem Bungeesprung aus einer Seilbahn im Berner Oberland. Mit diesem Sprung und anderen Abenteuern testet Lama Ole die Wahrheit der höchsten buddhistischen Überlieferung der Kagyüpa [...]. Kurz: *Mit dem Buddhismus von Lama Ole stürzen sich westliche Adepten voll hinein ins bunte Leben und erreichen doch, so lautet das überall gegenwärtige Versprechen, höchste Erleuchtung in der Begegnung mit der absoluten Wirklichkeit, immer präsent in dieser Welt der Erscheinungen. Wer möchte da nicht gerne mitspringen?*<sup>195</sup>

Ein Beitrag der Nachrichtenzeitung Facts aus dem Jahr 1998 zeichnet das Bild eines charismatischen „Energiespenders“ und „Kraftmenschen“, der sein Wirkungsfeld vor langer Zeit vom Boxring auf den Buddhismus verlegt habe: „Sein durchtrainierter Körper gehört inzwischen einfach in den Lotussitz“ (P1598). Nydahl sei ein Mensch mit sprühender Energie, „Buddhas bester Botschafter in der westlichen Welt“ (ibid.):<sup>196</sup>

Ole Nydahl lächelt, und in seinen schwarzen Jeans und seinem engen schwarzen T-Shirt wirkt er derartig diesseitig, dass man zwischendurch ganz vergisst, einem echten Lama gegenüberzusitzen. Andere Religionen seien Glaubensreligionen. „Die sagen: Du musst an den Gott glauben, aber so werden wie er, das kannst du nicht. Der Buddhismus dagegen sagt: Du bist ein Buddha, der es noch nicht erkannt hat, und die Erleuchtung liegt in dir.“ (ibid.).

Besonders häufig wird Nydahls für einen in der Tradition des tibetischen Buddhismus stehenden Lehrer als unkonventionell empfundenes Auftreten und sein selbst für „westliches“ Empfinden unkonventioneller Lebensstil betont. Braun gebrannt, mit „raspelkurzem Haar“, „durchtrainiertem Körper“, in derben Stiefeln und Lederhosen, jugendlich-locker, wirke Nydahl wie ein „GI auf Heimaturlaub“ (P1278). Nydahl lebe „wie ein Popstar auf Tournee“ (P1598), reise mit seinen Belehrungen um die Welt, sei trotz seiner Mobilität „immer erreichbar“, „modern“ und „auch in weltlichen Dingen auf dem letzten technischen Stand“ (ibid.): „Bis zu achtzig E-Mails beantwortet er täglich. Keine Spur von spiritueller Entrücktheit“ (ibid.). In bewusstem Gegensatz zum „traditionellen“ Stil asiatischer Lehrer wie dem Dalai Lama inszeniere sich Nydahl, so Schmid in einem seiner weiteren Beiträge für das oben erwähnte Informationsportal, jenseits „meditative[r] Grundstimmung oder mystische[...][m] Gurugehabe“ „erfrischend unkompliziert, auffallend locker“, geradezu

---

<sup>195</sup> Vgl. ibid.; Hervorhebung ef [Stand: 18.07.2015].

<sup>196</sup> In diesem, ein affirmatives Bild Nydahls zeichnenden Beitrag wird die Kontroverse um die legitime Reinkarnation des XVI. Karmapa interessanterweise nicht erwähnt. Als Lehrer stehe, so eine weiterführende Information, die der Beitrag bietet, Nydahl in der Tradition der Karma-Kagyü-Linie des tibetischen Buddhismus, dessen spirituelles Oberhaupt nicht der Dalai Lama, sondern der XVII. Karmapa sei, „Thaye Dorje, der mit elf Jahren 1994 aus Tibet floh. Er ist der Nachfolger von Gyalwa Karmapa, der ‚als erster bewusst wieder geborener Lama Tibets‘ gilt“ (P1598). Der Beitrag übernimmt damit die von Nydahl und den Anhängerinnen und Anhängern des Diamantwegs geteilte Position im Rahmen der oben erwähnten innertibetischen Kontroverse.

als „Anti-Guru oder [...] Anti-Lama im weiten Feld der vielen ach so weisen und ach so gelassenen Lamas und Gurus, die unsere westliche Welt durchreisen“<sup>197</sup>:

Der Gegensatz könnte nicht grösser sein: die unförmigen Boots und die feinsinnigen tibetischen Rollbilder, die Mahayana-Weisheiten über die absolute Leere vermischt mit munterem Geplauder über dies und das, der Anspruch auf Erleuchtung im reinen Geist und die heiteren, oft derben Sprüche - die vielen vor allem jungen Leute im Saal erleben einen Guru, wie sie ihn wahrscheinlich immer gesucht haben: Einer der ihren, einer, der gerne Töff fährt und immer noch gerne viele junge Frauen um sich schart, einer, der Sex in keiner Weise verachtet, einer, der Fallschirmsprünge wagt und alle Höhepunkte im menschlichen Erleben als Vorstufen der Erleuchtung deutet, einer, der die Erleuchtung mit der Erfahrung jenes Menschen vergleicht, der seine Finger in eine elektrische Steckdose steckt und der nun die geballte Kraft von 10 000 Volt in sich spürt. Wenn das Motorrad in der Kurve in seiner Schräglage beinahe den Boden berührt, im besten Sex mit seiner besten Partnerin, im Sprung mit dem Fallschirm aus grosser Höhe, erlebt der junge Wahrheitssucher - so verkündet Lama Ole, der Däne, der Wikinger, der Draufgänger unter den buddhistischen Weisen - zwar noch nicht das Nirvana selbst, aber er ist auf der Schwelle der Erleuchtung angelangt. Die Tür, betont Lama Ole im Plauderton, betreten wir erst in der Meditation (ibid.).

Wird Nydahls als modern und zeitgemäß empfundenen Auftreten, jenseits „tibetische[r] Schnörkel und fernöstliche[r] Folklore“ (P1626) im weiter oben zitierten Facts-Beitrag aus dem Jahr 1998 noch ohne kritische Untertöne repräsentiert, fordert Nydahls an einen „westlichen Lebensstil“ angepasster, in „lockerem Plauderton“ vorgetragener „Instant-Buddhismus“ (P2296) in den Folgejahren zu Betrachtungen heraus, in welchem kritische Töne überwiegen. Der „Erlöser aus Dänemark“, so der Beitrag der GEO-Reihe, „selbst ernannter Vordenker“ des tibetischen Buddhismus, lehre Buddhismus als „Lebentechnik, als hocheffizientes modernes Trostsysteem in einer desorientierten Gesellschaft“. Buddhismus werde von Nydahl als „Mittel zur Selbstoptimierung“ gefeiert, als „mentales Ego-Shooting und Fit-zum-Glück-Praxis“<sup>198</sup>: „Er sitzt auf einem weissen, hölzernen Thron und leitet aus der 2500 Jahre alten asiatischen Philosophie Sinnsprüche ganz eigener Art ab: ‚Tempolimit auf der Autobahn, das ist die Kastration des Autos!‘“<sup>199</sup>.

Nydahl, so andere buddhistische Lehrer, lege die tibetischen Lehren allzu freimütig und nach eigenem Gusto aus: „Sex ist okay, Fleisch essen auch, solange man dem Schnitzel im nächsten Leben eine gute Wiedergeburt wünscht. So mache Religion auch Atheisten Spass“. [...] Kritiker werfen dem Dänen vor, er nutze vom Buddhismus vor allem jene Aspekte, die zum westlichen Denken passen, und überlasse alles Schwierige und Sperrige den Asiaten. „Vielleicht“, so Nydahl selbstbewusst zu seinen strahlenden Anhängern, „können wir eines Tages den Asiaten erklären, was es mit dem Buddhismus wirklich auf sich hat!“<sup>200</sup>

<sup>197</sup> Georg Schmid: „Verschmelzen mit Karmapa. Faszination und Dynamik des Karma-Kagyü-Buddhismus“ (<http://www.relinfo.ch/nydahl/vortrag.html> [Stand: 19.07.2015]).

<sup>198</sup> GEO 09/2005: 32.

<sup>199</sup> Ibid.

<sup>200</sup> GEO 09/2005: 36.

Nydahl inszeniere sich damit, so Georg Schmid, als „elitärer Verkünder der besten Religion für die besten Menschen“ (P1294)<sup>201</sup> – für Schmid ein Zeichen „pseudoreligiöse[r] Selbstüberschätzung<sup>202</sup>, die auch „unter Buddhisten ebensoviele [*sic*] Guruneurosen [...] Starallüren und [...] Verachtung anderer“ entwickle „wie unter Moslems oder unter Christen“<sup>203</sup>. Nicht nur andere buddhistische Lehrer, sondern auch Fachleute, so ein Beitrag der Luzerner Zeitung über den „Mystiker in Turnschuhen und T-Shirt“, würden vor Nydahls flachem „Instant-Buddhismus“ warnen: So zeige sich auch der für den Artikel interviewte Luzerner Religionswissenschaftler Martin Baumann „weniger überzeugt“ von Nydahls „westliche[r] Adaption des tibetischen Buddhismus“:

„Ich bin erstaunt über so viele flache Formeln, Plattitüden und Pauschalisierungen“, meint der Religionswissenschaftler. Lama Oles Lehre ist für ihn ein oberflächlicher „Instant-Buddhismus“, der mit tibetischem Buddhismus östlicher Lesart wenig gemeinsam habe.<sup>204</sup>

<sup>201</sup> Vgl. Georg Schmid: „Eine schillernde Persönlichkeit“ (aus: *Leben & Glauben* 38/1999); abzurufen unter <http://archive.is/P7jF> [Stand: 21.07.2015]. Das Interview Schmidts mit der reformierten Wochenzeitschrift konnte ursprünglich auf der entsprechenden Seite der Informationsstelle *Kirchen – Sekten – Religionen* nachgelesen werden. Zum Zeitpunkt der Abfassung dieser Ausführungen war der Beitrag dort nicht mehr zugänglich und wurde unterdessen durch einen im Jahr 2014 aktualisierten Beitrag Schmidts zu Ole Nydahl ersetzt.

<sup>202</sup> Die Beobachtung, der auf seine Anhänger und Anhängerinnen allzu charismatisch wirkende Nydahl werde „fast wie ein Heiliger verehrt“ (P1278), bringt dem Diamantweg gegenläufig zu weitgehend etablierten affirmativen Repräsentationen des (tibetischen) Buddhismus vereinzelt den Vorwurf des Sektenverdachts ein. Abgesehen von Berichten über die Trimondische Streitschrift gegen den Dalai Lama werden in Europa aktive buddhistische Traditionen im untersuchten Korpus kaum mit dem im öffentlichen Diskurs meist negativ wertend gebrauchten Begriff der „Sekte“ in Zusammenhang gebracht. Unter der griffigen Schlagzeile: „Buddhasekte – Abtrünnige packen aus“ (P1294) porträtiert die Sonntagszeitung im Jahr 2001 ehemalige Mitglieder des „Glaubensverkünders“ Nydahl, die ihm „Machtmissbrauch, sexuelle Fragwürdigkeiten und Rassismus“ vorwerfen (ibid.). Der Beitrag beruft sich neben Aussagen ehemaliger Schülerinnen und Schüler Nydahls auf Stellungnahmen des hier als „Sektenkenner“ porträtierten Theologen Georg Schmid, welcher die Glaubensgemeinschaft Nydahls „unter Sektenverdacht“ stelle: Die Diamantweg-Anhänger seien „in völliger Ich-Auflösung auf die Führerfigur - den Lama Ole Nydahl“ fixiert (ibid.), was ein zentrales Merkmal für Sekten darstelle. Auch ein Beitrag der Neuen Luzerner Zeitung mahnt in Hinblick auf den „auch innerhalb des Buddhismus“ umstrittenen Diamantweg Ole Nydahls, auch der buddhistische Erleuchtungsweg könne zur „gefährliche[n] Gratwanderung“ werden. Unter dem Titel „Erleuchtungsweg oder Sektenfalle?“ (P 1863) zitiert der Artikel Pfarrer Joachim Müller († 2007), langjähriger Präsident der Katholischen Arbeitsstelle „Neue Religiöse Bewegungen“ der Schweizer Bischofskonferenz, welcher sich wie Schmid dem Thema der spirituellen Autorität im Buddhismus widmet und in diesem Zusammenhang vor „sektenhafte[r] Meisterhörigkeit“ und „kritikscheue[r], meditative[r] Gedankenkontrolle“ warnt (P 1863). Die Bewegung Nydahls habe wegen seines „problematischen Lehrer-Schüler-Verhältnisses“ bereits für Kontroversen gesorgt. Dagegen versuche, so Müller, „[e]in glaubwürdiger buddhistischer Lehrer [...]“, die Person des Schülers zu stärken und ihn darauf hinzuweisen, dass er seinen eigenen Weg zur Erleuchtung in der nötigen Distanz zu seinem Lehrer gehen könne“ (ibid.).

<sup>203</sup> Georg Schmid: „Eine schillernde Persönlichkeit“ (aus: *Leben & Glauben* 38/1999); abzurufen unter <http://archive.is/P7jF> [Stand: 21.07.2015].

<sup>204</sup> Baumann führt im Interview weiter aus, die „wachsene Anziehungskraft des Buddhismus im Westen“ sei der Tatsache geschuldet, dass der Buddhismus im Westen mit vielfältigen Projektionen verknüpft sei: „Viele sehen im Buddhismus einen Gegenpol zu dem, was sie in den westlichen Religionen als negativ wahrnehmen. Der Buddhismus erscheint ihnen auf den ersten Blick als dogmenlos, nicht missionarisch und friedlich; eine Religion, bei der alles auf Erfahrung gründet. All diese Schlagworte hört man im Westen sehr oft. Doch auf den zweiten Blick manifestiert sich darin eine grosse Unkenntnis der Realität, wie sie sich in Asien präsentiert. [...] Die hiesigen Konvertiten praktizieren eine Form des Buddhismus, die in Asien überwiegend den Mönchen und Nonnen vorbehalten ist, nämlich eine Elite- oder Virtuosenfrömmigkeit. In Asien indessen lesen die einfachen Laien keine buddhistischen Schriften, sondern sie praktizieren Frömmigkeitsformen, die hier im Westen zum Teil kategorisch abgelehnt werden“ (P2296).

Viele der untersuchten Beiträge beobachten und kritisieren eine verflachende und oberflächliche Darstellung buddhistischer Lehren in Nydahls explizit an die „Bedürfnisse und Möglichkeiten des Westens“ angepassten und vielfach als populistisch bezeichneten Vorträgen: „‘Buddha-light‘, wie es einige am Rande seiner Vorträge kopfschüttelnd nennen, kommt nicht überall gut an. [...] Buddhismus mit Kuschelfaktor [...]. [...] Einfach, wahr und populistisch“ (P1278):

„Die Freude an Dingen wie Haus und Auto, die so viel bedeuten sollen, währt nicht lange.“ Besser sind geistige Werte: „So wie man den richtigen Körper im Fitnessstudio trainiert, entwickelt man den richtigen Geist im Karma-Kagyü-Zentrum. Dorthin geht man meditieren, und schon krepelt man den Geist um“, persifliert Ole seine eigene Instant-Karma-Theorie. [...] „Tut das, was ihr für richtig haltet, nicht das, was erwartet wird“, sagt Ole. Das schmeckt den Menschen. Was soll daran falsch sein, der inneren Stimme zu folgen? (P1626).

Verschiedene, im Rahmen der Berichterstattung porträtierte Anhängerinnen und Anhänger Nydahls repräsentieren die von Nydahl explizit propagierte und im Diamantweg ihren Ausdruck findende „kulturelle Übersetzung“ (vgl. P2550) des tibetischen Buddhismus der Kagyü-Tradition dagegen als notwendige und willkommene Anpassung an die „westliche Kultur“:

Tina war früher strenggläubig katholisch. Sie schätzt den Diamantweg, weil er sich nicht mit Äusserlichkeiten aufhält. „Immer nur mit gefalteten Händen herumzurennen, sieht schrecklich aus.“ Also wurde das abgeschafft. Genauso wie vor Gold strotzende Meditationsräume, Duftkerzen, lange Gewänder und die traditionelle buddhistische Frauenfeindlichkeit. „Nur über asiatische Lehrer wäre ich nicht zum Buddhismus gekommen - zu viel Druck, zu viele Leidenswarnungen. Die asiatischen Lamas sind zu wenig intellektuell und zu ausufernd. Die passen nicht in den Westen. Unsere Kraft entsteht nicht durch Strenge, sondern über die Freude“ (P1626).

In Hinblick auf die im obigen Zitat positiv gedeutete „kulturelle Übersetzung“ des Buddhismus zitiert auch ein Beitrag aus der Aargauer Zeitung die Beobachtung des „Sektenkritikers“ Georg Schmid, Nydahl fasziniere besonders „junge westliche Wahrheitssucher“ mit seiner „unkonventionellen und scheinbar linientreuen, aber faktisch sehr eigenwilligen Interpretation des Kagyü-Buddhismus“ (P2806).

„Es geht uns um die Essenz des Buddhismus“ [...]. „Wir Westler haben eine eigene Kultur, auf die wir stolz sein können. Wenn wir uns für den tibetischen Buddhismus interessieren, heisst das nicht, dass wir auch gleich die tibetische Kultur mitimportieren müssen.“ Ole Nydahl scheut sich nicht, die tibetisch-buddhistischen Meditationen für seine Zwecke mit Elementen aus dem Yoga zu verknüpfen, zu kürzen und zu vereinfachen. [...] Auf seinen Vortragsreisen rund um die Welt serviert der Lama die „höchste Wahrheit“, die „edlen Weisheiten“ ganz locker. Dass er da ab und an was verwechselt, darf man ihm nicht allzu übel nehmen, schliesslich spricht er immer ohne



Manuskript. Da mag es erstaunen, dass Nydahls Organisation immer noch den buddhistischen Dachorganisationen der Schweiz und Deutschlands angehört (ibid).<sup>205</sup>

Wie die kritischen Untertöne der zuletzt zitierten Beiträge zeigen, stößt die als „eigenwillig“ betrachtete Interpretation der buddhistischen Lehren, meist interpretiert als unbekümmerte und allzu freimütige „Reduktion“ komplexer Inhalte einer ernstzunehmenden religiösen Tradition, in den untersuchten Beiträgen meist auf mehr oder weniger vehemente Kritik. In der Version des charismatischen „Modetrendlamas“<sup>206</sup> und „Handlungsreisenden“ in Sachen Nirvana (P1278) erscheint der Buddhismus im neuen, modernen Gewand und werde, so der Tenor entsprechender Stimmen, in bequem konsumierbarer, „westlich ausgepolsterter“ (ibid.) Weise vermittelt. Besonders die Verknüpfung von buddhistischer Spiritualität mit der Propagierung eines betont hedonistischen und konsumorientierten Lebensgefühls birgt für viele Stimmen die Faszination an der Bewegung um Nydahl, provoziert aber zugleich die vehementesten Zweifel an ihrer Authentizität:

*In kaum einer anderen Gestalt gehen tibetische Spiritualität und westliches Lebensgefühl eine derart originelle und eigenwillige Verbindung ein. Lama Ole erlaubt sich nicht nur, die Interpretation der Welt als Illusion, wie sie den Grundlinien der Mahayana-Philosophie entspricht, so zu deuten, dass diese nur noch scheinbar illusionäre Welt für junge Buddhisten nichts von ihrer Schönheit, ja sogar von ihrem Reiz verliert. Im Gegenteil - weil alles zuletzt nur eins ist, nur Geist, ist alles gut und alles kann und darf genossen werden. Weltfremde Askese liegt Lama Ole nicht. Er behauptet sogar, Buddha habe nicht deswegen den Mönchsweg empfohlen, weil Sexualität die Spiritualität zurückbinde. Sondern nur, weil zur Zeit Buddhas aus sexueller Verbindung auch Kinder entstanden. Wer aber Kinder hat, der ist gebunden. Die Empfängnisverhütungsmöglichkeiten unserer Zeit entbinden von den alten Empfehlungen des Buddha. Auch die heftige Kritik an dubiosen Lamas und frommen Intrigen aller Art, der Mut zur zornigen Demontage buddhistischer und anderer Scheinheiligkeit lässt ihn in den Augen der gleichzeitig autoritätskritischen und autoritätshungrigen westlichen Jugend zu einem eigentlichen Antiguru unter den Gurus der Gegenwart werden, der seine mystischen Lehren an seine Schüler [...] mit einer einzigen, herrlich einleuchtenden Empfehlung überreicht: „Geniesst!“<sup>207</sup>*

Eine kritische Auseinandersetzung mit der Adaption buddhistischer Lehren und Praktiken an den „westlichen“ Kontext ist, so zeigen die untersuchten Beiträge, häufig mit einer ebenso kritischen Betrachtung einer gegenwärtigen, erlebnishungrigen Gesellschaft auf der Suche nach grenzenlosem Genuss und einem für die gegenwärtige Konsumgesellschaft konstatierten Trend nach konsumistischer Selbstverwirklichung verknüpft. „Westliche

---

<sup>205</sup> Entgegen der landläufigen Auffassung, der Buddhismus erscheine gerade durch seine Offenheit und undogmatische Haltung in Fragen der Lehrdoktrin für viele westlich- beziehungsweise christlich sozialisierte Menschen attraktiv, bedenkt der zitierte Beitrag damit implizit mögliche Vorteile einer stärkeren institutionellen Kontrolle durch Dachorganisationen wie Deutsche Buddhistische Union (DBU) oder Schweizerische Buddhistische Union (SBU).

<sup>206</sup> Georg Schmid: „Verschmelzen mit Karmapa. Faszination und Dynamik des Karma-Kagyü-Buddhismus“ (<http://www.reinfo.ch/nydahl/vortrag.html> [Stand: 22.07.2015]).

<sup>207</sup> Georg Schmid: „Verschmelzen mit Karmapa. Faszination und Dynamik des Karma-Kagyü-Buddhismus“ (<http://www.reinfo.ch/nydahl/vortrag.html> [Stand: 19.07.2015]; Hervorhebungen ef)

Buddha-Jünger“ (P2255) erscheinen in diesem Zusammenhang als naive, esoterisch orientierte und nach schneller Erleuchtung lechzende Gefolgschaft, die auf „spirituelles Placebo jeglicher Art“ hereinfällt (P2882) und sich dabei zudem religiös legitimiert sozialer Verantwortung entzieht. In der diesbezüglich vielerorts konstatierten „eklektischen“ Auswahl als modern und zeitgemäß erscheinender und dem westlichen Lebensgefühl in optimaler Weise entsprechender Inhalte der buddhistischen Tradition wird bisweilen eine geradezu imperialistische Aneignung buddhistischer Lehren im Dienste individuellen Wohlgefühls beobachtet. So wird für den Verfasser eines bereits anderenorts ausführlich zitierten Beitrags der Weltwoche (P1626) der „Wohlfühlfaktor Karma“<sup>208</sup> zum entsprechenden „Kolonialisationsbesteck“ westlicher Anhängerinnen und Anhänger des Buddhismus:

Erst schälen die West-Buddhis aus der tibetischen Religion das heraus, was sie für ihr spirituelles Weiterkommen gut gebrauchen können, dann entledigen sie sich der überflüssigen kulturellen Hülle und zerfetzen sie zuletzt mit deren eigenen Waffen (ibid.).

Doch ein solcher „Religionsbausatz“, so der Autor weiter, funktioniere bei Licht besehen nicht,

[...] weil seine Bedienungsanleitung offensichtlich nur auf Tibetisch verständlich ist und nicht in der vielsprachigen globalisierten Welt. Dort stellt sich plötzlich die Frage, warum denn Tibeter ausgerechnet als Tibeter wiedergeboren werden müssen. Warum sollten nicht die Zürcher Penner an den schlimmen Zuständen in Lhasas Klöstern schuld sein? Nicht die Masthennen in Legebatterien? Das ist das Windschiefe eines Religionsgefüges, das seines kulturellen Zusammenhalts beraubt wurde: Es droht beim kleinsten Zweifel einzustürzen. *Besser, man belässt es in den tibetischen Bergen* (ibid.; Hervorhebung ef).

Aus den buddhistischen Lehrtexten werde, so die hier zitierte Deutung, nur das herausgeklaut, was in dem modernen, „westlichen“ Menschen als zeitgemäß erscheine, alles andere werde ignoriert. In diesem Sinne stellt sich beispielsweise auch die Beobachtung, dass sich auch viele Frauen einer Religion anvertrauen,

[...] in der Frauen keine Priester- oder Lehrerjobs bekommen und nach traditioneller Lesart keine Erleuchtung finden können - es sei denn, sie werden als Männer wiedergeboren. Einer Religion, in der eine Frau durch ihre Rolle als Gebärerin suspekt ist, da jede Wiedergeburt nur Elend, Krankheit, Leid nach sich zieht, welcher der Eingang ins Nirwana, ins klare Licht, in den reinen Geist eindeutig vorzuziehen ist (P1626),

als Zeichen für den Eklektizismus der „Elite“ eines neuen „europäischen Buddhismus“ in der Auseinandersetzung mit fernöstlichen Lehren wie dem Buddhismus heraus: „Warum

---

<sup>208</sup> Zum Zitat und den entsprechenden Ausführungen vgl. Kap. 6.2.2, S. 201.

[...] nicht das aus dem Buddhismus nehmen, was in Europa heute zeitgemäss ist, und den Rest in alten Schriften vermodern lassen“ (P1626)?<sup>209</sup>

Dennoch, so beobachten auch andere Quellen, komme eine solche (ver)westlich(t)e Adaption des Buddhismus offenbar doch nicht gänzlich ohne „fremdartige Eigenheiten“ (ibid.) aus, wenn selbst die oben porträtierten Anhängerinnen und Anhänger des sich als „modern“, zeitgemäß und an die Bedürfnisse des Westens angepasst inszenierenden Diamantweg-Buddhismus sich nicht gänzlich von kulturell tradierten Symbolen und rituellen Praktiken des tibetischen Buddhismus verabschieden wollen:

Ein paar Symbole müssen trotzdem sein, zum Beispiel die Buddhastatue in der sonst schlichten Gompa, dem Meditationsraum. Und vor allem eine Stupa, das traditionelle Monument der Buddhisten [...]. Schon der Bauplatz der Stupa muss geweiht sein, die Errichtung spirituell begleitet werden. Reliquien, Mantrarollen oder kleine Buddha-Statuen werden eingemauert, für immer unzugänglich. In Zürich hat [...] ein wichtiger buddhistischer Lehrer aus Kathmandu [...] das Monument geweiht. Jetzt steht die weiss-blau-goldene, vier Meter hohe Stupa komplett geheiligt und dennoch ein bisschen verloren im Hinterhof [des Diamantweg-Zentrums; Anmerkung ef] an der Hammerstrasse. Rundherum wächst winterfester Bambus (ibid.).

Die Attraktivität des Buddhismus würde nach einer radikalen Kurskorrektur, so der Autor des Beitrags, auch stark abnehmen, denn die beschriebenen als kulturgebunden aufgefassten „fremdartigen Eigenheiten“, exotisch anmutenden Symbole und Praktiken seien schließlich zentrale Verkaufsargumente für den Buddhismus (ibid.).

Darüber sei es Schweizer Anhängerinnen und Anhängern selbst in ihrer Hingabe an ausgewählte, wie oben als kulturell geprägte, „fernöstliche Folklore“ repräsentierte „fremdartige“ Praktiken und Symbole kaum möglich, die *eigene* kulturelle Herkunft zu verbergen:

Sechs andere Stupas stehen in der Ecke, verpackt, nur halb so gross, auf Vorrat gebaut. *Weil die Schweizer gründlich sind* und einmal alle sieben Stupa-Formen bauen wollten, die für die sieben wichtigsten Ereignisse im Leben Buddhas stehen. *Und weil sie rational denken*: Im Multipack sind sie billiger, 150000 Franken für alle sieben (P1626).

Nicht nur in einer Beschreibung einer sich als „modern“ inszenierenden „westlichen“ Form des Buddhismus gerät das Portrait westlich sozialisierter Anhängerinnen und Anhänger des Buddhismus damit zur Persiflage auf den Versuch einer Adaption buddhistischer Lehren und Praktiken an den „westlichen Kontext“. So muten auch stärker an die tibetische Tradition angelehnte spirituelle Praktiken von Besuchern und Besucherinnen eines ande-

---

<sup>209</sup> Neben den in Kapitel 6.2.3 ausgeführten Thesen der Trimondis stellt diese Passage eine der wenigen Stellen des untersuchten Datenkorpus zur Präsenz des (tibetischen) Buddhismus dar, in welcher die Zuschreibung von kultureller wie religiöser Differenz über Fragen nach der Gleichberechtigung der Frau, letztlich der Zuschreibung der Unterdrückung der Frau und ihrer mangelnden Selbstbestimmung erfolgt (vgl. Kap. 6.2.3, bes. S. 210-211) – eine diskursive Praxis, welche vor allem aus gegenwärtigen gesellschaftlichen Debatten um die Präsenz des Islam und die gesellschaftliche Integration von Muslimen bekannt ist.

ren Zürcher Meditationszentrums für den Autor eines Beitrags der Zeitschrift Facts „seltsam fremd“ und doch vertraut an:

Dicht an dicht sitzen die Besucher des Vajradhara-Tempels vor einer Wand mit 19 Buddha-Statuen – die Frauen und Männer singen das „befreiende Gebet“. „Bitte, gib mir das Licht deiner Weisheit, um die Dunkelheit meines Geistes zu vertreiben und mein Geisteskontinuum zu heilen.“ Der Gesang ist von sanfter Eintönigkeit. Die Texte wirken hölzern, sie enthalten Metaphern, *die seltsam fremd sind, hier, in diesem sauber renovierten Zürcher Vorstadthaus*. Und wenn der Singsang abbricht, meint man, es müsste ein „Amen“ kommen. Es ist fast wie bei einer katholischen Messfeier oder bei der Versammlung einer evangelikalen Gruppe. Dieselbe Ernsthaftigkeit. Dieselbe etwas biedere Frömmigkeit (P2255; Hervorhebung ef).

Nicht nur eine „zeitgemäße“ Interpretation des Buddhismus wird damit kritisch betrachtet; auch der „westliche“ Versuch einer Aneignung traditioneller Formen des Buddhismus wird in der folgenden Beschreibung der Begegnung „entrückt lächelnder“ Schweizer mit dem „alten und unmodernen“ Buddhismus zur regelrechten Parodie:

Der alte und unmoderne Buddhismus ist auch in Europa anzutreffen. In Rikon bei Winterthur im ältesten buddhistischen Kloster der Schweiz, einem Haus unter dem Patronat des Dalai Lama. Dort meditiert Geshe Khedup Tokhang, ein über 70-jähriger Mönch aus Lhasa, jeden Sonntag um 18.30 Uhr mit Besuchern. Geshe Khedup kam mit sechs Jahren in ein tibetisches Kloster, lebt seit fast vier Jahrzehnten in der Schweiz und ist der einzige Mönch in Rikon, der ein bisschen Deutsch kann. Also erzählt er den Schweizern vom Buddhismus. Heute gehe es um Weisheit, sagt Geshe. Eigentlich ist er kaum zu verstehen, weil er einen extrem harten Akzent hat, nuschelt und im Lotussitz in Richtung Boden spricht. Dabei wippt er rhythmisch hin und her. [...] Ihm gegenüber sitzen zwanzig Schweizer. Auch sie im Lotussitz, aber auf zwei Kissen, stufig übereinander gelegt, damit es nicht wehtut. „Wissen über eigene Leerheit, dann ist alle andere Leerheit gleich zu wissen ohne grosse Schwierigkeit“, sagt Geshe. Wahrscheinlich kommt es nicht darauf an, zu verstehen, was er sagt, sondern vielmehr, darüber zu meditieren. Der gut fünfzigjährige Mann neben mir spielt mit seinem Gebetskettchen, lächelt entrückt. Seinen Ring trägt er am Daumen. Vor ihm liegt eine aufgeklappte Kladde mit einem bunt ausgemalten Mandala drauf. Die Zettel sind mit Büroklammern fixiert, zwei Kugelschreiber schreibbereit angesteckt. Geshe Khedup will noch eine Gebetsstellung zeigen. „Frau Fischer weiss, wie das geht“, und Frau Fischer springt auf, lässt sich ein paarmal bäuchlings auf den Boden fallen und faltet dazwischen an verschiedenen Körperstellen die Hände. Sie hat diese Betfigur richtig gelernt. „Gut“, sagt Geshe, „jetzt meditieren. Auf dem Kopf eine weisse Lotusblume, darauf ein liegendes A, darauf ein weisses Huhn.“ Könnte aber auch ein Hund sein. Oder ein Hemd? Geshe Khedup ist wirklich schwer zu verstehen. Dann ist ein paar Minuten nur die Heizung zu hören. „Gut“, nickt der Mönch und sieht auf die Uhr, „jetzt ist die Zeit um. Zu Hause weitermachen, Gutes tun. Bekannten und Unbekannten helfen, freundlich sein. Und in der Schweiz wird viel getötet, kleine Tiere im Garten. Das ist zu vermeiden. Das sind keine guten Tätigkeiten.“ Dann stehen alle auf und gehen wortlos nach Hause (P1626).

Wie besonders die zuletzt zitierten Beiträge zeigen, erscheint eine „kulturelle Grenzüberschreitung“ im Sinne einer Übertragung „fernöstlicher“ Symbolsysteme wie buddhistischer Lehren und Praktiken in „den Westen“ offenbar als kaum ohne Widersprüche zu realisierendes Unterfangen: So repräsentiert eine ganze Reihe der untersuchten Beiträge die spirituelle Praxis westlich sozialisierter Menschen, die sich dem Buddhismus im Sinne

einer religiösen „Zweitidentität“ zuwenden, als kaum stimmiges Bild voller Widersprüche und oftmals geradezu kurios anmutender Details. Ob „modisch verwässerter“ „Buddhismus Light“, ob sich als modern und zeitgemäß gebender, von exotisch-„kulturgebundenen“ Symbolen und Praktiken entkleideter „westlicher Buddhismus“ oder ein „westlicher“ Versuch, sich eine „unmoderne“, das heißt „traditionelle“<sup>210</sup> Form des tibetischen Buddhismus lernend anzueignen – in keinem Fall kann im Rahmen entsprechender Deutungen das Ergebnis ein stimmiges, „authentisches“ Bild ergeben. Der Vorstellung eines letztlich misslingenden – denn das Produkt kann in kaum einem Falle als „authentisch“ betrachtet werden – Transfers von in diesem Zusammenhang als „kulturgebunden“ betrachteten (fremd-)religiösen (buddhistischen) Lehren und Praktiken in den „westlichen“ Kontext liegt, wie die vorliegende Untersuchung zeigt, nach wie vor eine kaum hinterfragte Dichotomie zwischen dem „Westen“ und „dem Rest“ (vgl. Hall 1994) zugrunde. Wie in verschiedenen Passagen der vorliegenden Arbeit gezeigt wurde, erscheint die etablierte binäre Opposition von „West“ und „Ost“ als Tatsache, die kaum einer vertieften Betrachtung oder Klärung bedarf. Ob Buddhismus im „modernen“ oder „traditionellen“ Gewand, ob affirmative oder kritische Auseinandersetzung mit buddhistischen Lehren und Praktiken: Der (tibetische) Buddhismus bleibt stets *das Andere*, vor dessen Hintergrund impliziten Vorstellungen *des Eigenen* Ausdruck verliehen werden kann.

---

<sup>210</sup> Wie die Ausführungen in diesem Kapitel gezeigt haben, repräsentieren verschiedene Quellen traditionelle, in obigem Sinn „unmoderne“ Formen des Buddhismus, für welche beispielsweise auch das Klösterliche-Tibet-Institut in Rikon (ZH) steht, als eigentlich „authentische“ Spielarten des Buddhismus (vgl. beispielsweise P1278)– lediglich dessen Aneignung durch „westliche“ Praktizierende führt also vielfach dazu, dass dem damit entstandenen „Produkt“ das als Qualitätsmerkmal fungierende Prädikat der „Authentizität“ verweigert wird.

## 7 Repräsentationen Tibets und der tibetischen Exilgemeinschaft

Die Repräsentation des tibetischen Buddhismus und seiner prominenten Vertreter ist vielfach eng mit Repräsentationen Tibets und der tibetischen Kultur (sowohl vor, als auch nach 1959), sowie mit Darstellungen der politischen Geschichte und Deutungen der gegenwärtigen politischen Lage Tibets verwoben.<sup>1</sup> Besonders in den untersuchten Beiträgen Deutschschweizer Printmedien nehmen zudem Berichte über Geschichte und Gegenwart der Schweizerischen Diasporagemeinschaft sowie Portraits ihrer Mitglieder besonderen Raum ein. Die folgenden Ausführungen nehmen daher entsprechende Darstellungen gesondert in den Blick.

### 7.1 „Kult statt Kritik“? – „Mythos Tibet“ zwischen Idealisierung und Entzauberung

*Was hat Tibet, das wir nicht haben? Ist es eine Quelle uralter Weisheit,  
die unaufhörlich kleine bengalische Funken zur Erleuchtung grauer Alltagsrealität sprühen lässt?  
Oder einfach nur das Glück der Unverdorbenen, die von der westlich- kapitalistischen  
Entwertungsmaschinerie bisher weitgehend verschont geblieben sind?  
Was auch immer es sein mag, das das Leben auf dem Dach der Welt schillernder,  
reiner und wohl auch sinnerfüllter erscheinen lässt –  
das karge, kühle Hochland, in dem sich die Gebetsmühlen drehen,  
lässt dem suchenden westlichen Geist lange schon keine Ruhe mehr.*

P1633

Die vielerorts mit dem „Dach der Welt“ verknüpften Bilder, Vorstellungen und Fantasien, deren Entstehungsgeschichte in Kapitel 4.2 ausführlich dargestellt wurde, finden – so zeigt das obige Zitat aus einem Beitrag der NZZ – trotz ihrer kritischen Aufarbeitung ab Beginn der 1990er Jahre in den untersuchten Quellen nach wie vor ihren Widerhall. In besonderer Weise trifft dies für journalistische Reiseberichte zu. Viele dieser Beiträge beschreiben nicht nur die Landschaft Tibets mit großer Anschaulichkeit, hohem Detailreichtum und einer eindrücklich bildreichen Sprache, sondern lassen ihre Leser zudem in emotional ansprechender Weise an persönlichen Erlebnissen mit dem Land und seinen Menschen teilhaben. Die geschilderten Sinneseindrücke, Stimmungen und Assoziationen bleiben dabei, wie im Folgenden gezeigt werden soll, von zentralen, aus der europäischen Rezeptionsgeschichte Tibets vertrauten Topoi<sup>2</sup> geprägt. Eine Reihe von Berichten beschreibt die Erlebnisse ihrer Autorinnen und Autoren in auffallend stereotyper Weise als außergewöhnliches Erlebnis (vgl. P1210) und als Eintauchen in eine „unwirkliche, fantastische

---

<sup>1</sup> Vgl. auch Funk 2011. Aufgrund der in Kapitel 5.1 dargestellten langen Geschichte der Schweizerisch-Tibetischen Begegnung mag dies für den im Rahmen der vorliegenden Studie untersuchten Datenkorpus in besonderem Masse zutreffen.

<sup>2</sup> Vgl. Kap.4.2.

Welt“ (P2010) – eine Welt, in dem die menschliche Zivilisation in weite Ferne rückt und, so die Autorin einer Reisebeschreibung aus dem Jahr 2005, in der „wir uns fragen: *„Sind wir auf einem anderen Planeten?“*“ (P2010; Hervorhebung ef).

Drei Wochen über die Hochebenen. 2000 Kilometer. [...] Niemandsland. Himmelsland. Wunderland. Naturlandschaften in gigantischen Dimensionen. Wir überqueren 5500 Meter hohe Pässe, die jeweils nur daran erkennbar sind, dass Hunderte von Gebetsfahnen zwischen aufgeschichteten Steinmäuerchen flattern. Es gibt keine Serpentinauen wie in den Alpen, nur ein unmerkliches und sanftes Höhersteigen. Jedesmal streut der Fahrer ein Bündel von Zetteln mit Gebeten in den Wind. [...] Und wieder stundenlang einem See entlang. Überirdische Blautöne. [...] Die Berge sind schwarz, rot, grün, gelb, ocker. Hasen rasen dahin. Hochlandgazellen in sicherer Ferne. Raubvögel. Wilde Pferde. Bizarrste Wolkenformationen, der Himmel ein einziger „Rorschach-Test“. Riesige Fische fliegen dahin, einige mit aufgesperrten Kiefern, Drachen segeln voran, den Kopf weit nach vorne gereckt. Es hat Furcht erregende Dämonen, alte Taoisten treiben grinsend auf dem Rücken dahin, gütige Boddhisattvas, Skelette, Fabeltiere. Zu keiner Sekunde muss man sich das ausdenken. Es ist immanent sichtbar (P2635).

Auch andere Beiträge beschreiben eine fremdartig anmutende, von alltäglichem Erleben scheinbar entrückte Welt:

Schon seit Stunden fahren wir über eine schnurgerade Piste durch die menschenleere Hochebene im Herzen von Westtibet. Um uns herum ist nichts als Wind und endlos scheinender blauer Himmel, der sich in der Ferne mit der eintönigen Weite vereint. [...] Nachdem wir mehrere Tage kaum jemandem begegnet sind, bemächtigt sich unser eine besondere Stimmung. Wir fühlen uns, *als ob wir in einer anderen Welt angelangt wären* (P2747; Hervorhebung ef).

Mehrere Autoren beschreiben die schier „unendliche Weite“ (P1248, P2636) einer „faszinierenden Bergwelt“ (P1171), welche den Betrachter unweigerlich in ihren Bann ziehe.

Kein Baum, kein Strommast, kein Haus. Nur Landschaften. Berge, Seen, Flüsse, Hochebenen. Ich stelle mir vor, durch die Schweiz zu fahren, und es gäbe dort nichts als Natur pur. Und weiter durch Frankreich. Ebenfalls menschenleer, keine Stadt, kein Dorf, nichts. Es wäre wie ein winziger Ausschnitt dieser Tibetreise, wenn auch mit anderen geografischen und klimatischen Koordinaten. [...] Schneeberge steigen direkt aus der Ebene auf. Die Sonne brennt, es regnet, es schneit, es hagelt, es ist heiss. Manchmal alles innert Stunden. [...] Man blicke aus dem Flugzeug auf ein Nebelmeer, aus dem einzelne Berge ragen: Daran erinnert die grossräumige Topografie, durch die wir unsere Staubfahnen ziehen. Bis an den fernsten Punkt des Horizontes, dort um die Ecke, und wieder das gleiche Bild. Das gleiche Bild? Es ist mit tausend Nuancen stets wieder anders! [...] Es gibt keine Sekunde der Langeweile. Das lässt sich nicht erklären, nur erleben. Der Blick aus dem Fenster genügt. Das Glücksgefühl ist tief (P2635).

In eindrücklichen Bildern schildern zahlreiche Beiträge die karge, unwirtliche Landschaft auf dem „sagenumwobenen Dach der Welt“ (P1210), eine „Märchenlandschaft“ (P2746), deren Schönheit je nach Betrachter „paradiesisch“ (P2766), „majestätisch“ (P2234) oder gar „grausam“ (P1171), „erschütternd“ (P2246) und „Angst einflössend“ (P1427) erscheint. Die oft als „unberührt“ (P1196), „menschenleer“ (ibid.) und in Bildern von Endlosigkeit und Ewigkeit (vgl. P1248, P1699, P2098, P2747) beschriebene Landschaft, in welcher nicht nur die Höhe, sondern auch die Aussicht atemberaubend wirkt (P1248),

scheint nahezu mystische Erfahrungen zu wecken und korrespondiert in vielen Beschreibungen mit dem innerem Erleben und emotionalen wie spirituellen Bewusstseinszuständen ihrer Autorinnen und Autoren. So schreibt der Verfasser eines Reiseberichtes der NZZ, in Anbetracht der Übermächtigkeit der Natur werde vieles relativ, ihr Betrachter wähne sich dem Universum nahe (P1248). Auch der Bericht über eine Pilgerreise zum heiligen Berg Kailash aus der bereits mehrfach zitierten Buddhismus-Reihe der Zeitschrift GEO<sup>3</sup> vermittelt einen sehr guten Eindruck von dem Fundus an Bildern und Topoi, auf welchen viele Autorinnen und Autoren in der Beschreibung ihrer Erlebnisse auf dem „Dach der Welt“ zurückgreifen:

Wie lange wir schon unterwegs sind. Weiter, immer weiter auf unserem Weg zum heiligen Berg Kailash, weiter über fast schon verschwundene Pisten, durch gnadenlose Landschaften, durch Wüsten, durch Staub, durch Flussläufe [...] auf dem tibetischen Hochplateau durch einen steinigen Himmel hoch über der Welt, viele unendliche Tage lang [...]. [...] Wie leer dieses Land ist, wie vollkommen verlassen. [...]. [W]eiter auf unserer Route gen Westen. Immer tiefer hinein in die Einsamkeit. In die Maßlosigkeit, den heiligen Ernst und auch in die Launenhaftigkeit einer Welt, die viel zu nah ans All geraten ist und die Menschen vergessen hat. Alles viel zu weit, alles viel zu groß, eine riesige Bühne für ein gigantisches Schauspiel der Elemente – für die Lebenden aber bleibt kein Mitleid, kein Trost, kein Wohlwollen. Baumlose Steppen von extremer Trockenheit. Schnelle Wechsel der Wetter und der Temperaturen. Feingelbe Wüsten vor bläulich glitzernden Schneebergen. Stürme aus Staub und Sand. Steingraue Ebenen und salzige Seen aus eisigem, giftigen grün. Licht im Überfluss, viel zu viel für die Augen der Sterblichen, alles ist durchsichtig und von gnadenloser Klarheit – und dann, als wollte die Natur einmal mehr beweisen, dass tatsächlich nichts verlässlich und von Dauer ist, unvermittelt wieder die dunkelsten Wolkenschatten. Von einer Sekunde zur nächsten verändert sich diese ganze Welt, und die eben noch verlockend leuchtenden Bergketten, die sich zu schier unglaublicher Höhe vor uns auftürmten, sind bleigrau geworden. Sie werden auf uns herniederstürzen, und den schweren schwarzen Himmel, in dem sie nun hängen, werden sie mit herunterreißen – und wer weiß, was dann noch alles geschehen kann.<sup>4</sup>

In der Gegenwart und angesichts der Größe einer solcherart als überwältigend, zuweilen bedrohlich und lebensfeindlich beschriebenen Landschaft offenbare sich, so die Botschaft dieser und ähnlicher Quellen, letztlich die Wirkungslosigkeit des Menschen angesichts der Macht der Natur und des Wirkens höherer Kräfte. Im Erleben dieser Übermächtigkeit der Natur werde verständlich, so die Autorin des zitierten GEO-Beitrags weiter, weshalb sich der Buddhismus tibetischer Prägung so sehr von anderen buddhistischen Traditionen Asiens unterscheidet und „[a]nimistische, schamanistische und magische Anschauungen und Praktiken ebenso wie das Gespräch mit Göttern und Geistern“<sup>5</sup> aus der Tradition des Bön übernommen und integriert habe:

---

<sup>3</sup> GEO 09/2005.

<sup>4</sup> Ibid.: 22-29.

<sup>5</sup> GEO 09/2005: 29.



Spätestens jetzt wird begreiflich, weshalb der tibetische Buddhismus so enge Beziehungen pflegt zu den Bergen und zu den Lüften, zu den Gewässern und zu den Gestirnen – und zu den Göttern, Geistern und Dämonen, die diese selbst verkörpern oder die zumindest in ihnen wohnen. [...]. Wie allein die Menschen ohne sie wären. Wie ausgeliefert den unbarmherzigsten Kräften und verderblichsten Gewalten ihrer Umwelt. So haben die Tibeter, lange bevor der Buddhismus ins Land kam, fast zwangsläufig begonnen, sich mit der Natur zu verständigen; deren Güte zu preisen, deren Gewalt zu zähmen; sie zu heiligen und zu ehren – denn warum sollte nicht auch sie beseelt sein durch die Gegenwart des Göttlichen. [...] Die Menschen haben gelernt, die Kräfte der Natur so zu beeinflussen, dass sie ihnen günstig werden, und gleichzeitig die Gewissheit gewonnen, aufgehoben zu sein in einer höheren Wirklichkeit (ibid.).

Die Lehren des Buddhismus erscheinen nicht nur in diesem Beitrag untrennbar verwoben mit der „wilden Landschaft, mit der grandiosen Leere und Einsamkeit des tibetischen Hochlandes“ (P2659), wie auch der Autor eines Artikels aus dem Tages-Anzeiger aus dem Jahr 1996 schreibt:

Auf dieser Höhe, bei einer Witterung, die einen jederzeit mit Stürmen und Hagelschauern überraschen kann, bei strengen Wintern mit bis zu 40 Grad unter Null, bei tausend Gefahren, die überall lauern, ist das Überleben nicht einfach. Es braucht eine Kraft, die das Unheimliche bannt, und da hilft der tibetische Buddhismus, der einerseits einen hohen Grad an metaphysischer Abstraktion kennt, andererseits aber auch für das gemeine Volk eine Fülle von Symbolen, Bräuchen und Bildern bereithält, mit denen sich die Menschen identifizieren können. [...] Die Religion ist die Seele der tibetischen Nation (ibid.).

Mehrere der untersuchten Reiseberichte beschreiben darüber hinaus, wie allein der Aufenthalt in der eindrucksvoll-unberührten, „fantastischen“ Landschaft auf dem „Dach der Welt“ zu innerer Wandlung und einem vertieften Verständnis des menschlichen Daseins führe. Emotional ansprechende und bildreiche Schilderungen einer Einheit von natürlicher Umgebung und innerem Erleben verleihen dem etablierten Topos eines von Mystik und Spiritualität geprägten Tibet in mehreren Quellen Ausdruck – eines Tibet, welches, wie die Autorin der oben zitierten GEO-Reportage über den heiligen Berg Kailash schreibt, seinem Betrachter gleichermaßen „real[...] wie unreal[...], ebenso physisch[...] wie metaphysisch[...]“<sup>6</sup> erscheint.

[W]enn der Druck auf der Brust [...] ein wenig nachgelassen hat, wenn das Atmen leichter geht und auch der Kopfschmerz nicht mehr so unbarmherzig sticht, werden wir milder. Dann verzeihen wir der Landschaft, vergeben dem Wind [...]. Und wir verzeihen uns auch mit uns selbst. Mit unserer unbuddhistischen Verzweiflung, unseren unedlen Gefühlen, unseren inneren Dämonen – und pflücken nun in einem Anfall von uns ebenfalls wenig vertrauter Sentimentalität zwei oder drei von diesen winzigen Wüstenblümchen, die, hart wie Nägel, aber mit zartrosafarbenen Blütenköpfen, sich aus dem verkrusteten, verschorften Grund herausgebohrt haben (ibid.: 30).

---

<sup>6</sup> Ibid.: 23.

In ähnlicher Weise beschreibt der ehemalige SVP-Nationalrat Bernhard Müller<sup>7</sup> in einem Interview mit der Berner Zeitung ein Glücksgefühl, welches Reisende auf dem „Dach der Welt“ nahezu unwillkürlich ergreife und welches neben dem Charisma des Dalai Lama die Anziehungskraft Tibets auf viele Menschen begründe:

Wenn ich mit Westeuropäern in Tibet unterwegs bin, wenn wir uns an die Höhenlage gewöhnt haben und die Kopfschmerzen verschwunden sind, geht es allen Leuten, wer immer es auch ist, gleich: Es kommt ein Glücksgefühl auf. Und ich erkläre das so: Wir stehen auf dem Dach der Welt, und wir werden ergriffen von Grosszügigkeit, Gastfreundschaft und Frieden. [...]. Wäre Tibet ein freies Land, es würde zu einem Weltfriedens-Treffpunkt, zu einem globalen Ort für Probleme und Fragen des Weltfriedens (P1702).

Analog zu diesen Beschreibungen der außergewöhnlichen Landschaften und den damit verknüpften, alltägliches Erleben übersteigenden Wahrnehmungen und Empfindungen werden die Begegnungen mit Tibeterinnen und Tibetern oft als Begegnungen mit außergewöhnlichen, zutiefst religiösen Menschen beschrieben: „[E]infachste Menschen voll innerer Kraft [und] Zuversicht“, „tibetische[...] Nomaden, Mönche, spirituelle[...] Meister, die [...] uns an das Potenzial an innerer Schönheit in jedem von uns gemahnen“ (P2246):

Denn irgendwann, vor vielen Jahrhunderten, hat die tibetische Gesellschaft erkannt, worauf es ihr ankommt. Dass man das kostbare Leben nicht damit verschwenden darf, materielle Güter zu produzieren und anzuhäufen und das eigene Ego zu entwickeln. Dass vielmehr nur eines wirklich wichtig ist: die Erforschung und Vervollkommnung von Geist, Bewusstsein und Gefühl. Zu verstehen, wie das Innere beschaffen ist. Sich selbst zu kontrollieren, den Aufruhr im eigenen Gemüt in den Griff zu bekommen und zu beruhigen. Weisheit zu entwickeln und Mitgefühl. Sich schließlich von allen fieseren Schatten aus unbewussten Tiefen zu befreien. Um endlich glücklich zu werden, in diesem Leben und im nächsten.<sup>8</sup>

Mehrfach schildern die Autoren verschiedener Reisebeschreibungen das Leben und den Alltag der Menschen im „Land der Götter“ (P2206) als vom Buddhismus bestimmt und von tiefer Religiosität erfüllt<sup>9</sup>.

Morgens um fünf, wenn Blashörner die Nacht vertreiben, wühlt sich Dschambel aus den schweren Decken und stimmt noch fröstelnd ein in das leise Gemurmel des Meisters. Beten, Lesen und Studieren bestimmen die Tage, alle Tage bis zum Tod. Jeweils am späten Nachmittag geht Dschambel mit einer schweren Zinnkanne durch die Reihen der Mönche - die sich zum gemeinsamen Gebet in der grossen Halle eingefunden haben - und schenkt Buttertee ein. Im dunklen Hintergrund sitzen über flackernden Kerzen die Götter, ein sinnverwirrendes Pantheon von tausend Heiligen, Buddhas und

---

<sup>7</sup> Müller war in den 1960er Jahren als Co-Chef der Schweizer Direktion für Entwicklung und Zusammenarbeit (DEZA) in Nepal tätig und befasst sich seitdem intensiv mit Tibet und der Tibetfrage. Er ist Autor mehrerer Bücher und war lange Zeit als Reiseführer in der Himalaya-Region aktiv. Die Berner Zeitung stellt ihn in dem zitierten Beitrag als einen der „besten Tibet-Kenner der Schweiz“ vor.

<sup>8</sup> GEO 09/2005: 23.

<sup>9</sup> So repräsentiert ein 2005 erschienener Beitrag im Sonntagsblick Tibet als „eines der religiösesten Länder der Erde“ (P2011). Auch Tibeterinnen und Tibeter, Mitglieder der tibetischen Exilregierung und der XIV. Dalai Lama reproduzieren vielfach, wie auch verschiedene Quellen des untersuchten Datenkorpus zeigen, das Bild ihres von tiefer Religiosität geprägten Volkes (vgl. z.B. P1519).

Bodhisattvas, tausendarmigen Avalokiteschvaras und hohen Lamas. [...] *Mit westlichem Verstand ist die buddhistische Götterwelt nicht zu fassen. Doch von den tibetischen Klöstern, Mönchen und Pilgern geht eine sonderbare Faszination aus und weckt eine Ahnung von der tiefen Religiosität des Sechsmillionenvolkes im Himalaja* (P2206; Hervorhebung ef).

In verschiedenen Quellen wird die Reise nach Tibet nicht nur als eine Reise in die Welt „zutiefst religiöser“ Menschen beschrieben; diverse Berichte aus dem ob der harschen Umweltbedingungen (P1800) äußerst entbehrungsreichen, aber nichts desto trotz von vielen Autoren und Autorinnen mit vornehmlich positiv konnotierten Attributen wie „faszinierend“, „einfach“ und „naturnah“ belegten Leben tibetischer Hirtennomaden stellen die Reise im tibetischen Hochland als „Zeitreise“ in eine „noch immer archaisch anmutende Welt“ (P1171) dar:

Vor allem in den höher gelegenen Gebieten, die über Strassen kaum zu erreichen sind, leben die Hirten noch in Nomadenzelten in tiefer Armut, gekleidet und genährt wie seit hunderten von Jahren. Aber immer wieder sind auch vergoldete Klosterdächer zu sehen. Die Tibeter sind zutiefst religiös. Es sind freundliche, überaus neugierige Menschen. Die Mehrheit lebt immer noch auf dem Land und verfügt nur über das Nötigste. Man sieht Ziegen und Schafe, und in den höher gelegenen Gebieten, wo die Nomaden leben, auch Yaks. Sie liefern Milch und Fleisch. Die Haare des Yaks werden für Kleidung und Zelte verwendet, seine Haut für Boote. In den etwas tiefer gelegenen Flussebenen wird Gerste angebaut, das einzige Getreide, das in dieser Höhe wächst. Die Tibeter bereiten daraus Tsampa, eine Art Teig, der mit Butter geknetet wird, sowie Bier und Schnaps. Alles andere muss von weit her beschafft werden. Erst langsam kommt die „Zivilisation“ auf das Dach der Welt und damit deren Probleme (P2939).

Mehrere Autoren zeigen sich zudem nicht nur von der beobachteten „tiefen Religiosität“ der Menschen in Tibet, sondern darüber hinaus von ihrer angesichts eines von Entbehrungen geprägten Lebens für den „westlichen Tibetbesucher [...] bemerkenswerte[n] Lebensfreude“ (P1800), Offenheit und Freundlichkeit beeindruckt. Wie in den zuvor zitierten Quellen bereits implizit zum Ausdruck kommt, veranlassen das Leben der vermeintlich im Einklang mit der Natur lebenden, als nahezu kindlich-fröhlich und zugleich tief religiös beschriebenen Menschen Tibets, das Leben der Mönche und Einsiedler, aber besonders die Schilderungen aus dem einfachen Leben tibetischer Hirtennomaden – ein Leben „zwischen den Zeiten“, in Anbetracht dessen für den europäischen Betrachter „die Zeit stehen geblieben“ scheint (P2939) – eine Reihe von Beiträgen zu einer meist kritischen Betrachtung der *eigenen* Kultur:

Wir drängen uns in einem [...] Nomadenzelt zusammen. Das Feuer in der Mitte erhitzt den Buttermilchtee. Er schmeckt eher wie Bouillon denn als Tee. Doch er verbreitet eine wohlthuende Wärme im Magen. Die Tibeter essen Tsamba [*sic*], Mehl aus gerösteter Gerste, das sie in den Tee tauchen. [...] Die rauchgeschwängerte Luft im Yakhaarzelt brennt in Hals und Augen. Ein Einsiedlermönch zeigt seine Klause. Sie dient zugleich als Gebets-, Kult- und Wohnraum. Überall bunte Thangkas. An der Felswand ein bemalter Schrank mit zahlreichen Schubladen. Das Bett mit einem rosafarbenen Sei-

dentuch bedeckt. Im Vorraum eine Feuerstelle. Wärme vermag sie bei all den Ritzen kaum zu verbreiten. Mir fällt die peinliche Ordnung in der Klause auf. Schon vorher hatte mich der streng geregelte Tagesablauf des Mönchs erstaunt. Ähnlich wie bei den Nomaden, ähnlich auch wie bei andern angeblich „primitiven“ Völkern der Erde, die am Puls der Natur leben. [...] Ich spüre, dass hier wie dort Ordnung im Kleinen ein Abbild einer grossen Ordnung darstellt. *Der Mensch nicht als egozentrisches Individuum, sondern als bescheidener Teil eines grösseren Ganzen. Darauf gründet letztlich die Ehrfurcht der Changtangbewohner<sup>10</sup> vor der Natur, vor einer Umwelt, die unerbittlich sein kann, wenn man nicht im Einklang mit ihr lebt. Eine Erfahrung, die der hedonistische Westen früher oder später auch machen wird. Denn trotz all der Warnsignale dreht sich hier die wachstumsträchtige Konsum- und Mobilitätsspirale unvermindert weiter* (P1699; Hervorhebung ef).

Die vielerorts zum Ausdruck gebrachte Anziehungskraft Tibets (vgl. P2766), seiner Menschen und seiner kulturellen Traditionen und Lebensweise, die sich in den hier beschriebenen und aufs Engste mit dem „Dach der Welt“ verwobenen Bildern, Metaphern und Attributen zeigt, scheint, so legen die bisherigen Ausführungen nahe, auch Jahrzehnte nach der Besetzung Tibets durch China und Jahre nach der akademischen Aufarbeitung des „Mythos Tibet“<sup>11</sup> kaum gebrochen. Der Blick nach Tibet gleicht nach wie vor in einigen der untersuchten Berichte einem Blick in eine *fremde*, geheimnisvolle, Zeit und Raum enthobene, mystische beziehungsweise mysteriöse Welt, in Anbetracht derer sich dem Betrachter der Gegensatz zur *eigenen* (modernen, fortschrittlichen, rationalen, materialistischen, konsumorientierten, individualistischen etc.) „westlichen“ Kultur und Zivilisation offenbart.

Die Repräsentation eines solcherart „mythischen“ Tibet ist jedoch, so zeigt die Auswertung der verschiedenen Beiträge des Datenkorpus auch, ab Ende der 1990er Jahre immer häufiger von Brüchen durchsetzt. Verschiedene Stimmen setzen sich in unterschiedlicher Art und Weise mit etablierten Repräsentationen des „Mythos Tibet“ auseinander und versuchen, dem „Land der westlichen Sehnsucht“ (P1664) ein „reales Tibet“ gegenüberzustellen. Einer faszinierenden Traumwelt, deren reale und imaginäre Landschaften vielfach in Reisebeschreibungen ihren Ausdruck finden, werden dabei jeweils unterschiedliche tibetische „Realitäten“ entgegengesetzt.

Eine Reise durch Tibet ist mehr als eine Fahrt durch grossartige Landschaften auf dem Dach der Welt. *Sie ist ein Trip der Sehnsucht, die Suche nach einer mythischen Vorstellung, die eine ganz andere Realität findet.* [...]. Kailash. Manasarovar. Tholing. Tsaparang. Magische Namen, hundertmal darüber gelesen, hundertmal gefiebert und auf der Landkarte studiert. *Was wird wahr, wenn Träume wahr werden?* (P2635; Hervorhebung ef).

<sup>10</sup> Der Changthang (tibetisch: *byang thang*) ist eine Region im Nordwesten der tibetischen Hochebene, welche sich bis in den Südosten Ladakhs im nordindischen Bundesstaat Jammu und Kashmir erstreckt.

<sup>11</sup> Vgl. Kap. 4.2.

Eine dieser tibetischen Realitäten, welche sich für manche der untersuchten Berichte anbietet, ohne oben beschriebene etablierte Repräsentationen in letzter Konsequenz in Frage stellen zu müssen, ist die Realität der sozialen und politischen Verhältnisse im Tibet der Gegenwart, denn bereits ein oberflächlicher Blick in die Straßen der tibetischen Hauptstadt Lhasa offenbart den Gegensatz zum „Alten Tibet“ vor 1950 beziehungsweise 1959<sup>12</sup>:

[W]ir [begeben] uns zum Parkhor, dem inneren Ring um den Jokhang, dem höchstverehrten Tempel im tibetischen Kulturbereich und Zentrum der Stadt. Dort habe sich das alte Lhasa am besten erhalten, ist im Reiseführer nachzulesen. [...] Und so war es. Ein nicht enden wollender Pilgerzug von tibetischen Völkergruppen und ganzen Sippschaften zirkulieren, die heiligen Mantra-Silben „Om mani padme hum“ [...] murmelnd, um den [...] Tempel. Die [...] Perlen der Gebetsschnur gleiten durch ihre Finger, die rechte Hand dreht den Gebetszylinder. Junge Frauen haben ihr Haar in [...] Zöpfen geflochten, mit Türkis und Korallen geschmückt. Hochgewachsene Männer, die Kham-pas, fallen auf durch ihre roten Bänder im schwarzen Haar und [...] [die] gefütterten Mäntel [...], ein Ärmel hängt nach unten. Einige Pilger messen den Weg mit ihrer Körperlänge aus. Zwischen den Pilgern qualmen die Wacholderöfen. Der würzige Duft soll die Götter gnädig stimmen und die Dämonen abhalten. Wir staunen ob der gelebten Religiosität. Was sagt der Dalai Lama über die Unterdrückung des tibetischen Volkes: „Ich hoffe, dass die Chinesen es nicht fertig bringen, die tiefe Religiosität zu zerstören.“ Beim Anblick der Pilgergruppen hoffen wir mit ihm. [...] *Endlich erfüllt sich der lang ersehnte Wunschtraum der Schreibenden - Tibet, das sagemumwobene, „verbotene“ Land hinter den Eisriesen des Himalayas zu sehen. Die Vorfreude [...] ist gross, doch auch von Skepsis überschattet. Wie ist die Besetzung Tibets durch China anno 1951 vor Ort zu verkraften? Will ich das Tibet von heute überhaupt sehen?* Alles wird anders sein als beispielsweise die Beschreibungen der Französin Alexandra David Néel, die insgesamt 40 Jahre ihres Lebens in Asien verbrachte. Verkleidet und unerkannt besuchte diese aussergewöhnliche Frau nach 1920 als erste Europäerin die Hauptstadt Lhasa. Mein Entschluss, die Reise dennoch zu wagen, bereue ich im Nachhinein nicht. Im Wissen um die nicht akzeptierbare Situation in Tibet, lernten wir Land und Menschen kennen, die unvergessene und faszinierende Eindrücke hinterliessen. Die Tibeter sind dankbar für das Interesse und die Anteilnahme gegenüber ihrem Schicksal. [...] Ihnen gehört unser ganzes Mitgefühl - wir vergessen sie nicht (P1210<sup>13</sup>; Hervorhebungen ef).

Eine Reihe von Beiträgen beklagt die offensichtlichen Spuren, welche Jahrzehnte chinesischer Besetzung in Tibet hinterlassen haben und zeichnet ein Bild eines gegenwärtigen Tibet, welches „[...] immer mehr einem US-amerikanischen Indianerreservat zu ähneln beginnt, mit seiner Hoffnungslosigkeit, der Armut, dem Alkoholismus und der stillen, müden Anpassung an eine Besatzungsmacht, gegen die sich aufzulehnen sich als unmöglich erwiesen hat“ (P2820).

<sup>12</sup> Im Oktober 1950 verkündete Radio Beijing den Beginn der „friedlichen Befreiung“ Tibets. Bereits einen Monat zuvor war die chinesische Volksbefreiungsarmee in Osttibet eingedrungen und hatte dortige Widerstände niedergeschlagen. Das Jahr 1959 markiert mit dem tibetischen Volksaufstand gegen die Besetzung durch China und der anschließenden Flucht des XIV. Dalai Lama nach Indien den Beginn der tibetischen Diasporasituation. Das „Alte Tibet“ wird folglich von manchen Quellen in das Tibet der Jahre vor 1950 beziehungsweise 1951, von anderen Autoren zeitlich in die Jahre vor 1959 verortet.

<sup>13</sup> Der zitierte Bericht beschreibt die Tibetreise mehrerer Schweizerinnen von Lhasa, „der Stadt der Götter“ zum Kailash, welche als Reise in ein „sagemumwobenes Land“ auf dem Dach der Welt und als ein „aussergewöhnliches Erlebnis“ geschildert wird (P1210).

Tibet. Dach der Welt. Nirgends ist es schöner. Nirgends ist es trauriger. Das Gefühl der grossen Zwiespältigkeit verlässt einen trotz fantastischen Landschaften und Begegnungen mit wunderbaren Menschen nie wirklich. In den Steppen des weiten Nordens und Westens lässt sich das eher vergessen. In Lhasa und seiner Umgebung erfolgt die Konfrontation viel direkter. Es hat zu tun mit den täglich irgendwo manifest werden den Relikten, Symbolen und Auswirkungen der chinesischen Präsenz. Mit der „grossen Befreiung“, wie es in chinesischer Sprechart heisst. Einer Befreiung der tibetischen Bevölkerung „vom Joch einer jahrhundertealten Feudalherrschaft“ (P2635). [...]

Entsprechende Portraits zeichnen das Bild eines Landes, zwischen zwei Extremen „bis zum Zerreißen gespannt“ (P1633):

*[Z]wischen Tradition und Postmoderne, zwischen tiefgreifender, das Handeln in allen Poren durchdringender Spiritualität und einem den Konsum anstachelnden Materialismus, der ironischerweise gerade vom kommunistischen China importiert worden ist (ibid.; Hervorhebung ef).*

Eine „uralte Kontinuität“ (P2765) der kulturellen Geschichte und Identität Tibets, welche in einer Reihe der untersuchten Beiträge nach wie vor ausschließlich in der buddhistischen Geschichte Tibets und der spirituell-religiösen Identität seiner Menschen verortet wird<sup>14</sup>, gilt nicht nur von ethnischer Arroganz Chinas, von Sinisierungspolitik, wirtschaftlichem Imperialismus und marxistischer Fortschrittsgläubigkeit, sondern vor allem durch die (von China importierte) Moderne und den in diesem Zuge um sich greifenden Materialismus bedroht (vgl. P1738, P2206, P2765, P2939)<sup>15</sup>:

Falls Lhasa je einen mystischen Glanz gehabt haben sollte: Er ist verschwunden. Die ehemals verbotene Stadt, in die jahrzehntlang kein Fremder durfte, ist heute eine geschäftige chinesische Stadt. Weiss geplättelte Einheitsarchitektur und Glasfassaden, moderne Shops und Einkaufszentren, wie sie zu Hunderttausenden im grossen Reich existieren. Das alte Lhasa ist auf ein paar wenige Strassenzüge um den Jokhang-Tempel, das älteste Heiligtum Tibets, zusammengeschrumpft. In dieser Enklave lässt man die Gläubigen wie seit Jahrhunderten Mantras murmelnd mit ihren Gebetsmühlen zirkulieren. Dort werfen sie sich nieder, machen ihre Gebete, während aus riesigen Incense-Behältern die Rauchschwaden steigen. [...] Wer sich der chinesischen Doktrin und Umerziehungspolitik nicht beugt, bleibt draussen. Verarmung und Alkoholsucht sind die Folgen. Viele Tibeter, die geblieben sind, driften in ein ähnliches Elend wie die Aborigines in Australien oder die Eskimos und Indianer in Nordamerika: Es sind verlorene Figuren, zurückgedrängt auf ein Dasein in einem Reservat, das sie so nicht gewählt haben. Marginalisiert auf einem Territorium, das für Hunderte von Generationen spirituell geladen war. Die Gleichschaltung im Namen des Fortschritts schreitet

<sup>14</sup> So schildert auch einer der bereits zitierten Berichte aus dem Tages-Anzeiger aus dem Jahr 1996 die Sinisierungspolitik der chinesischen Machthaber, welcher das tibetische Volk seine tiefe Religiosität als einendes Grundelement seiner kulturellen Identität entgegensetzt: „Was die Tibeter trotz der forcierten Sinisierungspolitik zusammenhält und was ihnen ihre Identität verleiht, ist ihre Religion: der tibetische Buddhismus. Bald 50 Jahre lang, seit ihrem Einmarsch im Jahr 1951, versuchen die Chinesen den Tibetern einzureden, dass ihre Religion nichts als Aberglaube sei. Die Chinesen haben die Klöster zerstört, Mönche und Nonnen verfolgt, die freie Religionsausübung behindert. Doch damit scheinen sie eher das Gegenteil bewirkt zu haben“ (P2659).

<sup>15</sup> Auch andere Beiträge stellen eine von „spiritueller Orientierung“ geprägte tibetische Kultur einem sich nach materiellen Werten ausrichtenden kommunistischen Weltbild gegenüber: In dieser Hinsicht stellt ein Beitrag des Tages-Anzeigers aus dem Jahr 2008 fest: „Zwei Kulturen prallten und prallen auf dem ‚Dach der Welt‘ aufeinander“ (P1617).

unweigerlich voran und hinterlässt ihre Opfer. Das ist im Osten nicht anders, als es im Westen war (P2635).

Entsprechende Kartographien eines zwischen Tradition und (Post-)Moderne, Spiritualität und Materialismus (vgl. auch 1876) oszillierenden tibetischen Alltags der Gegenwart werden dabei bisweilen trotz expliziter Hinweise auf eine notwendige „Entmystifizierung“ und „Entzauberung“ Tibets zu einer impliziten Auseinandersetzung mit der Sehnsucht ihrer Autorinnen und Autoren nach einem unberührten, ursprünglichen Tibet, dem „immer noch geheimnisvolle[n]“, „sagenumwobene[n], ‚verbotene[n]‘ Land hinter den Eisriesen des Himalaya“ (P1210), dessen Realität in der Vergangenheit, das heißt vor der chinesischen Besetzung verortet wird.

Wo liegt Tibet? Tibet mag weit zurückliegen, Desillusionierungen mögen Einzug gehalten, Trauer und Wut über die chinesische Rücksichtslosigkeit sich vermischt haben aber aus dem Herzen ist Tibet keinen Zentimeter gewichen. Die Entmystifizierung von Tibet tut zur Wertschätzung seiner Kultur und seiner Religion nichts zur Sache, im Gegenteil. [...]. [A]uf dieser Reise [hat; ef] immer wieder die eine Frage beschäftigt: Warum scheint eine solch starke spirituelle Tradition, wie sie jenseits von Verklärungen und Entmystifizierungen auch im heutigen Tibet unzweifelhaft noch erlebbar und spürbar ist, letztlich doch keine Chance zu haben, um sich gegen Konsum und Materialismus durchzusetzen? Warum kann die Maschinerie des Fortschrittes jahrhundertlang geformte Haltungen und Errungenschaften innert Kürze einfach platt walzen? Ist das der Beweis, dass Religion und Glauben eh nur Überbau sind Opium für das Volk? [...]. Vielleicht werden Dinge und Errungenschaften zerstört, aber nicht Geisteshaltungen. Vielleicht dreht das Rad irgendwann zurück. Vielleicht ist alles eine Frage der Zeit. Vielleicht treibt das tibetische Erbe im Westen neue Blüten. Vielleicht ist alles eh nur eine grosse Illusion und geht ganz im buddhistischen Sinne genau hier der Weg weiter (P2635).

Für entsprechende Stimmen wird damit das „Alte Tibet“ zum Mythos, dessen Schicksal besiegelt scheint: „[D]er Mythos Tibet stirbt und mit ihm die Hoffnung der Exiltibeter, jemals wieder in ein freies Tibet, in ihr Shangri-La zurückzukehren“ (P1800).

Solchen Beschreibungen der Realität im gegenwärtigen Tibet sowie den vielfach daran geknüpften Vorstellungen einer tibetischen Realität vor Einmarsch der chinesischen Volksbefreiungsarmee wird in einem Großteil der untersuchten Medienbeiträge jedoch eine tibetische Realität gegenübergestellt, welche sich, so die entsprechenden Quellen, weder zum gegenwärtigen Zeitpunkt noch in der Vergangenheit mit dem „Land der westlichen Sehnsucht“ (P1664) gedeckt habe.

Tibet - fernes, fremdes Land auf dem Dach der Welt, durchtränkt von Mythen, umleuchtet von einer Aura des Geheimnisses und der Spiritualität, Sitz von Göttern und Geistern. Land der Klosterburgen, der Stupas und der Gebetsfahnen, der Lamas und Yetis, des Friedens und der Harmonie, des langen Lebens, der Magie und der Weltweisheit. Seit bald vier Jahrhunderten Ziel für einen Strom westlicher Pilger auf der Suche nach der Erfüllung von Träumen und Sehnsüchten. [...] Alles nur Trugbilder, genährt aus Legenden, Missverständnissen und Projektionen? (P2637).

Seit Ende der 1990er Jahre mehren sich im untersuchten Datenkorpus Beiträge, welche die Wahrnehmung und Repräsentation Tibets im „Westen“ explizit thematisieren und oftmals unter Rückgriff auf Elemente der in Kapitel 4.2 beschriebenen, Ende der 1980er Jahre einsetzenden akademischen Aufarbeitung der europäischen Rezeptionsgeschichte kritisch beleuchten. Der romantisierenden „Verklärung“ sowie den vielfältigen „Trugbildern“, „Illusionen“, „Mythen“ und „Klischees“ setzen verschiedene Stimmen dabei jeweils eigene Darstellungen der Realität des „Alten Tibet“ entgegen und fordern in diesem Zuge oft explizit zu einer kritischen Auseinandersetzung mit westlichen Tibetbildern auf. Die jeweiligen Dekonstruktionen des „Mythos Tibet“ sind dabei häufig mit jeweils unterschiedlichen Deutungen der – und Haltungen zur Tibetfrage verknüpft.

Den deutlichsten Kontrapunkt zu den beschriebenen etablierten Repräsentationen des Landes auf dem „Dach der Welt“ bieten die Ausführungen des Ehepaars Trimondi, auf welche vor allem in den Folgejahren der Erscheinung ihres Buches<sup>16</sup> und im Zuge der öffentlichen Auseinandersetzung um den innertibetischen Konflikt bezüglich der Verehrung Shugdengs<sup>17</sup> verwiesen wird. Vehement kritisieren sie in ihrer bereits mehrfach erwähnten Streitschrift gegen den XIV. Dalai Lama und den tibetischen Buddhismus (Trimondi 1999) ein „westliches Tibetbild“, welches das alte Tibet „als einen Friedensstaat, einen Zufluchtsort der Stille, ein Herzzentrum des Mitgefühls, eine Oase der Ökologie, eine Insel der Weisheit, ein Refugium der Wissenschaft, eine Heimat der Glückseligen – kurz als ein verlorenes irdisches Paradies, bewohnt von friedliebenden, erleuchteten Menschen und von geheimnisvoll-leuchtenden Göttern“ darstelle (Trimondi 1999: 479). Diverse Zeugnisse und Erlebnisberichte früher Tibetreisender, so die Autoren weiter, würden im Gegenteil den Schluss zulassen,

[...] dass im Reich der Dalai Lamas diktatorische Entscheidungen, Beamtenwillkür, Gehirnwäsche und paranoider Dämonenglaube, spirituelle Kontrolle und kriecherische Servilität, bitterste Armut und orientalischer Reichtum, Sklaverei, Leibeigenschaft, Hunger, Krankheiten, Mangel an jeglicher Hygiene, Trunksucht, grausame Strafen, Folter, politischer und privater Mord, Angst und Gewalt, Diebstahl, Räuberei und gegenseitiges Misstrauen an der Tagesordnung waren. Der *Chakravartin* aus Lhasa [der Dalai Lama; Anmerkung ef] herrschte über ein Jammertal (ibid.: 481; Hervorhebung im Original).

Durch ihre Dekonstruktion der – so der Trimondische Duktus – „Heile-Welt-Visionen vom friedlichen und spirituellen Tibet“ soll ihren Lesern der „Schatten“ offenbart werden, „der die Historie des Schneelandes verdunk[...][le]“ (ibid.: 487). Sie dient ihnen zur Untermauerung ihrer Thesen, welche, wie bereits ausgeführt wurde, letztlich von einer geziel-

---

<sup>16</sup> Vgl. Kap. 6.2.3.

<sup>17</sup> Vgl. Kap. 6.3.



ten Unterwanderung und Manipulation des Westens durch den Dalai Lama und den tibetischen Buddhismus ausgeht.<sup>18</sup>

Jenseits solcher Thesen einer buddhistischen Weltverschwörung begrüßen zahlreiche Stimmen des untersuchten Datenkorpus eine sachliche Auseinandersetzung mit der soziopolitischen Realität Tibets vor und nach Einmarsch der chinesischen Volksbefreiungsarmee – eine Repräsentation Tibets und seiner kulturellen wie religiösen Traditionen, welche die „Oberfläche [...] westliche[...][r] Tibet-Klischees durchbricht“ (P2041). Eine Gelegenheit zur breiteren kritischen Bestandsaufnahme „westlicher Klischees und Trugbilder vom Dach der Welt“ (P1261) – seien es Vorstellungen eines von Spiritualität und Harmonie erfüllten mythischen Paradieses oder apokalyptische Visionen der systematischen Unterwanderung des Westens im Namen einer kriegerischen Gewaltphilosophie – bot die in den untersuchten Quellen durchwegs positiv rezipierte, publikumswirksame und entsprechend resonanzstarke Ausstellung des Ethnologen Martin Brauen am Völkerkundemuseum Zürich im Jahr 2000.<sup>19</sup>

Brauens Ausstellung, so ein Beitrag der NZZ, stürme die „Bastion falscher Träume“ über Tibet und biete jenen, welche dem „Phantasma Tibet“ aufliegen Gelegenheit, ihr Traumbild zu revidieren (P2597). Den Zerrbildern „abstrusestem Wunschdenkens“, „krausen Phantasien“ und „widersprüchlichsten Projektionen“ würden durch Ausstellung und Buch Brauens in erfrischender Weise „schallende Ohrfeigen“ erteilt (P2882). Die Ausstellung dokumentiere die Auswüchse der westlichen Aneignung und Kommerzialisierung Tibets und gebe Einblick in die „Irrungen und Wirrungen der westlichen Gesellschaft, die Tibet zum Mythos hochstilisiert und zum Trugbild verzerrt“ habe (P2638). Gegenstand der Schau sei, so betonen mehrere Quellen, dabei nicht das „reale Tibet“, sondern „die Fiktion ‚Tibet‘ mit all ihren absurden Zügen“, welche diese in der „westlichen Phantasie über eine entrückte Traumwelt“ angenommen habe (P2597). Die Autorin eines Beitrags im Kulturressort der Weltwoche macht angesichts der in der Ausstellung dokumentierten Gestalt gewordenen Klischees und Imaginationen auf die lange Geschichte der kulturellen Besitznahme Tibets durch den Westen aufmerksam. Tibet werde, so ihre Feststellung,

[...] seit 400 Jahren *vom Westen besetzt*. Es ist eine Besetzung des sakralen Tibet mit eigenen Mythen, Sehnsüchten und Imaginationen. Mit Fotos, Texten, Objekten dokumentiert die Ausstellung, welche Ergüsse, Wucherungen, Blüten, Metastasen, Monstren, Skurrilitäten und Seichtheiten diese kulturelle Besitznahme hervorgebracht hat. „Unser“ Tibet ist zusammengestückelt aus diesen phantasmagorischen Produkten, *in denen der Westen immer sich selbst begegnet*. Und sie verstellen uns den Blick auf das reale Tibet. Damit verdoppelt sich, was am Ausgangspunkt dieser Imaginationen stand: die Spaltung in einen utopischen und einen geografischen Raum, in die geläu-

---

<sup>18</sup> Vgl. Kap. 6.1.6 und 6.2.3.

<sup>19</sup> Vgl. Kap. 5.2.2.

terten, heiligen Weisen und die primitive, schmutzige Bevölkerung, in die erhabene buddhistische Lehre und den degenerierten, im Alltag gelebten Buddhismus (P2737; Hervorhebung ef).

Nicht zuletzt verdeutliche die von Brauen zusammengetragene Sammlung, so mehrere Beiträge, in welcher Weise Tibet, seine Menschen und seine kulturellen und religiösen Traditionen den Erfordernissen einer konsumorientierten Gesellschaft und damit der kapitalistischen Marktlogik dienstbar gemacht werde.

Tibet und Buddhismus sind schick; authentische Vertreter wecken Vertrauen. Doch sie figurieren bloss als Statisten im Buddhiversum des Westens, einem Tummelfeld für Interessenten jeder Couleur. Das hat seinen Preis: Kaum ein Tibet-Trendy schreckt davor zurück, spirituelle und kulturelle Schätze der Tibeter zu plündern und lukrativ zu verramschen (P2638).

Im Rahmen der Berichterstattung über die Ausstellung Brauens wurde damit das Thema der außergewöhnlichen Popularität Tibets im Westen, welche verschiedene Quellen bereits Ende der 1990er Jahre im Rahmen der Berichte über die hollywoodgestützte Popularisierung tibetischer Geschichte, Kultur und Religion beobachtet hatten, verstärkt diskutiert. So führt auch die Autorin eines Berichts zur Eröffnung der Dauerausstellung „Tibet. Buddhas – Götter – Heilige“ im Basler Museum der Kulturen aus:

Tibet ist in. Und dies nicht nur dank dem Kinofilm ‚Little Buddha‘ oder dem Engagement einiger Hollywood-Stars für die Sache Tibets. Die tibetanische Landschaft, die religiösen Riten und die seit den Fünfzigerjahren andauernde politische Tragödie Tibets faszinieren die westliche Welt. So kommt es, dass das einst verbotene Land, das bis 1949 lediglich sechs Fremden ein Besuchsrecht erteilt hatte, heute dank gelockterer Einreisepolitik beliebtes Ziel westlicher Trekking-Touristen ist. Und dass die tibetische Lebensweise und Religion bei uns einen gewissen Bekanntheitsgrad geniessen: Reinkarnation, Meditation, Mandala, Chakras - das sind Begriffe, die nicht nur ein paar Esoteriker kennen, sondern die unsere Kultur bereits assimiliert hat (P2041).

Anlässlich der beiden Ausstellungen in Völkerkundemuseum Zürich und Museum der Kulturen Basel kommentiert auch ein anderer Beitrag, Tibet sei derzeit „en vogue“. Verschiedene Artikel hatten bereits Ende der 1990er Jahre einen westlichen „Tibet-Hype“ konstatiert; Tibet und der Buddhismus, so die entsprechenden Beiträge, seien durch unzählige Publikationen und Filme „schick“ (P2546) gemacht worden. Die Interpretation der westlichen Faszination für Tibet als Modeerscheinung, eine beobachtete Tibet-Begeisterung und regelrechte „Tibetophilie“ (P1127) wird auch in verschiedenen Beiträgen der Berichterstattung zum Dalai Lama- Besuch 2005 aufgegriffen. Die Popularität Tibets wie auch des Buddhismus wird selbst in Berichten um die gewaltsamen Ausschreitungen in Tibet im Jahr 2008 und entsprechende, weltweite Solidaritätsbekundungen als nicht hinterfragte Tatsache präsentiert.

Tibet war schon Pop, als es Pop noch nicht gab und auch keinen Dalai Lama, der die Welt bereist und die Stadien füllt. James Hiltons «Der verlorene Horizont» gab den

kriegsversehrten Generationen einst einen unschuldigen Sehnsuchtsraum: „Shangri-La“ - der von Frank Capra und der Hollywoodmaschinerie 1937 bebildert wurde. Seit her steht Tibet ganz oben auf der Hitliste der Ausstiegsphantasien, und mittlerweile sind als Marketingfaktoren noch das im Westen wiedererwachte Faible für den Buddhismus hinzugekommen und nicht zuletzt die klare politische Sachlage: Selten lag Unrecht so offen auf der Hand wie hier im Fall der chinesischen Besetzung; selten war gerechte Empörung so einfach (P1241).

Wie bereits die Ausführungen zu den Deutungen einer außergewöhnlichen Popularität des Buddhismus „im Westen“ gezeigt haben<sup>20</sup>, ist die Beobachtung der Popularität und Kommerzialisierung des Tibet-Themas mit all seinen verschiedenen Facetten in diesem Zuge vielfach ebenso mit der Kritik an einer allzu oberflächlichen und unkritischen Auseinandersetzung mit Tibet verknüpft. Sogar die vielfach zum Ausdruck gebrachte Solidarität mit Tibet angesichts der im Jahr 2008 verstärkt ins öffentliche Bewusstsein getretenen Besetzung Tibets durch China kann in diesem Zuge, wie der oben zitierte Ausschnitt zeigt, als „Modeerscheinung“ beziehungsweise „Modethema“ betrachtet werden (vgl. P1966): So avanciere selbst die Tibet-Flagge als Symbol des gewaltsamen Widerstands gegen die als widerrechtlich empfundene chinesische Besetzung und des tibetischen Kampfes um Autonomie unter den Bedingungen westlich-kapitalistischer Marktlogik zum „modischen Accessoire“ (P2622)<sup>21</sup>.

Ein gesamthafter Überblick über das untersuchte Quellenmaterial zeigt, dass bereits ab Ende der 1990er Jahre eine Reihe von Beiträgen auf einen „Mythos Tibet“ hinweisen (vgl. P2297). Im Jahr 2008 fehlt der Hinweis auf die mit vielfältigen mythischen Traumbildern und Imaginationen, Klischees und Stereotypen verknüpfte „Faszination Tibet“ in kaum einem ausführlicheren Hintergrundbericht zu den aktuellen Geschehnissen in Tibet und den an die Autonome Region Tibet angrenzenden Gebieten. Dem „Mythos“ wird in mehreren Beiträgen das Bedürfnis gegenübergestellt, ein „authentisches“ beziehungsweise „objektiveres“ Tibetbild zu vermitteln, welches die Oberfläche westlicher Stereotypen durchbrechen solle (P2041, P2738, P2882). Die durchgängig positive Rezeption der Ausstellung Brauens (2000-2001) und auch positive Rezensionen des Films ANGRY MONK des Zürcher Ethnologen Luc Schaedler (2005)<sup>22</sup> belegen, dass ein Blick auf die „Vielfalt inhaltlicher Facetten“ des Themas – sowohl ein sachliches Portrait der tibetischen Gemeinschaft mit all ihren internen Differenzen und Konflikten, als auch eine sachliche Auseinander-

---

<sup>20</sup> Vgl. Kap. 6.4.3.

<sup>21</sup> So berichtet ein Beitrag des St. Galler Tagblatts von April 2008 über einen neuen Modetrend: „Friedensaktivisten sind Trendsetter. Für jeden Konflikt finden sie ein neues Erkennungszeichen - und nicht selten prägen sie damit die Modewelt. Im Moment hat die Tibet-Flagge Hochkonjunktur. Fahnen-Hersteller auf der ganzen Welt sind völlig überlastet, und findige Modemacher tüfteln an ersten Entwürfen, mit denen sie die farbenfrohe Fahne zum neuen Trend pushen wollen (P2622).

<sup>22</sup> Vgl. Kap. 5.2.3.

setzung mit der tibetischen Geschichte und Kultur abseits des „affirmativen Kultes“ etablierter Paradiesvorstellungen und konstruierter Gegenwelten im Allgemeinen begrüßt wird (vgl. P2192). So stellen sich eine Reihe von Akteuren unterdessen dem breit konstatierten Trend zur Verklärung und „Verkitschung“ Tibets entgegen und machen es sich, wie oben bereits erwähnt wurde, zur Aufgabe, eine tibetische „Realität“ zu schildern, welche kaum Gemeinsamkeiten mit Vorstellungen eines irdischen Paradieses aufweise. Das „Dach der Welt“, „schon früher auf Grund der majestätischen Natur und der archaischen Kultur zu einem Shangri-La verklärt“, sei, so ein Beitrag aus dem Tages-Anzeiger, „definitiv zur Projektionsfläche von Idealvorstellungen verkommen. Zu einem mythischen Ort, fern der Wirklichkeit“ (P1617). Doch ein „gelobtes Land“ (P2635) oder gar Paradies (P1315), eine von Hollywood mit Filmen wie KUNDUN oder SEVEN YEARS IN TIBET in opulenten Bildern heraufbeschworene Idylle<sup>23</sup> (P1617, P1850), so betonen mehrere Autoren, sei Tibet nie gewesen (P1315). Bei aller Solidarität mit Tibet und dem tibetischen Volk, so der Autor eines Artikels aus dem Magazin der Basler Zeitung, dürfe man nicht die Augen vor sozialen Missständen des „Alten Tibet“ verschließen: „Politische Korrektheit kann nicht bedeuten, auf Kritik zu verzichten, wo sie gerechtfertigt ist. Ideologische Blindheit ist auch aus wohl gemeinten Gründen verkehrt“ (P1315). Die Realität Tibets, so ein Hintergrundbericht des St. Galler Tagblatts zu den gewaltsamen Ausschreitungen in Tibet im Frühjahr 2008, werde gegenwärtig nach wie vor sowohl durch romantische Anschauungen des Westens als Ausdruck seines Wunsches nach einer heilen Welt, aber auch durch Mythologisierungen der tibetischen Vergangenheit seitens (Exil-)Tibetern und Tibeterinnen selbst auf ihrer Suche nach kultureller Identität verklärt (vgl. P2632):

---

<sup>23</sup> In diesem Sinne werden Hollywood-Produktionen wie SEVEN YEARS IN TIBET oder KUNDUN nicht ausschließlich positiv rezipiert, sondern in einzelnen Quellen auch als verklärende „Tibet-Romantik“ kritisiert (vgl. P1208, P1227, P2541, P2553). Bereits im Jahr 1998 wirft der Autor einer Rezension beider Filme im Feuilleton des Bund einen kritischen Blick auf den seinem Empfinden nach befremdlichen Rummel, der um den Dalai Lama veranstaltet werde, und angesichts dessen die hypothetische Frage erlaubt sei, „ob denn der Übertritt beispielsweise aller Kurden zum Buddhismus auch diese leidgeprüfte Volksgruppe in helles Licht rücken würde“ (P1227): „Dass Kurden da kaum eine Chance haben, scheint klar, muss man doch davon ausgehen, dass die momentane Tibet-Hype in erster Linie auf jene baut, die, nach ‚Ganzheitlichkeit‘ suchend, immer schon gern all jene Menschen für sich vereinnahmten, die sich schlecht dagegen wehren können - Menschen, die in ihren Augen ein unschuldiges, von allen ‚Segnungen‘ der Moderne freies Leben voller Spiritualität, Tradition und Naturverbundenheit führen. Für die neunziger Jahre sind die Tibeter jedenfalls das, was die Indianer für die achtziger waren: Paradise lost [...]“ (ibid.). Zehn Jahre später (2008) bezeichnet die Autorin eines Beitrags der NZZ die von nachfolgenden Filmemachern allzu häufig zitierte opulente Optik jener Filme, die Filmmusik, welche „majestätische Berglandschaften mit Celloklängen bestreicht“ und Filmkommentare, welche Tibet als „verwünschtes Reich auf dem Dach der Welt“ beschwören, den Dalai Lama als „übernatürliches Wesen“ überhöhen und seine Aussagen in „andere Sphären entrücken“, als Filmsprache, welche unterdessen eigentlich zumindest für ein europäisches Publikum überholt sein dürfte (P1208). Dennoch, so ihre Kritik, seien neue Filmproduktionen mit sprechenden Titeln wie WE'RE NO MONKS (Pema Dhondup 2004) oder DREAMING LHASA (Ritu Sarin und Tenzing Sonam 2005), in welchen junge Tibeterinnen und Tibeter sich und ihr Leben im Exil jenseits klischerter, romantisch verklärter Tibetbilder präsentieren, wohl aus dem Grund kaum in europäischen Kinos zu sehen, da ein kritischer Blick auf Hintergründe zu aktuellen Konflikten in Tibet und auch innerhalb der tibetischen Exilgemeinschaft mit den obigen Sehgewohnheiten des westlichen Publikums brechen würden (P1208).

[...] [D]as harte Leben der Nomaden und Bauern, das unwirtliche Klima - und auch die Rückständigkeit. Bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein war in Tibet das Rad nur als religiöses Symbol in Gebrauch. Es herrschten feudale Zustände, der meiste Grundbesitz gehörte den Klöstern. Bis 1950 soll es in Tibet 2500 Klöster gegeben haben, es wird geschätzt, dass bis zu einem Drittel der männlichen Bewohner als Mönche lebten (ibid.).

In langen Jahrhunderten, so ein Reisebericht der Zeitschrift Facts aus dem Jahr 2006, sei Tibet eine Theokratie gewesen, „mit reichen Adelsgeschlechtern, Leibeigenen und Zwangsarbeitern. Äbte und Feudaladel vereinigten alle Macht auf sich und konnten bedenkenlos über Land und Leute verfügen. Der Buddhismus, die Religion der Sanftmut, hielt die Bauern duldsam“ (P2206). Dennoch, so der Autor weiter, habe „das tiefreligiöse Himalayavolk“ Chronisten zufolge „in echter Harmonie mit seinen Herren gelebt“. Maos Vorstellung von der „Befreiung“ der unterdrückten und ausgebeuteten tibetischen Brüder sei auf Unverständnis gestoßen,

[...] da jedem Menschen eine klare, von den Göttern vorbestimmte Rolle in der Gesellschaft zugewiesen war, die sie akzeptierten. „Die Tibeter lebten arm, aber zufrieden und in stillem Einverständnis mit der strengen Hierarchie.“ Dies der Tenor in den meisten zeitgenössischen und historischen Schriften über [...] Tibet (P2206).<sup>24</sup>

Andere Beiträge thematisieren – teils unter Berufung auf die buddhismuskritischen Ausführungen der Trimondis und Colin Goldners<sup>25</sup> – entsprechende Missstände des historischen Tibet und finden dabei deutliche Worte, ohne diese unter dem Hinweis auf eine vermeintlich religiös-spirituell begründete gesellschaftliche Harmonie zu relativieren. Vor Einmarsch der chinesischen Volksbefreiungsarmee, so ein bereits anderenorts zitierter Beitrag der Weltwoche aus dem Jahr 2003, „lebte die Mehrheit der Tibeter buchstäblich im Dreck [...] ihrer Familien und ihrer Haustiere. Wie Leibeigene waren sie der Willkür bestechlicher Beamter und auf ihren eigenen Vorteil bedachter Mönche ausgeliefert. Keine Spur vom Shangri-La, dem sagenhaften tibetischen Paradies auf Erden“ (P1626). Der Tages-Anzeiger-Redaktor Hugo Stamm wirft dem Dalai Lama in einem seiner bereits mehrfach zitierten Beiträge aus dem Jahr 2005 vor, die allgegenwärtige Verklärung der religiösen wie kulturellen Geschichte der tibetischen Gesellschaft und den „Mythos des sanftmütigen, spirituellen Tibet“ bewusst zu pflegen und für seine politischen Ziele zu

---

<sup>24</sup> Im gleichen Zuge mit der Relativierung sozialer Missstände des Alten Tibet wird der Blick der Leser in der zitierten Reisebeschreibung auf ein unter der repressiven Herrschaft Chinas leidendes Land gerichtet, dessen natürliche Ressourcen rücksichtslos ausgeplündert und dessen Menschen gedemütigt und unterdrückt werden (P2206) – Bilder, welche in der Schilderung der politischen und sozialen Lage des gegenwärtigen Tibet bis heute dominieren und mit welchen wie im obigen Beitrag eine breite Solidarität und Sympathie mit einem um kulturelle Autonomie kämpfenden Tibet zum Ausdruck gebracht wird.

<sup>25</sup> Vgl. Kap. 5.2.1.

instrumentalisieren. Dabei, so Stamm, würde bereits ein oberflächlicher Blick in die jüngste Geschichte diesen Mythos relativieren:

Tibet war stets eine absolutistische Theokratie und eine klerikale Feudalherrschaft, in der Leibeigenschaft bis in die Neuzeit gebräuchlich war. Die Klöster unterdrückten das Volk und beuteten es aus. Ausserdem kam es immer wieder zu Machtkämpfen, Intrigen, Meuchelmorden [...]. Ganz zu schweigen von der Unterdrückung der Frauen, die schlecht zum Credo des Buddhismus passt, dass wir allen Wesen mit Respekt begegnen müssen - auch den Tieren (P1631).

Nicht nur erklärte Kritiker des Dalai Lama und einer „unkritischen Begeisterung“ für den tibetischen Buddhismus betonten eine „Rückständigkeit“ Tibets bis Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts, welche mit der Reformbedürftigkeit und gleichzeitigen Modernisierungsfeindlichkeit der tibetischen Theokratie, mit Ausbeutung, Leibeigenschaft und bitterer Armut der tibetischen Bevölkerung begründet wird. Bilder eines „rückständigen“ und zuweilen als „mittelalterlich“ bezeichneten Tibet vor 1959 werden der von „Verblendung“ und „Illusionen“ geprägten Wahrnehmung Tibets im Westen entgegengesetzt (vgl. P1617, P1850, P2635 et al.). Ein mittelalterlich-rückständiges Tibet vor 1959 wird in diesem Zuge nicht nur einer häufig mit ambivalenten Deutungen belegten „westlichen“ Fortschrittlichkeit, sondern auch einer meist explizit kritisch beurteilten „chinesischen Vorstellung von Moderne“ gegenübergestellt: China habe, so ein Beitrag zu den Aufständen 2008, dem „Alten Tibet“ nicht nur Sozialismus und Unterdrückung gebracht, sondern das Land auch „aus dem Mittelalter ins 20. Jahrhundert“ katapultiert (P2632).

[D]ie Chinesen [...] haben Infrastrukturen gebaut, Wälder abgeholzt, Konsumgüter en masse aufs Hochland transportiert, Bodenschätze ausgebeutet, nukleare Forschungszentren gebaut. Sie haben, wie sich das im Westen nicht anders entwickelt hat, den „Fortschritt“ gebracht. Dabei wurden nicht nur natürliche Grundlagen zerstört, sondern auch viele essenzielle Pfeiler der tibetischen Kultur. Vor und während der Kulturrevolution wurden in Tibet 6000 sakrale Bauten dem Boden gleichgemacht. Hunderttausende mussten ihr Leben lassen. Fortschritt? Wohin? (P2635).

Wie in diesem Ausschnitt bereits zum Ausdruck kommt, kann die in manchen Beiträgen artikulierte Beobachtung, der „unkritischen Gefühlsduselei“ für Tibet, den tibetischen Buddhismus und den Dalai Lama sowie dem Mythos von Gewaltfreiheit, innerem Frieden und sanftem Umgang mit der Natur stehe eine „komplexere und widersprüchlichere Wirklichkeit“ gegenüber (P1409), für die meisten Autoren die vergangene und gegenwärtige Politik Chinas nicht rechtfertigen:

Es unterdrückt den immer noch starken Widerstand der tibetischen Bevölkerung mit Gewalt. Die andauernde Zuwanderung von Han-Chinesen hat die Tibeter zu einer Minderheit im eigenen Land gemacht. Die chinesische Idee von Modernität zerstört die tibetische Kultur (P1409).

Verschiedene Quellen beklagen in diesem Zusammenhang nicht nur eine systematische Unterdrückung kultureller und religiöser Traditionen, Umweltzerstörungen, soziale wie ökonomische Ungleichheit und Menschenrechtsverletzungen in Tibet, sondern zudem eine Bedrohung der tibetischen kulturellen Identität.

Für die Tibeter wird es in ihrem besetzten Land oder im weit entfernten Exil immer schwieriger, ihre Identität zu finden. Sie suchen sie in der Vergangenheit und der Religion. *Denn Tibet hat keine eigene, sondern nur eine chinesische Moderne.* Das Alte wird so zum Mythos. Veränderungen, Reformen, Modernisierung werden abgelehnt - vor allem auch deshalb, weil sie mittels chinesischer Herrschaft ins Hochland kommen (P 2632; Hervorhebung ef).

Angesichts des zunehmenden Einflusses „westlicher Kultur“ in einer globalisierten Welt, aber besonders angesichts der Tibet von China verordneten, sich lediglich an materiellen Werten orientierenden Modernisierung (P1617) ohne Rücksicht auf kulturelle und religiöse Traditionen laufe Tibet, so der Tenor einiger Beiträge, „die Zeit davon“ (P1619):

Die chinesischen Besatzer haben Tausende von Klöstern zerstört und bedrohen damit die tibetische Religion und Kultur. Die Menschenrechte werden missachtet. Die Ansiedelung von ethnischen Chinesen macht die Tibeter zu Fremden im eigenen Land und nimmt ihnen die traditionellen Existenzgrundlagen. China beutet die Ressourcen des „Westlichen Schatzkästchens“ - wie Tibet auf Chinesisch heisst - rücksichtslos aus und gefährdet damit auch das ökologische Gleichgewicht im Himalaja. [...] Den Chinesen ist es [...] nicht gelungen, die tibetische Kultur und Religion auszurotten, aber die Zeit arbeitet gegen das alte Tibet. Und je beharrlicher die Tibeter an den Traditionen festhalten und alle Reformen - die nun einmal von China kommen - abwehren, desto bedrohlicher ist ihre Kultur. Denn wie überall wendet sich die Jugend vom Traditionellen ab. Westliche Kultur - auch wenn sie aus dem Osten kommt - verfehlt ihre Anziehungskraft nicht. Ohne Modernisierung kann Tibet nicht überleben (P1619).

Für eine Reihe von Autoren und resonanzstarken Akteuren bedeutet eine Dekonstruktion mythischer Vorstellungen und Repräsentationen Tibets folglich nicht, auf eine China-kritische Haltung zu verzichten. Sie erteilen damit nicht nur westlicher Tibet-Schwärmerei, sondern in gleichem Zuge der chinesischen Rechtfertigungspolitik, mit welcher die forcierte Entwicklung (P1617) und „Befreiung“ eines „rückständigen Feudalstaats“ verbrämt werde (P2937), eine deutliche Absage. So betont beispielsweise der im Jahr 2005 für mehrere Beiträge interviewte Zürcher Ethnologe und Regisseur Luc Schaedler<sup>26</sup>, der vom Dalai Lama und der tibetischen Exilregierung gestützte und instrumentalisierte Mythos der Gewaltfreiheit des tibetischen Volkes behindere Tibeterinnen und Tibeter in ihrem aktiven Widerstand gegen China und degradiere sie zu passiven, hilflosen Opfern chinesischer Unterdrückung (P2549). Erst in Asien, wohin Schaedler – ursprünglich gleichermaßen vom spirituellen Mythos Tibets angezogen – gereist war, habe er realisiert,

---

<sup>26</sup> Schaedler ist Regisseur des Dokumentarfilms ANGRY MONK, der im Jahr 2005 in Schweizer Kinos anlief (vgl. Kap. 5.2.3).

[...] dass der Mythos vom gewaltfreien, stets spirituell geprägten Alltag der Tibeter, der im Westen weit verbreitet ist, nicht der Realität entspricht. Schlüsselerlebnisse waren für mich die gewalttätigen Aufstände der Tibeter gegen die Chinesen 1987. Die Tatsache, dass die Tibeter bereit waren, ihren politischen Kampf mit Gewalt zu führen, war völlig neu für mich. [...] Tibet wird leider immer als Opfer, China als Täter dargestellt.<sup>27</sup> Das alte Tibet hat es aber verpasst, sich der Welt politisch schon vor der Unterdrückung Chinas zu öffnen, was eine Invasion wohl stark erschwert hätte. Konservative Kräfte in Tibet haben Jahrhundertlang jegliche Reformen verhindert und Querdenker unterdrückt. Dies wurde in der westlichen Geschichtsschreibung lange totgeschwiegen. [...] Nach dem Einmarsch der Chinesen gab es eine zusätzliche Idealisierung Tibets durch den Westen. Der Dalai Lama hat sich dies aus dem Exil heraus zu Nutzen gemacht und seine politische Strategie formuliert, Tibet sei schon immer ein gewaltfreies, friedliebendes Land gewesen. So will er das Land zurückerobern. Mit seinen Teachings und dem interreligiösen Dialog reduziert er das Bild von Tibet weiterhin einzig auf den Buddhismus. Das kulturpolitische Schicksal der Tibeter in Tibet wird dabei ausgeblendet (P1145).

Die mangelnde soziale und politische Verantwortung, welche gegenüber Tibet übernommen werde, sei, so entsprechende Deutungen, eine unmittelbare Folge romantisch-idealisierender Bilder eines gewaltlosen Tibet und dessen vermeintlich allein spirituellem Streben hingebener Kultur. Politische Auseinandersetzung mit Tibet bedeute jedoch, so Schaedler, nicht nur Kritik gegenüber China, sondern auch eine kritische Dekonstruktion der unterdessen zum kulturellen Selbstverständnis vieler Exiltibeter und –tibeterinnen gewordenen Repräsentation sowie ihrer beständigen medialen Reproduktionen.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> In einem ausführlicheren Interview mit der WOZ führt Schaedler aus: „Interessanterweise sind die Bilder, die beim Einmarsch der Chinesen in Lhasa um die Welt gingen, diejenigen von Tibetern, die von Chinesen vermöbelt wurden. Aber das Verrückte ist, dass die Tibeter diese Demonstrationen angezettelt hatten. Es gab einen gewalttätigen Widerstand, der mehrere Tage dauerte. Ich finde es [...] wichtig zu wissen, dass Frustration, Aggression und Risikobereitschaft selbst tibetische Mönche zu Steinwerfern machten. Diese Bilder aber wurden nicht gezeigt. Dabei wären gerade sie wichtig gewesen, um unsere Vorstellung der Tibeter als hilflose Opfer zu demontieren. Sie waren aktiv und haben radikal Stellung bezogen, nahmen nicht einfach passiv hin, was mit ihnen und ihrem Land geschah. [...] Vermutlich [wurden diese Bilder hier nicht gezeigt; ef], weil die nicht zu unserem Bild vom gewaltfreien Tibet passten. Wir können oder wollen uns nicht vorstellen, dass die friedliebenden Tibeter auf die chinesische Polizei losgingen und chinesische Läden anzündeten. [...] [Die tibetische Gewaltfreiheit; ef] [...] ist grösstenteils eine Projektion, die [...] genährt wurde durch die politische Strategie des Dalai Lama, seit er und viele Tibeter sich im Exil befinden [...]. [D]ie Politik des Dalai Lama war, Tibet als friedliebendes Land mit einer gewaltfreien Religion zu verkaufen. Er sagt ja immer wieder: Was die Tragödie für Tibet war, ist auch ein Glück im Unglück, weil sich so der Buddhismus internationalisieren lässt. Oder anders: Wir Tibeter können auch zufrieden sein mit der Situation, dass wir unsere grosse Philosophie und Religion durch unser Schicksal verbreiten können. In diesem Zusammenhang beriefen sich der Dalai Lama und seine Entourage immer auch auf den Begriff der „nonviolence“, der zuvor über Gandhi und die 68er-Bewegung zu einer Widerstandsstrategie mit zivilem Ungehorsam entwickelt worden war. Der Begriff wird jetzt zum Teil vom Dalai Lama, den Tibetern, aber auch den Westlern zurückinterpretiert auf die ganze tibetische Geschichte. Es wird behauptet, Tibet sei schon immer nonviolently gewesen, was so völliger Blödsinn ist. [...]. Dieses Friedliebende, [...] dieses Spirituelle und für uns so Inspirierende, das wir in allen Tibetern und ihrem Alltag zu sehen glauben, stimmt einfach nicht. Und man erweist den Tibetern damit einen Bärendienst [...][,] [w]eil wir die Tibeter damit in ihrem Widerstand behindern. Bei Gandhi [...] war der zivile Ungehorsam viel radikaler. Gandhi hat die Engländer an den Rand des Nervenzusammenbruchs gebracht, Tabus verletzt. Er hat sie das Gesicht verlieren lassen. Diese Art von radikalem gewaltfreiem Widerstand gibt es unter den Tibetern kaum, weil es sofort heisst: Das ist bereits aggressiv“ (P2549).

<sup>28</sup> Auch die „westliche Tibet-Fangemeinde“, so kritisiert Schaedler in einem Interview mit der WOZ, interessiere sich lediglich für Buddhismus, Spiritualität und die Pop-Ikone Dalai Lama (P2549) und blende Fragen nach der sozialen und politischen Gegenwart Tibets aus. Dementsprechend zieht Schaedler ein kritisches Gesamtfazit der Veranstaltungen um den Dalai Lama-Besuch des Jahres 2005: Dadurch, dass die Veranstaltungen lediglich als religiöses beziehungsweise spirituelles Event inszeniert worden seien, ohne in diesem Zuge



Wie die bisherigen Ausführungen zeigen, steht für die meisten der untersuchten Beiträge eine Dekonstruktion mythischer Bilder und Idealisierungen des „Alten Tibet“ ausdrücklich nicht in Gegensatz zu einer China-kritischen Haltung und einer entsprechend deutlich zum Ausdruck gebrachten Solidarität mit Tibet im Kampf für kulturelle Autonomie und Selbstbestimmung. Während damit beispielsweise in den meisten Beiträgen zu den gewaltsamen Auseinandersetzungen in Tibet im Olympia-Jahr 2008 einer mehr oder weniger deutlichen Kritik am chinesischen Regime Ausdruck verliehen wird, kritisieren auch einzelne Autoren die dominanten Deutungen des Konfliktes auf dem „Dach der Welt“. So versteht sich ein Artikel der Weltwoche (P2143) als Beitrag zur Entlarvung diverser „Illusionen“, die von beiden Seiten im „seit Jahrzehnten schwelenden Konflikt um das Himalaya-Königreich“ verbreitet würden (ibid.):

Die Illusionen von Peking sind schnell entlarvt. Das historische Argument, dass Tibet schon immer ein Teil Chinas gewesen sein soll, ist in der Tat schwach. Nicht zuletzt weil Landesgrenzen im heute üblichen Sinn im dynastischen China vor 1912 gar nicht existiert haben. Und auch weil Peking bei seiner Beweisführung die Geschichte nur äusserst selektiv zu Rate zieht. Auch Pekings Interpretation der Ereignisse zeugt von durchsichtiger Propaganda. In einem Kommentar der parteinahen Nachrichtenagentur Xinhua wird der Protest als minutiös geplante Aktion der „Dalai-Clique“ beschrieben. Der heuchlerische Lama predige Frieden, aber hinterrücks dirigiere er seine Truppen zur Gewalt. [...]. Die Illusion auf der Gegenseite, auch bei uns weitverbreitet, lautet: Tibet sei vor 1951 ein idyllisches Königreich gewesen, bewohnt von rousseauschen edlen Wilden und mystischen Mönchen. Dann sei Peking gekommen, habe den heiligen Hochgarten erobert, zerstört und wolle seither den Tibetern aus reiner Bosheit den Garaus machen. [...] Das Pekinger Regime weist gerne darauf hin - in diesem Fall korrekterweise -, dass die Bevölkerung Tibets vor der chinesischen Annektierung zu über neun Zehnteln aus Analphabeten bestand, aus Sklaven oder Leibeigenen der Klöster. Die Lebenserwartung lag bei 35 Jahren. [...] Seither wurde von Peking massiv in die Infrastruktur von Tibet investiert. Allein in den nächsten zwei Jahren sollen zehn Milliarden Franken in 180 Projekte einfließen. Dies als „kulturellen Völkermord“ zu bezeichnen, wie es der Dalai Lama tut, ist Unsinn. Zwar zerstören Strassen und neue Schulen in der Tat das visuelle Ideal der Hochidylle. Gleichzeitig aber profitiert die tibetische Bevölkerung auf vielfältige Weise vom technischen Fortschritt (P2143)<sup>29</sup>.

Mit ähnlichen Argumenten und unter Hinweis auf vielgestaltige „Illusionen“ über ein „zu einem Shangri-La verklärt[es]“ und zur „Projektionsfläche von Idealvorstellungen verkommen[es]“ Tibet kritisiert ein weiterer Beitrag im Tages-Anzeiger eine „Schönfärberei“, welche „keine Schattierungen“ kenne:

---

auf soziale und politische Missstände im heutigen Tibet aufmerksam zu machen, sei eine große Chance verpasst worden.

<sup>29</sup> Im Zuge der Ereignisse des Jahres 2008 wurden vielerorts die Minderheitenpolitik Chinas sowie Menschenrechtsverletzungen durch das chinesische Regime diskutiert. Für einige Akteure boten die Auseinandersetzungen in Tibet und die entsprechende mediale Aufmerksamkeit Gelegenheit, auf das medial kaum beachtete Schicksal der muslimischen Uiguren hinzuweisen. So fordert der hier zitierte Beitrag: „[W]em das Schicksal der Tibeter am Herzen liegt, sollte sich ebenso für die Menschen in der Provinz Xinjiang, die muslimischen Uiguren, engagieren. Diese wohnen nördlich von Tibet, leiden unter ähnlichen Problemen, aber geniessen international keinen Sympathiebonus. Ihnen fehlen eine organisierte Exilbevölkerung und eine Leitfigur vom Schlage des Dalai Lama, der sich im Westen gern als Popstar feiern lässt“ (P2143).

[N]ur weiss und schwarz, hier die geknechteten Tibeter, da die despotischen Chinesen. Ein Kampf von David gegen Goliath. Ausgeblendet wird, dass die Soldaten der Volksbefreiungsarmee von vielen Tibetern als Befreier begrüsst wurden, als sie 1950, ein Jahr nach Ausrufung der Volksrepublik, in tibetisches Gebiet einmarschierten. Aus Pekings Sicht handelte es sich um eine Wiedervereinigung nach Jahrzehnten, in denen China von Kolonialmächten aufgeteilt und vom Bürgerkrieg geschüttelt worden war. Denn Tibet war unter den Mandschu-Kaisern, der letzten Dynastie auf dem Drachenthron (1644-1912), ein chinesisches Protektorat gewesen mit weit gehender Selbstbestimmung. Die feudale Elite auf dem „Dach der Welt“ fürchtete die chinesischen Kommunisten aber wie der Teufel das Weihwasser (P1617).

Ein Artikel der Sonntagszeitung beanstandet unter Rückgriff auf ähnliche Deutungen der auf Tibet projizierten Träume und Illusionen „des Westens“ eine „holzschnittartige“ Darstellung des Konflikts:

Jenes Paradies auf dem Dach der Welt, in das wir Westler unsere Träume und Illusionen projizieren, brennt. Amerika, Europa und vor allem die Schweiz - mit der grössten Exiltibeter-Gemeinschaft ausser Indien - haben den Alleinschuldigen der Unruhen rasch ausgemacht. Es sind die Chinesen, die seit je das tibetische Volk unterdrücken. Seit 1949 hat die allmächtige Kommunistische Partei Chinas nichts anderes im Sinn, als Religion und Kultur auszulöschen. [...] Da es keine freie, unabhängige Berichterstattung gibt - und das ist Peking anzulasten -, ist bei der Beurteilung der Nachrichtenlage in nächster Zeit Vorsicht geboten. Als Grundregel mag bei allen Emotionen gelten: Nicht alles, was Peking sagt, ist falsch, und nicht alles, was die Exiltibeter sagen, ist richtig. [...] *Tibet ist kein Paradies mehr, war nie eines.* Richtig ist, dass Tibet in den letzten drei Reformjahrzehnten von China bis zur Unkenntlichkeit wirtschaftlich verändert und weiterentwickelt worden ist. Lhasa ist heute fast eine chinesische Stadt. Mit der Öffnung sind viele Chinesen nach Tibet gezogen - als Händler oder Kleinunternehmer. Diese Chinesen sind nicht - wie es die westliche Komplott-Theorie will - von der Regierung hingeschickt worden. Sie sind als Kleinkapitalisten selbstständig tätig geworden. Die Tibeter hatten [...] das Nachsehen. Das mag, neben den religiösen Motiven, den Zorn und die gewaltsamen Ausschreitungen der Tibeter gegen die Han-Chinesen in Lhasa erklären. [...] Den Tibetern geht es - wirtschaftlich - heute so gut wie nie zuvor. Unter der Theokratie der Mönche waren die Tibeter nicht mehr als Leibeigene. Die Armut war gross, die mittlere Lebenserwartung nicht einmal 40 Jahre. [...] Die vom Dalai Lama geprägte Wortschöpfung des „kulturellen Völkermordes“ heizt die Emotionen an und enthält einen nicht haltbaren Vorwurf. *In jedem Entwicklungsland gehen Werte, geht Kultur verloren* (P2856; Hervorhebungen ef).<sup>30</sup>

Auch Stimmen, welche ein solches Resümee und entsprechend optimistische Deutungen der sozialen und ökonomischen Lage von Tibeterinnen und Tibetern im heutigen Tibet nicht teilen, begrüßen im Allgemeinen explizit eine sachliche und differenzierte Darstel-

<sup>30</sup> Der in der Sonntagszeitung publizierte Artikel erntet mehrere konsternierte bis entrüstete Reaktionen der Leserschaft. Die Schilderung des langjährigen China-Korrespondenten von Radio DRS sei, so verschiedene an die Redaktion gerichtete Briefe (vgl. P1655), unausgewogen und reproduziere chinesische Propaganda. So betont eine Leserin, es stehe ausser Frage, dass viele Illusionen auf Tibet projiziert würden: „Doch zu behaupten, die Chinesen hätten dem friedlichen Land Aufschwung gebracht, ist eine glatte Lüge. Jahrhundertlang lebten die Tibeter abgeschieden in ihrer eigenen Welt. Tibet war nie ein Entwicklungsland im Sinne, wie wir den Begriff gebrauchen. Die Tibeter mussten beispielsweise nie Hunger leiden. Sie lebten in Harmonie mit der sie umgebenden Welt. Sie hatten auf Grund ihres Glaubens nie das Interesse, übermässigen Ertrag aus ihrem Land zu schöpfen. Keinesfalls waren sie Leibeigene; wer ihr politisches System versteht, würde sie nie als solche bezeichnen. Die buddhistische Tradition und der Bön-Glaube sind das Fundamentalste überhaupt, nach deren Ansätzen sie leben. Die Chinesen haben über 90 Prozent aller Klöster und Kulturdenkmäler zerstört. Es ist richtig, wie der Dalai Lama von einem kulturellen Völkermord zu sprechen“ (P1655)

lung der aktuellen Auseinandersetzungen (vgl. P2793, P2645) wie der jüngeren und jüngsten Geschichte Tibets (P2728) jenseits überkommener Dichotomien. Damit wurde im Zuge der Geschehnisse des Jahres 2008 nicht nur die mangelnde Meinungs- und Pressefreiheit und damit eine Einschränkung grundlegender Freiheitsrechte in China thematisiert; darüber hinaus richteten einzelne Quellen einen kritischen Blick auf die mediale Repräsentation und öffentliche Diskussion der Ereignisse selbst, wodurch in gleichem Zuge eine Diskussion über journalistische Sorgfaltspflicht und ihr zugrunde liegende Werte wie Sachlichkeit und Objektivität ermöglicht wurde (vgl. P2526, P2793).<sup>31</sup>

Trotz der vielfach aufgegriffenen Schlagworte zur Bezeichnung eines „Mythos Tibet“ und vielfacher Forderungen seiner Dekonstruktion werden nach wie vor, wie gezeigt werden konnte, in zahlreichen Beiträgen etablierte Bilder – besonders des „Alten Tibet“ vor 1959 – und entsprechende Dichotomien reproduziert, wie sie in Kapitel 4.2 beschrieben wurden. Eine Reihe von Quellen reduziert auch das Tibet der Gegenwart häufig auf eine jahrhundertealte kulturelle Kontinuität, auf das einfache und entbehrungsreiche Leben der Nomaden und das spirituelle Streben von Pilgern und Mönchen; die Betrachtung grandioser Gebirgslandschaften und karger, lebensfeindlicher Hochebenen provoziert viele Autorinnen und Autoren zu einer Auseinandersetzung mit innerem, emotionalem wie spirituellem Erleben. Eine Reise nach Tibet – ob physisch oder metaphorisch – gleicht demnach in vielen der untersuchten Beiträge nach wie vor einem Eintritt in eine *andere* Welt – eine Gegenwelt, in deren Betrachtung sich vielgestaltige Gegensätze, etwa von Ost vs. West, Spiritualität vs. Materialismus, Kontinuität beziehungsweise Tradition vs. Moderne, oder Rückständigkeit vs. Fortschritt und damit implizite Auseinandersetzungen mit und – häufig kritische – Bewertungen des *Eigenen* offenbaren.

---

<sup>31</sup> So führt eine Autorin eines Beitrags im St. Galler Tagblatt aus: „Mehr konnten sich Tibeter und Tibeterrinnen mit ihren Protesten gegen China nicht erhoffen: Die ganze Welt blickt voller Sympathie auf das Volk im Himalaja. Und obwohl die Volksrepublik China keine freie und unabhängige Berichterstattung zulässt, weiss die Weltpresse schon lange, was Sache ist: Die Tibeter sind im Recht, ihnen allein ist zu glauben; die Chinesen sind im Unrecht, sie reagieren mit Gewalt auf friedliche Proteste. Was immer sie sagen, ist Propaganda. [...] Im Eifer des Gefechts für die gute Sache werden die journalistischen Regeln von Quellenüberprüfung und möglichst objektiver Darstellung missachtet. Opfer und Täter, Gute und Böse stehen von vornherein fest. [...] Die Aussage eines deutschen Fernsehreporters, der sich während der Unruhen in Lhasa aufhielt, die chinesischen Sicherheitskräfte hätten sich zurückgehalten, selbst als Han-Chinesen von Tibetern angegriffen wurden, wird fast durchwegs ignoriert. Die Autonome Region Tibet und andere Gebiete, in denen Tibeter leben, werden miteinander vermischt, bis halb China zum widerrechtlich besetzten Tibet wird. Der Fernsehsender arte zeigt einen rassistischen Nazifilm und spricht im Kommentar dazu vom ‚glücklichen Volk der Tibeter‘. Allgemeine Anschuldigungen über ökonomische Benachteiligung der Tibeter, ihren mangelnden Zugang zu Bildung und Gesundheitsversorgung werden weder überprüft noch hinterfragt. [...] Filme wurden manipuliert - CNN und BBC haben sich bereits dafür entschuldigt. Auch in Schweizer Zeitungen erscheinen täglich Bilder, die auf tibetische Mönche einprügelnde Polizisten in Nepal zeigen - im darunterstehenden Artikel wird jedoch über das harte Vorgehen chinesischer Sicherheitskräfte in Tibet berichtet. [...] Es gibt genug Fakten, um chinesische Menschenrechtsverletzungen in Tibet und anderswo im Land aufzuzeigen. Dazu müssen Tatsachen nicht manipuliert werden. Auch den Tibetern nützen Sympathien aufgrund verzerrter Darstellungen nichts“ (P2793).

Die zugleich in einer Vielzahl der untersuchten Beiträge explizit zum Ausdruck gebrachte Kritik an etablierten Repräsentationen Tibets „im Westen“ und nicht zuletzt einer damit einhergehenden kommerzialisierenden Aneignung einer *fremden* Kultur wird, wie gezeigt wurde, vielfach mit der Forderung einer fundierten Auseinandersetzung mit dem verknüpft, was als „tibetische Realität“ verstanden und repräsentiert wird. Ein „authentisches“ Tibetbild beziehungsweise eine differenzierte Darstellung der tibetischen Geschichte und Gegenwart wird häufig einer „im Westen“ verbreiteten Repräsentation Tibets gegenübergestellt, zur Bezeichnung dessen Schlagworte wie „Mythos Tibet“, „Mythos Shangri-La“, „Traumwelt Tibet“ und dergleichen Verwendung finden. Den in vielen Beiträgen kritisierten, meist als „romantisierend“, „idealisierend“, „mythisch-verklärend“ und dergleichen bezeichneten Vorstellungen des Landes „auf dem Dach der Welt“ werden dabei unterschiedliche tibetische Realitäten gegenübergestellt, welche wiederum meist mit jeweils unterschiedlichen Deutungen der gegenwärtigen politischen Lage Tibets verknüpft sind. Die Repräsentation Tibets ist damit in den untersuchten Quellen oft untrennbar mit politischen Stellungnahmen zur Tibetfrage verwoben. Dabei stellt eine mehr oder weniger deutlich zum Ausdruck gebrachte Solidarität mit Tibet und der tibetischen Exilgemeinschaft im Kampf um kulturelle Autonomie und eine entsprechend klare Position zum umstrittenen Status Tibets als Teil der Volksrepublik China eine dominante Diskursposition dar. Ein Großteil der Beiträge zu Tibet beklagt die Bedrohung der tibetischen kulturellen Identität durch eine systematische Zerstörung bedeutender Kulturgüter, durch vielgestaltige Unterdrückung traditioneller Lebensweisen durch das chinesische Regime und dessen – so die verbreitete Kritik – lediglich an „materiellen Werten“ orientierten Maßnahmen zu Entwicklung und Modernisierung. Beiträge zu den gewaltsamen Ausschreitungen des Jahres 2008 machen darüber hinaus auf anhaltende Menschenrechtsverletzungen in China und die soziale und ökonomische Benachteiligung von Tibeterinnen und Tibetern aufmerksam und fordern diesbezüglich ein verstärktes politisches Engagement westlicher Regierungen. Die in vielen der untersuchten Beiträge Deutschschweizer Medien und Autoren explizit bekundete Solidarität mit Tibet wird in diesem Zuge häufig mit der Präsenz der größten tibetischen Exilgemeinschaft Europas in der Schweiz begründet, wie auch die folgenden Kapitel zeigen werden.

## 7.2 „Unser Nationaldrama lässt an Tibet denken“ – Solidarität mit Tibet

Sowohl Repräsentationen des tibetischen Buddhismus und tibetisch-buddhistischer Akteure wie dem XIV. Dalai Lama, als auch insbesondere Repräsentationen Tibets sind, wie bereits erwähnt wurde, vielfach mit spezifischen Deutungen der Geschichte und der

gegenwärtigen politischen Lage Tibets verknüpft. Die Unterdrückung der tibetischen Bevölkerung und ihrer kulturellen und religiösen Traditionen durch das totalitäre Regime der Volksrepublik China sowie die soziale und ökonomische Marginalisierung von Tibeterinnen und Tibetern gilt den meisten der untersuchten Medienberichte zufolge als kaum hinterfragbare Tatsache. Ein Blick auf die Geschichte der chinesischen Besetzung Tibets offenbart für viele Beiträge die systematische Zerstörung tibetischer Kulturgüter durch China (z.B.: P1316, P1546, P1684, P1984, P2132) insbesondere während der Kulturrevolution. In der Beurteilung der gegenwärtigen Lage Tibets, besonders im Zuge der Berichterstattung um die Aufstände in Lhasa und den an die Autonome Region Tibet angrenzenden Provinzen im Jahr 2008, beobachtet eine Reihe Autorinnen und Autoren nicht nur politische und kulturelle Repression (z.B. P1122, P1146, P1181, P1224, P1330, P1347), sondern darüber hinaus eine zunehmende soziale wie ökonomische Benachteiligung von Tibeterinnen und Tibetern durch massive Zuwanderung chinesischer Siedler und eine systematische Ansiedlungs- beziehungsweise Sinisierungspolitik der chinesischen Regierung (z.B. P2668, P2688, P2805, P2875, P2894). Angesichts von Repression, Umerziehungsmaßnahmen und vielerorts beobachteter Menschenrechtsverletzungen durch das chinesische Regime konstatieren manche Akteure eine Bedrohung, wenn nicht gar systematische Zerstörung der kulturellen Identität Tibets und schließen sich in diesem Zuge dem von Seiten des Dalai Lama in die Diskussion eingebrachten Begriff des „kulturellen Genozids“ in Tibet an, womit in der untersuchten Schweizer Berichterstattung häufig massive Kritik an der chinesischen Regierung verknüpft ist.

Wenn auch einzelne Stimmen nicht nur die chinesische Unterdrückungs- und Modernisierungspolitik, sondern auch den wachsenden Einfluss eines „westlichen Lebensstils“ für die Verdrängung und den zunehmenden Verlust tibetischer kultureller Traditionen verantwortlich machen (vgl. P2723) – Sympathie und Solidarität mit Tibeterinnen und Tibetern in Tibet, die „keine Lust haben, im chinesischen Völkergefängnis nach der Dramaturgie Pekings glücklich zu werden“ (P1330), sowie mit dem XIV. Dalai Lama und der tibetischen Exilregierung im Hinblick auf Forderungen nach kultureller Autonomie und Selbstbestimmung stehen für einen Großteil der untersuchten Beiträge außer Frage. So wird die Tibetfrage bereits vor den Unruhen des Jahres 2008 – ein diskursrelevantes Ereignis, in dessen Rahmen sich Diskussionen um den hier ausgeführten Themenbereich in eindrucklicher Weise verdichten sollten<sup>32</sup> – in regelmäßigen Abständen zum Thema medialer Berichterstattung. Eine Reihe resonanzstarker Akteure bemüht sich, anlässlich aktueller Ereignisse wie Besuchen des Dalai Lama in der Schweiz oder Kundgebungen zum jeweili-

---

<sup>32</sup> Vgl. Kap. 5.2.4.

gen Jahrestag des tibetischen Volksaufstands am 10. März, die Tibetfrage immer wieder in die öffentliche Debatte einzubringen. Ein Großteil der untersuchten Beiträge ist dabei von deutlich zum Ausdruck gebrachter Sympathie und Solidarität mit Tibet, den Anliegen des Dalai Lama und der tibetischen Exilgemeinschaft gekennzeichnet. Viele Autoren schließen sich dabei implizit dem folgenden Aufruf einer Schweizer Exiltibeterin an, der anlässlich eines Berichts über eine Gedenkfeier der Tibetergemeinschaft zum 40. Jahrestag des tibetischen Volksaufstands in einem Beitrag des St. Galler Tagblatts zitiert wird: „Wir Tibeter brauchen mehr als weltweite Sympathie, mehr als das Händeschütteln der Staatsmänner mit dem Dalai Lama, mehr als die Bekenntnis, die Tibeter sind lieb, nett und anpassungsfähig, wir brauchen tatkräftige Unterstützung“ (P2685). In diesem Sinne fordert eine Reihe von Akteuren, dem Dalai Lama im indischen Exil und seinem Volk neben Sympathie- und Solidaritätsbezeugungen endlich „auch die politische Rückendeckung zu geben, die sie verdienen“ (P1601). Anlässlich diverser Besuche des Dalai Lama in der Schweiz nimmt eine Reihe von Berichten in diesem Zusammenhang auf die offizielle Haltung der Schweiz zur Tibetfrage Bezug.<sup>33</sup> Dabei macht insbesondere die Frage, wie und in welcher Funktion das tibetische Oberhaupt von Vertretern und Vertreterinnen der Schweizer Regierung empfangen wird beziehungsweise werden sollte, Plausibilisierung und Erklärungsversuche nötig und provoziert in vielen Fällen auch die Kritik vieler Autorinnen und Autoren an der offiziellen Haltung der Schweiz. Um diplomatische Fallstricke zu vermeiden und die chinesische Regierung nicht zu verärgern, werde der Dalai Lama im Allgemeinen ausdrücklich nicht in seiner Funktion als politisches Oberhaupt der Tibetergemeinschaft und Vertreter der tibetischen Exilregierung, sondern lediglich als spirituelles Oberhaupt der tibetisch-buddhistischen Gemeinschaft empfangen. Da sich die chinesische Regierung wiederholt und dezidiert dagegen ausgesprochen habe, dass mit China diplomatische Beziehungen unterhaltende Länder Kontakte zum Dalai Lama und zur tibetischen Exilregierung herstellen, gelte ein offizielles Treffen mit dem Dalai Lama als diplomatisch äußerst heikel (P2744, P1447). Man sei daher im Rahmen von Begegnungen mit dem Oberhaupt der tibetischen Exilgemeinschaft bemüht, den Treffen einen informellen Charakter zu verleihen (P1524) und deren politische Bedeutung aus Rücksicht auf diplomatische Beziehungen zur Volksrepublik China zu relativieren. So berichtet beispielsweise ein Beitrag der NZZ, anlässlich des 2005 veranstalteten wissenschaftlichen Symposiums

---

<sup>33</sup> Zur offiziellen Stellung der Schweiz zu Tibet siehe Ausführungen und entsprechende Anmerkungen in Kapitel 5.1, S. 121-122.

„Fear and Anxiety“<sup>34</sup> an der ETH Zürich sei der damalige Innenminister Pascal Couchepin zu einem „Gedankenaustausch“ mit dem Dalai Lama zusammengetroffen:

Am Rand dieser Veranstaltung traf das religiöse und weltliche Oberhaupt der Tibeter an der ETH einen Vertreter der Landesregierung - ein Treffen, das allerdings nicht ganz so offiziell ausgefallen ist, wie dies bei einem Regierungsvertreter üblich wäre. Diplomatische Kontakte mit Vertretern der tibetischen Exilregierung werden von China nach wie vor ungern gesehen [...]. Es war deshalb weder der Bundespräsident noch die Aussenministerin, die sich mit dem Dalai Lama trafen, sondern Innenminister Pascal Couchepin, zu dessen Departement die ETH gehört. [...] Das Eidgenössische Departement des Innern (EDI) bemühte sich [...], dem Treffen einen eher informellen Charakter zu verleihen. In einem Communiqué hielt es ausdrücklich fest, der Dalai Lama werde als „spiritueller Leiter“ der tibetisch- buddhistischen Gemeinschaft empfangen. [...] Obschon der Empfang nicht dem Vertreter der tibetischen Exilregierung, sondern dem religiösen Oberhaupt der Tibeter galt, bestätigte Couchepin nach dem Gespräch, es seien politische Fragen zur Sprache gekommen, etwa die gegenwärtige Situation in Tibet, sowie Fragen der Religions- und Kulturfreiheit. Die Natur der Beziehungen zwischen der Schweiz und Tibet sei aber nicht grundsätzlich diskutiert worden. [...] Die Position der Schweiz sei in diesem Punkt unverändert [...]. Man akzeptiere China als einheitlichen Staat, zu dem Tibet gehöre. Andererseits begrüsse man kulturelle Vielfalt und stehe deshalb den Bestrebungen der Tibeter nach Bewahrung der buddhistischen Tradition und einer auf bestimmte Bereiche beschränkten Autonomie wohlwollend gegenüber. Die Möglichkeiten der Schweiz, auf solche Entwicklungen Einfluss zu nehmen, dürften nicht überschätzt werden [...]. Doch die Schweiz werde im Rahmen ihrer humanitären Tradition weiterhin das Mögliche tun, um Lösungen zu finden. *Der Besuch des Dalai Lama, sagte Couchepin schliesslich zur Eröffnung des Symposiums, solle keine Ursache für Furcht sein. Er solle eine Gelegenheit bieten, sich in sämtlichen Bereichen des öffentlichen und des privaten Lebens über Furcht und Angst hinwegzusetzen und den Weg für den Dialog zwischen Religionen und Kulturen zu ebnen* (P1524; Hervorhebung ef).

Trotz dieser wohl bewusst mehrdeutig gewählten Worte des damaligen Innenministers, welche sich nicht nur auf das Thema des Symposiums beziehen, sondern auch als Anspielung auf die offizielle Haltung der Schweiz und anderer westlicher Regierungen zur Tibetfrage gedeutet werden können, berichten viele Beiträge von äusserster Zurückhaltung, mit welcher Treffen von Regierungsvertretern mit dem XIV. Dalai Lama aus Angst vor einer Brückierung Chinas (P2105) und angesichts wiederholter chinesischer Drohgebärden abgehalten würden (vgl. P2930, P2744, P1166).<sup>35</sup> Dies lasse vermuten, so ein Kommentar der Basler Zeitung,

<sup>34</sup> Vgl. Kap.5.2.3.

<sup>35</sup> In mehreren Quellen wird in diesem Zuge auf den Besuch des chinesischen Staat- und Parteichef Jiang Zemin in Bern im Mai des Jahres 1999 verwiesen. Bereits am Vortag des Staatsbesuchs war von *Amnesty International*, der *Erklärung von Bern*, der *Gesellschaft für bedrohte Völker* sowie der *Tibetergemeinschaft Schweiz* eine Kundgebung gegen die Missachtung von Menschenrechten in China organisiert und für die Aufnahme eines Dialogs zwischen China und Tibet demonstriert worden. Die direkt unterhalb des Bundeshauses an der Aare ausgebreitete grossformatige tibetische Flagge habe jedoch auf Anordnung der Behörden während des Besuchs von Jiang Zemin zugedeckt werden müssen, da der Staatsgast nicht beleidigt werden sollte (P2589). Dennoch war es, wie mehrere Beiträge berichten (P1770, P1821, P1843, P2001, P2105, P2150, P2153, P2589, P2744, P2930), beim Besuch Zemins zum Eklat gekommen, als tibetische Demonstranten die tibetische Flagge geschwenkt hatten und der verärgerte Staatsgast davon gesprochen habe, die Schweiz hätte soeben „einen Freund verloren“. Im Jahr 2008 bezeichnet ein Rückblick der Boulevardzeitung Blick das Ereignis als „Tibet-Eklat bei Dreifuss“ (P2001). Die Schweizerische Depeschen-Agentur berichtete am Folgetag des Staatsbesuchs,

[...] dass Furcht und Angst vor einer Belastung der immer wichtiger erachteten Wirtschaftsbeziehungen mit der Grossmacht China weiter umgehen. Anders gesagt: Die Menschenrechtssituation in Tibet ist ein politisch heisses Eisen, an dem sich derzeit niemand gerne die Finger verbrennt“ (P1601).

Ein Empfang des Dalai Lama, so berichten mehrere Beiträge, sei für den Bundesrat angesichts der Bedeutung Chinas für die Schweizer Wirtschaft ein „heikler Entscheid“ und ein immer neuer „diplomatischer Kantengang“ (vgl. P 1447): So solle der Dalai Lama als spirituelles Oberhaupt der ansässigen Tibetergemeinschaft zwar herzlich begrüßt, China in diesem Zuge jedoch nicht verärgert werden – eine Gratwanderung (P2049), im Rahmen derer das offizielle helvetische Protokoll von Rücksichtnahme auf China geprägt sei, welches Kontakte zwischen dem Bundesrat und dem „spirituellen Oberhaupt der tibetischen Buddhisten“ seit jeher „mit Argwohn beobachte“ (P2180; vgl. auch P2105, P2328 etc.). Bereits vor dem Olympia-Jahr 2008, in welchem die Tibetfrage einmal mehr gewaltsam in den Mittelpunkt der öffentlichen Aufmerksamkeit rückte, werden in der untersuchten Berichterstattung immer wieder kritische Töne zu einem solchen Austarieren von politischem Engagement in Menschenrechtsdialog und Tibetfrage und wirtschaftlichen Interessen am beehrten und mächtigen Handelspartner China und den damit verknüpften diplomatischen „Eiertänzen“ westlicher Regierungen und ihrer Staatschefs laut (vgl. P1597, P1766-69, P1947, P1434, P1597 P1601, P2105, P2153, P2525). So populär der Dalai Lama bei seinen Anhängern und Sympathisanten sei, so schwer tue sich die Politik mit dem „hohen Gast“ (P2153):

Politische Eiertänze vor einem Besuch des Dalai Lama sind gang und gäbe. Man weiss: Kommt der „Ozean der Weisheit“, wirft das Wellen. Die Politik wird vorsichtig, ja gar ängstlich. Sie hirnt, wer in welcher Form das Oberhaupt des tibetischen Buddhismus treffen soll. Offiziell, halboffiziell? Prominent am Regierungssitz oder unauffällig im Rahmen einer Veranstaltung? Die Devise lautet: Nur ja nicht die Chinesen verärgern; die diplomatischen Beziehungen, die grossen Geschäfte im Weltmarkt der Zukunft könnten leiden (P1597).

Entsprechende Entscheidungen, den Dalai Lama nicht offiziell zu empfangen und nicht offen gegen Menschenrechtsverletzungen in Tibet Stellung zu beziehen, werden von vielen Beiträgen und resonanzstarken Akteuren besonders im Rahmen der Berichterstattung über internationale Reaktionen auf die gewaltsamen Ausschreitungen in Tibet 2008 offen

---

Tibeter hätten am Rande des Bundesplatzes mit Sprechchören und auf Transparenten Freiheit für Tibet gefordert. Die damalige Bundespräsidentin Ruth Dreifuss habe den Vorfall zwar öffentlich bedauert, zugleich aber die Entscheidung der Behörden verteidigt, auf eine gewaltsame Auflösung der Kundgebung zu verzichten. Während sich Parteien von dem als Überreaktion gedeuteten Verhalten Zemin kaum beeindruckt gezeigt hätten, hätten sich Wirtschaftsverbände dagegen aus Sorge um wirtschaftliche Beziehungen der Schweiz zu China besorgt geäussert (P1843). In Rückblick auf dieses Ereignis resümiert die Autorin eines Beitrags im St. Galler Tagblatt aus dem Jahr 2005 lakonisch, den Geschäften habe die Drohung Jiang Zemin jedoch offenbar nicht geschadet (P1770), was zeige, dass sich der Bundesrat sehr wohl über die Proteste und Drohgebärden Chinas hinwegsetzen könne.



als „politische Leisetreteri“ (P1282, P1658, P1739, P1847, P2153, P2374) kritisiert. Im Umgang mit China, so ein Kommentar der NZZ, zeige sich die „eilfertige[...] politische[...] Leisetreteri des Auslandes [...], das seit vielen Jahren vor Angst und Bewunderung angesichts des wirtschaftlichen Aufstiegs der chinesischen Grossmacht politisch geradezu erstarr[...][e]“ (P1847):

Wer im Umgang mit China aus welchen Gründen auch immer politisch nach Pekings Pfeife tanzt, darf sich nicht wundern, wenn das chinesische Regime hin und wieder sein wahres Gesicht zeigt. Mit ihrer politischen Unterwürfigkeit haben die zahllosen in offizieller Mission reisenden China-Pilger über Jahre nicht nur in oft beschämender Art ihre eigenen Überzeugungen verraten, sondern unwillentlich auch die Machthaber im Reich der Mitte gelehrt, dass diese richtig liegen mit ihrer diktatorischen Politik und Arroganz. Dem Ansehen von Demokratie und Pluralismus haben sie damit geschadet. Wer nicht das Rückgrat besitzt, für seine eigenen Werte und Überzeugungen einzustehen, geniesst in China keinen Respekt. [...] Macht sich jetzt weltweit Empörung über die Tibet-Krise breit, so ist das zwar verständlich und richtig, aber nicht in allen Teilen nutzbringend. Ehrlicher und erfolgversprechender wäre es, wenn namentlich die westliche Politik sich endlich dazu durchringen könnte, gegenüber der Pekinger Führung im politischen Alltag selbstbewusster und mit der nötigen Härte im Sinne eines wirklich offenen Austausches auf Augenhöhe aufzutreten. Sporadische Empörung im Rahmen des sonstigen eilfertigen Kottaus vor den Diktatoren und deren Wünschen kann jedenfalls in China den Respekt für die Demokratie nicht fördern (P1847).

Ein Großteil der untersuchten Beiträge berichtet in diesem Sinne von einer außerordentlichen internationalen Sympathie für den gewaltlosen Kampf der Tibeter um Selbstbestimmung und kulturelle Autonomie. Viele Autorinnen und Autoren bringen diese Sympathie und die entsprechend bekundete Solidarität selbst zum Ausdruck. In gleichem Zuge wird vielerorts die geringe Bereitschaft der internationalen Staatengemeinschaft beklagt, gegenüber China deutlicher und selbstbewusster Stellung zu beziehen und sich aktiv für eine konstruktive Lösung des Tibetkonfliktes einzusetzen. Bereits vor 2008 wird die „politische Unterwürfigkeit“ und mangelnde Courage westlicher Regierungen kritisiert, welche, so entsprechende Quellen, *eigene* politische wie ethisch-moralische Werte – Demokratie und Pluralismus, Gewaltlosigkeit, Humanität, Menschenrechte, Bewahrung kulturellen Erbes<sup>36</sup> – zugunsten wirtschaftlicher Interessen hintanzustellen bereit seien. Angesichts der bevorstehenden olympischen Spiele wurde im Jahr 2008, wie der folgende Abschnitt aus einem Leserbeitrag zu einem Artikel der Neuen Luzerner Zeitung zeigt, darüber hinaus eine mit den olympischen Spielen der Neuzeit verknüpfte friedenspoliti-

---

<sup>36</sup> In Bezug auf die Schweiz und mit Verweis auf die hier lebende größte tibetische Gemeinschaft Europas wird zudem in verschiedenen Beiträgen in diesem Zusammenhang die Gastfreundschaft als rein materiellen Interessen übergeordneter Wert genannt (vgl. P1264, P1941). So bezeichnet ein Leserbeitrag die Diskussionen um einen offiziellen Empfang des Dalai Lama als unwürdig und beschämend: „Sind wir Schweizer denn wirklich schon so zu Krämerseelen verkommen, dass uns das Geschäft mit den Chinesen wichtiger ist als echte Gastfreundschaft und mitfühlende Humanität?“.

sche Vision von Gleichheit und Völkerverständigung den rein materiellen Interessen gegenübergestellt:

China kann mit Tibet nach Belieben verfahren - der Westen hält sich raus. Zu wichtig ist Chinas wirtschaftliche Bedeutung, als dass irgendeine Nation sich traut, etwas zu sagen. Dies im Hinterkopf, wagt es die Grossmacht sogar, Regierungen in aller Welt formell davor zu warnen, den Dalai Lama zu empfangen. Gleichzeitig bereiten die „zivilisierten“ Länder sich auf die Olympiade in Peking vor, ohne dass China mit irgendwelchen Konsequenzen zu rechnen hat. Olympia? Spiele der Fairness? Symbol der Gleichheit und Völkerverständigung? Wer glaubt, dass es der Kommunistischen Partei um derlei Werte geht, der träumt. Es geht um wirtschaftliches Ansehen und Aufschwung. Und der Westen macht artig mit. Schliesslich wollen die Textilriesen auch in Zukunft noch ihre Unterhosen im Reich der Mitte produzieren lassen (1379).

Auch als in Folge der Berichterstattung über gewaltsam niedergeschlagene tibetische Ausschreitungen von verschiedener Seite Forderungen nach einem Boykott der olympischen Sommerspiele von Beijing laut wurden<sup>37</sup>, kritisierten einzelne Stimmen die entsprechend zum Ausdruck gebrachte Betroffenheit und moralische Entrüstung aus entsprechenden Gründen als unglaubwürdige Heuchelei. So führt der Autor eines Leitartikels einer Ausgabe der NZZ von März 2008 aus:

Die Idee eines Olympia-Boykotts geistert herum. Politiker und besorgte Sportfunktionäre markieren Betroffenheit ob der Spannungen in Tibet. Sie bangen um die Unbeschwertheit der Spiele in Peking und versuchen, ihre ungunstigen Gefühle zu beruhigen, indem sie das Internationale Olympische Komitee zu Interventionen politischer Art bei den chinesischen Machthabern drängen und die Möglichkeit eines Boykotts des Sportanlasses nicht ausschliessen. Wie wenig ernst solche Aufwallung allerdings zu nehmen ist, lässt sich allein schon daran ablesen, dass bis jetzt kaum jemand daran zweifelt, dass trotz allem die Olympischen Spiele im August in China wie geplant über die Bühne gehen werden. [...] Mit der Vergabe der Spiele an Peking hat man die entsprechenden politischen Risiken in Kauf genommen. Dass diese nun manifest werden, ist nicht weiter erstaunlich. Die Politik eines Landes lässt sich von Olympia weder aufs Eis legen noch ausklammern. Im Gegenteil, sie begleitet das Stelldichein der Sportler aufs Engste. Das salbungsvolle Gerede vom gefährdeten olympischen Gedanken und Frieden kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Zuteilung dieses begehrten Anlasses weniger nach sportlichen als nach kommerziellen und politischen Kriterien geschieht. [...] Wenn man Olympische Spiele totalitären Regimen zuspricht, hat man sich mit deren politischen Rahmenbedingungen bereits arrangiert. Im Falle Chinas entspricht dies durchaus dem gängigen Verhalten gegenüber der aufstrebenden Wirtschaftsmacht. Seit langem herrscht im politischen Umgang mit dem Reich der Mitte Heuchelei und Selbstverleugnung vor. Darüber ist sich Peking sehr wohl im Klaren. [...] Namentlich das westliche Ausland hat im Umgang mit China längst seine politische Glaubwürdigkeit verloren. Entsprechend hohl wirken die jüngsten Boykottandrohungen und die wohl kurzfristige Empörung. Wer sich gegenüber dem Pekinger

---

<sup>37</sup> Im Rahmen der Ereignisse wurde von verschiedener Seite ein möglicher Boykott der Olympischen Spiele in die Diskussion eingebracht, von einzelnen Akteuren explizit gefordert – von anderen jedoch in gleichem Zuge vehement abgelehnt. Auch die Diskussion um die Vergabe der Spiele an ein totalitäres Regime wurde durch die angesichts aktueller Ereignisse ins öffentliche Bewusstsein tretende Menschenrechtsverletzungen in China erneut entfacht und das Internationale Olympische Komitee IOC in verschiedenen Beiträgen harsch kritisiert. Anhand der Tibetfrage stand damit nicht nur die friedenspolitische Idee der Olympischen Spiele im Sinne eines völkerverbindenden Potentials, sondern besonders auch Fragen der politischen Verantwortung des IOC sowie des Verhältnisses von Sport und Politik überhaupt zur Disposition (vgl. P1124, P1124, P1178, P1226, P1279, P1323, P1432, P1504, P1703, P2364 et al.).

Regime politisch und weltanschaulich permanent verleugnet, kann nicht erwarten, dass er ernst genommen wird, wenn er sich im Interesse ungestörter Sport-Freude plötzlich zu einem moralischen Aufschrei hinreissen lässt. Am allerwenigsten wird das die chinesischen Machthaber selbst beeindruckt. [...] Überdies hat das plötzlich erwachte jüngste Tibet-Engagement von Politikern und Medien auch in der Sache selbst seine fragwürdigen Seiten. Die Repression der Chinesen auf dem Dach der Welt ist keine neue Entwicklung. Die Weltöffentlichkeit scheint aber erst dann hinzublicken, wenn der olympische Frieden gestört wird. Geht es wirklich um Tibet und dessen Kultur oder vielleicht doch nur um das Pekinger Sportereignis? [...] Gedankenspielerien mit einem Olympia- Boykott bleiben unglaubwürdig, solange dahinter nicht eine grundsätzliche Abkehr vom leisetreterischen und einseitig von wirtschaftlichen Interessen bestimmten politischen Kurs gegenüber China steht. Ein empörter Aufschrei für die Galerie als Zwischenspiel vor dem programmierten nächsten Kotau ist ebenso nutzlos wie unwürdig. Gerade die Tatsache, dass China in zunehmendem Mass ein wichtiger wirtschaftlicher und politischer Mitspieler auf der Weltbühne ist, verlangte vom demokratischen Ausland in der politischen Begegnung mit dem Reich der Mitte nicht Unterwürfigkeit, sondern mehr Selbstbewusstsein. Anstatt über Boykottaktionen nachzudenken, wäre es sinnvoller, sich endlich vorzunehmen, im politischen Alltagsgeschäft *konsequent seine eigenen Überzeugungen gegenüber China zu vertreten* (P2374; Hervorhebung ef).

Mit entsprechenden Folgerungen kritisiert ein ebenso in der NZZ veröffentlichter Kommentar (P1525), die öffentliche Diskussion um die olympischen Spiele in Beijing angesichts der Ereignisse in Tibet sei letztlich eine von Heuchelei und mangelndem Sachverstand geprägte opportunistische Moraldebatte, deren eigentliche Ziele nicht offengelegt würden und die letztlich mit der Gefährdung der Olympischen Spiele eine angesichts ihrer friedenspolitischen Vision<sup>38</sup> „wichtige gesellschaftliche Institution in einer globalen Welt“ in Frage stelle:

Politiker haben in diesen Tagen einen eigenartigen politischen Wettkampf ausgerufen. Moralische Heuchelei und unverschämter Opportunismus heissen dabei die Wettkämpfe, und immer mehr Politiker versuchen sich gegenseitig darin zu überbieten,

<sup>38</sup> Im Hinblick auf diese friedenspolitische Vision, welcher die olympischen Spiele der Neuzeit im Sinne Pierre de Coubertins verpflichtet seien, erteilt der Autor auch den im Zusammenhang mit den Gewaltausbrüchen in Tibet vielfach diskutierten Forderungen eines Olympia-Boykotts, einer an China gerichteten offiziellen Stellungnahme des Internationalen Olympischen Komitees und seiner Funktionäre, sowie politisches Engagement von Athletinnen und Athleten im Rahmen der olympischen Spiele eine deutliche Absage. Die Realisierung eines konstitutiven Aspektes der olympischen Idee sei durch eben jene Forderungen in Gefahr, denn „[i]m Gefüge der Weltpolitik haben die Spiele ihre politische Funktion darin zu erfüllen, dass sie sich selbst jeder politischen Äusserung im engeren Sinne enthalten und sich als eine Institution auf Zeit definieren, in der alle Beteiligten sich während der Dauer der Spiele jeder politischen, religiösen und rassistischen Äusserung enthalten. Es werden damit die Voraussetzungen geschaffen, dass sich Athleten aus aller Welt kennenlernen und sich gegenseitig achten. Dies alles hat ohne jede Gewalt zu geschehen. [...] Diese Idee mag aus heutiger Sicht belächelt werden - und doch ist sie nach wie vor das konstitutive Merkmal der Olympischen Spiele der Neuzeit. Wer diese Idee verletzt, der gefährdet die Spiele und stellt sie in Frage. Deshalb ist es wichtig, dass die Regeln, wie sie über die Charta vorgegeben werden, nach wie vor ihre Gültigkeit haben und von allen Beteiligten eingehalten werden. [...]. Wer [...] teilnimmt, verspricht, dass er jene Regeln beachtet, die vereinbart wurden. Deshalb können politische Äusserungen während der Wettkämpfe nicht erlaubt sein, deshalb müssen rassistische Artikulationen unterbunden werden, deshalb können religiöse Bekundungen keinerlei Platz finden“ (ibid.). Soziales und politisches Engagement sei jedem Individuum frei gestellt, jedoch aus diesen Gründen „nur ausserhalb des olympischen Dorfes und nur ausserhalb der Sportstätten möglich. [...] Aus gutem Grund ist es darum auch verboten, dass Funktionäre, Betreuer, Trainer und Athleten während der Spiele für Massenmedien tätig sind, und aus ebenso gutem Grunde sind die Sportstätten eine werbefreie Zone. Diese Regeln sind nicht Ergebnis geistloser Entscheidungen, sie wurden vielmehr in einem 100-jährigen Entwicklungsprozess zwischen allen Beteiligten ausgehandelt“ (ibid.).

den Sport zu belehren und die Autonomie des Sports in Frage zu stellen. Ohne ausreichende sachliche Kenntnis, ohne Möglichkeiten zur direkten Beurteilung der Lage, abhängig von Presseberichten, die nicht selten fragwürdig, weil einseitig sind und meist unter einem Mangel an Information leiden, sympathisieren die Politiker mit einer tibetischen Unabhängigkeitsbewegung, erwarten Boykottmassnahmen der Verbände und empfehlen die Nichtteilnahme politischer Repräsentanten an der Eröffnungsfeier. Sie stellen die olympische Charta in Frage, ohne diese im Detail zu kennen. Sie unterstützen einseitig politische Meinungsäußerungen von Athleten und kritisieren nicht weniger einseitig Funktionäre, die angeblich autoritär, starrköpfig und inkompetent sind. Diese Art der Kritik kann der Aufmerksamkeit von Medien sicher sein, Massenmedien und Politik spielen ein Pingpongspiel der moralischen Heuchelei und des politischen Opportunismus (ibid.).

Zum einen müsse die kritische Frage gestellt werden, warum die derzeitige politische Diskussion allein den Tibetkonflikt zum Zentrum habe, anderen ebenso relevanten Themen dagegen kaum Aufmerksamkeit zuteilwerde – beziehungsweise kein mit Tibet vergleichbares Engagement zu erkennen sei. So müsse bezogen auf Peking 2008 in gleichem Maße etwa der Darfur-Konflikt zur Sprache kommen, das Verhältnis von China zu Taiwan sei kritisch zu beleuchten und die Menschenrechtssituation in allen Provinzen Chinas, nicht nur in der Autonomen Region Tibet stehe auf dem Prüfstand. Darüber hinaus sei zu fragen, warum sich die Politik zur Thematisierung der Menschenrechtssituation in China ausgerechnet des Sports bediene,

[...] während das eigene politische System hingegen bisher auf diesem Gebiet mehrheitlich versagt hat. Zu fragen ist auch, warum nicht die anderen gesellschaftlichen Bereiche, wie etwa die Wissenschaft, die Wirtschaft, die Kultur, in vergleichbarer Weise beansprucht werden (ibid.).

Eine Reihe redaktioneller Beiträge wie auch Leserbriefe fordern in diesem Sinne von der Politik der internationalen Staatengemeinschaft beziehungsweise des „Westens“ einen aktiven Einsatz und „glaubwürdiges“ Engagement für die Respektierung der Menschenrechte „ohne merkantilen Opportunismus und ohne falsche wirtschaftspolitische Neutralität“ (P1378). Eine ganze Reihe von Beiträgen und Akteuren macht diesbezüglich mehrfach ihrer Enttäuschung über die Tatsache Luft, dass auch der Schweizer Bundesrat seine Menschenrechtspolitik offenbar den Interessen der Schweizer Wirtschaft unterordne (vgl. P1590, P1434). Doch nicht nur der offiziellen Politik, sondern auch der *eigenen* westlichen „Wohlstandsgesellschaft“ überhaupt wird mangelnde Zivilcourage und Heuchelei vorgeworfen, da sie vor Menschenrechtsverletzungen, Missachtung grundlegender Freiheitsrechte und entsprechendem Elend die Augen verschließe und eine überfällige öffentliche Diskussion vermissen lasse (vgl. P1139), „[g]anz nach der Devise: Uns gehts gut, wir sind satt“ (ibid.). Angesichts der vielerorts beobachteten und als unhinterfragte Tatsache repräsentierten Beobachtung, außerordentlich viele „westliche Zeitgenossen“ würden Orientierung in „fernöstlicher Spiritualität“, insbesondere dem Buddhismus suchen („auch

in der Schweiz lächelt in mancher Stube ein Buddha dekorativ vor sich hin“ (P1139), dabei jedoch das Schicksal Tibets ignorieren (ibid.), stellt sich für einzelne Autoren auch die vielfach beobachtete Sympathie und breit bekundete Solidarität mit Tibet als Lippenbekenntnis, Bigotterie und „Ausdruck einer oberflächlichen Gutmensch-Attitüde“<sup>39</sup> (P2242) dar. Mit entsprechend kritischen Untertönen stellt so auch die Autorin eines Berichtes im Tages-Anzeiger aus dem Jahr 2001 anlässlich der Eröffnung der vom Dalai Lama als „kostbares, Güte und Segen spendendes Schatzhaus“ bezeichneten „spektakulärste[n] Tibet-Sammlung Europas“ (P2820) im Basler Museum der Kulturen fest:

Wir haben in Basel eine Anzahl der schönsten Rollbilder und der vollendetsten Statuen der tibetischen Kultur vor Augen. Der Westen verfügt mittlerweile auch über die vollständigsten Bibliotheken über Tibet und hat die besten Gelehrten an seine Universitäten geholt, wo sie ihr reiches Wissen weitergeben. Für das neugierige Publikum werden von den bestausgebildeten Mönchen aus dem indischen Exil an allen Ecken der Welt die raffiniertesten und bis vor kurzem geheimen Sandmandalas gestreut. Und mittlerweile überzieht ein dichtes Netz von tibetisch-buddhistischen Zentren, in denen aller Gattung Lehrer sich um aller Gattung Schüler bemühen, Europa und Teile der USA. *Der reiche Westen hat auch hier viel genommen und wenig zurückgegeben.* [...] Nach 50 Jahren Besatzung kann man die Lage der Tibeter auf dem ausgeplünderten und vergewaltigten Dach der Welt sehr wohl mit der der Palästinenser vergleichen, mit dem Unterschied, dass sich die Tibeter still halten. Das ist nicht zuletzt das Verdienst des Dalai Lama, der unverdrossen am Prinzip der Gewaltlosigkeit festhält. [...] Dafür haben jedoch er und sein Volk ausser freundlichem Schulterklopfen und gelegentlich einem Preis nichts bekommen. *Es scheint, dass auch hier zu Lande Politiker und Wirtschaftsleute am falschen Ort Angst haben. Anstatt sich vor den Auswirkungen von Feigheit und Gier zu fürchten, haben sie Angst vor chinesischen Drohungen. Der Sumpf, aus dem sich die Buddhas auf ihren Lotos-Thronen auf den Rollbildern so souverän erheben, ist eben der gleiche Sumpf, in dem wir alle stecken* (P2820; Hervorhebungen ef).<sup>40</sup>

Auch und besonders angesichts der Ereignisse des Frühjahrs 2008 wurde das Thema einer nahezu reflexhaft bekundeten gesellschaftlichen Empörung und Solidarität mit Tibet und dem Dalai Lama ohne glaubwürdige, aktive Unterstützung des tibetischen Freiheitskampfes und dementsprechend authentisches Engagement im Menschenrechtsdialog mit China in mehreren Beiträgen aufgegriffen. So liest sich auch folgender Beitrag aus einer

<sup>39</sup> Zur Kritik an der meist in diffamierender Absicht gebrauchten Bezeichnung „Gutmensch“ siehe Anmerkung in Kapitel 6.1.5, S. 174-175.

<sup>40</sup> Das Basler Museum der Kulturen hatte die Kunstsammlung des deutschen Theologen und Galeristen Gerd Wolfgang Essen, die als bedeutendste Sammlung tibetischer Kunst in Europa gehandelt wird, im Jahr 1998 dank einer grosszügigen Schenkung der Basler Mäzenin Cathérine Oeri erwerben können. In ironischer Anspielung auf den immerwährenden Konflikt zwischen wirtschaftlichen Interessen am Handelspartner China bei gleichzeitigem kulturellem Interesse und vielfach bekundeter politischer Solidarität mit Tibet, der sich auch in ihrer Person widerspiegelt, berichtet der Autor eines Berichtes im Tages-Anzeiger über die Vernissage: „An der Fassade des Museums auf dem Münsterplatz wehen seit dem Wochenende tibetische Gebetsfahnen. [...] Ausgiebig gedankt wurde an der Vernissage denn auch der Mäzenin [...]. Dort, wo ihr gutes Geld herkommt, nämlich im Familienunternehmen des Pharmamultis Roche, wehten letzte Woche allerdings nicht tibetische Gebetsfahnen, sondern chinesische Staatsflaggen an den Fassaden. Gern gesehene Gäste sind am Rheinknie nämlich nicht nur der Dalai Lama und seine Exiltibeter, sondern weitaus häufiger, aber diskreter, Delegationen aus der Volksrepublik China, wo Roche wie alle Basler Pharma- und Chemiemultis kräftig investiert“ (P1821).

Kolumne im Kulturmagazin der Basler Zeitung als sarkastischer Seitenhieb gegen eine solche letztlich unglaubwürdige, ebenso reflexhaft artikulierte wie oberflächliche und unwissende moralische Entrüstung angesichts der Berichte über aktuelle Ereignisse in Tibet – denn bewusstes Umdenken, welches etwa eine Änderung individuellen Konsumverhaltens und entsprechend unbequeme Konsequenzen implizieren würde, könne, so die implizite Kritik (vgl. auch P1730), weder auf individueller, noch auf wirtschaftspolitischer Ebene erwartet werden:

Boah, das China, das macht mich sackwütend. Jetzt mit der Olympiade, was man da hört, das geht ja gar nicht. Dabei hat China versprochen, demokratisch zu werden, glaube ich. Aber nichts! Da werden die Menschenrechte verletzt! Habe ich gesehen, im Fernsehen. Die armen Mönche. Nein, so richtig wissen wir nichts über Tibet. Also, die sind da vertrieben worden. Einfache, herzensgute Menschen wie der Dalai Lama. Der ist so sanft und lacht immer so nett. Keine Gnade - jetzt wird boykottiert. Nur jeden zweiten Tag Olympiade schauen. Stummer Protest quasi. Nein, ich war noch nie in China. Sicher hat es da tolle Sehenswürdigkeiten. Die Chinesische Mauer zum Beispiel, die ist doch dort, oder? Aber wie die mit Journalisten umgehen - unter aller Sau. Die sollen auch Menschen getötet haben. Unfassbar. Also ich bin gegen die Chinesen. [...] Gegen wen genau ich da bin? Gegen die Regierung. Die Kommunisten. Kann nicht verstehen, wie einer nicht gegen China sein kann. Überhaupt bin ich gegen Ungerechtigkeit. Gegen den Irak war ich auch. Und gegen Bush sowieso. Der Neffe von einer Bekannten ist in Schanghai. Aber das ist was anderes. Der ist bei einer Bank. Bauen nicht Herzog & de Meuron auch dort? Das ist ja ein Stück weit ein Kulturaustausch. Die machen das sicher nicht, um Geld zu verdienen. Einfach positiv das Land beeinflussen. Na und ehrlich, wenn ich nichts mehr aus China kaufe, dann kann ich meinen iPod wegschmeissen. Und meinen Fernseher. Und meine Turnschuhe, Hosen, Jacken, Wecker, und das hilft ja den Menschen dort nicht. Das sind viele, die brauchen Arbeit. Ich häng jetzt eine Fahne aus meinem Fenster. „Free Tibet“ steht drauf, mit Regenbogen. Dann kommt endlich die Peace-Fahne weg. Klar sind beide Fahnen made in China. Aber wenn es einem guten Zweck dient (P2162).

Neben der vielfach reproduzierten Kritik an „Ignoranz und Tatenlosigkeit“ (P2633) der internationalen Staatengemeinschaft und einzelner kritischer Stimmen zur mangelnden Zivilcourage westlicher Gesellschaften berichtet ein überwiegender Teil der untersuchten Beiträge von der außergewöhnlichen Sympathie, welche dem Anliegen der Tibeterinnen und Tibeter entgegengebracht werde. In der Schweiz beobachtet eine Reihe von Medienbeiträgen eine regelrechte „Welle der Solidarität“ (vgl. P2850) mit dem „friedliebenden Volk eines mehrfach ausgezeichneten Friedensnobelpreisträgers“ (P1730) angesichts der 2008 in die öffentliche Aufmerksamkeit gerückten „geopolitischen Tragödie“ Tibets (P2765). So wird im April 2008 berichtet, das große Interesse von Journalisten wie Sympathisanten bringe das Klösterliche Tibet-Institut in Rikon an seine Belastungsgrenze, es werde „geradezu überschwemmt mit Solidaritätsbezeugungen und Medienanfragen“, doppelt so viele Menschen wie üblich würden das Kloster besuchen, und seine Mönche würden derzeit von Kundgebung zu Kundgebung reisen (P1683):

Dazu kommen täglich Dutzende von E-Mails: „Was kann ich machen?“, „Wir denken an euch“, „Was in China geschieht, akzeptieren wir nicht“. So und ähnlich lauten die elektronischen Botschaften. Neben Solidaritätsbezeugungen wird das Sekretariat von Medienanfragen überschwemmt, denen das knapp dotierte Institut kaum gewachsen ist (P1683).

Als Begründung einer nahezu weltweit zum Ausdruck gebrachten Solidarität vieler Menschen mit Tibet werden im untersuchten Datenkorpus unterschiedliche Punkte angeführt. Wie einige der soeben zitierten Beiträge (P2820, P1730) zeigen und wie in Kapitel 6.1.5 bereits ausgeführt wurde, spielt die Figur des XIV. Dalai Lama, die in seiner Person verkörperte Friedfertigkeit und die von ihm propagierte Gewaltfreiheit des tibetischen Widerstands dabei eine nicht unmaßgebliche Rolle. Während die Ereignisse des Jahres 2008 Politiker aller Länder vor die Herausforderung stellten, sich gegenüber der Weltmacht China offen für die Einhaltung der Menschenrechte einzusetzen ohne dabei die guten Beziehungen zum Handelspartner aufs Spiel zu setzen, während das IOC vehement kritisiert und ein Boykott der olympischen Spiele diskutiert wurde und darüber hinaus mit der Debatte über das Verhältnis von Sport und Politik das friedenspolitische Ideal der Spiele zur Disposition stand, demonstrierte das Oberhaupt der Tibeter, so ein Kommentar der Neuen Luzerner Zeitung, „in aller Stärke die Lehren Buddhas“:

Er steigt auf durch das, was ihn niederreißt, und versucht, Hindernisse in Wege zu verwandeln. Unermüdlich vermittelt er für sein Volk und macht, wie damals Gandhi, der Tugend Geduld alle Ehre. Er hält an seinem gewaltfreien Widerstand fest und sucht unermüdlich den Dialog (P1226).

Mehrere Akteure bestätigen die verbreitete Auffassung, der gewaltfreie Einsatz für Selbstbestimmung und Autonomie ihrer Heimat, zu welchem sich auch der Friedensnobelpreisträger wiederholt und uneingeschränkt ausspreche, habe in hohem Maße zu einer sehr positiven Wahrnehmung von Tibetern und Tibeterinnen und zu einer verbreiteten Solidarisierung mit ihren Anliegen beigetragen (vgl. P2641). Im Falle Tibets stünden manchen Autoren zufolge nicht nur die Wahrung universell gültiger Menschenrechte, sondern darüber hinaus sowohl die Grundwerte, als auch die moralische Autorität freiheitlich-demokratisch verfasster Staaten auf dem Prüfstand (vgl. P1998). Die Unterstützung Tibets wird in diesem Zusammenhang für einzelne Stimmen gar zur „Gewissensfrage für die ganze Welt“ (ibid.):

Es ist erstaunlich, wie lange die Tibeter die jahrzehntelangen Enttäuschungen ertragen, ohne von der Gewaltfreiheit abzurücken. Die chinesische Führung wäre gut beraten, wenn sie noch zu Lebzeiten des Dalai Lama das Gespräch suchen würde. Sie machen aber das Gegenteil und beschuldigen auf groteske Weise den Dalai Lama, Drahtzieher einer Verschwörung zu sein. [...] Es gibt wenige historische Beispiele, in denen es gelang, auf gewaltfreie Art Veränderungen an Staaten umzusetzen. Die Schweiz hat diese Leistung mit der Schaffung des Kantons Jura vollbracht. Andere Beispiele sind das Südtirol oder die baltischen Staaten. Tibet hat diese Chance noch, aber

die Weltgemeinschaft muss die Tibeter dabei unterstützen. Tibet braucht jetzt mehr als lachende Gesichter auf Fotos mit dem Dalai Lama oder das Hissen von Tibetfahnen. Wer wirklich wünscht, dass auch ohne Gewalt Veränderungen von Unrechtzuständen möglich werden, muss jetzt für Tibet eintreten (P2641).

Der gewaltlose Widerstand des tibetischen Volkes wird in Deutungen wie diesen gleichsam zum Symbol einer größeren Idee: „Menschen spüren, dass hier etwas Besonderes versucht wird, einem Ideal nachgelebt wird, das wir alle in uns tragen: Konfliktlösung ohne Gewalt“ (P2641).<sup>41</sup>

Nun befinden wir uns also hier auf diesem Planeten, wir die Menschheit im Zeitalter der Globalisierung. Das Bewusstsein der Vernetzung ist fortgeschritten und wirtschaftlich ist die gegenseitige Abhängigkeit längst Tatsache. [...] Was sich nun in einem zur Entwicklung drängenden Stadium befindet, ist die globale Verantwortung für ein für alle Lebewesen würdiges Dasein auf diesem Erdenball. [...] Dank der jahrzehntelangen Bemühungen des Dalai Lama und des tibetischen Volkes zu einer gewaltfreien Lösung des Tibet-China-Konflikts ist dieser heute durch die Olympiade erneut in den Fokus internationalen Interesses geraten. Gerade durch die jahrzehntelangen friedvollen Bemühungen des Friedensnobelpreisträgers Dalai Lama und seines Volkes ist dieses öffentliche Interesse von spezieller Natur. [...] Auf der tibetischen Gemeinschaft lastet zurzeit die Bürde der ganzen Menschheit, einen friedvollen Weg für ein gerechtes Zusammenleben zu finden. Wenn sie es nicht schaffen, wer dann? Wenn es nicht geschafft wird, was heisst das für die Zukunft unserer Zivilisation? Diese Verantwortung des tibetischen Volkes ist die Verantwortung von uns allen, von allen, die von einem Leben in gegenseitiger Achtung träumen. [...] Sollten wir einen Funken für den Weltfrieden in unseren Herzen tragen, so ist es jetzt an der Zeit, zusammen mit den Tibetern dafür mit Tat und Kraft einzustehen. Sie dabei zu unterstützen, den gewaltfreien Weg zu Ende zu gehen. Was dadurch erreicht werden kann, ist meiner Ansicht nach von weittragender Bedeutung für den Fortbestand einer lebenswürdigen Gemeinschaft auf diesem Globus (P2666, vgl. auch P1379).

Der Einsatz für das erstrebenswerte Ideal einer gewaltfreien Konfliktlösung ist für viele Akteure mit der Forderung an politische Vertreter der internationalen Gemeinschaft geknüpft, sich für die Wahrung von Menschen- und Freiheitsrechten, für „echte“ politische, ökonomische und kulturelle Autonomie Tibets, für einen konstruktiven Dialog zwischen Vertretern der tibetischen Exilregierung und China und letztlich für eine politische Lösung des Tibetkonflikts zu engagieren (vgl. P1434 et al.). Auch und besonders die Schweiz, welche sich als „Land des Friedens“ verstehe (P2238) und deren Nationalmythos noch im Jahr 2008 für manchen Autor auffallende Parallelen zum politischen Schicksal Tibets aufweist<sup>42</sup> sei, so der Tenor vieler Beiträge, mit Blick auf die gegenwärtige Situation in

---

<sup>41</sup> In den untersuchten Quellen wird der gewaltlose Widerstand des tibetischen Volkes zuweilen als positives Gegenbeispiel anderen aktiven Widerstandsbewegungen gegenübergestellt; als Beispiele werden in den Quellen etwa Widerstandsbestrebungen der Kurden oder Palästinas genannt (vgl. P2656).

<sup>42</sup> So titelt ein Bericht im Tages-Anzeiger über eine Neuinszenierung des Schillerschen Dramas „Wilhelm Tell“ von August 2008 auf der Bühne der Altdorfer Tellspiele: „Unser Nationaldrama lässt an Tibet denken“. Es ist dabei die Anfangsszene des Stücks, welche seinen Autor zum Vergleich mit der aktuellen Situation in Tibet verleitet: „[...] [D]ie Chöre der Frauen und der Männer [imitieren] den Sturmwind, der über den Vierwaldstättersee fegt. Holzstangen donnern lautstark auf den Boden, Neonröhren blitzen. Verzweifelt wirft sich der fliehende Baumgarten auf den Bühnensteg, in letzter Sekunde erklärt sich Tell zur lebensgefährlichen Rettung bereit, schon stürmen die Schwarzhemden des Landvogts herbei, treiben das Volk wie Vieh zusammen und



Tibet gefordert. Doch obwohl, so ein Beitrag der NZZ, „die Welt mit Abscheu und Empörung auf das brutale Eingreifen der chinesischen Sicherheitskräfte in Tibet“ blicke, werde „keine Macht der Welt den militärischen Finger rühren [...], um das aufrichtige Streben der Tibeter nach Freiheit und Unabhängigkeit zu unterstützen“ (P2765).

Letztlich sind die Blutopfer, die im jüngsten Aufstand gegen eine ungeliebte Fremdherrschaft erbracht werden, alle vergeblich, und die harte Hand Pekings wird ein weiteres Mal den Sieg davontragen. Dabei ist das, was die Tibeter wünschen, so natürlich und selbstverständlich wie jede menschliche Regung nach Würde. „Wir wollen unsere eigenen Richter haben“, so lautete der Schlachtruf der alten Eidgenossen gegen die habsburgische Fremdherrschaft. Genau dasselbe wollen auch die Tibeter, wie viel an moderner Entwicklung die Chinesen auch in ihr Land hineinpumpen mögen. Im Unterschied zu der Eidgenossenschaft haben sie jedoch kein Reduit, in das sie sich gegenüber einem übermächtigen Gegner zurückziehen können (ibid.).

Für eine Reihe von Beiträgen legt ein Vergleich des tibetischen Schicksals mit spezifischen Narrativen der Schweizer (National-)Geschichte die Überzeugung nahe, die Schweizer Aussen- und Wirtschaftspolitik müsse im Jahr 2008 endlich ihren Beitrag leisten und sich unmissverständlich und ohne falsche Zurückhaltung für die Respektierung der Menschenrechte in China und weltweit einsetzen, „[n]icht zuletzt „als Sinnbild humanitärer Tradition und einer Aussenpolitik mit neuer Präsenz“ (P1378) – eine bessere Chance dafür, so ein Beitrag im Leserforum des Tages-Anzeigers, werde sich kaum mehr bieten (P2664).

Entsprechende Deutungen der aktuellen Ereignisse auf dem Dach der Welt repräsentieren Tibeterinnen und Tibeter nahezu ausschließlich als Opfer jahrzehntelanger Repression und systematischer Einschüchterungsversuche (vgl. P1531) – und in Hinblick auf die Niederschlagung der aktuellen Ausschreitungen als Opfer der brutalen Gewalt chinesischer Sicherheitskräfte. So begründet SP-Nationalrat Mario Fehr, damaliger Präsident der Parlamentarischen Gruppe für Tibet und Mitglied der außenpolitischen Kommission des Nationalrats, mit folgender Stellungnahme die an den Schweizer Bundesrat<sup>43</sup> gerichteten Forderungen zu einer „klarerer Haltung“ gegenüber der Volksrepublik China:

---

prügeln mit Schlagstöcken auf die Wehrlosen ein. Man denkt an Burma oder Tibet“ (P2763). Die Deutung einer grundlegenden Wesensverwandtschaft der Schweiz mit dem freiheitsliebenden tibetischen (Berg-)Volk angesichts seiner den Werten von Freiheit, Frieden und Gewaltlosigkeit verpflichteten Kultur wurde besonders im Aufnahmezeitraum tibetischer Flüchtlinge in die Schweiz häufig zurückgegriffen. Wie in Kapitel 5.1 ausgeführt wird, fand die Vorstellung des tibetischen Freiheitskampfes für kulturelle und politische Autonomie gegen die Verletzung fundamentaler Freiheitsrechte durch China bereits in dieser frühen Phase der Begegnung zwischen Tibet und der Schweiz starke Resonanz im Humanitätsideal und einer spezifischen Freiheitsidee Schweizer Akteure, was, wie die hier aufscheinenden Verknüpfungen des tibetischen Schicksals mit *eigenen* nationalen Mythen zeigen, offenbar bis heute nachwirkt.

<sup>43</sup> In der Woche zuvor hatten 150 National- und 26 Ständeräte einen offenen Brief an den Bundesrat unterzeichnet, der die Schweizer Regierung zu einer klareren Haltung gegenüber der Volksrepublik China aufforderte, weil, so die Ausführungen Fehrs, „die bisherigen Verlautbarungen des Bundesrats als zu zaghaft empfunden werden“ (P2668). So sollte der Bundesrat zum einen „die chinesische Regierung in aller Deutlichkeit zu einem Ende der Gewalt und der Repression in Tibet und zu einem Dialog mit der tibetischen Exilregierung auffordern“, Wozu auch der chinesische Botschafter in Bern zitiert werden sollte. Darüber hinaus wurde gefordert, dem Internationalen Olympischen Komitee nahezulegen, „sich unverzüglich für die Einhaltung der

140 Tage vor den Olympischen Spielen in Peking sind weite Teile der Schweizer Bevölkerung empört über die chinesische Gewalt in Tibet. Sie wollen, dass sich der Bundesrat stärker engagiert gegen das schreiende Unrecht, das den Tibeterinnen und Tibetern seit vielen Jahren widerfährt. [...] Tibet ist seit 60 Jahren von China widerrechtlich besetzt. Es gibt auf dem Dach der Welt keine Religions-, Meinungs- äusserungs- und Versammlungsfreiheit. Die Tibeter dürfen oft ihre eigene Sprache im Verkehr mit Behörden nicht verwenden. [...] Die Han-Chinesen sind in den grösseren Städten in der Mehrzahl und sie kontrollieren den ganzen Handel. China macht zwar wirtschaftliche Fortschritte. Tibet auch. Nur die Tibeter profitieren nicht davon. Der Aufschwung geht an ihnen vorbei. [...] In den vergangenen Monaten nahm die Repression nochmals deutlich zu. Dies mit Umerziehungskampagnen für Mönche und Nonnen in den Klöstern, der Unterdrückung von jeglichen Sympathiekundgebungen für den Dalai Lama und auch mit der Provokation Chinas, die olympische Fackel durch Tibet auf den Mount Everest zu tragen – einen der heiligen Berge der Tibeterinnen und Tibeter. [...] Am 10. März gab es eine friedliche Demonstration von Mönchen in Lhasa, die mit brutaler Gewalt niedergeschlagen wurde. Inzwischen ist die Lage dramatisch. Touristen und ausländische Journalisten mussten Tibet verlassen. Medien und Internet werden kontrolliert und zensuriert. Tibet ist hermetisch abgeriegelt. [...] Die Geschichte zeigt, dass China solche Massnahmen immer dann ergriffen hat, wenn es die Lage mit Gewalt und ohne Zeugen unter Kontrolle bringen wollte. Faktisch herrscht in Tibet das Kriegsrecht. Derzeit muss das Schlimmste befürchtet werden (P2668).

Die Weltgemeinschaft und auch die Schweiz, in der die größte tibetische Exilgemeinde Europas lebe, müsse nun deutlich gegen die chinesische Gewalt Stellung beziehen. „Wir dürfen bei Menschenrechtsverletzungen nicht schweigen. Sonst werden wir unglaubwürdig“ (P2645). Auch der ehemalige Regierungsrat und SVP-Nationalrat Bernhard Müller findet 2008 deutliche Worte zur Haltung der „offiziellen Schweiz“, in deren Zuge er auf die bereits anderenorts beschriebenen, mit dem „Dach der Welt“ und seiner Kultur verknüpften Hoffnungen und Befürchtungen<sup>44</sup> angesichts der Bedrohung durch einen rücksichtslosen und scheinbar übermächtigen Gegner entsprechende Polarisierungen von Gut und Böse Bezug nimmt:

Sagen wir es klar und deutlich: Praktisch die ganze „übrige Welt“, darunter auch die offizielle Schweiz, lässt es zu, dass sich Tibet und dessen Bevölkerung, diese unnachahmliche Kultur und Zivilisation, immer stärker dem Abgrund und somit dem faktischen Aus nähert. Der Dalai Lama meinte kürzlich: „Mein Volk stirbt auf seinem eigenen Territorium.“ [...] Die politische Schweiz hat sich zwar hin und wieder offiziell für die Respektierung der Menschenrechte in Tibet eingesetzt, aber es andererseits tunlichst vermieden, das Problem von Tibets Souveränitätsanspruch zu traktandieren. Dass aber Bundespräsident Pascal Couchepin kürzlich in einem Brief festhielt, dass die Landesbehörde Tibet nach wie vor als Teil Chinas betrachte, schlägt dem Fass endgültig den Boden aus. Darf es sich die Schweiz leisten, das von ihr ratifizierte internationale Recht zu ignorieren, was Tibet betrifft? [...] Schweren Herzens gelange ich zum Schluss, dass unser Bundesrat seit dem für Tibet so fatalen Jahr 1949 bis auf den heutigen Tag Parlament und Volk in der Tibetfrage grobfahrlässig und rechtswidrig getäuscht hat. Remedur ist somit längst fällig - bevor es dazu zu spät ist. Mit dem Dalai

---

von China abgegebenen Versprechen einzusetzen und dafür, dass die Menschenrechte in Tibet endlich beachtet werden“ (ibid.).

<sup>44</sup> Vgl. Ausführungen in Kapitel 4.2, bes. S. 110.

Lama zusammen formuliere ich den dringenden Rat, dass es niemals zu spät ist, *das Gute zu wollen und das Böse zu minimieren* (P2633; Hervorhebungen ef).

Die Ereignisse des Jahres 2008, so zeigen die untersuchten Beiträge, konfrontierten eine Reihe von Akteuren mit der Tatsache, dass Aufmerksamkeit, Sympathie und vielfach zum Ausdruck gebrachte Solidarität der Weltöffentlichkeit an der politischen Situation in Tibet keine Veränderung herbeiführen konnten und sämtliche bisherigen Dialogversuche des Dalai Lama und seiner Vertreter aus der tibetischen Exilregierung mit der chinesischen Regierung gescheitert waren. Die Antwort Pekings auf die Unruhen in Tibet lasse, so der oben bereits ausführlich zitierte Leitartikel der NZZ im März 2008, deutlich die Handschrift des totalitären Regimes erkennen:

Der Dalai Lama wird in Umkehrung seiner immer wieder dokumentierten Haltung der Gewaltlosigkeit zum Drahtzieher der Gewalt gestempelt. Die bedingungslose Ausrottung des tibetischen Widerstands wird postuliert. Die spannungsgeladene Region wurde hermetisch abgeriegelt, um möglichst unbeobachtet mit Verhaftungen und andern Massnahmen für Ruhe und Ordnung sorgen zu können. Die seit zwanzig Jahren ausgestreckte Hand des Dalai Lama hat das chinesische Regime auch dieses Mal nicht ergriffen. Nichts hat sich geändert seit 1988, als das geistliche Oberhaupt der Tibeter in Europa zum ersten Mal seinen Mittelweg vorstellte, implizit die Souveränität Chinas über Tibet anerkannte und für eine Autonomie seiner Heimat im chinesischen Rahmen plädierte. Schon damals war der Vorschlag von Peking als Finte eines Spalters postwendend zurückgewiesen worden. Dabei läge es durchaus im chinesischen Interesse, sich den mässigenden Einfluss des Dalai Lama in der Tibetfrage zunutze zu machen, solange das noch möglich ist. [...] Kaum etwas an den Ereignissen der letzten Wochen in China ist also neu oder unerwartet. Vielmehr bestätigen die Vorkommnisse die politische Härte des diktatorischen Regimes, das sich allein durch den enormen wirtschaftlichen Erfolg legitimiert. Die Machthaber würden auch in anderen Fällen politischer Unbotmässigkeit - Tibet ist ja nur ein Problem unter vielen - gleich verfahren. Man denke nur etwa an die herablassend-aggressive Art und Weise, wie Peking mit Asiens fortschrittlichster Demokratie auf Taiwan umspringt und diese unter das Ein-China-Prinzip zu zwingen versucht. Darüber scheint sich in der Weltöffentlichkeit kaum mehr jemand zu empören (P2374).

Angesichts der Ereignisse von 2008 wurden daher nicht nur einzelne Stimmen laut, welche den vom Dalai Lama propagierten Mittleren Weg und die weitgehende Gewaltlosigkeit des tibetischen Widerstands als ihr Handicap repräsentierten (vgl. P2641); mit Berichten über die gewaltsamen Ausschreitungen von Tibetern schien es nun zudem, dass auch unter Tibeterinnen und Tibetern in Tibet und der tibetischen Diaspora der gewaltlose Weg des XIV. Dalai Lama zunehmend an Überzeugungskraft verlieren würde. So konstatiert der Autor des soeben zitierten Beitrags:

[D]ie öffentliche Wahrnehmung der Ereignisse in Lhasa und an andern Orten der Region ist verzerrt. Ein Blutbad der Chinesen wurde geradezu vorweggenommen. Dabei deuten alle Berichte von einigermaßen neutralen Augenzeugen darauf hin, dass sich Polizei und Militär in der tibetischen Hauptstadt dieses Mal zurückgehalten haben und ihre chinesischen Landsleute teilweise ungeschützt der brutalen Gewalt der entfesselten Tibeter überliessen. Die konkreten Ereignisse lassen es jedenfalls nicht zweifelsfrei zu, allein den Chinesen alle Schuld zu geben - auch wenn diese zuerst

gegen die protestierenden Mönche vorgegangen sind. In exiltibetischen Kreisen gibt es nämlich vor allem in der jüngeren Generation etliche und gut organisierte Heiss-spornen, die ganz im Gegensatz zum Dalai Lama und dessen Exilregierung ein gewalt-sames Vorgehen favorisieren (P2374)

Auch mit Blick auf die tibetische Exilgemeinschaft meinen verschiedene Stimmen im Jahr 2008 „wachsende Risse in der tibetischen Freiheitsbewegung“ (P2928) festzustellen: Vor allem die junge Generation von Tibetern wende sich zunehmend vom Kurs des Dalai Lama ab, glaube nicht mehr an den Erfolg seiner Politik der Gewaltfreiheit und könnte, so die Autorin einer im Bund veröffentlichten Reportage über junge Tibeterinnen und Tibeter in Dharamsala<sup>45</sup>, „in den militanten Widerstand abdriften“ (ibid.):

„Die Jugend ist von Tag zu Tag frustrierter“, sagt Tenzin Norsang. Wie viele andere hat er sich aus Solidarität mit den Aufständischen in Tibet den Schädel kahlgeschoren. Das Gefühl der Ohnmacht zerfrisst auch ihn. „Manchmal habe ich Angst, dass ich die Fas-sung, die Kontrolle verliere.“ Dann versucht er, seine Wut in Proteste umzusetzen. [...] Tenzin Norsang befürchtet, dass den Tibetern die Zeit davon läuft und ihre Kultur dem Untergang geweiht ist: China sei dabei, die Tibeter zur Minderheit in ihrer Heimat zu machen, ihre Kultur und Sprache auszulöschen, sagt er. *Durch die konsequente Absage des Dalai Lama an die Gewalt fühlt er sich zur Ohnmacht verdammt, wie viele seiner Altersgenossen. Wendet sich die Jugend vom Dalai Lama ab und radikalisiert sich?* Tenzin Norsang zögert mit der Antwort. Man muss zwischen den Zeilen lesen, um das Ungesagte zu verstehen. Bis heute steht die Autorität des Dalai Lama über allem - selbst jene, die politisch anders denken, würden nie an seiner Rolle als spiritueller Führer zweifeln. Und schon gar niemand will in diesen Tagen die Einheit der Tibeter infrage stellen. Die Tibeter seien der Demokratie verpflichtet, sagt Tenzin Norsang schliesslich. Und das bedeute, dass sie politisch auch andere Ansichten vertreten könnten als ihr spirituelles Oberhaupt, sagt er. Die Forderungen des Dalai Lama nach mehr Autonomie geht den jungen Leuten zu wenig weit. Sie träumen von einem freien Tibet. Und manche von ihnen spielen wohl auch mit dem Gedanken, Anschläge oder Sabotageakte gegen die chinesischen Herrscher auszuführen (P2928; Hervorhebung ef).

Die gewaltsamen Ausschreitungen von Tibetern in Tibet und eine mehrfach konstatierte zunehmende Gewaltbereitschaft vor allem junger Tibeterinnen und Tibeter sowohl in Tibet als auch in der tibetischen Exilgemeinschaft machte für verschiedene Akteure Rechtfertigung und Erklärungsversuche nötig. Nicht nur stand die in der weithin postu-lierten und vom Dalai Lama kontinuierlich betonten Gewaltlosigkeit des tibetischen Widerstands gründende weltweite Sympathie für Tibet auf dem Spiel; durch die verunsi-

<sup>45</sup> Von der sonst so friedvollen Stimmung in Dharamsala sei, so dieselbe Autorin in einem Beitrag für die Südostschweiz, derzeit wenig zu spüren. Die „ruhige Exil-Hochburg der Tibeter im Norden Indiens“ habe sich in einen „steingewordenen Aufschrei des Protests verwandelt“: „Sie schreien sich heiser, doch keiner hört sie. Junge Tibeter in [...] Dharamsala [...] fürchten, dass es bald schon zu spät sein könnte, ihr Tibet zu retten. [...] Die Stadt ist mit Plakaten gepflastert. ‚Wach auf, Uno‘ heisst es, und ‚Stoppt die Morde‘. Morgens, mittags und abends ziehen im tibetischen Viertel McLeod Ganji [sic] Protestierende durch die engen Strassen. Nonnen und Mönche mit kahlen Schädeln murmeln Gebete vor sich hin. Junge Männer und Frauen mit geballten Fäusten schreien ‚Befreit Tibet‘. [...] Sie schreien, bis sie heiser sind. Sie wollen die Welt aufrütteln. Aber wer hört sie schon? Tausende Kilometer von den Machtzentren dieser Welt und zwölf Stunden Busfahrt von der indischen Hauptstadt Neu-Delhi entfernt, auf 1800 Metern Höhe in den Bergen. [...]. Die Menschen wissen nicht, wohin mit ihrer Wut und mit ihrer Sorge (P2759).

chernden Berichte aktueller Geschehnisse in Lhasa und den an die Autonome Region Tibet angrenzenden Regionen gerieten zudem spezifische Vorstellungen der „buddhistischen“ beziehungsweise „tibetischen Kultur“ und ihrer vermeintlich inhärenten Werte<sup>46</sup> – insbesondere die bisher kaum in Frage gestellten Postulate der Duldsamkeit und Gewaltfreiheit des tibetischen Volkes – und damit das Symbol eines mit Tibet verknüpften gesellschaftspolitischen Ideals auch in der öffentlichen Diskussion grundlegend ins Wanken. So schreibt der Autor eines Beitrags der NZZ:

Der jüngste Aufstand der Tibeter gegen die chinesische Besetzung hat das Bild vom friedlichen, duldsamen tibetischen Volk, das sich gegen Ungerechtigkeit und Unterdrückung nur streng gewaltfrei zur Wehr setzt und keinen Hass oder andere negative Emotionen entwickelt, erschüttert (P2721).

Der hier zitierte Beitrag stellt dabei eine der selteneren Stimmen dar, für welche die Ereignisse des Jahres 2008 Anlass bieten, oben erwähnte Bilder und Vorstellungen einer der „tibetisch-buddhistischen Kultur“ inhärenten Gewaltlosigkeit und Friedfertigkeit grundsätzlich und explizit zur Disposition zu stellen. So fährt der Autor fort:

Dieser Vorstellung hat die tibetische Wirklichkeit noch nie entsprochen. Gewaltlosigkeit ist die Ethik des Dalai Lama, aber viele Tibeter reagieren wie andere Völker in einer solchen Situation auch. Sie wehren sich mit allen ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln gegen die Besetzer (ibid.).

Für entsprechende Stimmen relativieren nicht erst die gewaltsamen Ausschreitungen des Jahres 2008, sondern bereits ein Blick in die tibetische Geschichte<sup>47</sup> idealisierende Vorstellungen der tibetischen Kultur.

Als es auch während einer Kundgebung vor dem chinesischen Konsulat in Zürich zu kleineren Ausschreitungen kam<sup>48</sup>, fand die Verunsicherung über gewaltsame Ausschreitungen

---

<sup>46</sup> In diesem Zusammenhang wird Gewaltlosigkeit häufig als ein zentraler buddhistischer Wert repräsentiert: „Die Tibeter sind ein religiöses Volk. Ihr Buddhismus steht für Gewaltlosigkeit und insbesondere Barmherzigkeit (P2746)“. Für viele Stimmen stellte sich angesichts heftiger Unruhen und gewaltsamer tibetischer Ausschreitungen daher folgende Frage, wie sie auch in einem Interview des Tages-Anzeigers mit einem in der Schweiz lebenden ehemaligen Parlamentarier der tibetischen Exilregierung gestellt wurde: „Weshalb wenden die Tibeter in Lhasa Gewalt an?“ (ibid.; vgl. auch Kap. 5.2.4).

<sup>47</sup> Lediglich einzelne Quellen brechen in dem hier beschriebenen Zusammenhang mit überkommenen Vorstellungen der buddhistischen Gewaltlosigkeit und machen auf den sich bereits 1949 formierenden bewaffneten Widerstand gegen die chinesische Okkupation in den osttibetischen Provinzen Kham und Amdo und die Guerillabewegung der Khampa-Widerstandskämpfer aufmerksam, die sich im Osten Tibets formiert hatte (P2721, P1181, P1533, P2928). Die Geschichte Tibets zeige, so der vorher zitierte Beitrag über jugendliche Tibetaktivisten in Dharamsala: „Die Gewaltfrage ist so alt wie der Kampf der Tibeter um Freiheit“ (P2928). Der oben zitierte Beitrag der Neuen Zürcher Zeitung aus dem Jahr 2008 widmet sich der „heimlichen Widerstandsarmee“ Tibets und dem „vergessenen Guerillakrieg“ gegen China in den fünfziger und sechziger Jahren und betont in diesem Zuge, es seien „gläubige Buddhisten“ gewesen, die zu den Waffen gegriffen hätten (P2721): „So etwa Ngawang Tashi, einer der Überlebenden. ‚Als die Chinesen bei uns einfielen, begannen sie bald, die Religion zu bekämpfen und die Klöster zu zerstören. In meiner Heimat Litang wurden 1956/57 alle Klöster dem Erdboden gleichgemacht. Einen solchen Angriff auf unsere Religion konnten wir nicht akzeptieren. Deshalb haben wir uns gewehrt‘, erzählt er heute (P2721).

<sup>48</sup> Medienberichten zufolge waren einzelne Tibeter über die Absperrungen geklettert und hatten Steine in Richtung des Gebäudes geworfen. Da die Situation jedoch nach kurzer Zeit wieder unter Kontrolle gebracht

einer sonst nahezu durchwegs als friedlich porträtierten Protestbewegung in der Schweiz ihren unmittelbaren Widerhall, wie folgender Ausschnitt aus einem Interview der Basler Zeitung mit dem langjährigen Präsidenten der Parlamentariergruppe für Tibet, SP Nationalrat Fehr zeigt:

*Es gibt [...] Bilder, auf denen Tibeter Han-Chinesen angegriffen und Geschäfte zerstört haben. Wie gewalttätig ist der tibetische Widerstand? Am Beginn dieser aktuellen Auseinandersetzung standen friedlich demonstrierende Mönche, die am 10. März an den Jahrestag des ersten Aufstands gegen die chinesische Besatzung 1959 erinnern wollten. Der Protest dieser Mönche wurde mit brutaler Gewalt niedergeschlagen. Danach ist die Situation offenbar eskaliert, die Wut hat sich dann auch gegen einzelne Han-Chinesen entladen. Das ist nach 60 Jahren Unterdrückung nachvollziehbar; der Dalai Lama hat aber immer wieder klargemacht, dass der Weg der Tibeterinnen und Tibeter ein gewaltloser Weg ist. Die überwiegende Zahl der Proteste war auch gewaltlos. Das zeigt das chinesische Fernsehen aber nicht. Auch im Westen - in Paris, Berlin, Zürich - haben Tibeter demonstriert; einige von ihnen haben versucht, in die chinesischen Konsulate einzudringen. Ich habe am Samstag auf der Demonstration in Zürich gesprochen, auch da hat eine kleine Gruppe junger Tibeter versucht, zum Konsulat vorzudringen. Wir haben sie beruhigen können. Ich verstehe die Wut und Verzweiflung angesichts der Tatsache, dass die Verwandten dieser Menschen in Tibet unterdrückt, gefoltert oder sogar getötet werden. Die grosse Mehrheit der Tibeter demonstriert friedlich. Sinkt die Bereitschaft vor allem jüngerer Tibeter, dem Dalai Lama auf seinem gewaltlosen Weg zu folgen? Das glaube ich nicht. Der Dalai Lama ist nach wie vor die grosse Klammer der Bewegung. Ohne den Dalai Lama hätte es im Laufe der Jahre viel mehr Gewalt gegeben. Der Dalai Lama hat gedroht, als Oberhaupt des tibetischen Volkes zurückzutreten, wenn die gewaltsamen Proteste der Tibeter ausser Kontrolle geraten. Der Dalai Lama ist sicher sehr besorgt über die Gewaltbereitschaft einzelner Tibeter - von den Tibetern würde ich nicht sprechen: Ich finde es bewundernswert, dass die meisten Tibeter den gewaltlosen Weg 60 Jahre lang gegangen sind, trotz Unterdrückung, Folter und Mord. Welchen Einfluss haben westliche Unterstützerguppen auf den Konflikt? Wir rufen immer zu friedlichem Protest auf. Und noch einmal: Der überwiegende Teil der Tibeter protestiert friedlich (P1509)<sup>49</sup>.*

Wie Fehr betont eine Reihe resonanzstarker Akteure immer wieder nachdrücklich eine trotz einzelner Gegenbeispiele weitgehende Friedlichkeit und Gewaltlosigkeit des Protests von Tibetern und westlicher Tibet-Supportgruppen gegen Menschenrechtsverletzungen und für die Gewährleistung „echter Autonomie“ und Selbstbestimmung in Tibet. Auch Vertreter und Vertreterinnen der tibetischen Exilgemeinschaft betonen angesichts der aktuellen Ereignisse wie bereits fast zehn Jahre zuvor der damalige Präsident der Tibetergemeinschaft während einer Kundgebung zum Jahrestag des tibetischen Volksaufstands, die Tibeter würden „weiterhin auf friedliche, auf buddhistische Weise für eine Rückkehr in ihre Heimat kämpfen“ (vgl. P1522; Hervorhebung ef).

Ein Großteil entsprechender Versuche zur Plausibilisierung gewaltsamer Ausschreitungen und einer zunehmenden Gewaltbereitschaft unter jungen Tibeterinnen und Tibetern

---

worden sei, hätten nach einem kurzen Einsatz von Reizgas durch Sicherheitskräfte Verletzte und Festnahmen vermieden werden können (vgl. P1472).

<sup>49</sup> Die kursiv gedruckten Hervorhebungen markieren in diesem Ausschnitt die an Fehr gerichteten Fragen des interviewenden Journalisten der Basler Zeitung.

verweist auf die jahrzehntelange, vorwiegend in aller Deutlichkeit als unrechtmäßig interpretierte Fremdbestimmung und Repression durch das totalitäre Regime Chinas und seiner Missachtung der tibetischen Kultur:

Ein chinesischer Offizier zertritt achtlos ein sorgfältig aus farbigem Sand gefertigtes Mandala, einen Kreis mit religiösen Symbolen. Die Szene im Film „Kundun“ ist wohl Fiktion, sie ist aber symbolisch für den Umgang Chinas mit Tibet: die Nichtachtung, sogar Verachtung einer anderen Kultur. Derartige Missverständnisse und Verletzungen gibt es viele. Sie zeigen, wie die Tibeter unter chinesischen Herren im eigenen Land leben (P1595).

Auch die Beobachtung, dass durch die von China getroffenen Maßnahmen zur Modernisierung Tibets nicht nur ökologische Ressourcen, sondern auch die traditionelle Kultur und Lebensweise zerstört werde, davon jedoch nicht Tibeterinnen und Tibeter, sondern vor allem chinesische Siedler profitieren würden, erkläre die über Jahre hinweg angestaute Wut und Frustration vor allem jüngerer Generationen von Tibeterinnen und Tibetern (vgl. P2544). So führt SP-Nationalrat Fehr aus, angesichts ihrer sozialen und ökonomischen Benachteiligung habe er bei aller Kritik an den gewaltsamen Ausschreitungen Verständnis für die beteiligten Tibeter:

Im Alltag werden sie im eigenen Land unterdrückt. Tibeter werden bestraft, wenn sie ein Bild des Dalai Lama bei sich tragen. Die Tibeter dürfen ihre eigene Sprache im Verkehr mit Behörden nicht verwenden. China macht zwar wirtschaftliche Fortschritte. Der Aufschwung geht aber an den Tibetern vorbei.

Auch die Ethnologen und Tibet-Experten Martin Brauen und Luc Schaedler führen in verschiedenen Interviews die Schwächen und Verfehlungen chinesischer Entwicklungspolitik als vornehmliche Gründe für die gewaltsamen Unruhen in Tibet an. So erklärt Schaedler, das Empfinden sozialer Benachteiligung und das Gefühl, „Bürger zweiter Klasse im eigenen Land zu sein“, sei bei Tibeterinnen und Tibetern seit der chinesischen Besetzung stetig gewachsen. Zudem seien sich die Tibeter der öffentlichen Aufmerksamkeit angesichts der anstehenden olympischen Spiele in Beijing bewusst und würden sich dies nun gezielt zunutze machen, um auf ihre Anliegen von Autonomie und Selbstbestimmung aufmerksam zu machen (P2645). Martin Brauen führt im Interview mit dem Bund aus:

Spätestens die Unruhen im März haben gezeigt, dass es eine junge Generation unter den Tibetern gibt, die nicht mehr an die Gewaltfreiheit glaubt, wie sie der Dalai Lama propagiert. [...] Früher wussten die Tibeter, die in China studierten, dass sie bei ihrer Rückkehr eine Stelle haben, doch heute fehlt es an Jobs für alle Tibeter, und diese Verzweiflung ist eine wesentliche Ursache für den Widerstand. Man hört im Westen immer wieder, die Chinesen wollten die tibetische Kultur vernichten - doch der Skandal der Okkupation liegt anderswo. Und mit der neuen Bahnlinie von Peking nach Lhasa ist es noch schlimmer geworden. Ich habe ihre Wirkung zunächst unterschätzt, doch jetzt zeigt es sich, wie viele Chinesen täglich nach Tibet kommen: Es sind Tausende, von denen viele bleiben und den Tibetern die Arbeit nehmen. Sie arbeiten billiger, und die Chefs, die meist Chinesen sind, stellen lieber Chinesen als Tibeter ein.

Autonomie bedeutet eben auch, dass die Tibeter auf dem Arbeitsmarkt wieder zu ihren Rechten kommen. Im westlichen Teil von Lhasa hat man heute das Gefühl, irgendwo in China zu sein: Er wächst und wächst, es gibt immer mehr Arbeit, Läden, Bauunternehmen. Die Chinesen haben hier sogar bessere Löhne als in China. Früher wurde dieses Unrecht politisch gefördert - heute ist das gar nicht mehr nötig (P1739).

Angesichts der vielfach zum Ausdruck gebrachten Befürchtung, dass sich immer mehr Tibeterinnen und Tibeter vom Mittleren Weg des Dalai Lama und damit von der Gewaltlosigkeit als oberstem Prinzip der tibetischen Widerstandsbewegung abwenden könnten, bringen einige Beiträge die Dringlichkeit zum Ausdruck, noch zu Lebzeiten des XIV. Dalai Lama zu einer konstruktiven Lösung der Tibetfrage zu finden. Vor dem Hintergrund der oben angeführten Deutungen der „Gewalt in Tibet“<sup>50</sup> bringt ein Großteil der untersuchten Quellen und resonanzstarker Akteure, wie gezeigt wurde, Verständnis dafür zum Ausdruck, dass vor allem Mitglieder einer jungen Generation von Tibetern und Tibeterinnen mit der Friedenspolitik des Dalai Lama immer mehr die Geduld verliere (vgl. P1208). Während manche Quellen in diesem Zuge einen Autoritätsverlust des Dalai Lama feststellen, widersprechen andere Beiträge und auch eine Reihe von Tibeterinnen und Tibetern selbst dieser Deutung vehement und betonen nachdrücklich die Einigkeit und Geschlossenheit der tibetischen Gemeinschaft und das Festhalten am gewaltlosen Widerstand. Letztlich, so ein Beitrag der NZZ, gelte die Enttäuschung junger Tibeter auch

[...] weniger dem Dalai Lama, den sie bei allen Meinungsverschiedenheiten respektieren und lieben, als der heuchlerischen Haltung des Westens, der Tibet seit Jahrzehnten seiner Sympathie versichert - und es immer wieder im Stich gelassen hat (P1208).

Auf Grundlage der in diesem Kapitel beschriebenen dominanten Deutungen des Tibetkonflikts bekundet ein Großteil der Stimmen eine tief empfundene Solidarität mit dem tibetischen Freiheitskampf. Wie bereits erwähnt wurde, wird in vielen Quellen der Schweiz nicht nur im Hinblick auf ihre Beziehung zu Tibet, seiner Kultur und seinen Menschen, sondern auch in Bezug auf ein Engagement zu einer friedlichen Lösung der Tibetfrage eine herausragende Rolle und entsprechende Verantwortung zugeschrieben. Ein Großteil der entsprechenden Quellen verweist diesbezüglich auf die in Kapitel 5.1 beschriebene lange Geschichte der Begegnung der Schweiz mit Tibet, seinen Menschen sowie seinen kulturellen und religiösen Traditionen. In regelmäßigen Abständen, besonders anlässlich von Besuchen des Dalai Lama oder Jubiläumsfeiern der ansässigen Tibetergemeinschaft und ihrer politischen und kulturellen Institutionen, wird über die Geschichte der Aufnahme

---

<sup>50</sup> Zahlreiche Berichte verknüpfen die betreffenden Ereignisse mit dem Schlagwort „Gewalt in Tibet“. Das betreffende Schlagwort impliziert in den untersuchten Medienberichten jedoch meist gerade nicht die von tibetischer Seite verübte Gewalt gegen chinesische Siedler und deren Einrichtungen, sondern bezeichnet in einem überwiegenden Teil der Beiträge ausschließlich die Gewaltanwendung chinesischer Sicherheitskräfte gegen aufständische Tibeter und Tibeterinnen.



tibetischer Flüchtlinge ab den 1960er Jahren berichtet. Es wird betont, die Schweiz habe nach Einmarsch der chinesischen Volksbefreiungsarmee sowie der Flucht des Dalai Lama und vieler seiner Landsleute ins Exil als erstes europäisches Land tibetische Flüchtlinge aufgenommen (vgl. P1500) und beherberge heute nicht nur die größte tibetische Gemeinschaft Europas, sondern darüber hinaus mit der Gründung des Klösterlichen Tibet-Institut Rikon im Jahr 1968 das erste tibetisch-buddhistische Kloster auf westeuropäischem Boden und „eines der wichtigsten buddhistischen Zentren“ (P2153) außerhalb Asiens. Viele untersuchte Beiträge zitieren auch den Dalai Lama selbst, der im Gespräch mit Vertretern der Schweizer Öffentlichkeit häufig eine besondere Bedeutung der Schweiz für Tibet und die tibetischen Flüchtlinge hervorhebt (P1177, P1442, P1488, P2435, P2645, P2907 et al.). Er fühle sich in der Schweiz „wie Zuhause“ (P1177) und sei „der Schweiz dankbar für die Unterstützung des tibetischen Volkes“ (P1441). Die Schweiz sei für viele Exiltibeterinnen und -tibeter zu einer „neuen Heimat“ geworden und setze sich bis heute für das tibetische Volk ein (P1442, P2435, P2064). Neben dem Dalai Lama selbst bringen auch andere Vertreterinnen und Vertreter der Tibetergemeinschaft ihre große Dankbarkeit gegenüber der Schweiz zum Ausdruck (vgl. P2543). So berichtet ein Beitrag aus dem Jahr 2008 über eine große Solidaritätskundgebung auf dem Berner Bundesplatz:

Den friedlichen Widerstand kann man an diesem Samstag in Bern fühlen. Auf 8000 bis 10 000 Demonstranten schätzt die Polizei die bunte Menge. Doch es gibt keine Rempeleien, keine lauten Worte. Dafür viel Dank. Dank an die Schweiz, die 1960 als erstes westliches Land tibetische Flüchtlinge aufgenommen hat und bis heute grosse Unterstützung zeigt (P1207).

Wie in dem hier zitierten Ausschnitt spiegeln viele der untersuchten Beiträge eine große Sympathie, welche die tibetische Exilbevölkerung in der Schweiz genieße, wider (vgl. P2038). So titelt ein umfangreicher Bericht der Basler Zeitung über die Eröffnung der Tibet-Dauerausstellung im Museum der Kulturen: „Basel trifft den Dalai Lama in Respekt und Liebe“ (P1239). In dem Land, in welchem die „Sensibilität für die Tragödie Tibets besonders groß“ sei, hätten sich, so der Autor des Beitrages, Tausende von der Begegnung und der politischen Bedeutung des Ereignisses bewegt gezeigt.

„Heute ist ein grosser Tag“, spricht Museumsdirektorin Clara Wilpert sichtlich bewegt, und gekrönt werde er durch die Anwesenheit des Dalai Lama, dem sie mit Nachdruck zu verstehen gibt: „Möge Ihnen und Ihren Leidensgenossen eines Tages die Möglichkeit gegeben sein, in Ihr Schneeland zurückzukehren, und dass die Ausstellung dazu beitrage, dass Tibet niemals in Vergessenheit gerät.“ Langer, langer Beifall (ibid.).

Die Sammlung sei, so der Beitrag, ein Ort der Bewahrung kulturellen Erbes und deshalb für Tibeter in der Schweiz und in Europa von außerordentlicher Wichtigkeit. Sinn und Bedeutung, so der entsprechende Tageskommentar der Basler Zeitung (ibid.) entfalte die

Ausstellung jedoch nur insofern, „als sich mit ihr der Auftrag verbindet, sich mit der Beharrlichkeit des Dalai Lama dafür einzusetzen, dass sie irgendwann aus dem Museum zurück ins Land dieses oder eines der nächsten Dalai Lama kommt“ (P1239). In diesem Sinne betonen resonanzstarke Akteure wie Bernhard Müller oder Mario Fehr die besondere Verantwortung der Schweiz, sich im Einklang mit ihrer humanitären Tradition für den Dialog von Kulturen und Religionen zu engagieren, sich gemeinsam mit ihren tibetischen Mitbürgerinnen und Mitbürgern für das tibetische Volk und dessen Recht auf Selbstbestimmung einzusetzen, die den wirtschaftspolitischen Interessen geschuldete Zurückhaltung aufzugeben und deutlich Stellung zu beziehen (vgl. 1702).

Mit der bedeutenden humanitären Rolle, welche die Schweiz gegenüber Tibet einnimmt, wäre sie eigentlich dafür prädestiniert, auch auf politischer Ebene entschieden aufzutreten und die Stimme für die Einhaltung der Menschenrechte in Tibet zu erheben. [...] Zwar zählt das Aussendepartement (EDA) die Menschenrechte zu seinen wichtigen Anliegen, doch die Politik befindet sich im Interessenkonflikt mit der Wirtschaft. Der Wachstumsmarkt China verspricht grosse Geschäfte. Bei den Bemühungen, zum mächtigen Wirtschaftspartner gute Beziehungen zu pflegen, droht die Frage der Menschenrechte unter den Tisch zu fallen. [...] Schon vor fünf Jahren beklagten Parlamentarier in einer Debatte im Nationalrat, dass im Zusammenhang mit Tibet zunehmend Ziele der Schweizer Menschenrechtspolitik wirtschaftspolitischen Interessen untergeordnet würden. (P2642).

In diesem Sinne beklagen manche Stimmen die Tatsache, dass sich die Haltung der politischen Schweiz, die sich in den 60er Jahren „noch nicht scheute, sich durch die Aufnahme tibetischer Flüchtlinge gegen die chinesische Besetzung Tibets zu wenden“ (P1153), mittlerweile grundlegend gewandelt habe und der Bundesrat heute nicht „durch eine übertrieben mutige Position“ von sich reden mache (P2644): „Das Engagement für Tibet ist dem für die chinesische Wirtschaft gewichen“ (P1153). Dennoch, Tibetisches löse nach wie vor aus genannten Gründen in der Schweiz viel Echo aus (ibid.), denn Tibet sei ein Land, dem sich die Schweiz „seit langer Zeit freundschaftlich verbunden“ (P1699) fühle. Die Freiheit Tibets liege daher besonders in der Schweiz vielen Menschen am Herzen und sei, wie der Co-Organisator eines großen, im Jahr 2008 auf dem Berner Bundesplatz veranstalteten Solidaritätskonzerts<sup>51</sup> bekräftigt, keines „jener politischen Modethemen, die schnell wieder ihren Reiz verlieren“ (P2608). Nicht nur scheint, wie oben gezeigt wurde, für manchen Autor noch heute die für die Anfangsjahre der Ansiedlung tibetischer Flücht-

---

<sup>51</sup> Dem Solidaritätskonzert *Swiss Artists for Tibet* auf dem Berner Bundesplatz waren im Frühjahr 2008 verschiedene Aktionen vorausgegangen. So fand bereits Ende April 2008 die bisher „grösste Kundgebung für Tibet [...] in der Schweiz“ statt (P2718) statt, anlässlich derer etwa 8000 Menschen ihre „Solidarität mit Tibet“ bezeugten. Im Juli reichten schweizerische und tibetische Organisationen bei der Bundeskanzlei eine Petition mit 60'000 Unterschriften ein, welche forderte, Bundespräsident Pascal Couchepin solle nicht zur Eröffnungsfeier der Olympischen Spiele von Beijing reisen, der Bundesrat solle den Dalai Lama anlässlich seines geplanten Schweiz-Besuchs offiziell empfangen und sich in der Tibetfrage engagiert zeigen (P2432, P2433). Zugleich wurde von den entsprechenden Organisationen die Kampagne „Ich couche nicht“ lanciert: Die Bevölkerung sollte damit aufgefordert werden, die Übertragung der Eröffnungsfeier zu boykottieren.

linge in der Schweiz so präsenste Vorstellung, der Schweizerische Nationalmythos finde im Schicksal des tibetischen Volkes eine eigentümliche Entsprechung, nach wie vor präsent zu sein.<sup>52</sup> Bis heute trägt die von vielen Menschen als Erfolgsgeschichte gewertete Aufnahme tibetischer Flüchtlinge und ihrer sozialen Integration hohen symbolischen Wert für das Freiheitsideal und die humanitäre Tradition einer von gesellschaftlicher, sprachlicher und religiös-konfessioneller Pluralität geprägten Schweiz<sup>53</sup>. Wie dargestellt wurde, bestätigen eine Reihe von Beiträgen des Datenkorpus – vor allem auch angesichts der Ereignisse im Jahr 2008 – die Auffassung, gerade angesichts ihrer humanitären Ideale, in deren Tradition die Schweiz sich in den 1960er Jahren für tibetische Flüchtlinge engagiert habe, sei die Schweiz nun gefordert, sich selbstbewusst für den gewaltlosen tibetischen Widerstand und damit das Ideal der Konfliktlösung ohne Gewalt einzusetzen (vgl. P1310) – und sich beispielsweise, wie der damalige Vorsitzende der Tibeter Gemeinschaft Schweiz im Jahr 1999 gegenüber der Basler Zeitung kommentiert, nicht länger hinter „formellen und protokollarischen“ Ausreden zu verschanzen, um den Dalai Lama nicht offiziell empfangen zu müssen (P1590). Auch Initianden der jährlichen Fahnenaktion zum Jahrestag des tibetischen Volksaufstands<sup>54</sup> betonen im Jahr 2004 unter Hinweis auf ihre humanitäre Tradition eine besondere Verantwortung der Schweiz:

Die Schweiz ist das europäische Land, das zwischen 1960 und heute am meisten tibetische Flüchtlinge, nämlich rund 2500, aufgenommen hat. Die grosszügige humanitäre Geste der Schweizer Regierung hat entsprechend dazu geführt, dass viele Tibeter dieses Land heute als ihre zweite Heimat betrachten. Laut Initianden der Fahnenaktion trage die Schweiz auf Grund ihrer langen Tradition der Demokratie und Freiheit die Verpflichtung, sich entscheidend für Tibet zu engagieren, damit die Willkür des chinesischen Besatzungsregimes eine Ende finde und die Tibeter ihr legitimes Recht auf Selbstbestimmung ausüben können (P1918).

Mit der bedeutenden humanitären Rolle, welche die Schweiz gegenüber Tibet einnehme, so ein Beitrag aus dem Jahr 2005, sei die Schweiz geradezu dafür prädestiniert, auch auf politischer Ebene entschieden aufzutreten und die Stimme für die Einhaltung der Menschenrechte und die Gewährleistung von Autonomie und Selbstbestimmung in Tibet zu erheben (P2644). Auch anlässlich der Ereignisse in Tibet im Jahr 2008 kritisiert der Autor eines Leserbriefes an die Redaktion des St. Galler Tagblatts die damals für die schweizerische Außenpolitik zuständige Bundesrätin Micheline Calmy-Rey ebenso unter Hinweis auf

---

<sup>52</sup> Vgl. Kap. 5.1.

<sup>53</sup> Ibid.

<sup>54</sup> Die Fahnenaktion ist eine jährliche Aktion tibetischer Vereinigungen und Tibet-Supportgroups zum Jahrestag des tibetischen Volksaufstands vom 10. März 1959, um auf Menschenrechtsverletzungen und Autonomieforderungen des tibetischen Volkes schweizweit aufmerksam zu machen und Solidarität mit Tibet zu bekunden. Anlässlich des Jahrestages werden Schweizer Gemeinden dazu aufgerufen, die tibetische Nationalflagge zu hissen und damit ihre moralische Unterstützung des tibetischen Volkes zum Ausdruck zu bringen.

entsprechende, mit ihrer humanitären Tradition verknüpfte und der Schweiz in diesem Zusammenhang zugeschriebene Werte und Ideale:

Ausgerechnet zu den Vorgängen in Tibet [...] erhebt sich kaum ihre Stimme, obwohl Tibet seit 50 Jahren vom roten China besetzt, verwaltet, entmündigt und planmässig mit chinesischen Einwanderern kolonialisiert wird mit dem Ziel, dieses einst freie Land mit seinen friedliebenden und hoch geachteten Menschen dem bürokratischen, kommunistischen, antidemokratischen und die UNO-Konventionen (Menschenrechte, Glaubensfreiheit, freie Wahlen, Gleichberechtigung) mit Füßen tretenden Machtblock einzuverleiben. Es ist eine Schande und eine bittere Tatsache, dass unser freies und neutrales Land sich nicht energisch für das Heimatland und die Menschenrechte der Tibeter und vieler tibetischer Freunde und Gäste in unserem Lande einsetzt! Wir bitten die Tibeter um Verzeihung und versichern, das Schweizervolk steht ganz auf ihrer Seite und auf der Seite eines unabhängigen und freien Tibet [...] (P1941).

Die dem Dalai Lama und seinem Volk entgegengebrachte Sympathie und Solidarität wird von verschiedenen Akteuren, wie einige der angeführten Zitate zeigen konnten, mit der humanitären Tradition der Schweiz verknüpft und in diesem Zusammenhang häufig mit einer postulierten Offenheit und Inkorporationsbereitschaft der Bevölkerung, dem Hinweis auf eine in der Schweiz gepflegte Glaubens- und Gewissensfreiheit sowie Toleranz, und entsprechender gesellschaftlich geteilter Werte und (soziokultureller wie nationaler) Ideale und Identifikationen begründet. Im Hinblick auf jene mit dem tibetischen Schicksal vermeintlich verwobenen übergeordneten Ideale und Wertorientierungen transzendiert die Solidarität mit Tibet selbst Parteigrenzen und -zugehörigkeiten – was sich, wie in einzelnen Beiträgen hervorgehoben wird, in einer außergewöhnlichen politischen Breite der zum Ausdruck gebrachten Solidarität mit dem Dalai Lama und dem tibetischen Volk widerspiegeln (vgl. P2153): Man könne sich, so betont der SP-Nationalrat und damalige Präsident der parlamentarischen Gruppe für Tibet Mario Fehr im Jahr 2005 gegenüber der NZZ am Sonntag, „jenseits aller Parteigrenzen für Tibet engagieren“ (P2564). Auch der in diesem Beitrag porträtierte damalige Zürcher SVP-Ständerat Hans Hofmann, ebenfalls Mitglied der parlamentarischen Gruppe für Tibet und damals Mitglied des Patronatskomitees für den Besuch des Dalai Lama, betont gegenüber der Zeitung:

SVP und Tibet, das vertrage sich [...] da brauche man nicht verwundert zu tun. Vor zwei Jahren war die junge SVP auf Arbeitsbesuch in Nepal und Indien und forderte danach euphorisch eine *himalajisch-alpine Berg-Solidarität* (ibid.; Hervorhebung ef).

Der in diesem Zusammenhang zuweilen postulierten (Wesens-)Verwandtschaft der „Bergländer“ Schweiz und Tibet trug auch der Dalai Lama während seines Treffens mit der Parlamentarischen Gruppe für Tibet im Jahr 2005 Rechnung. So berichtet ein Beitrag des Tages-Anzeiger, der Dalai Lama habe den „Männern und Frauen aus dem Bergland“ eine Freude gemacht, „indem er sagte: ‚[...] Tibet ist das Dach der Welt, die Schweiz das Dach Europas‘“ (P1612; Hervorhebung ef). In diesem Sinne führt ein Beitrag der Basler Zeitung

zum Besuch des Dalai Lama im Jahr 2005 aus, das Oberhaupt der Tibeter sei nicht nur deshalb in der Schweiz so willkommen, da das Land inzwischen für mehr als 2'000 Exiltibeter „Heimat geworden“ sei, sondern darüber hinaus aus dem Grund, da die Botschaft des Dalai Lama, „die eine der Toleranz und des Mitgefühls ist“, in diesem Land „auf besonders fruchtbaren Boden“ falle (P1601). Geht man davon aus, dass sich im vorliegenden Zusammenhang spezifische Deutungen eines soziokulturellen beziehungsweise nationalen Selbstverständnisses der beteiligten Akteure artikulieren, dürften die Worte des Dalai Lama anlässlich des bevorstehenden Schweizer Nationalfeiertages 2005 auf entsprechend offene Ohren gestoßen sein:

Ich bin der Schweiz dankbar für die Unterstützung des tibetischen Volkes. [...]. Die Schweiz hat sich gerade auch in der jüngsten Vergangenheit für den Frieden in der Welt eingesetzt. Das bewundere ich. Natürlich bin ich auch beeindruckt, wie bei Ihnen Menschen mit verschiedenen Kulturen und Sprachen in einem Land friedlich zusammenleben. [...]. *Dass sie ihren offenen Geist und ihre traditionellen Werte bewahrt, das wünsche ich der Schweiz* (P1134; Hervorhebung ef).

In welcher Weise die Präsenz der tibetischen Exilgemeinschaft in der Schweiz in Hinblick auf gesellschaftspolitische Visionen und Leitideen mit symbolischer Bedeutung aufgeladen werden kann, zeigen auch die Worte der damaligen SP-Bundesrätin Ruth Dreifuss, deren Rede anlässlich der Eröffnung der Tibet-Ausstellung im Basler Museum der Kulturen in verschiedenen Beiträgen anerkennende Erwähnung findet (vgl. P1239, P1601). In ihrer Ansprache, mit welcher sie den Dalai Lama anstelle des Bundesrates im Rahmen der Veranstaltung begrüßte, verglich Dreifuss die politische Situation der Tibeter und Tibetereinnen mit dem Schicksal des jüdischen Volkes und erklärte, sie sehe angesichts der in der Schweiz lebenden tibetischen Gemeinschaft die Hoffnung wachsen auf eine „multikulturelle, offene und tolerante Gesellschaft“, denn: *„Am Fremden müssen wir lernen, das Eigene zu suchen und zu erkennen“* (P1601; Hervorhebung ef).

Die Repräsentationen der tibetischen Gemeinschaft sowie verbreitete Deutungen ihrer Präsenz in der Schweiz, welche zu ihrer hohen symbolischen Bedeutung beitragen, werden Gegenstand des folgenden, den empirischen Teil der vorliegenden Arbeit abschließenden Kapitels darstellen.

## 7.3 Portraits der tibetischen Exilgemeinschaft – Kulturelle Wahlverwandtschaften

*Als die chinesische Volksbefreiungsarmee 1951 in Lhasa einmarschierte, klatschte die Bevölkerung - mit Klatschen verscheucht man in Tibet böse Geister. Doch die bösen Geister blieben auf dem Dach der Welt und Zehntausende von Tibetern suchten eine neue Heimat. [...]. 1961 landeten die ersten „Tibeterli“ auf dem Flughafen Kloten. Fast 200 Schweizer Pflegefamilien nahmen in den folgenden Jahren tibetische Kinder auf. 1963 bewilligte der Bundesrat die Einreise von 1000 weiteren Flüchtlingen. Das Pestalozzi-Kinderdorf, der Verein Tibeter-Heimstätten und das Schweizerische Rote Kreuz organisierten die Unterbringung. In Rikon begründete die Fabrikantenfamilie Kuhn die Tibeterbewegung in der Schweiz. Sie verschaffte Flüchtlingen Wohnungen und Arbeitsplätze und baute auf ihrem Grund mit dem Segen des Dalai Lama ein buddhistisches Kloster, das 1968 eingeweiht wurde. Die Tibeter wurden zur meistgeliebten Minderheit im Lande. Vergessen sind die Zeiten, als Tibeter beim Feilschen um den Billettpreis mit dem Bahnhofsvorstand in Rikon erwischt wurden. Oder das Prinzip des Steuerzahlens nicht einsehen wollten und stets zur Antwort gaben: „Steuern für Strassen? Ich gehe immer auf der Wiese.“ [...] Heute gehören die 2400 Tibeter in der Schweiz zu den bestorganisierten Minderheiten im Lande.*

P1653

Die „meistgeliebte“ und „bestorganisierte“ Minderheit der Schweiz – ebenso wie in dem hier wiedergegebenen Abschnitt aus einem bereits an anderer Stelle zitierten Beitrag der Nachrichtenzeitung Facts<sup>55</sup> überwiegen auch in anderen Beiträgen deutlich positive Repräsentationen und affirmative Schilderungen von Geschichte und Gegenwart der tibetischen Gemeinschaft der Schweiz. Das für die frühen Jahre der Aufnahme tibetischer Flüchtlinge so prägende Postulat von der „Gemeinsamkeit der Bergvölker“<sup>56</sup> findet dabei in mehreren Beiträgen implizit seinen Widerhall und wird zum Teil nach wie vor explizit aufgegriffen. Dabei steht, wie die nachfolgenden Ausführungen zeigen werden, nicht nur eine nahezu durchwegs als Erfolgsgeschichte (vgl. P1711) porträtierte Aufnahme und „Integration“ tibetischer Flüchtlinge in die Schweizer Gesellschaft, eine weitgehend positive Identifikation der Schweizer Bevölkerung mit den Tibeterinnen und Tibetern und die vielfach zum Ausdruck gebrachte Solidarität mit dem tibetischen Schicksal im Vordergrund der Ausführungen; manche Autoren richten darüber hinaus in diesem Zuge ihren Blick auf die Geschichte und Entwicklung des Schweizerischen Flüchtlings- und Asylwesens.<sup>57</sup> So porträtiert ein Beitrag der Berner Zeitung von März 2008 die enge Beziehung der Schweiz zur größten Tibetergemeinschaft Europas:

<sup>55</sup> Der obige Abschnitt ergänzt als Zusatzinformation einen an anderen Stellen (vgl. Kap. 6.1.5, 6.1.6 und 6.3) zitierten Beitrag zur „Demontage seiner Heiligkeit“, welcher die Thesen der Buddhismus- und Dalai Lama-kritischen Werke der Trimondis (Trimondi 1999) und Colin Goldners (Goldner 1997) aufgreift und in diesem Zuge von „radikalen Desillusionierungen für die Gläubigen und ‚Boom-Buddhisten‘“ (P1653) spricht. Während, wie vorherige Kapitel der vorliegenden Arbeit gezeigt haben, das in weiten Bereichen der untersuchten Medienberichterstattung affirmative Bild des Buddhismus und des Dalai Lama durchaus von Brüchen durchsetzt ist, sind solche Brüche in Bezug auf die in der Schweiz lebende Gemeinschaft von Exiltibeterinnen und Exiltibetern wie gezeigt werden wird, kaum nachzuweisen.

<sup>56</sup> Vgl. Kap. 5.1.

<sup>57</sup> So verweist ein ausführlicher Beitrag der Basler Zeitung (P2082) über den Wandel des Schweizerischen Asyl- und Flüchtlingswesens im 20. Jahrhundert in diesem Zusammenhang auch auf die Aufnahme tibetischer

Die Tibeter sorgten in den 60er-Jahren für den Übergang der schweizerischen Ausländerpolitik in die Neuzeit. Sie waren die ersten aussereuropäischen Flüchtlinge, die unser Land aufnahm. 1960 kamen erstmals tibetische Waisenkinder ins Pestalozzidorf von Trogen, 1963 bewilligte der Bundesrat die Einreise von vorerst 1000 Tibetern - *ein bewusster politischer Akt, mit dem sich die Schweiz damals in den Medien stolz als humanitäres Land positionierte*. [...] Die [...] schweizerische Verbundenheit mit der tibetischen Tragödie drückt sich [...] bis heute [...] darin aus, dass in auffällig vielen Gärten, manchmal auch vor SAC- oder Alphütten, tibetische Gebetsfahnen im Wind flattern. [...] „Free Tibet“ war bereits an Demos der schweizerischen 68er ein gern hoch gestrecktes Transparent (P1850; Hervorhebung ef).

Ein Beitrag der NZZ (P1201) berichtete sieben Jahre zuvor über eine Gedenkveranstaltung auf dem Säntisgipfel<sup>58</sup>, dem „Dach der Ostschweiz“ – der Region, in der Anfang der 1960er Jahre die ersten Flüchtlinge aus Tibet eine „zweite Heimat“ gefunden hatten: Die Veranstaltung sei nicht nur dem Gedenken an die anhaltende Bedrängung und Zerstörung tibetischer Kultur in der Heimat der Flüchtlinge gewidmet gewesen, sondern habe darüber hinaus ein „Erfolgsbeispiel“ Schweizerischer Asylpolitik gewürdigt:

Bunte Gebetsfähnchen flatterten am Samstag über Fels und Beton auf dem Säntisgipfel, Mönche aus Rikon sangen einen tibetischen Alpsegen; in Ansprachen dankten Kalsang Chokteng und die Vertreterin der Exilregierung in Genf der Schweiz für die Aufnahme, während Jean-Daniel Gerber, Direktor des Bundesamts für Flüchtlinge, betonte, es sei an den Schweizern zu danken, nämlich für eine Bereicherung ihres Landes; gemeinsam enthüllten Chokteng und Gerber eine Gedenktafel - so viel Harmonie und Bergsommer ist im Asylwesen heute selten. [...] Künftig soll jährlich ein Gedenktreffen stattfinden [...]. Toni Hagen, damals Delegierter des IKRK in Nepal, erzählte, wie er 1960/61 die Aktion einfädelt. Für Gerber ist sie *der beste Beweis*

---

Flüchtlinge in den 1960er Jahren. Das Versagen der Asyl- und Flüchtlingspolitik der Schweiz im Zweiten Weltkrieg – das Versagen einer Nation, die sich zuvor mit Stolz ihrer humanitären Tradition gerühmt und sich nicht davor gescheut hatte, mit der Aufnahme von Flüchtlingen die großen europäischen Nachbarn zu brüskieren – sei, so die Autoren des Beitrags, im Nachhinein offenkundig (P2082). Wohl auch unter dem Eindruck jenes Versagens habe sich die Schweiz in den 1950er und 1960er Jahren in verschiedenen Fällen als ausgesprochen großzügig gezeigt. So gewährte sie nach der Kündigung des Warschauer Paktes nicht nur zahlreichen Menschen aus Ungarn Asyl; neben den tibetischen Flüchtlingen wurde darüber hinaus einer großen Zahl tschechischer Emigranten, die nach dem gewaltsamen Ende des Prager Frühlings durch die Truppen des Warschauer Paktes aus ihrer Heimat geflüchtet waren, in der Schweiz Zuflucht gewährt (vgl. auch Banki/Späthi 1994). Verschiedene Gründe hätten, so der soeben zitierte Beitrag, dazu geführt, dass diese anderenorts als „erwünschte Flüchtlinge“ (vgl. Kap. 5.1) bezeichneten Gruppen in der Schweiz mit offenen Armen empfangen worden seien: „Dreimal in zwölf Jahren bewies sich die Schweiz - Behörden, Institutionen, Medien und Bevölkerung zusammengenommen - als ausgesprochen flüchtlingsfreundlich und grosszügig. Keine Rede von einem ‚vollen Boot‘. Der Kontrast zur Flüchtlingspolitik zur Zeit des Zweiten Weltkriegs war so krass, dass man ihn am besten gar nicht erwähnte. Sicher half es, dass damals die Schweiz zusätzliche Arbeitskräfte gut gebrauchen konnte; natürlich profitierten im Ost-West-Konflikt Flüchtlinge aus kommunistischen Ländern von einem Sympathiebonus, und bei den Tibetern, von denen zuerst Kinder im Kinderdorf Pestalozzi aufgenommen wurden, spielte eine Rolle, dass sie eine *typisch alpine Kultur* verkörperten. Und dann sollte eben auch ein schlechtes Gewissen über die schweizerische Flüchtlingspolitik im Zweiten Weltkrieg besänftigt werden“ (P2082; Hervorhebung ef). Der Befund, dass die schweizerische Asylpraxis gegenüber den genannten Flüchtlingsgruppen von verschiedenen Beobachtern unabhängig ihrer jeweiligen politischen Einstellung „einhellig als weitherzig und offen beurteilt“ wurde und wird, findet sich etwa auch bei Banki/Späthi (1994) bestätigt.

<sup>58</sup> Im Gedenken an die Ankunft der ersten Tibeter in der Schweiz wurde auf dem Säntisgipfel ein Stüpa errichtet. Auf einer Gedenktafel bedankt sich die Tibetergemeinschaft der Schweiz bei der Schweiz für die Aufnahme nach der Flucht aus Tibet. Informationen zum Projekt „Tibet auf dem Säntis“ und den entsprechenden Veranstaltungen finden sich auf der entsprechenden Webseite: <http://www.tibet-auf-dem-saentis.ch/pages/projekt.html> [Stand: 02.11.2015].

*gegen die Behauptung, Integration von Menschen aus fernen Kulturen sei unmöglich* (P1201; Hervorhebung ef).

In entsprechenden Beiträgen, die eine Geschichte der Aufnahme tibetischer Geflüchteter ab den 1960er Jahren schreiben, wird wiederholt von einer außergewöhnlichen Hilfsbereitschaft der Schweiz für „das unterdrückte Bergvolk“ berichtet (vgl. 2083). Sei der Abstand von der Heimat für die Tibeterinnen und Tibeter „in Kilometern“ auch gewaltig gewesen (ibid.), so habe ihnen diese Hilfsbereitschaft nach der Besetzung Tibets durch China nicht nur ermöglicht, am Rande der Alpen eine „neue Heimat“ zu finden, sondern auch, die heimatlichen Traditionen zu bewahren und an nachfolgende Generationen weiterzugeben (P1278). Wenn auch die explizite Rede von der „Verwandtschaft der Bergvölker“ in den Beiträgen des Untersuchungszeitraums deutlich weniger präsent ist als es für den Aufnahmezeitraum von Tibetern und Tibeterinnen in die Schweiz festgestellt wurde<sup>59</sup>, so legen einzelne Beiträge nach wie vor die Deutung nahe, dass sich an der von verschiedenen resonanzstarken Akteuren der 1960er Jahre wiederholt bekräftigten Vorstellung der „Ähnlichkeit der beiden Bergländer Schweiz und Tibet“ (P1144) und der damit verknüpften politischen Haltung zur Tibetfrage – der mehrfach bezeugten „Solidarität unter Berglern“ (P2564) – „bis heute [...] nichts geändert“ habe (ibid.). Einen weiteren Hinweis auf die sich in den Ausführungen zahlreicher Akteure spiegelnde kulturelle Wahlverwandtschaft der Schweiz mit dem tibetischen „Bergvolk“ bietet der Beitrag eines Kulturredakteurs der Berner Zeitung, der im Jahr 2005 feststellt, Tibet und seinem Volk würden Eigenschaften zugeschrieben, welche es als „schlichtweg ideal“ erscheinen ließen: „Die Menschen dort gelten als freiheitsliebend, bescheiden und arbeitsam - und vor allem als duldsam und friedfertig“ (P1756). Damit gleiche das gängige Bild Tibets und seiner Menschen „den exotischen Vorstellungen, die man sich seit dem 18. Jahrhundert von der Schweiz, *diesem anderen Bergland, machte*“ (P1756; Hervorhebungen ef).<sup>60</sup> Der im Jahr

<sup>59</sup> Vgl. Kap. 5.1.

<sup>60</sup> Auch Martin Brauen weist in seiner bereits erwähnten Publikation zur Ausstellung TRAUMWELT TIBET – WESTLICHE TRUGBILDER (Brauen 2000; vgl. bes. Kap. 5.2.2) darauf hin, dass bereits frühe Reiseberichte Tibeterinnen und Tibeter weitgehend positiv als fröhlich, immerzu lachend und gutmütig darstellten. Diese weitgehend affirmativen Bilder übten Brauen zufolge entscheidenden Einfluss auf die Rezeption tibetischer Flüchtlinge in der Schweiz der 1960er Jahre aus und wirken bis heute nach: „Anfangs der 60er Jahre dieses nun verstrichenen Jahrhunderts, als die ersten tibetischen Flüchtlinge in der Schweiz Aufnahme fanden, schilderte man sie noch immer als die fröhlichsten, freundlichsten und ehrlichsten Menschen. Dazu gesellte sich noch eine weitere, in der Schweizer Gesellschaft hoch geschätzte Eigenschaft: Die Tibeter wurden als anstellige und lerneifrige Arbeiter beschrieben, sie waren ‚wie Schweizer‘, die täglich zur Arbeit gingen, während die Frauen und Mädchen im Haus und an den Webstühlen arbeiteten. Mit anderen Worten: Dadurch, dass die Tibeter mit den Schweizern eine zentrale Tugend teilten, nämlich die hohe Arbeitsmoral, waren sie diesen sympathisch. Die in der Schweiz lebenden Tibeter sind sich dieses Bonus sehr wohl bewusst und handeln danach. So sind einige dazu übergegangen, einem unbekanntem Gegenüber von Anfang an ihre tibetische Herkunft zu verraten, da sie festgestellt haben, dass sie dann auf große Sympathie stoßen, wohingegen sie Ablehnung oder zumindest Skepsis verspüren, solange vermutet wird, sie stammten aus einem anderen asiatischen Land [...]“ (Brauen 2000: 241).



2003 im Alter von 85 Jahren verstorbene Geologe und Nepal-Kenner Toni Hagen habe, so ein in der NZZ am Sonntag veröffentlichter Nachruf, in dieser Hinsicht einen entscheidenden Beitrag dazu geleistet, dass die tibetischen Immigranten in der Schweiz so herzlich aufgenommen wurden. So habe er unermüdlich eben jene „Gemeinsamkeit der [...] Himalayaländer mit der Schweiz“ betont: „Toleranz‘ und ‚Unabhängigkeitswillen gegenüber Grossmächten‘“. Unter diesem Leitmotiv, so der Autor des Nachrufs weiter, „erschieden die braunen Gesichter der Tibetflüchtlinge als reizvoll und nicht als fremdartig“ (P2785).

Als die „fröhlichsten, freundlichsten und ehrlichsten Menschen“ wurden die tibetischen Flüchtlinge beschrieben, die Anfang der 60er- Jahre in der Schweiz Aufnahme fanden. Sie gelten als fleissig und anständig, fast „wie Schweizer“ - und das macht sie sympathisch. Weltweit haben die Tibeter den Ruf, ein friedliches, tiefreligiöses, auf Harmonie ausgerichtetes Volk zu sein (P2738).

Wie entsprechende Beiträge zeigen, wird das frühe Postulat einer inneren Verbundenheit und Wesensverwandtschaft der Schweiz mit den eine vermeintlich „typisch alpine Kultur“ verkörpernden tibetischen Flüchtlingen in den untersuchten Medien zwar durchaus auch grundlegend reflektiert und vereinzelt zur Disposition gestellt, dessen ungeachtet jedoch dennoch häufig in gleichem Zuge weiter fortgeschrieben. Sie begründe, so verschiedene Quellen, die „besondere Sympathie der Schweizer für das Bergland“ (P2328), die vielerorts zitierte „Sympathie von Bergvolk zu Bergvolk“ (P2602) – denn: „Menschen, die in den Bergen leben, sind sich ähnlich, egal, wo auf der Welt sie wohnen.“ (P2077).<sup>61</sup>

<sup>61</sup> Hatte, wie in Kapitel 5.1 gezeigt wurde, eine positive Identifikation der Schweizer Bevölkerung mit den tibetischen Flüchtlingen bereits in den frühen Jahren die Aufnahme dieser – im Gegensatz zu anderen Gruppen – „erwünschten“ Flüchtlinge in die Schweiz erleichtert, so vermuteten einzelne im Rahmen des Forschungsprojektes interviewte Experten und Expertinnen bis heute Auswirkungen der generell positiven Einstellung der Schweizer Bevölkerung zur tibetischen Gemeinschaft und der Schweizerischen Solidarität mit Tibet – bis hin zu asylrechtlichen Entscheidungen. Ein Nachweis konkreter Auswirkungen ließ sich im Rahmen der vorliegenden Untersuchung nicht erbringen. Auf schriftliche Nachfrage betonte das Bundesamt für Migration BFM (heute: Staatssekretariat für Migration SEM) im August 2010, dass sowohl für die Asylpraxis als auch für Einbürgerungen klare Kriterien gelten: „Das Bundesamt für Migration prüft im Einzelfall, ob eine flüchtlingsrelevante Verfolgung oder Hindernisse gegen den Vollzug der Wegweisung vorliegen. Tibeterinnen und Tibeter, die aufgrund ihrer politischen oder religiösen Aktivitäten oder anderer Vorbringen glaubhaft eine asylrelevante Verfolgung geltend machen, werden in der Schweiz als Flüchtlinge anerkannt und erhalten Asyl. Die blosse Zugehörigkeit einer Person zur tibetischen Minderheit in der Volksrepublik (VR) China führt für sich allein nicht zur Anerkennung der Flüchtlingseigenschaft. Wie auch die Beschwerdeinstanz festhält, ist nicht von einer Kollektivverfolgung der tibetischen Minderheit in der VR China auszugehen. Ein Vollzug der Wegweisung ist aufgrund der allgemeinen Situation der Tibeterinnen und Tibeter in der VR China aber in der Regel nicht zumutbar. Die Personen werden daher wegen Unzumutbarkeit des Vollzugs der Wegweisung vorläufig aufgenommen. [...] Bei Tibeterinnen und Tibetern [...], die illegal aus der VR China ausgereist sind, in der Schweiz ein Asylgesuch gestellt und mehrere Jahre im Ausland oder in der Schweiz gelebt haben, besteht die hohe Wahrscheinlichkeit, bei einer Rückkehr in die VR China allein deswegen im flüchtlingsrechtlich relevanten Sinne verfolgt zu werden. Sie haben deshalb begründete Furcht vor zukünftiger Verfolgung und werden als Flüchtlinge vorläufig aufgenommen. Ausgenommen von dieser Regelung sind Personen, die in einem Drittstaat eine Aufenthaltsbewilligung besitzen und dorthin zurückkehren können“ (Schriftliche Auskunft des BFM vom 16.08.2010).

Jene Sympathie und das vielerorts postulierte „spezielle Verhältnis der Schweiz zu Tibet“ (P1299) spiegelt sich, wie die untersuchten Medienberichte zeigen, nicht nur im Blick ihrer Autorinnen und Autoren auf die Vergangenheit, sondern auch in zeitgenössischen Portraits der Schweizerischen Tibetergemeinschaft. So „exotisch“ und womöglich auch „fremd“ sie auf den ersten Blick auch erscheinen mögen – die Spuren der tibetischen Präsenz in der Schweiz werden mit großem Wohlwollen und Sympathie betrachtet und in diesem Zuge meist als Bereicherung empfunden und repräsentiert. Das Klösterliche Tibet-Institut in Rikon bei Winterthur (ZH), dessen Grundstein bereits im Jahr 1967 gelegt werden konnte, wird in dieser Hinsicht vielfach zum Symbol tibetisch-buddhistischer Präsenz in der Schweiz.

Wer mitten im Dorf Rikon in der Gemeinde Zell das Bahngleis und die Töss überquert und schliesslich einer schmalen, steilen Strasse in den Wald hinein folgt, taucht allmählich in eine andere Welt ein. Bunte Gebetsfahnen flattern über dem Gebäude des Klösterlichen Tibet-Instituts, weisse Markierungen am Boden der Einfahrt schützen die Besucher vor bösen Geistern, und über dem Eingang leuchtet golden das achteilige Rad der buddhistischen Lehre (P1500).

Das „Kloster zum Rad der Lehre“ repräsentiert dabei nicht nur eine für den europäischen Betrachter eindrücklich „andere Welt“, sondern symbolisiert zugleich die humanitäre Tradition der Schweiz und eben jene, eng mit der Offenheit und Inkorporationsbereitschaft der Schweizer Bevölkerung verknüpfte „Erfolgsgeschichte“ der Aufnahme und „Integration“ tibetischer Flüchtlinge. So betont ein Beitrag des St. Galler Tagblatts zum 30jährigen Jubiläum von Gründung und Bau des ersten tibetisch-buddhistischen Klosters auf westeuropäischem Boden im Jahr 1998:

In den nun 30 Jahren seines Bestehens war und ist das „klösterliche Tibet-Institut“ nicht nur spirituelles Zentrum der Tibetergemeinschaft und wissenschaftliche Anlaufstelle von Bedeutung. *Auch der einheimischen Schweizer Bevölkerung wurde das Institut im Laufe der Jahre zum Symbol für die gelungene Integration jenes Teils der Einwohner von Rikon, ohne den sich das Dorf heute ärmer fühlte* (P2691; Hervorhebung ef).

Das Kloster sei nicht nur „eines der wichtigsten buddhistischen Zentren außerhalb Indiens“ (P2153), sondern trage darüber hinaus, so wird von verschiedener Seite betont, für die „Integration“ der schweizerischen Tibetergemeinschaft besondere Bedeutung.<sup>62</sup> Auf die Frage, wie man den neuen tibetischen Mitbürgern und Mitbürgerinnen die Akklimatisation in der Schweiz erleichtern könne, habe der XIV. Dalai Lama bereits in den 1960er Jahren geantwortet, „ein Tibeter ohne Kloster sei wie ein Fisch ohne Wasser“ (P2654), und

---

<sup>62</sup> Die weitgehend positive Repräsentation des Klosters und der hohen Bedeutung dieser religiösen Institution für die nahezu durchgängig als positiv und geglückt dargestellten Integration der tibetisch-buddhistischen Gemeinschaft stellt damit einen frappanten Gegensatz zur beispielsweise im Rahmen der Minarett-Initiative verstärkt geführten Diskussion um die Relevanz religiöser Institutionen für die Integration muslimischer Einwanderer und die Sichtbarkeit entsprechender religiöser Symbole im öffentlichen Raum dar (vgl. Kap. 1).

auch Gyaltzen Gyaltag (1949-2002), der ehemalige Leiter des Tibeterhauses im Pestalozzi-Kinderdorf Trogen, wird im Jahr 1998 anlässlich des 30-Jahr-Jubiläums mit den Worten zitiert, „[o]hne ein Gönpa [*sic*] ist es unvorstellbar, dass Tibeter sich wirklich zu Hause fühlen oder sich als integriert betrachten“ (P2691). Mit Errichtung des Klosters sei es deshalb bereits in den 1960er Jahren ermöglicht worden, den Tibeterinnen und Tibetern „nicht nur Heimstatt, sondern auch Heimat zu geben“ (ibid.), und heute sei das Kloster als „Zentrum des authentischen Buddhismus“ (P1278) zur „geistigen Heimat“ für Tibeter in der Schweiz und in ganz Europa geworden (P2691). Nicht nur seit Errichtung des Klosters liege „Tibet [...] auch im Tösstal“, wie ein Beitrag im Bund titelt: Auch ein „Stück Schweizer Qualitätsarbeit“ sei untrennbar mit der Geschichte der Schweizer Tibetergemeinschaft verbunden:

Montag, 23. Februar 2004. Ein ganz normaler Arbeitstag. Nicht so bei Kuhn Rikon. Am Sitz des grössten Schweizer Pfannenherstellers, der sich in einem unscheinbaren Gebäudekomplex im Tösstal befindet, steigt weder Rauch aus den Kaminen noch wird das Vogelgezwitscher von Maschinengeratter übertönt. Die Arbeit in der Fabrik ruht, es ist tibetisches Neujahr. Die Festlichkeiten rund um den Beginn des Holz-Affe-Jahres, des Jahres 2131 nach der Zeitrechnung der Tibeter, dauern mehrere Tage. [...] Folgt man hinter der Fabrik dem steilen Strässchen durch den Wald hinauf, betritt man plötzlich ein Stück tibetischen Boden: Majestätisch erhebt sich auf einer Lichtung das weisse Kloster. Goldene Figuren glänzen im Licht, überall hängen Gebetsfahnen und auf dem schmalen Weg zum Chörten, einem Reliquienschrein, spazieren Mönche in traditionellen roten Gewändern. [...] Bei Kuhn Rikon öffnet sich einem ebenfalls die Tür zur Welt der Tibeter. Auf der schwarzen Tafel in der Eingangshalle wird der Besucher auch auf Tibetisch begrüsst. „Deutsch und Tibetisch sind unsere Firmensprachen“, erklärt [...] [der] Verwaltungsratspräsident der Kuhn Rikon AG. Von den 125 Angestellten sind fast ein Drittel Tibeter - Fabrikarbeiter, Sachbearbeiter, Abteilungsleiter. [...] Die Geschichte des renommierten Familienunternehmens ist eng mit dem Schicksal der tibetischen Flüchtlinge in der Schweiz verknüpft (P2654).

Verschiedene Beiträge heben die Beobachtung hervor, private Initiativen und großzügige finanzielle Unterstützung aus der Schweiz hätten es den nach der brutalen Besetzung Tibets durch China aus ihrer Heimat geflüchteten Tibeterinnen und Tibetern ermöglicht, in den sechziger Jahren „am Rande der Berge ähnlich wie im Himalaya“ ihre kulturell-religiösen Traditionen weiter ausüben und womöglich ungestörter zu leben und zu lehren als im besetzten Tibet (P1278) – und somit „am Rande der Alpen“ (P1278) eine „neue Heimat“ zu finden (vgl. ibid., P1138, P1183, P1653, P1715, P1821, P1918, P1987, P2732). Eine Vielzahl der Quellen hebt in diesem Zusammenhang eine konfliktfreie Integration der Tibetergemeinschaft in ihre „neue Heimat“ positiv hervor. Diese sei ihnen auch und besonders dank der wohlwollenden, interessierten Umgebung ermöglicht worden.

Wie eine weisse Festung sieht das Pilgerzentrum in Rikon aus. Umgeben von Kühen und christlichen Nachbarn, die sich an die buddhistische Gelehrsamkeit längst gewöhnt haben. Viele Tibeterfamilien sind hier integriert, sie gründeten Jugendvereine, Kunstgalerien und organisieren buddhistische Feste. Manchmal kommen

Hunderte von Tibetern in ihren farbigen Gewändern zusammen. Immer mehr Einheimische nutzen die Seminarangebote, wenn etwa die Vortragsreihe „science meets dharma“ östliche und westliche Geisteswelten zusammenführt. Missionieren wollen Buddhisten traditionsgemäß niemanden, daher kommt ihre eher sanfte spirituelle Grundhaltung im Umland auch gut an. Wer will, kann hier buddhistische Geistesschulung erleben - Probleme mit anderen Konfessionen gibt es [...] nicht (P1278).

Die „gute Integration“ von Tibeterinnen und Tibetern, auf die nicht nur Schweizer Akteure, sondern auch Mitglieder der Tibetergemeinschaft selbst wiederholt hinweisen, gilt damit vielfach als kaum hinterfragte soziale Realität (vgl. P1130, P1201, P1492, P1841, P1966, P2216, P2528, P2656 et al.) und als einer der Hauptgründe für ihre nachhaltig positive und durchwegs konfliktfreie Rezeption durch ihre (Schweizer) Nachbarn und Mitbürger. So erinnert sich ein SVP-Politiker und ehemaliger Schulpräsident aus Horgen an seine Arbeit mit tibetischen Schulkindern in den 1970er Jahren: „Wahnsinnig sympathische Leute, da sind Freundschaften entstanden, die halten bis heute‘. Die Kinder waren zum Glück durchwegs aufgeweckt und Integrationsprobleme kein Thema“ (P2564).

Mehrere Beiträge porträtieren Mitglieder der tibetischen Gemeinschaft und ihr Leben „zwischen Tibet und der Schweiz“ (P2216). Ein Großteil der untersuchten Quellen zeichnet dabei das Bild einer trotz anfänglicher, auf *kulturelle Differenzen* zwischen Tibet und der „westlichen Kultur“ (ibid.) der Schweiz zurückgeführten Missverständnisse unterdessen „bestens integriert[en]“, erfolgreichen und weithin beliebten Migrantengemeinschaft, die den „den Spagat zwischen den Kulturen und Generationen gemeistert“ habe (vgl. P2216). So berichtet ein Portrait aus der Neuen Luzerner Zeitung aus dem Jahr 2001 über eine junge Frau der zweiten Generation: „Nein, sie sei sich eigentlich nie fremd vorgekommen, sagt sie. Rassismus, wie andere Kinder von Flüchtlingen ihn heute auf Schulplätzen erleben müssten, sei ihr nie begegnet“ (ibid.). Auch ein Artikel über Losarfeierlichkeiten<sup>63</sup> in einer Gemeinde des Kantons St. Gallen betont, Tibeter seien „im Dorf beliebt“ (P1841):

Die Tibeter aus Flawil und Uzwil leben bereits seit vielen Jahren in den beiden Gemeinden. Als Flüchtlinge in die Schweiz gekommen, haben sie sich trotz der Sprachbarriere gut integriert. Viele der jungen Tibeterinnen sind mit Schweizern verheiratet. „Wir Tibeter müssen uns anpassen und nicht die Schweizer an uns“, denkt die stellvertretende Leiterin der Tibeterjugend in Europa Sektion Flawil [...]. Die 23jährige arbeitet bei der Raiffeisenbank in St.Gallen und spricht ein perfektes Schweizerdeutsch und Hochdeutsch. Sie fühlt sich wie auch viele ihrer tibetischen Kollegen und Kolleginnen voll integriert (P1841).

Auch andere, in einzelnen Berichten zitierte Tibeter und Tibeterinnen, die sich in der Schweiz ein „kleines Stück Heimat geschaffen“ (P1787) haben, bekräftigen das gute Ver-

---

<sup>63</sup> Losar (tib.: *lo gsar*) ist die Bezeichnung eines der wichtigsten Feste im tibetisch-buddhistischen Kalender, des tibetischen Neujahrsfestes.

hältnis zu ihren wohlwollenden Schweizer Nachbarn und Mitbürgern. Ein Beitrag der NZZ aus dem Jahr 2001 bringt die gesellschaftliche Stellung dieser „besonderen Flüchtlingsgruppe“ zum Ausdruck:

Die Tibeter haben es in der Schweiz „zu etwas gebracht“, beispielsweise zum Hoteldirektor oder zur Kantonsrätin. Sie verfügen über Sympathie und über Brückeninstitutionen, wie die Gesellschaft schweizerisch-tibetische Freundschaft, gerade auch für ihr Bestreben, kulturelle Eigenarten zu bewahren und die Exilregierung zu unterstützen, also *die Perspektive der Rückkehr fest im Auge zu behalten* (P1201; Hervorhebung ef).

Während, so ein Beitrag aus der Weltwoche aus dem Jahr 2003, heute „Ausländer vor allem als politisch schwer zu verkraftende[...]r Kostenfaktor“ und „Menschen anderer Religionen als potenzielle Unruhestifter“ betrachtet würden, so gelte dies nicht für die tibetischen Buddhistinnen und Buddhisten (P1626). „Rassismus und Vorurteile gegenüber Tibetern in der Schweiz“, so betonen zwei im Jahr 2005 durch den Bund porträtierte Frauen, „gebe es kaum“ (P1787). Auch der Blick berichtet im selben Jahr unter der Schlagzeile „In der Schweiz daheim“ von einer heute in Rapperswil/Jona (SG) lebenden Tibeterin. Sie sei im Jahr 1959 als Kleinkind mit ihrer Familie ins indische Exil geflüchtet und habe im Jahr 1970 die Einreisebewilligung in die Schweiz erhalten:

Den Kulturschock hat die damals 14-Jährige gut verarbeitet: „Wir kamen ins Tibetheim in Rüti ZH. Die Heimleiter zeigten uns den Umgang mit Geld, Miete und anderen Formalitäten.“ Und sie lernten schnell Deutsch. [...] „Wir wurden gut aufgenommen und waren dankbar dafür, nahmen nichts als selbstverständlich. Deswegen hat man uns akzeptiert.“ [...] [Sie; ef] hat eine Schwester und drei Brüder. Mit ihren Eltern führten sie noch oft buddhistische Zeremonien durch. „Wir hatten den schönsten Altar im ganzen Quartier. *Unsere Kultur konnten wir ausleben, ohne schräge Blicke zu ernten.*“ [...] Von Anfang an fühlte sie sich in der Schweiz wohl: „Wir gaben uns Mühe, uns zu integrieren. Bis heute mussten wir uns nie etwas Böses anhören.“ Obwohl sie schon lange in der Schweiz lebt, sagt sie aber: „*In meinen Gedanken und in meinem Herzen bleibe ich Tibeterin.*“ (P2625; Hervorhebungen ef)

Ein Bericht der Basler Zeitung aus dem Jahr 2008 zeichnet das Porträt einer Tibet-Schweizerin der zweiten Generation, die von ihrer Kindheit in Frauenfeld und Bern erzählt: „Eine schöne Kindheit. Als Ausländerin habe sie sich nie gefühlt, auch nicht als Exotin. Obwohl in ihrer Familie einiges anders war als bei ihren Klassenkameradinnen“ (P2577). Vor allem das Jahr 2008 bot für viele Medien Gelegenheit, sich einem Porträt der in der Schweiz lebenden Tibeterinnen und Tibeter, besonders der zweiten und dritten Generation, zu widmen – waren sie es doch, die sich angesichts der gewaltsam beendeten Aufstände in Tibet und der bevorstehenden olympischen Spiele von Beijing vehement zu Wort meldeten und versuchten, durch verschiedene öffentlichkeitswirksame Aktionen auf das Schicksal ihrer tibetischen Heimat, der Heimat ihrer Eltern und Großeltern, aufmerksam zu machen. So berichtet der Blick über jene jungen Schweiz-Tibeter, die im April 2008 vor

dem Matterhorn, dem Wahrzeichen der Schweiz, eine symbolische „Fackel für Tibet“ entzündeten:

Sie kämpfen mit Feuer im Herzen für die Freiheit Tibets - und sind dabei doch *wasch-echte Schweizer*. [...] Staunend nehmen die Schweizer die *wohl erfolgreichste Second-Generation* in ihrer Mitte wahr: *akademische Karrieren, wirtschaftlicher Erfolg, perfektes Schweizerdeutsch. Womit sich andere Einwandererkinder herumschlagen: Slang, Schulprobleme, Lehrstellenmangel - für einmal spielt all das keine Rolle.*

Dabei, so hebt der Beitrag weiter hervor, „standen die Tibeter nicht etwa unter dem Druck, sich überanpassen zu müssen. Ihr Schicksal geniesst bei Schweizern Sympathie“ (P1931; Hervorhebungen ef). „Daheim [...] in der Schweiz, in Tibet [...] verwurzelt“ (P1437) – wie bereits manche der soeben zitierten Beiträge gezeigt haben, heben viele Akteure, auch die in verschiedenen Medienberichten porträtierten Tibeterinnen und Tibeter selbst, nicht nur die durchwegs positiv bewertete Tatsache hervor, dass es den Tibetern in der Schweiz ermöglicht worden sei, eine „neue Heimat“ zu schaffen. Eine Reihe von Beiträgen betont zudem die große Bedeutung der Bewahrung kulturell-religiöser Traditionen der „alten Heimat“ Tibet und macht auf eine tief empfundene Verwurzelung der meisten in der Schweiz lebenden Tibeterinnen und Tibeter in der tibetischen Heimat aufmerksam. So berichtet die in einem Artikel des Tages-Anzeigers aus dem Jahr 2008 porträtierte tibetische Sängerin Dechen Shak-Dagsay, sie habe in der Schweiz fast ihr ganzes Leben verbracht. Sie habe daher „die Schweiz als ihre Heimat angenommen“:

„Heimat ist für mich dort, wo ich mich wohl und aufgehoben fühle. Wo ich ein Gefühl von Schutz habe. Wo ich akzeptiert und respektiert bin.“ [...] Für sie sei es ein grosses Privileg, dass ihre Eltern und die weiteren rund 2000 tibetischen Flüchtlinge mit einer solch grossen Zuneigung in der Schweiz aufgenommen worden seien. [...] Obwohl ihre Heimat die Schweiz ist, ihre tibetischen Wurzeln sind ihr wichtig - sie seien stark in ihr verankert (P1437).

Auch ein Beitrag im Tages-Anzeiger zeichnet das Portrait eines in der Schweiz lebenden Tibeters zwischen „neuem Zuhause“ in der Schweiz und seinem zugleich ungebrochenen Traum von der „ersten Heimat“:

Ngawang, „stolz und dankbar, hier aufgenommen worden zu sein“, ist längst schweizerisch-tibetischer Doppelbürger und bestens integriert. In Oetwil, wo er lange in der Feuerwehr und zivilschutzpflichtig war, fühlt er sich zu Hause. Doch seine erste Heimat hat er nie vergessen. Sein Traum, eines Tages zurückzukehren und eine mechanische Werkstatt zu eröffnen, ist fern der Erfüllung, aber intakt (P2528).

Über einen jungen Mann der zweiten Generation berichtet ein anderer Beitrag des Tages-Anzeigers:

[...][E]r ist wie seine Eltern vor bald zehn Jahren Schweizer geworden, aber seine Wurzeln hat er darob nicht vergessen. Traditionen sind ihm wertvoll. Er fühlt sich auch als Tibeter. Die Eltern, mit denen er tibetisch spricht, der tibetische Freundeskreis sind ein wichtiger Teil seines Lebens (P2269).

Wie die entsprechenden Beispiele zeigen, werden die „tibetischen Wurzeln“ (vgl. auch P1853), der emotionale Bezug zur tibetischen Heimat, sowie das Bestreben der Bewahrung und Pflege der tibetischen kulturellen Identität und *eigener* Traditionen nicht als Hindernis für die Integration der Tibetergemeinschaft in der Schweiz, sondern von einem Großteil der an der Diskussion beteiligten Akteure geradezu im Gegenteil als unabdingbare Grundlage ihrer weithin als gelungen und erfolgreich repräsentierten sozialen Integration betrachtet. Wiederholt werden der XIV. Dalai Lama und andere Vertreter und Vertreterinnen der schweizerischen Tibetergemeinschaft mit ihrem großen Dank an die Schweiz zitiert, die in den Jahren nach dem tibetischen Volksaufstand so viele Flüchtlinge aus Tibet aufgenommen habe (vgl. P1134, P1135, P1142, P1183, P1441, P1456, P1492, P2066 et al.): Die Schweiz habe es, so der Dalai Lama, den Tibeterinnen und Tibetern ermöglicht, sich zu „integrieren [...], ohne ihre Traditionen aufgeben zu müssen“ (P2262, P1473). Wie viele der untersuchten Beiträge zeigen, wird die „Erfolgsgeschichte“ der tibetischen Flüchtlinge bezüglich ihrer von einem Großteil der Quellen zugeschriebenen außergewöhnlich guten Integration in der Schweiz vielfach mit der Beobachtung verknüpft, die Schweiz sei ihnen eine „neue Heimat“ geworden. Für viele Akteure stellt zugleich die in der Schweiz nicht zuletzt durch die vielbeobachtete Sympathie, Offenheit und Inkorporationsbereitschaft der einheimischen Bevölkerung gewährleistete Möglichkeit der ungestörten Pflege und Bewahrung *eigener* kulturell-religiöser Traditionen eine grundlegende Voraussetzung zur Schaffung eines solchen Heimatgefühls<sup>64</sup> dar. Die nahezu durchwegs positiven Deutungen des tibetischen „Integrationswunders“, wie die Erfolgsgeschichte der Aufnahme und Integration tibetischer Flüchtlinge in der Schweiz anderenorts (P2943) bezeichnet wird, finden in einem Großteil der Quellen des untersuchten Datenkorpus Bestätigung. Lediglich einzelne Beiträge relativieren die sonst meist sehr positiven Repräsentationen der Ansiedlung und Integration von Tibeterinnen und Tibetern in der Schweiz. Die entsprechenden kritischen Schlaglichter beleuchten jedoch weder die Integrationsfähigkeit oder -bereitschaft der tibetischen Gemeinschaft, noch spezifische, der tibetischen Kultur zugeschriebene Eigenheiten und Elemente, die eine gelungene Integration erschweren würden. Die einzelnen kritischen Betrachtungen stellen damit weder verbreitete positive Bilder und etablierte Zuschreibungen zur „tibetischen Kultur“,

---

<sup>64</sup> „Heimat“ wird damit in manchen der untersuchten Quellen zu einem Schlüsselbegriff, dessen Bedeutung am Beispiel der tibetischen Gemeinschaft implizit reflektiert wird. Die Rede von der „neuen“ beziehungsweise „zweiten Heimat“ impliziert dabei die Deutung, man könne „Heimat“ im Sinne eines „heimisch Werdens“ durch die aktive Auseinandersetzung mit und Aneignung von Lebenswelten, sowie die Ausbildung sozialer Zugehörigkeiten auch neu finden beziehungsweise entwickeln. Das Schicksal des tibetischen Volkes, so eine in einem Beitrag zitierte Schweizerin, führe dabei eindrücklich vor Augen, „wie kostbar Heimat sei“ (P2708) und verschiedene Akteure zeigen sich beeindruckt von der Art und Weise, wie sich das tibetische Volk im Exil für den Erhalt seiner heimatlichen Traditionen und der tibetischen Kultur einsetze (vgl. *ibid.*).

noch die Aufnahme und Ansiedlung von Tibetern generell oder die Beobachtung einer „tibetischen Erfolgsgeschichte“ gänzlich in Frage. Die wenigen Beiträge, in welchen das Schicksal einzelner in der Schweiz lebender Tibeterinnen und Tibeter mit Themen von „Fremdheit“<sup>65</sup>, „Heimatlosigkeit“, „Entwurzelung“, „Isolation“ oder einer schwierigen Suche nach Identität und Heimat verknüpft werden, porträtieren meist ausschließlich ehemalige tibetische Flüchtlinge, die in den 1960er Jahren als Kleinkinder im Rahmen der privaten Aktion von Charles Aeschmann in die Schweiz kamen und an Schweizer Pflegefamilien vermittelt wurden (P1443, P2018, P2083): Wie es in einem Beitrag der Basler Zeitung aus dem Jahr 2005 heißt, „Geschichten, Schicksale von Menschen, die seit vielen Jahren hier leben. *Fremd und zuhause und fremd, wenn sie nach Hause gehen [...]*“ (P2018; Hervorhebungen ef).<sup>66</sup> Damit wird nicht nur einem kleinen und vorher kaum beachteten Kapitel der Schweizerischen Asylgeschichte Aufmerksamkeit zuteil, sondern die im Hinblick auf die tibetische Gemeinschaft der Schweiz weitgehend etablierten Vorstellungen und Repräsentationen dessen, was unter ihrer „gelungenen sozialen Integration“ verstanden wird, finden erneut Bestätigung. Die Aufnahme der Tibeterinnen und Tibeter auch im Rahmen der privaten Pflegekinderaktion – die „gute Tat“, mit der sich die Schweiz stolz als

<sup>65</sup> Von ehemaligen Flüchtlingen wird das Thema einer wechselseitig empfundenen *Fremdheit* in den untersuchten Quellen lediglich in vereinzelt Ausnahmen explizit thematisiert. So erinnert sich eine Frau, die 1960 als tibetisches Flüchtlingskind ins Trogener Kinderdorf Pestalozzi gebracht wurde, in einem Beitrag des St. Galler Tagblatts: „In den 60er-Jahren galten die tibetischen Kinder in der Ostschweiz als Exoten: ‚Ich erinnere mich an Leute, die auf uns zeigten und sagten: «Schau, die kleinen Negerlein.»“ (P2281). Auch folgende Aussage des damaligen Sprechers der Aargauer Tibetergemeinschaft bildet dahingehend eine Ausnahme: „Das Ziel jedes Tibeteters ist es, in ein freies Tibet zurückzukehren“, betont Chokteng. Persönlich würde er etwa sofort gehen, wenn Tibet autonom würde. [...]. Auch wenn man sich in der Schweiz sehr wohl fühle, bestens aufgenommen und integriert sei, *bleibe jeder Tibeter hier eben doch ein Fremder* (P1542; Hervorhebung ef).

<sup>66</sup> Der Beitrag berichtet unter anderem über den Schweizer Film „Es gibt kein Zurück“ (Stéphane Kleeb, CH 2005). Der Zuschauer begleitet das in der Schweiz lebende Geschwisterpaar Dechen und Losang auf einer Reise in die Vergangenheit, zurück zu seinen tibetischen Wurzeln. Bei Dechen und Losang handelt es sich um ehemalige tibetische Flüchtlinge, die in den 1960er Jahren als Kleinkinder Pflegekinder-Aktion in die Schweiz gebracht wurden (vgl. Kap. 5.1). Dechen und ihr Bruder Losang wurden nach ihrer Ankunft getrennt und wuchsen als Pflegekinder in unterschiedlichen Schweizer Familien auf. Der Film begleitet sie auf ihrer gemeinsamen Reise mit ihrer Mutter, die inzwischen im Exil in Kanada lebt, nach Tibet. Hier wird nicht nur Fremdheit und Distanz zur alten Heimat ihrer Eltern offenbar, sondern auch im Umgang mit ihrer Mutter wird den Geschwistern eine unterdessen unüberbrückbar gewordene Distanz schmerzlich bewusst: „Es gibt kein Zurück. Weder zur Mutter noch ins Herkunftsland“ (P2018). Die meisten Pflegekinder, so heisst es im Kommentar des Films, hätten ihr Heimatland Tibet nie mehr gesehen und würden noch heute unter ihrer Entwurzelung leiden. So berichtet Dechen im Film über die unüberbrückbare Distanz zu ihrem Schweizer Umfeld: „Ich bin ich, ich bin Dechen, ich bin die, die aus Tibet geflüchtet ist und in die Schweiz gekommen ist in eine Pflegefamilie und so aufgewachsen ist. Ich habe nicht ein Schweizer Herz, ich habe die Kultur wohl erlebt, ich weiss wie alles funktioniert da, aber ich sehe einfach nie und nimmer wie ein Schweizer aus. und das erlebst du auch tagtäglich im Leben. Als Kind da bist du herzlich und ‚schnüsig‘, und damals, als wir in die Schweiz gekommen sind sowieso, erst recht, da waren wir wirklich noch exotisch, da hat man noch geschaut was das ist. Und später da bist du einfach, irgendwann mal, wenn all der Babykredit, der klein-und-herzig-Kredit weg ist, dann bist du einfach nur ein Ausländer. Du siehst anders aus, also bist du der Ausländer“ (06:01-06:56; Transkript und Übertragung ins Hochdeutsche ef). Dechen spricht zudem von einer Distanz im Umgang mit ihrer leiblichen Mutter, eine Distanz, „die einfach nicht mehr überwindbar“ sei (40:42-41:13). Für sie sei auf der Reise schmerzlich klar geworden, dass sie ihre Mutter tatsächlich im Jahr 1964 verloren habe (41:44-42:10). Damit setzen der Film und entsprechende einzelne Berichte über ehemalige Pflegekinder einen auffallenden Kontrapunkt zur sonst als konfliktfrei und durchwegs als geglückt beschriebenen sozialen Integration von Tibeterinnen und Tibetern.



humanitäres Land positionierte – sei, so der oben zitierte Beitrag der Basler Zeitung, für die Schweiz nach dem Versagen der Schweizerischen Asylpolitik im zweiten Weltkrieg eine willkommene Imagepflege gewesen, denn

„[r]amponiert war der Ruf der ‚Boot-ist-voll-Nation‘. Die herzigen tibetischen Kinder, die vor den bösen Kommunisten fliehen mussten, die zudem ebenfalls einem Bergvolk angehörten, eigneten sich bestens für eine Image-Korrektur“ (ibid.).

Das Schicksal der tibetischen Pflegekinder, so der Tenor der entsprechend kritischen Stimmen, mache jedoch auch auf Schattenseiten der „Verpflanzung“ von Kindern „aus einer fremden Kultur“ (ibid.). aufmerksam.<sup>67</sup> Nicht nur hätten einzelne der verstreut in Schweizer Pflegefamilien untergebrachten Kinder mit familiären Problemen und mangelnder Akzeptanz durch ihr Umfeld kämpfen müssen (P2018, P2083); im Gegensatz zu den tibetischen Kindern, die gemeinsam mit ihren Familien in die Schweiz kamen oder denjenigen, welche in den Tibeterhäusern des Trogener Pestalozzi-Kinderdorfs gemeinsam mit tibetischen Hauseltern und anderen tibetischen Kindern aufwuchsen, hätten viele der oft unfreiwillig von ihren leiblichen Eltern getrennten Pflegekinder mit dem Kontakt zu ihren tibetischen Landsleuten auch den Kontakt zur tibetischen Heimat, der tibetischen

<sup>67</sup> Im Jahr 2013 zeigte ein weiterer Schweizer Film eindrücklich, dass die geographische Trennung auch zu einem emotionalen Bruch mit der „ersten Heimat“ und der Kultur der Herkunftsfamilie führen konnte (Tages-Anzeiger vom 10.02.2013, <http://www.tagesanzeiger.ch/zuerich/region/Der-unbekannte-Freund/story/27110164> [Stand: 15.10.2015] und dass die zum Teil unfreiwillige Trennung von Eltern und Kindern „seelische Wunden“ verursachte, die, „bis heute nicht verheilt sind“ (NZZ vom 11.09.2013, [http://www.tibifilm.ch/img/uploadAdminDok/cd509\\_nzz\\_130911\\_dvd.pdf](http://www.tibifilm.ch/img/uploadAdminDok/cd509_nzz_130911_dvd.pdf) [Stand: 15.10.2015]). Der Film des Schweizer Regisseurs Ueli Meier, „Tibi und seine Mütter“ erzählt die Geschichte von „Tibi“ Lhundup Tsering, der im Alter von sieben Jahren als eines von 158 tibetischen Pflegekindern im Rahmen der Pflegekinder-Aktion des Solothurner Industriellen Charles Aeschmann in den frühen 1960er Jahren in die Schweiz gebracht wurde. Der Regisseur erzählt in seinem Film jedoch nicht nur die Lebensgeschichte seines Freundes und „macht verständlich, was es heisst, *zwischen den Kulturen aufzuwachsen*“ (<http://www.srf.ch/play/tv/box-office/video/tibi-und-seine-muetter-ch-2012?id=a5cc73a9-56a8-41e7-a03b-e2f1937ad82e> [Stand: 15.10.2015]; Hervorhebung ef). Das Verdienst des Filmes ist es vor allem, einen kritischen Blick auf ein wenig bekanntes und kaum aufgearbeitetes Detail der Pflegekinderaktion zuzulassen: 40 Jahre nach Tibis Ankunft in Zürich begleitet Meier seinen Freund und dessen Familie auf einer Reise nach Indien, wo die inzwischen alt gewordene Mutter Tibis in einem südindischen Flüchtlingscamp lebt. Damit enthüllt der Regisseur, wie die NZZ im Februar 2013 schreibt, „wie beiläufig ein Stück beinahe vergessener Zeitgeschichte“ (<http://www.nzz.ch/zuerich/wie-aus-lhundub-der-tibi-wurde-1.17984089> [Stand: 15.10.2015]): Die Pflegekinderaktion war eine private Aktion, die zwar in Abstimmung mit den zuständigen Schweizer Behörden initiiert wurde, jedoch nie die Billigung des Roten Kreuzes gefunden hatte. Auch der in Indien stationierte Schweizer Botschafter hatte die Schweizer Behörden bereits früh darum ersucht, die Aktion noch einmal zu überdenken, denn es stellte sich heraus, dass von den 158 in die Schweiz gebrachten Kindern nur 19 tatsächlich Waisenkinder waren, alle anderen Kinder mindestens noch einen Elternteil besaßen. Es handle sich daher bei den meisten Kindern um „vertraglich abgetretene Fürsorgeobjekte“, denn die zwischen Aeschmann und dem Dalai Lama getroffene Vereinbarung sah vor, dass die Pflegeeltern die Kinder später zu einer Rückkehr nach Tibet anhalten sollten, was „geistige und menschliche Schwierigkeiten“ erwarten lasse. Damit, so die bereits zitierte Rezension der NZZ, werfe der Regisseur „einen skeptischen Blick auf die Schweizer Tibet-Euphorie der sechziger Jahre“: „In den Jahren nach der Flucht des Dalai Lama aus seiner Heimat genossen die Tibeter grosse Sympathien in der Schweiz. [...] Die Zeitungen – auch die NZZ – schrieben in überwiegend empathischem Ton über dieses freiheitsliebende Volk aus dem fernen Schneeland, dessen Abkömmlinge sich so problemlos und dankbar in die schweizerische Kultur einzufügen schienen. Auch die private Pflegekind-Aktion von Charles Aeschmann [...] erhielt grosse Aufmerksamkeit. [...] Man würde den Pflegeeltern und dem Initiator Aeschmann Unrecht tun, beurteilte man ihr Handeln aus heutiger Sicht. Sie meinten es gut und waren der aufrichtigen Überzeugung, vernachlässigten, schutzlosen Kindern eine neue Heimat zu geben. Die Schattenseiten dieser Verpflanzung sollten sich erst mit den Jahren zeigen“ (ibid.).

Sprache und dem kulturellen Erbe verloren. Soziale und psychische Probleme der ehemaligen Pflegekinder und die oben erwähnten Themen von Heimatlosigkeit, Identitätsverlust, Isolation und Entwurzelung werden mit der Beobachtung verknüpft, dass es ihnen damit nicht möglich gewesen sei, „ein *Gleichgewicht zwischen Schweizer Umgebung und tibetischen Wurzeln* zu finden“ und damit „in zwei Kulturen zu Hause sein anstatt in keiner“ (P2083; Hervorhebung ef). Der Zugang zur (wie in vorherigen Kapiteln beschrieben meist mit positiven Attributen besetzten) tibetischen Kultur und das Aufrechterhalten einer tibetischen kulturellen Identität gilt also auch den hier zitierten Quellen nicht als Hindernis, sondern als notwendige Grundvoraussetzung für eine gelingende soziale Integration. In diesem Sinne verleihen auch die wenigen Schlaglichter auf ein problematischeres Kapitel der Aufnahme tibetischer Flüchtlinge in den 1960er Jahren der Deutung Ausdruck, eine „Verwurzelung in der eigenen Kultur“ trage zur positiven Integration von Tibetern und Tibeterinnen in die Schweizer Gesellschaft in hohem Maße bei, was auch der Auffassung vieler Mitglieder der tibetischen Gemeinschaft entspricht. So berichtet ein Beitrag der Berner Zeitung aus dem Jahr 2008 aus einem Interview mit dem damaligen Präsidenten der Tibetergemeinschaft Schweiz-Lichtenstein Karma Pangring:

Mit seinen Kindern spricht [er; ef] tibetisch, und wie die meisten tibetischen Familien unternimmt er viel, die Kultur seines Heimatlandes im Privatleben zu erhalten. Die Schweiz-Tibeter unterhalten auch eigene Schulklassen, in denen den Kindern tibetische Sprache und Rituale vermittelt werden. Pangring ist überzeugt, gerade die bewusste Verwurzelung in der eigenen Kultur helfe, dass die Tibeter „grossmehrheitlich sehr gut integriert sind“. [...] Dazu mag auch die Religion beitragen. In Rikon im zürcherischen Tösstal nahe Winterthur führen die Tibeter seit über 40 Jahren ein religiöses Zentrum, das klösterliche Tibet-Institut, in dem zehn Mönchsgelehrte aller vier tibetischen Buddhismus-Richtungen leben (P1850).

In einem Interview aus dem Jahr 1999 betont Gyaltzen Gyaltag, der langjährige Leiter des Tibeterhauses im Pestalozzi-Kinderdorf Trogen, Tibeter seien „beruflich und sozial gut integriert, haben gute Kontakte zu Schweizern“, vor allem die zweite und dritte Generation spreche heute „besser schweizerdeutsch als tibetisch“ (P2656). Bei aller positiven Hervorhebung der gelungenen Integration der Tibetergemeinschaft betont er wie einige seiner in einzelnen Quellen porträtierten Landsleute zugleich die Notwendigkeit und große Herausforderung, die „tibetische Identität“ (vgl. P2707), Kultur, Sprache und Religion zu bewahren und zu pflegen und an Folgegenerationen weiterzugeben (vgl. P2656). Die verschiedenen Institutionen der Exilgemeinschaft wie das Klösterliche Tibet-Institut in Rikon hätten hier insbesondere die Aufgabe, die tibetische Tradition zu bewahren und an die nachfolgenden Generationen weiterzugeben (vgl. P1500, P1674, P2918). Die Bewahrung des kulturellen Erbes stelle, so auch Peter Grieder, der ehemalige Kurator des Tibet-Instituts in einem Interview mit dem Tages-Anzeiger, die vordringlichste Aufgabe

des Klosters und eine der größten Herausforderungen der Schweizerischen Tibetergemeinschaft dar:

„Als die tibetischen Flüchtlinge in den sechziger Jahren in die Schweiz kamen, brachten sie eine reiche spirituelle Kultur mit, eine Art Gastgeschenk, das ein Gefäss brauchte“ [...]. Dieses Gefäss war das 1968 gegründete Kloster. „Klöster haben im Leben der Tibeter stets eine zentrale Rolle gespielt.“ Heute ist die Situation anders. „Die alten Tibeter, die täglich betend um das Kloster herumgingen, sind inzwischen gestorben“, so Peter Grieder. „Die neue Generation der Flüchtlinge, deren Eltern in der Schweiz geboren wurden, muss sich den Weg zur tibetischen Kultur neu erarbeiten.“ Doch das Interesse daran schwindet. Diese Entwicklung wird von der Mönchsgemeinschaft bedauert. [...] Eine merkwürdige Situation: Während die Tibeter sich stärker für politische als für spirituelle Fragen interessieren, begeistert sich der Westen immer mehr für den tibetischen Buddhismus (P1500).

Tradition bedeute, so Grieder, „das Feuer zu hüten, nicht die Asche zu bewahren“ (ibid., P2918). Dazu gelte es, neue Formen und Gefässe zu finden, in welchen auch die jungen Tibeterinnen und Tibeter ihr Interesse für die tibetische Kultur erhalten und auf neue, zeitgemäße Weise pflegen könnten: „Was lebendig bleiben soll ist die Essenz der Lehre und die tibetische Kultur“ (ibid.). Dazu müsse das Institut, so verschiedene Akteure, sich an die veränderten Bedürfnisse der Tibeterinnen und Tibeter anpassen, denn insbesondere die in der Schweiz geborene Generation fühle sich „mehr zum westlichen modernen Leben hingezogen als zur tibetischen Tradition“ (vgl. auch P2918). Der Sorge der ersten Generation um die Weitergabe kultureller Identität verleihen eine Reihe von Beiträgen anhand kurzer Portraits und Zitate wie den folgenden Ausdruck:

Pema Balok führt in das Gebetszimmer. Die Wände sind dicht behängt mit farbenreichen Bildern, auf einem Altar stehen silbrige Schalen. Sie füllt sie jeden Tag mit frischem Wasser. „Auch die Götter müssen trinken“, erklärt Pema Balok. Jeden Tag betet sie hier drinnen - regelmässig und stetig. Die Tibeterin macht sich immer wieder Sorgen, wie es mit ihrer Kultur weitergehen wird. „Wenn sie niemand pflegt, sind wir verloren“, sagt sie. Was in ihren Händen lag, habe sie aber ihren Kindern mitgegeben. „Jetzt liegt es an ihnen.“ (P2054)

Lodup Changten und seine Familie haben Glück. Sie finden Plätze in einer vorderen Reihe. Noch wird eine gute Stunde vergehen, bis „seine Heiligkeit“ die Bühne [...] betritt. [...] Drei Generationen der buddhistischen Glarner Familie sitzen hier auf ihren Stühlen und warten geduldig auf ihr Oberhaupt. Die Kinder spielen mit dem Gameboy. „Es wird immer schwieriger, die religiöse Tradition aufrecht zu halten.“ Meine Kinder sind hier in der Schweiz aufgewachsen, gehen zur Schule und sind völlig integriert.“ [...] Trotzdem: Für Lodup Changten gehört es zur elterlichen Verantwortung, den Kindern die Tradition mit auf den Weg zu geben (P1130).

Einen zentralen Bestandteil der untersuchten Portraits der Schweizer Tibetergemeinschaft sowie der Aussagen der sich, wie das erhobene Datenmaterial zeigt, zunehmend selbst repräsentierenden Tibeterinnen und Tibeter bildet damit das Thema der „Aufrechterhaltung“ und „Bewahrung“ der tibetischen Kultur und Identität, die Pflege der „Tradition“ und „kultureller Werte“ (vgl. P1118, P2895) sowie das Bewahren religiöser Traditio-

nen (vgl. P1130). Auch der Dalai Lama wird vielfach mit den Worten zitiert, Tibeterinnen und Tibeter im Exil sähen sich mit der großen Herausforderung konfrontiert, „die tibetische Kultur, die Religion, das tibetische Erbe zu bewahren“ (P1135). Vielfach wird die oben erwähnte „Erfolgsgeschichte“ der Tibeter und Tibeterinnen im Exil neben einer geglückten Integration in die Gastländer auch an ihrem „Beitrag zur tibetischen Kultur“ gemessen – das heißt daran, in welchem Ausmaß sie nachfolgenden Generationen ihre tibetischen Wurzeln nahebringen und tibetische kulturelle wie religiöse Traditionen sowie entsprechende Werte vermitteln können. Dazu nimmt Kelsang Gyaltzen, der Stellvertreter des Dalai Lama in Europa, in einem Interview in Hinblick auf die schweizerische Tibetergemeinschaft Stellung:

Natürlich ist das schwierig. Es bedarf einer sehr grossen Anstrengung seitens der Eltern, mit den Kindern die Tradition zu pflegen. *Oft haben junge Tibeter noch ein sehr grosses Bewusstsein gegenüber ihrer Kultur und sind auch stolz darauf.* Wir stellen weiter fest, dass viele Tibeter aus der Schweiz als Erwachsene nach Indien reisen, um dort ihre kulturellen Kenntnisse zu vertiefen. Es ist also anstrengend, aber mit dem Ergebnis sind wir zufrieden. [...] Wir dürfen uns keine Illusionen machen, dass es einer kleinen Gruppe von Menschen im Schweizer Exil möglich ist, ihre eigene Identität zu bewahren, wie das beispielsweise in einer echten tibetischen Gemeinschaft möglich ist. In Indien gibt es beispielsweise eigene Schulen, Zentren, Genossenschaften - das ist hier in der kleinen Schweiz einfach nicht realisierbar. Doch ich glaube, die Exiltibeter in der Schweiz haben sich zur Aufgabe gemacht, einen Beitrag zur tibetischen Kultur zu leisten. Das Solidaritätsgefühl mit dem tibetischen Volk wird über viele Generationen hinweg sehr stark bleiben. Daraus entsteht der Wunsch, einen Beitrag für die Freiheit zu leisten (P1118; Hervorhebung ef).

Eine Vielzahl von Portraits, Interviews und anderer Beiträge zur Repräsentation in der Schweiz lebender Tibeterinnen und Tibeter<sup>68</sup> bestätigt entsprechend optimistische Deutungen der schweizerisch-tibetischen „Erfolgsgeschichte“ in Bezug auf die Bewahrung und Pflege der tibetischen Kultur. So verleiht, wie der folgende Abschnitt aus einem Artikel zum Besuch des Dalai Lama im Jahr 2001 zeigt, eine Reihe von Beiträgen jenen jungen Schweizer Tibeterinnen und Tibetern eine Stimme, die sich – wenn auch fern von der Heimat ihrer Eltern und Großeltern – ihre Hingabe und ihr Engagement für Tibet bewusst bewahren wollen:

Als der Dalai Lama endlich im Lichthof eintrifft, spielen Mönche vor dem kleinen Podium auf tibetischen Blasinstrumenten. Alle Wartenden stehen auf und schauen andächtig zu, wie sich ihr religiöses Oberhaupt strahlend durch ein weiteres Meer von Händen und Glücksschleifen kämpft. [...] Der Kontakt zu seinen Landsleuten kann ihm gar nicht eng genug sein. Er ermuntert sie in seiner Ansprache, die tibetischen Traditionen zu pflegen. „Wir müssen diese reiche Kultur und diesen Geist bewahren, weil

<sup>68</sup> Entsprechende Portraits und Interviews finden sich in den untersuchten Medienbeiträgen allem in den Jahren verstärkter öffentlicher Aufmerksamkeit für Tibet und die tibetische Exilgemeinschaft der Schweiz, so anlässlich verschiedener Besuche des Dalai Lama (2001 und 2005), sowie im Jahr der tibetischen Aufstände und der entsprechenden, im Vorfeld der olympischen Spiele von Beijing organisierten Proteste und Kundgebungen (2008).

sie es wert sind, bewahrt zu werden.“ [...] Fast alle anwesenden Tibeter sind mit der ganzen Familie nach Zürich gefahren, weil alle dabei sein wollen, wenn ihnen der Kundun wieder einmal seine Aufwartung macht. Sie finden denn auch kaum Worte, um zu beschreiben, was ihnen dieser Besuch bedeutet. „Es ist einfach ein unglaubliches Gefühl, wenn er vor dir steht“, sagt der 34-jährige Tsepel. [...] Obwohl er in der Schweiz zur Welt gekommen ist, pflegt Tsepel die tibetischen Traditionen bewusst weiter: Er trägt wenn möglich die traditionelle Kleidung, achtet die älteren Mitglieder der Familie und versucht, den engen Zusammenhalt zu bewahren. Auch die 21-jährige Tashi hat sich für den Besuch des Dalai Lama in die tibetische Chupha gehüllt. „Ich versuche das, was mir meine Eltern mitgegeben haben, so gut wie möglich zu leben und weiterzugeben“, sagt sie. Tsepel wie Tashi möchten, wenn es die politische Situation erlaubt, nach Tibet zurück – „zumindest für die Zeit des Wiederaufbaus“, sagt Tsepel. Und Tashi ergänzt: „Fast alle jungen Tibeter denken so.“ (P1954)

Obwohl eine Rückkehr in die Heimat ihrer Eltern für viele der porträtierten jungen Tiberinnen und Tibeter kaum realistisch und schwer vorstellbar erscheint, bringen viele der interviewten jungen Männer und Frauen eine auch ihrer Auffassung nach hohe Bedeutung der Bewahrung tibetischer Kultur und einer kollektiven Identität zum Ausdruck. Im folgenden längeren Abschnitt erläutern drei in der Deutschschweiz geborene und lebende junge Erwachsene „mit tibetischen Wurzeln“ in einem Interview mit der NZZ ihr spezifisches Verhältnis zur tibetischen wie zu ihrer Schweizer Heimat, sowie zur Bewahrung des durch ihre Eltern vermittelten kulturellen Erbes:

*Wie stark ist das Gemeinschaftsgefühl, das die rund 2500 in der Schweiz lebenden Menschen tibetischer Herkunft verbindet? [...] Wir treffen uns nebst regem Vereinsleben mehrmals jährlich für Feste. Man kennt nicht alle persönlich, aber zumindest jedes Gesicht vom Sehen her. Zu welchen Anlässen treffen alle zusammen? [...] Kürzlich feierten wir beispielsweise in Rikon, unserem religiösen Zentrum in der Schweiz, den Geburtstag Seiner Heiligkeit. [...] Wer nicht verhindert ist, nimmt an solchen Anlässen immer teil. Weil man vertrieben worden ist, muss man sich für den Erhalt der eigenen Kultur einsetzen. Dieses Bewusstsein ist bei Exiltibetern sehr ausgeprägt. Gibt es keine Leute in Ihrem Alter, die sich etwa um den Geburtstag des Dalai Lama foutieren? [...] Auch wenn an unsere gesellschaftlichen Anlässe eigentlich alle gehen, gibt es darunter Junge, die politisch kaum engagiert sind. Diese setzen sich aber zum Beispiel in Folkloregruppen ein und tragen so zur Bewahrung unserer Kultur bei - auch wenn sich manche von ihnen mehr als Schweizer fühlen. [...] Ich habe Schule und Militär hier absolviert, aber auch wenn ich versucht habe, mich für die Schweiz zu interessieren und mehr zu leisten, fühle ich mich immer noch als Tibeter. Man sieht mir ja an, dass ich kein Schweizer bin. [...] Das Aussehen ist die grösste Barriere. Man kann sich nicht vollständig assimilieren [...]. Obwohl wir hier geboren sind [...] und viele schweizerische Wertvorstellungen wie etwa demokratische Grundwerte übernommen haben, bleiben wir Tibeter. [...] Welche Generationenkonflikte kennen Sie? [...] Meine Eltern sagten früher, mit den Strassenschuhen müsse ich die deutsche Sprache ausziehen und mit den Hausschuhen die tibetische Kultur überstreifen. Wer hier aufwächst, hat zumeist mit Schweizern zu tun. Dass meine Eltern mich umso bewusster in der tibetischen Kultur aufgezogen haben, sehe ich heute als grosses Geschenk. [...] Bis im Kindergarten habe ich nur Tibetisch gesprochen. Danach war mein Alltag aber fast ausschliesslich schweizerisch geprägt. [...] Deutsch sprechen wurde bei mir zu Hause nicht toleriert. Dafür wurde die tibetische Kultur stark gepflegt, wofür ich heute dankbar bin: Wenn dieses Kulturgut verloren geht, ist das sehr schade. Ich kenne junge Tibeter, die fast kein Tibetisch mehr sprechen können und wollen. Ist eine Rückkehr nach Tibet eine Option? [...]. Ginge es darum, eine Infrastruktur aufbauen zu helfen, so würde ich gerne diesen Beitrag fürs Vaterland leisten. Aber ob ich dort alt werden*

möchte? Tibet ist noch sehr altmodisch. [...] Für ein oder zwei Jahre würde ich gerne zurückkehren. Weil ich noch nie dort war, weiss ich aber nicht, ob ich dort leben möchte. Den Kampf für die Freiheit Tibets kämpfen wir ohnehin nicht für uns, sondern für das Land und die sechs Millionen Tibeter darin. Er ist auch insofern wichtig, als er die Exiltibeter mit ihren Landsleuten und ihrer Heimat verbindet. *Sie kämpfen jedoch für etwas, das Sie nur aus Erzählungen kennen.* [...] Wenn die Eltern von einer Sache überzeugt sind, dann geht das auch auf die Kinder über. [...] *Welches Gefühl verbinden Sie mit der Heimat?* [...] Ohnmacht und Wut über die Ungerechtigkeit. Vielleicht ist auch Sehnsucht dabei, weil das Gefühl fehlt, in seiner Heimat zu leben. *Fehlt Ihnen das Heimatgefühl in der Schweiz?* [...] Das ist schwer zu beantworten. Wir kennen nichts anderes, wird sind hier geboren und aufgewachsen. Es ist eine verzweifelte Situation in Tibet, ein manchmal fast aussichtsloser Kampf. Doch was die Eltern aufgebaut haben, kann man nicht einfach weglegen (P2195)<sup>69</sup>.

Wie dieses Interview aus dem Jahr 2005 zeigt, bringen auch die hier porträtierten jungen Menschen eine positive Identifikation mit der tibetischen Herkunft, eine hohe Wertschätzung der tibetischen Kultur, sowie das Bewusstsein für die Notwendigkeit der Bewahrung des tibetischen Kulturerbes in der Schweiz zum Ausdruck. Auch wenn sie ihren Alltag und viele ihrer Wertvorstellungen als „schweizerisch geprägt“ beschreiben, so verbinde sie doch mit ihren tibetischen Landsleuten nicht nur der gemeinsame „Kampf für die Freiheit Tibet“, sondern auch ein durch die Erziehung ihrer Eltern vermitteltes Bewusstsein für eine gemeinsame kulturelle Identität – auch wenn die Heimat allenfalls in ihrer Imagination als Hoffnungs-, und Sehnsuchtsraum existiere. Dass bereits Hautfarbe und Physiognomie ein offensichtliches Hindernis für die vorbehaltlose Identifikation mit der Schweizer Umwelt darstelle, berichten auch einzelne andere Mitglieder der Tibetergemeinschaft:

Obwohl sie wie die meisten Tibeter in Rikon den Schweizer Pass hat, sieht sich Rinda mehr als Tibeterin denn als Schweizerin. „Es ist schwierig, sich als richtige Schweizerin zu fühlen, schon allein wegen der Hautfarbe.“ Empfund sie es als Kind oft als Strafe, an den zwei schulfreien Nachmittagen in die Tibeterschule zu gehen, während sich die andern in der Badi vergnügten, so ist ihr die tibetische Kultur heute äusserst wichtig. Sie hat bewusst - und zur Freude ihrer Eltern - einen Tibeter geheiratet: „Ich möchte, dass mein Kind später auch Tibetisch spricht.“ Trotzdem kann sich Rinda, die Tibet nur von Erzählungen und von Fotos kennt, nicht vorstellen, eines Tages dorthin zurückzukehren [...]. Ganz anders ihr Onkel [...]. Erhielte Tibet von China die Autonomie, so würde er wahrscheinlich seine Sachen packen und zurückgehen. Was ihm in der Schweiz besonders fehlt, sind Momente der Ruhe: „Hier hat das Materielle einen so hohen Stellenwert, dass einem vor lauter Arbeit kaum mehr Zeit zum Leben bleibt.“ [...] (P2654).

Ähnlich wie die oben zitierten Jugendlichen zeigt sich auch die hier porträtierte Frau in der Retrospektive ausgesprochen dankbar für die Pflege und Vermittlung kultureller Traditionen und der tibetischen Sprache durch ihre Eltern. Die Frage nach möglichen Generationenkonflikten bleibt meist lediglich angedeutet, und trotz teils unterschiedlicher

<sup>69</sup> Die kursiv hervorgehobenen Abschnitte markieren in diesem Zitat die an die jungen Männer und Frauen gestellten Fragen der Interviewer.

Auffassungen zur Tibetfrage<sup>70</sup> betonen die porträtierten jungen Tibeterinnen und Tibeter durchwegs ihre vorbehaltlose Unterstützung der gewaltlosen tibetischen Widerstandsbewegung (vgl. P2269, P2523, P2543, P2528) und ein auch angesichts der gewaltsamen Ausschreitungen in Tibet im Jahr 2008 ungebrochen starkes Zusammengehörigkeitsgefühl der tibetischen Gemeinschaft (P2545).

Die vielfach postulierte und anhand verschiedener Beispiele belegte Erfolgsgeschichte der tibetischen Gemeinschaft zeigt sich für viele der untersuchten Quellen auch in der Art und Weise, wie die jungen Menschen der zweiten und dritten Generation die – meist als unhinterfragte Tatsache repräsentierten – *kulturellen Differenzen* zwischen „tibetischer Kultur“ und „Schweizer-“ beziehungsweise „westlicher Kultur“ anscheinend konfliktfrei überbrücken. Der tibetischen wie der westlichen Kultur werden in diesem Zuge spezifische Charakteristika zugeschrieben, welche einander als – bisweilen als „extrem“ beschriebene (vgl. P2936) – Gegensätze gegenübergestellt werden. Dies lässt das Verdienst der porträtierten jungen Menschen umso deutlicher zum Vorschein treten, diese Gegensätze miteinander versöhnen zu können, beide „Welten“ in authentischer Weise zu verkörpern und damit buchstäblich zu „integrieren“. Folgender Abschnitt aus einem Beitrag der NZZ aus

---

<sup>70</sup> Während die Schweizer Tibetergemeinschaft offiziell die gemäßigte Haltung des Dalai Lama in der Tibetfrage unterstützt und sich für kulturelle Autonomie, nicht jedoch für Unabhängigkeit einsetzt, plädiert der Verein Tibeter Jugend in Europa VTJE für die Unabhängigkeit Tibets. In einem Interview mit dem Tages-Anzeiger führt die damalige Präsidentin des Jugendvereins aus: „Wir sind kreativer, rebellischer und radikaler als ältere Exil-Tibeter [...], [...] schliesslich sind wir Junge und nicht Diplomaten“ (P2545). Von einem handfesten Konflikt innerhalb der Tibeter-Diaspora, so der Beitrag weiter, wolle aber niemand sprechen: „Wir Jungen haben eine andere Rolle als die Älteren. Wir müssen forscher auftreten, schliesslich geht es um unsere Zukunft“, sagt Dahortsang“ (ibid.). Auch der Bund spricht in einem Beitrag aus dem Jahr 2008 im Hinblick auf eine in der Schweiz geborene „neue Generation von Tibetaktivisten“ von der „Wut der zweiten Generation“ und zitiert dazu einen jungen Berner Aktivisten: „Wir sind jung. Wir dürfen unsere Wut zum Ausdruck bringen [...]. [...] Die Alten sind einfach traurig, wir aber wütend“ (P1735). Angesichts der gewaltsamen Ausschreitungen von Tibetern in Lhasa und den an die Autonome Region Tibet angrenzenden chinesischen Provinzen im Jahr 2008 wird zuweilen der Deutung Ausdruck verliehen, vor allem die jüngere Generation in Tibet, aber auch im Exil sei nicht nur „sehr viel radikaler“ (P1350) und „kompromissloser“ (P1513) als der Dalai Lama und die tibetische Exilregierung, sondern stelle auch zunehmend die Gewaltlosigkeit des tibetischen Widerstands grundlegend in Frage (vgl. P1350). Diesbezüglich vermutet eine Reihe von Quellen im Jahr 2008 „wachsenden Risse in der tibetischen Freiheitsbewegung“ (P2928), interne Auseinandersetzungen und Konflikte, gar eine „Spaltung“ der tibetischen Exilgemeinschaft (P2928, P2293; vgl. auch P1617) und einen zunehmenden Autoritätsverlust des Dalai Lama bei jungen Tibeterinnen und Tibetern. Verschiedentlich nehmen dazu befragte Tibeterinnen und Tibeter in der Schweiz Stellung, betonen ihre nachhaltige Unterstützung des Dalai Lama und des gewaltlosen Weges und bekräftigen zudem die grundlegende Einigkeit der Tibetischen Gemeinschaft in dieser Frage (vgl. P1931): „Trotz der Wut“, so titelt der Tages-Anzeiger, „bleibt die Gewaltlosigkeit das Prinzip“ (P2746). Junge Tibeterinnen und Tibeter richten in diesem Zusammenhang, wie der folgende Ausschnitt aus einem Beitrag der Basler Zeitung zeigt, bisweilen einen selbstbewussten und kritischen Blick auf etablierte Repräsentationen Tibets und des tibetischen Volkes: „Das Verhältnis der jungen Aktivisten zu den Gewaltakten der Tibeter ist ambivalent: Einerseits propagieren sie den gewaltlosen Widerstand und verehren den Dalai Lama uneingeschränkt. Andererseits verstehen sie die Ohnmacht, die hinter diesen ‚Akten der Selbstverteidigung‘ steht, die der Dalai Lama verurteilt hat. Doch eine Spaltung unter den Tibetern gebe es in dieser Frage nicht, betonen sie - und halten das Thema für aufgebauscht: ‚Wir Tibeter haben eben dieses übertriebene Image der Sanften und Gewaltlosen‘, so Kelsang Gope: ‚Da ist natürlich jede Abweichung ein Riesenthema.“ (P2523; vgl. auch P1931; andere Beiträge titeln mit entsprechenden Aussagen junger Tibeterinnen und Tibeter wie P1800: „Es gibt Menschen, die einen anschauen, als wäre man ein Engel, nur weil man Buddhist ist“, oder P2900: „Wir sind keine kleinen Dalai Lamas“).

dem Jahr 2005 veranschaulicht die dementsprechend als *kulturelle Differenzen* und Gegensätze repräsentierten Zuschreibungen bereits in seiner Titelzeile. So beschreibt das kurze Portrait des damaligen Präsidenten des Vereins Tibeter Jugend in Europa (VTJE) das Leben eines jungen Menschen zwischen „zwei Welten“ (ibid., vgl. P1880, P1853) – „Zwischen Börse und Buddhismus“ (P2936):

Er arbeitet am Puls westlicher Finanzmärkte - und beschäftigt sich mit Texten indischer Yogi über den Weg zur höchsten Erleuchtung: Tenzin Sewo lebt in zwei Welten, er vereint in sich die beiden Extreme der Exiltibeter der zweiten Generation. Er ist Account-Manager an der Schweizer Börse und Präsident des Vereins der Tibeter Jugend in Europa [...]. Doch in beiden Funktionen verhält sich Tenzin Sewo, [...] in einer tibetischen Siedlung in Münchwilen geboren, jüngstes Kind von sieben, *möglichst deckungsgleich mit sich selbst*: Er möchte sich, sagt er, durch Toleranz und Mitgefühl für andere Menschen auszeichnen, in seinem Arbeitsumfeld unter Web-Cracks genauso wie im Jugendverein als Buddhist (ibid.; Hervorhebung ef).

Auf Wunsch seines Vaters, so der Beitrag weiter, habe der junge Mann als Kind sowohl eine traditionell tibetische, als auch eine westliche Ausbildung durchlaufen. In der Familie werde bis heute ausschließlich Tibetisch gesprochen, doch feiere man neben den traditionellen Feiertagen ebenso die großen lokalen Feste des christlichen Kirchenjahres wie Weihnachten und Ostern. Der junge Mann, der bereits in früher Kindheit auf Anregung seiner Eltern buddhistische Texte gelesen habe, setze sich heute im Rahmen seines Amtes auch für die Bewahrung der tibetischen kulturellen wie religiösen Traditionen ein. Das „Leben zwischen Materialismus und Spiritualität“ bedeute für den „Computerfreak“ dabei keinen Gegensatz:

Im Gegenteil: Das Internet setzt Sewo auch ein, um die Reden des Dalai Lama im Original zu hören; das eine tun und das andere nicht lassen. In der Schweiz geboren zu sein, bedeutet ihm Privileg und Verpflichtung zugleich - das Privileg, das Wesen der Demokratie bewusster als seine Altersgenossen zu schätzen; und die Verpflichtung, sich für die Bewahrung der Kultur seines Volkes, der Schrift und Sprache einzusetzen. „Wir sind die Hoffnung der Tibeter in Tibet, ihnen sind die Hände gebunden“, sagt er, Gründe dafür, im VTJE Weiterbildung im Buddhismus für junge Tibeter zu organisieren. Sewo wendet dabei moderne westliche Techniken an, Workshops, Gruppenarbeiten oder Zeitmanagement. Dass sich Tibeter der ersten Generation von solchen Methoden nicht immer respektiert fühlen und er im VTJE auch gegen Prinzipien und Grundsätze seiner Elterngeneration verstösst, gehört für ihn zum Pragmatismus, den er sich abverlangt. Die Modernisierung Tibets ist ihm kein rotes Tuch, doch nur eine „Detailfrage“; die Mythisierung des Landes durch eine westliche Szene, die den Buddhismus als Wohlfühlreligion für Individualisten missversteht, interpretiert er pragmatisch im Sinne eines grösseren Ganzen. Zumindest verschaffe sie dem tibetischen Volk, seinem Kampf um Gerechtigkeit, eine gewisse Öffentlichkeit, meint er. (P2936).

Der hier porträtierte junge Mann repräsentiert damit ein Paradebeispiel für die „erfolgreiche Integration“ jener Mitglieder der Schweizer Bevölkerung, deren Eltern und Großeltern als Flüchtlinge in die Schweiz kamen – „öisi Tibeterli“ (vgl. P2820), mit welchen sich ein großer Teil der einheimischen Bevölkerung positiv identifizieren konnte und die damit



in der öffentlichen Wahrnehmung und Repräsentation schnell von *Fremden* (vgl. P2132, P1542) zu Freunden, Mitbürgern (P1630, P2708) und „uns [...] lieb gewordenen neuen Landsleuten“ (P2901) werden konnten: Jetzt, so die Autorin eines Beitrags im Tages-Anzeiger, „sind sie wirklich ‚öisi‘“ (P2820).

Die Deutungen und (Selbst-)Repräsentationen einer Erfolgsgeschichte der „zwischen zwei Kulturen“ (P1299) lebenden, den „Spagat zwischen den Kulturen“ meisternden (P2216) und spätestens mit der dritten Generation „bis auf Haut und Haar“ „erfolgreich eingeschweizerten“ (P2820; vgl. auch P2564) tibetischen Flüchtlinge bleibt im untersuchten Datenkorpus weitgehend ungebrochen. Ein Beitrag der Berner Zeitung aus dem Jahr 2008 über einen jungen „Schweiz-Tibeter“ (vgl. P1153) relativiert die weitgehend positive Repräsentation im Hinblick auf seine Biographie zunächst, um schließlich doch die Narrative der erfolgreichen Integration in der Schweiz bei gleichzeitigem Engagement für Tibet und die Bewahrung der tibetischen kulturellen Identität weiterzuführen.

Dass in seinen Adern auch Tibeter Blut [*sic*] fließt, machte ihm als Primarschüler [...] zu schaffen. Mittlerweile hat er das Land seiner Mutter lieb gewonnen - und vertritt es heute, im Jahr der Olympischen Spiele in China, mit Stolz (*ibid.*).

Der junge Mann sei, wie er selbst berichtet, in der Schule als fremd aussehender asiatischer Außenseiter gehänselt worden, bis er sich sogar dafür entschieden habe, seinen tibetischen Vornamen abzulegen. „[D]och heute, gut 20 Jahre später, sind diese Zeiten vergessen. Wenn [er; ef] nun von seinem Volk, von ‚uns Tibetern‘, redet, klingt unüberhörbar Stolz in seiner Stimme mit“ (*ibid.*). Heute exponiere sich der junge Mann an vorderster Front für „die tibetische Sache“. Zwar sei der Weg vom gehänselten Primarschüler zum jungen Mann, „der zu seinen tibetischen Wurzeln steht“ (*ibid.*), lang und nicht einfach gewesen – heute jedoch sei ihm das damals Erlebte gleichgültig. Als entscheidenden Schritt dazu beschreibt er eine Reise nach Indien, wo er im Exil lebenden Verwandten seiner Mutter erstmals begegnet sei:

„Ich kam aus meinem völlig schweizerischen Umfeld heraus erstmals mit der tibetischen Kultur in Berührung. Und spürte: Da ist noch etwas in mir drin, das ich nicht kannte.“ [...] Was genau ihn mit seiner, wie er sagt, zweiten Heimat verbindet, hat [er; ef] bis heute nicht herausgefunden, es sei einfach eine Sympathie und eine Gefühlsverbundenheit da. So kam es, dass er sich immer tiefer mit Tibet und den Tibetern auseinandersetzte. Und mit deren Religion - heute ist er, der von Vaters Seite her eigentlich katholisch wäre und später eine atheistische Phase durchlebte, bekennender Buddhist. Wenn er vom Dalai Lama als Anführer der Tibeter redet, stellt er immer ein ehrfürchtiges „seine Heiligkeit“ voran. [...] „Wir als Tibeter in der Schweiz haben die Pflicht, etwas zu tun“, begründet [...] sein Engagement. Zu viele Landsleute hätten seit dem chinesischen Einmarsch das Leben verloren, und zu schlecht seien die Lebensbedingungen im Tibet von heute. Mit dieser Überzeugung macht er auch in einem Jugendverein mit, der sich dafür einsetzt, dass die Tibet-Frage im Westen nicht vergessen geht. Und weiter dafür kämpft, dass das tibetische Erbe auch bei den Nach-

kommen jener, die einst wie [...] [seine; ef] Mutter geflohen und später in einem neuen Land adoptiert worden sind, lebendig bleibt (P2879).

Auch das politische Engagement und damit die politische Teilhabe junger, gut ausgebildeter und gesellschaftliche Ressourcen nutzender Tibeter und Tibeterinnen der zweiten und dritten Generation wird, wie dieser Beitrag zeigt, vielfach als eines der Anzeichen für die geglückte soziale Integration der tibetischen Gemeinschaft in der Schweiz gedeutet. Vor allem die anlässlich der im Vorfeld der olympischen Spiele von Beijing organisierten internationalen Protestaktionen veranlassten viele Medien zu Berichten und Reportagen über die Hintergründe des nun öffentlichkeitswirksam gewordenen Engagements der in der Schweiz lebenden jungen Tibeterinnen und Tibeter:

Sie sind jung, tragen ihre Tibet-Fahnen in Form von Jacken und Schals cool zur Schau und hängen fast ununterbrochen am Nattel [...]. [...] Aktivisten des Vereins „Tibeter Jugend in Europa“ mit Sitz in Zürich [...]. Plötzlich interessieren sich alle für sie, die erst noch um jede Zeile in den Medien kämpfen mussten. [...] Ein Hype, der von Zürich aus weltweit organisiert wurde: Minuten bevor Pema Dolkar sich im griechischen Olympia Ketchup-verschmiert vor den Konvoi des Fackelläufers warf und „Stop the Killing in Tibet“ rief, wurden die vorab informierten Kamerateams der Weltmedien gebeten, sich zu positionieren. „Wir haben so einen Hauch der grausamen Realität gezeigt, die China hinter seinem olympischen Sauberkeits-Image versteckt“, erklärt Pema Dolkar den Sinn der Aktion. [...] Die Wut und Verzweiflung über die Lage ihrer Landsleute in Tibet schweisst die Gemeinschaft der Schweizer Tibeter zusammen – „bis zum grössten Homeboy mit den tiefsten Hosen“ [...]. Die jungen Aktivisten sind nach dem Erfolg der Olympia-Aktion voller Enthusiasmus und Energie (P2523).

Tendon Dahortsang und Kelsang Gope leben in Zürich, beide sind jung, in der Schweiz aufgewachsen und bestens integriert. Sie ist Juristin, er ist Werbetexter, sie ist Präsidentin des Vereins Tibeter Jugend Europa (VTJE), er war ihr Vorgänger. Ob kleine Aktionen wie die [...] Fabrikation eines (legalen) Tibet-Graffito bei der Zürcher Kornhausbrücke, ob grosse Aktionen wie der Protest gegen den olympischen Fackellauf in Olympia [...], ob Aktionen in Deutschland oder [...] sonst wo in Europa: Fast immer ist der Verein mit von der Partie. Von seinem Zürcher Hauptsitz aus wird organisiert, geplant, unterstützt. [...] Der Verein bietet jungen Exil-Tibetern eine Plattform für politisches Engagement, sagt Präsidentin Dahortsang. Ausserdem organisiert er Jugendlager, Sprachkurse oder Kurse zu tibetischer Kultur und Religion. Dass die Identifikation mit der tibetischen Sache bei jungen Tibetern ausgeprägt ist (selbst bei solchen, die hier aufgewachsen und mit einem Schweizer Pass ausgestattet sind), dürfte nicht zuletzt eine Frucht dieses Engagements sein (P2545).

Wie besonders der zuletzt zitierte Beitrag zeigt, wird Organisationen wie dem Verein Tibeter Jugend in Europa (VTJE) mit Sitz in der Schweiz nicht nur im Hinblick auf Protestaktionen gegen die größtenteils als völkerrechtswidrig interpretierte Besetzung Tibets durch China, sondern auch auf die internationale Vernetzung der tibetischen Exilgemeinschaft sowie die Schaffung und Bewahrung eines kollektiven Identitätsgefühls junger Menschen tibetischer Herkunft eine herausragende Bedeutung zugeschrieben. Wie entsprechende Quellen zeigen, betonen auch diesbezüglich verschiedene Akteure die zentrale Stellung der Schweiz für die tibetische Exilgemeinschaft weltweit:

Was macht Zürich zur exiltibetischen Drehscheibe? Nirgendwo in der Welt gebe es eine so grosse Gruppe gut ausgebildeter Exil-Tibeter wie hier, sagt Tendon Dahortsang. Es sind die Kinder und Kindeskiner der Tibet-Flüchtlinge aus den 60er-Jahren. [...] Dass die Schweiz in den 60er-Jahren wie kein anderes Land der westlichen Welt ihre Grenzen für die Tibet-Flüchtlinge öffnete, zeitigt jetzt eine Spätfolge: „Hier hat eine junge Tibeter-Generation Schweizer Tugenden wie Zuverlässigkeit und Verbindlichkeit verinnerlicht - und geht mit diesem Rüstzeug in die politische Auseinandersetzung“, sagt Wangpo Tethong. Nirgendwo sei der exiltibetische Widerstand so gut organisiert wie in Zürich. Tendon Dahortsang sekundiert: In Indien seien die Exil-Tibeter vorab damit beschäftigt, ihre Existenz zu sichern und eine Ausbildung zu bekommen. In den USA und Kanada gebe es zwar mehr und mehr Tibeter, doch fehle diesen die langjährige Exilerfahrung der Schweiz-Tibeter. [...] In der Schweiz leben heute zwischen 3000 und 4000 Exil-Tibeter, die meisten in der Region Zürich. Kein anderes europäisches Land zählt mehr Tibeter (P2545).

Durch die lange Geschichte der Schweizer Tibetergemeinschaft, ihrer Institutionen sowie die Aktivitäten ihrer Mitglieder spiele die Schweiz als „exiltibetische Drehscheibe“ (ibid.) des gewaltlosen Einsatzes für politische Autonomie und kulturelle Selbstbestimmung sowie die Bewahrung und Pflege der tibetischen Kultur in der Diaspora eine zentrale Rolle.

Wie die Ausführungen zur Repräsentation der tibetischen Gemeinschaft der Schweiz gezeigt haben, wird seitens verschiedener tibetischer wie Schweizer Akteure nachdrücklich auf die besondere Bedeutung der Schweiz für Tibet und die tibetische Exilgemeinschaft, sowie auf eine besondere Beziehung der Schweiz mit Tibet hingewiesen. Das Beispiel der Tibetergemeinschaft trägt damit bis heute, so legen die Ergebnisse der vorliegenden Untersuchung nahe, hohen symbolischen Wert für das Freiheitsideal und die humanitäre Tradition der von gesellschaftlicher, sprachlicher und religiös-konfessioneller Pluralität geprägten Schweiz. Die tibetische Gemeinschaft der Schweiz wird nahezu unhinterfragt als eine sehr positiv aufgenommene und unterdessen hervorragend integrierte Migrantengruppe beschrieben. Sie gilt vielfach als Musterbeispiel erfolgreicher Integration und als Positivbeispiel einer gelungenen Asyl- und Integrationspolitik (vgl. P1201), dessen Integrationserfolg in einzelnen Beiträgen explizit anderen Migrantengruppen wertend gegenübergestellt wird. Der Beitrag „Die guten Albaner“ der Wochenendbeilage Das Magazin aus dem Jahr 2007 verdeutlicht in besonders augenfälliger Weise den Gegensatz zwischen weitgehend positiven Repräsentationen der Tibetergemeinschaft sowie hier ihren Ausdruck findenden etablierten Fremd- wie Selbstzuschreibungen zur „tibetisch-(buddhistisch)en Kultur“ und dominanten, meist ebenso stereotypen Narrativen zur „Kultur“ einer der größten muslimischen Zuwanderergruppen der Schweiz. Der Artikel macht es sich zur Aufgabe, anhand verschiedener Portraits „erfolgreicher“ albanischer Migranten und Migrantinnen der Frage nachzugehen, „[w]arum es nur wenige in der Schweiz schaffen. Und viele nicht“ (P2943). Erfolg beziehungsweise Misserfolg von Einwanderern, so

das Fazit, hänge grundlegend davon ab, wie sie auf das Gastland reagieren und wie sie dort agieren würden – dafür wiederum stelle die „Kultur“ der Einwanderer ein entscheidendes Kriterium dar (ibid.). In diesem Sinne scheint es sich für den Autor geradezu anzubieten, im abschließenden Resümee einen Blick auf die Gemeinschaft zu werfen,

[...] welche nie in den Schlagzeilen steht ausser bei Besuchen ihres Oberhauptes: jene gut dreitausend Tibeter, die seit vierzig Jahren in der Schweiz leben. Unter den tibetischen Secondos lassen sich Scharen erfolgreicher Berufsleute finden, *vielleicht sind sie das heimliche kleine Integrationswunder der Schweiz*. „Ich glaube, der Erfolg liegt an unserer Mentalität“, sagt Samdruk Dharshing, 19, die in St. Gallen Ökonomie studiert und ausdrückt, was viele ihrer Landsleute denken. Der spezifisch tibetische Wertekanon von Eigenverantwortung, Fleiss, Bildungsbewusstsein und Offenheit bei aller Pflege der eigenen Tradition funktioniert ganz offensichtlich gut in der Schweiz. Handkehrum wird sich schwer mit dem Aufsteigen tun, wer in einer traditionalistischen Patriarchenkultur hängen bleibt, die mangels staatlicher Institutionen zur Selbstjustiz neigt. Es ist kein Zufall, dass sich die erfolgreichen Albaner weit gehend daraus verabschiedet haben – und ebenso aus der Religion als (kleinem) Teil dieser Kultur. Alle sieben Gesprächspartner sind ursprünglich Muslime, doch niemand von ihnen hält sich im Alltag an die Pflichten des Islam. Sie denken nicht einmal daran. Diese Leute glauben weniger an den Propheten, aber umso mehr an sich selbst (P2943).

Zwar wird auch in den unterschiedlichen Portraits von Mitgliedern der tibetischen Gemeinschaft, wie gezeigt wurde, eine *kulturelle Differenz* zwischen der Schweiz beziehungsweise dem „Westen“ und „Tibet“ häufig als unhinterfragte Tatsache vorausgesetzt; zugleich – und hier zeigt sich der entscheidende Unterschied zu anderen Gruppen – wird jedoch die Vorstellung *kultureller Differenzen* durch eine nach wie vor lebendige Vorstellung einer grundlegenden „Wesensverwandtschaft“ zwischen Tibet und der Schweiz, die unterdessen auch dem Selbstverständnis vieler Mitglieder der Tibetergemeinschaft entspricht, nivelliert. Neben der tibetischen „Kultur“ beziehungsweise „Mentalität“ zugeschriebenen, durchwegs positiv bewerteten und dem Selbstverständnis vieler Akteure entsprechenden Attributen – genannt werden etwa Bescheidenheit, Zurückhaltung und Anpassungsfähigkeit<sup>71</sup>, Fleiß und Bildungsbewusstsein, Eigenverantwortung und Freiheitswille, Offenheit und Toleranz, Friedfertigkeit, Freundlichkeit und Humor (P2577, P2943, P2543) – wird die der Schweiz entgegengebrachte Dankbarkeit der Tibetergemeinschaft in vielen Quellen hervorgehoben. Daneben wird wiederholt und nachdrücklich auf die ihnen von der Schweizer Bevölkerung entgegengebrachte Sympathie, Offenheit, Solidarität, Anteilnahme und Unterstützung hingewiesen. Die Tibetergemeinschaft gilt in

---

<sup>71</sup> Die Tibeterinnen und Tibetern bisweilen zugeschrieben Anpassungsfähigkeit wird (wie auch beispielsweise die Friedfertigkeit des tibetischen Volkes) in machen Quellen auch mit der tibetisch-buddhistischen religiösen Tradition in Zusammenhang gebracht. So stellt sich für eine Autorin des Tages-Anzeiger beispielsweise die ihre soziale Integration unterstützende Anpassungsfähigkeit von Tibeterinnen und Tibetern als „Ausdruck der geistigen Beweglichkeit, wie sie der Buddhismus lehrt, indem er vom Wandel und der Vergänglichkeit aller Dinge ausgeht“ dar (P1500).

der Regel als bestens organisiert (P1542) und in die Schweizer Gesellschaft integriert, was sich vor allem an ihrem hervorragenden Zugang zu gesellschaftlichen Ressourcen, an ihrer gesellschaftlichen und politischen Teilhabe sowie an Schulerfolg, Bildungschancen und den beruflichen Karrieren der jungen Generationen ablesen lasse. Ein Großteil der untersuchten Quellen zitiert in diesem Zuge etablierte positive Deutungen der tibetischen Kultur und ihrer kulturellen wie religiösen Traditionen. Dementsprechend finden die Bemühungen des „zähe[...]n] Bergvolk[es], das stolz seine Kultur und Tradition verteidigt“ (P2928), sein kulturelles Erbe zu bewahren und zum Erhalt einer tibetischen kulturellen Identität beizutragen, generell positive Zustimmung und ideelle Unterstützung. Vielfach gilt die Bewahrung einer tibetischen kulturellen Identität nicht als Hindernis, sondern als notwendige Voraussetzung zur Schaffung eines Heimatgefühls in der Diaspora – und damit einer gelungenen und erfolgreichen Integration in die Schweizer Gesellschaft.<sup>72</sup>

Lediglich der Beitrag eines bereits aus obigen Ausführungen bekannten Akteurs stellt entsprechende Deutungen jenes „Paradebeispiels“ geglückter Integration grundlegend infrage. So macht der Basler Pfarrer Bruno Waldvogel-Frei, dessen Schriften oben als kritische Stimme zum Dalai Lama und dem tibetischen Buddhismus erwähnt wurden<sup>73</sup>, in der bereits zitierten Stellungnahme der Schweizerischen Evangelischen Allianz<sup>74</sup> darauf aufmerksam, dass die Frage nach der „Integration“ der tibetischen Flüchtlingsgemeinschaft zu Beginn der Aufnahme ein heikles und umstrittenes Thema gewesen sei. Die Diskussion, so Waldvogel-Frei, habe sich besonders um die Frage bewegt, „inwiefern die Integration der Tibeter in der Schweiz gefördert oder verhindert werden sollte“, ob also, „in einem demokratischen Land wie der Schweiz eine *feudalistisch geprägte Parallelgesellschaft* geduldet werden dürfe“<sup>75</sup>. Bereits zu Beginn seines Rückblicks auf die Geschichte tibetischer Präsenz in der Schweiz stellt Waldvogel-Frei „christlich-abendländische Werte“ demokratisch verfasster Gesellschaften wie der Schweiz der feudalistischen Theokratie Tibets vor der chinesischen Invasion als unvereinbare Gegensätze gegenüber:

Für die Schweiz gehört es zur humanitären Tradition, Menschen unabhängig von ihrer [*sic*] religiösen und kulturellen Traditionen zu empfangen. Diese Gastfreundschaft ist auf dem Boden christlich-abendländischer Werte – letztlich des Evangeliums –

<sup>72</sup> Die gelungene Integration der Tibeterinnen und Tibeter misst sich damit zugleich an der Frage, inwiefern es Ihnen gelingt, oben beschriebene, weitgehend positiv evaluierte und als kulturell geprägt repräsentierte Eigenschaften und Wertvorstellungen zu bewahren und an jüngere Generationen weiterzugeben, in welchen sich die grundlegende Wesensverwandtschaft der Bergländer Tibet und Schweiz zu manifestieren scheint.

<sup>73</sup> Zu den Diskursbeiträgen des Basler Pfarrers und Theologen siehe Ausführungen in Kapitel 6.1.6 sowie Kapitel 6.2.3.

<sup>74</sup> Schweizerische Evangelische Allianz. 2005. SEA Dokumentation, Stellungnahme Nr. 43, 07/2005. „Buddhismus oder Christus? Der Dalai Lama in Zürich“. Stellungnahme des Zentralvorstandes der Schweizerischen evangelischen Allianz SEA. <http://www.gateway-ev.de/home/pics/Buddhismus.pdf> [Stand: 09.12.2010].

<sup>75</sup> Ibid.: S. 4.; Hervorhebungen ef.

gegründet. [...] Die tibetische Gesellschaft vor der chinesischen Invasion war eine theokratische Monarchie. Eine Kultur also, die von einem Gottkönig – in der Person des Dalai Lama – beherrscht wurde. Ein Land, das über Jahrhunderte hinweg von klösterlichen Machtzentren aus befehligt und verwaltet wurde. Die Zustände im Land waren erbärmlich. Die einfache Bevölkerung darbt in Armut. Im Gegensatz dazu prunkten die religiösen Zentren mit goldenem Glanz, während sich verfeindete Orden mit archaischen Mitteln (Magie, Giftmorde, Mönchsheere) bekämpften. Es war kein Shangri-La, kein pazifistisches Friedensreich, das da am Fusse des Himalaya lebte und webte.<sup>76</sup>

Verdeutlicht man sich die Sprecherposition des Autors auch in Hinblick auf seine Rezeption und Bearbeitung der oben beschriebenen trimondischen Thesen einer tibetisch-buddhistischen Unterwanderung des Westens zur Errichtung einer globalen Buddhokratie<sup>77</sup>, so wird nachvollziehbar, aus welchem Grund er der Bewahrung der tibetischen Kultur und der (buddhistisch-)tibetischen kulturellen Identität mehr als skeptisch gegenübersteht und vor einer tibetisch-buddhistischen, „feudalistisch geprägten Parallelgesellschaft“ warnt: Nach der chinesischen Besetzung Tibets, so Waldvogel-Frei, lebe und wirke nun die religiöse Elite Tibets im nordindischen Exil, von wo aus der Dalai Lama versuche, „sein verlorenes Reich neu zu organisieren“<sup>78</sup>. Das Engagement einflussreicher Schweizer Akteure zu Erhalt und Förderung der tibetischen Kultur habe, so kritisiert Waldvogel-Frei, letztlich zu einer „Nichtintegration“ der tibetischen Gemeinschaft geführt:

Tibetische Kinder sollten nicht der eigenen Kultur entfremdet und z.B. christianisiert werden. In der Folge erhielten die Tibeter einen Sonderstatus. Ob dahinter die Hoffnung auf eine baldige Rückkehr oder eine fragwürdige Kulturromantik steckte, lässt sich heute nur noch schwer beurteilen. [...] In mündlicher Absprache mit der Flüchtlingshilfe verzichteten die Kirchen auf den interreligiösen Dialog. Vor dem Hintergrund des Kalten Krieges erschien der Schweiz die Nichtintegration das kleinere Übel. Aus dem Provisorium wurde ein Dauerzustand.<sup>79</sup>

Bis heute sei die tibetische Gemeinschaft „in grossen Teilen in sich geschlossen“, so Waldvogel-Frei (ibid.) – für den Autor ein klares Zeichen der „Nichtintegration“ der tibetischen Gesellschaft in der Schweiz. Die kritischen Ausführungen Waldvogels rekurrieren damit auf Deutungen, die lediglich ein vollständiges Zurücklassen *eigener* kulturell-religiöser Traditionen und damit letztlich soziale wie kulturelle „Assimilierung“ als „gelungene Integration“ konzipieren und zudem von der Notwendigkeit eines grundlegenden gesellschaftlichen Wertekonsenses – hier ausdrücklich der christlich-abendländischen Wertegemeinschaft – für die gesellschaftliche Integration kultureller Minderheiten ausgehen.

<sup>76</sup> Ibid.

<sup>77</sup> Vgl. Kap. 6.2.3.

<sup>78</sup> Vgl. Schweizerische Evangelische Allianz. 2005. SEA Dokumentation, Stellungnahme Nr. 43, 07/2005. „Buddhismus oder Christus? Der Dalai Lama in Zürich“. Stellungnahme des Zentralvorstandes der Schweizerischen evangelischen Allianz SEA. Siehe: <http://www.gateway-ev.de/home/pics/Buddhismus.pdf> [Stand: 09.12.2010], S. 4.

<sup>79</sup> Ibid.

Der sich im soeben angeführten Beispiel manifestierende Gegensatz zu oben beschriebenen, weitgehend ausgesprochen positiven Deutungen einer tibetischen „Erfolgsgeschichte“ – zugleich wichtiges Symbol für die Offenheit und Inkorporationsbereitschaft der Schweizer Bevölkerung sowie die humanitäre Tradition der Schweiz – zeigt damit sehr deutlich, dass die Repräsentation der Schweizerischen Tibetergemeinschaft neben bestimmten Vorstellungen der tibetischen und der schweizerischen- beziehungsweise „westlichen“ Kultur häufig mit spezifischen Vorstellungen von Migration, Integration sowie der Integrationsbereitschaft beziehungsweise -fähigkeit von Migrantinnen und Migranten in Zusammenhang gebracht werden. Obwohl Themen wie diese in der öffentlichen Diskussion stark umstritten sind, so zeigt sich, dass die entsprechenden mit Blick auf die schweizerische Tibetergemeinschaft weitgehend etablierten Deutungen in den untersuchten Quellen nur auffallend selten zur Disposition gestellt werden. Die Untersuchung zeigt, dass die „positive Integration“ der Tibeter und Tibeterinnen von der überwiegenden Mehrheit der Quellen nicht primär an die soziale und kulturelle Vermischung der Tibetergemeinschaft mit der Mehrheitsgesellschaft oder an die sukzessive Angleichung der Tibetergemeinschaft an die „Kultur“ der Schweiz im Sinne einer Assimilation geknüpft ist<sup>80</sup>; die

<sup>80</sup> Die auch im obigen Zitat des Basler Theologen Waldvogel-Frei Ausdruck findende Position, welche Integration implizit mit Assimilierung gleichsetzt, ist eng mit der Vorstellung der Kulturgebundenheit des Menschen verknüpft, welche kulturelle Grenzen und Unterschiede betont. Integration wird in diesem Sinne notwendigerweise als unvollständig und defizitär betrachtet: Integration als Prozess gilt erst dann als erfolgreich abgeschlossen, wenn sich ein Migrant vollständig an die Kultur der Mehrheitsgesellschaft angepasst hat, d.h. nur ein vollständiges Zurücklassen der „eigenen Kultur“ und damit der kulturellen Identität des Herkunftslandes kann als „geglückte Integration“ konzipiert werden. Obwohl im gegenwärtigen Migrationsdiskurs die Forderung nach „Assimilierung“ unterdessen weitgehend vermieden wird (vgl. Terkessidis 2013: 47), halten viele Akteure der politischen Diskussion an der Auffassung einer zentralen Bedeutung von „Kultur“ für gesellschaftliche Integration fest: Ein Konsens über grundlegende Werte sei, so Vertreter dieser Position, für eine Gesellschaft unabdingbar (vgl. Schiffauer 2008: 9): „Eine geteilte Kultur [im Sinne geteilter Wertauffassungen beziehungsweise einer geteilten ‚Werteordnung‘, in der Regel die einer postulierten ‚westlich-europäischen‘ beziehungsweise christlich-abendländischen Wertegemeinschaft; Anmerkung ef] erscheint somit als ein Fundament, auf dem das gesellschaftliche Gebäude errichtet wird“ (ibid.: 10). Mit der Vorstellung eines notwendigen gesellschaftlichen Wertekonsenses – unter dem Schlagwort der „Leitkultur“ ab dem Jahr 2000 zunächst in Deutschland zum politischen Kampfbegriff gegen die Idee der multikulturellen Gesellschaft geworden – ist das Bild der „Parallelgesellschaften“ verknüpft, welches ein grundsätzliches Scheitern der Integration von Einwanderern in die Mehrheitsgesellschaft konstatiert und suggeriert, „dass ein gesellschaftliches ‚Miteinander‘ durch ein ‚Nebeneinander‘ abgelöst wird“ (ibid.). Wie es im Editorial einer von der Bundeszentrale für politische Bildung im Jahr 2006 veröffentlichten Aufsatzsammlung (APuZ 1-2/2006, vgl. [www.bpb.de/system/files/pdf/AQ6PWB.pdf](http://www.bpb.de/system/files/pdf/AQ6PWB.pdf) [Stand: 30.12.2015]) heißt, ist in der öffentlichen Debatte mit dem Begriff der „Parallelgesellschaften“ die Vorstellung ethnisch homogener Bevölkerungsgruppen verknüpft, „die sich räumlich, sozial und kulturell von der Mehrheitsgesellschaft abschotten“ (Belwe 2006: 2). Der Begriff impliziere zugleich, so die Autorin, „massive Kritik“ an der Lebensweise (meist muslimischer) Migrantinnen und Migranten und enthalte häufig die Forderung nach kultureller Assimilation (ibid.). In einem Kommentar für den Berliner Tagesspiegel machte der Kulturwissenschaftler Wolfgang Kaschuba im Jahr 2007 auf die Gefahren der Rede von der „Parallelgesellschaft“ als Argumentationsmuster im politischen Diskurs aufmerksam. Der Begriff produziere, so Kaschuba, selbst eine kulturelle Differenz, die er vorgeblich diagnostiziere: „Er zieht eine innere kulturelle Grenze in die Gesellschaft ein, die ‚uns‘ wie ‚die anderen‘ homogenisiert und essenzialisiert. Als seien wir einheitliche Gruppen und verschworene Gemeinschaften [...] in einem lokalen ‚Krieg der Kulturen‘. So fundamentalisiert er seinerseits vermeintliche Unterschiede, macht uns bewusst ‚fremd‘ und verdeckt die vielfältigen alltäglichen Nähen und Übereinstimmungen, die vor den Türen von Moscheen und Kirchen unser Alltagsleben längst auch verbinden und ‚transkulturell‘ prägen“ (vgl.

in vielen Beiträgen hervorgehobene gelungene Integration der Tibeter und Tibeterinnen misst sich neben der ihnen entgegengebrachten Offenheit und Toleranz der Mehrheitsgesellschaft und dem problemlosen Erwerb notwendiger Sprachkenntnisse vor allem an der Chancengleichheit beim Zugang zu gesellschaftlichen Ressourcen im Bereich von Bildung, Berufswahl und Arbeit. Das Bestreben der Tibeterinnen und Tibeter, heimatliche kulturelle Traditionen zu bewahren und an jüngere Generationen weiterzugeben – also das Bemühen der Tibetergemeinschaft um den Erhalt einer kollektiven kulturellen (tibetischen) Identität – steht dabei der Vorstellung einer gelungenen und gelingenden Integration in der Schweiz nicht im Wege. Neben einer generell sehr positiven Repräsentation Tibets und der tibetisch(-buddhistisch)en Kultur trägt dazu auch eine „kulturelle Wahlverwandtschaft“ der Schweiz mit Tibet – das heißt in der Geschichte der Begegnung der Schweiz mit Tibet wurzelnde Repräsentationen einer Wesensverwandtschaft der Bergländer Schweiz und Tibet, ähnlicher Lebensumstände und damit ähnlicher kulturell geprägter Wertvorstellungen wie gesellschaftlicher Normen – bei. Das Musterbeispiel gelungener Integration, eine „tibetische Erfolgsgeschichte“, impliziert damit auch vergleichende Werturteile zum Integrationserfolg unterschiedlicher Migrantengruppen. Diesbezüglich kommentiert ein Beitrag des Tages-Anzeigers anlässlich des 30-jährigen Bestehens des Klösterlichen Tibet-Instituts von Rikon im Jahr 1998 pointiert:

Es gibt gute und schlechte Flüchtlinge, das ist offensichtlich. Die Tibeter gehören zu den guten. Sie kamen in den sechziger Jahren in die Schweiz, nach der Vertreibung des Dalai Lama durch das kommunistische China. Sie wurden mit offenen Armen aufgenommen [...]. Die Tibeter wurden in der Schweiz problemlos integriert, obwohl sie uns denkbar fremd waren - trotz der vielen Berge, die es in Tibet geben soll. Nie hat jemand ihre Rückschaffung gefordert, nie haben sie fremdenfeindlichen Politikern Munition geliefert. Die Geschichte der Tibeter-Gemeinde in der Schweiz ist rundum eine Erfolgsgeschichte. Warum? [...] „Wir sind als Kinder gekommen“, sagt Dorji Tsering, ein Tibet-Schweizer oder Schweiz-Tibeter, der als Inbegriff dieser Erfolgsgeschichte gelten kann. Er kam als kleiner Bub ins Pestalozzidorf; seit ein paar Monaten ist er Leiter des Pestalozzidorfs. Tsering meint das keineswegs zynisch. Und er hat auch recht: Die Tibeter in der Schweiz galten nie als Bedrohung, schliesslich waren es nicht mehr als zweitausend. *Sie waren sozusagen von Natur aus friedfertig, anpassungsfähig, sie waren symbolhaft Kinder einer unberührten Welt, Vertreter eines mythischen Volkes von Hirten und Berglern, so wie wir uns gerne selber sähen, wenn wir noch könnten. Ersatz-Schweizer sozusagen.* [...] Und die Tibeter hatten den Dalai Lama, der alle diese Qualitäten verkörpert (P1711; Hervorhebung ef).

Mit der Feier zum dreißigjährigen Bestehen des Klösterlichen Tibet-Instituts in Rikon habe die Schweiz, so der Autor des Kommentars, „den Erfolg [...] [der; ef] eigenen Grosszügigkeit“ (ibid.) feiern dürfen. Dies führe zur Frage,

---

<http://www.tagesspiegel.de/meinung/kommentare/wie-fremde-gemacht-werden/798460.html> [Stand: 30.11.2015].



[...] ob unsere Grosszügigkeit verschwendet wäre, wenn sie sich auch auf andere Menschen in Not ausdehnen würde, weniger bequeme vielleicht, weniger pflegeleichte, aber genauso bedürftige. Davon allerdings gäbe es mehr als zweitausend (ibid.).

Die rhetorische Frage eines Medienkommentars aus dem Jahr 1998 ist heute, im Frühjahr des Jahres 2016, leider so aktuell wie nie – in einer Zeit, in der sich weltweit mehr als 60 Millionen Menschen auf der Flucht befinden und in der, so der amtierende UN-Flüchtlingskommissar António Guterres, „das Ausmaß der globalen Flucht und Vertreibung sowie die zu deren Bewältigung notwendigen Reaktionen alles davor Gewesene in den Schatten stellen“<sup>81</sup>.

---

<sup>81</sup> Vgl. UNHCR. The UN Refugee Agency: „Weltweit fast 60 Millionen Menschen auf der Flucht“ (<http://www.unhcr.de/home/artikel/f31dce23af754ad07737a7806dfac4fc/weltweit-fast-60-millionen-menschen-auf-der-flucht.html> [Stand: 06.12.2015]).

## 8 Resümee

Die vorliegende Studie untersuchte gesellschaftliche Artikulationen und Deutungen *kultureller* beziehungsweise *religiöser Differenz* in Repräsentationen Tibets, der tibetischen Exilgemeinschaft sowie tibetisch-buddhistischen Traditionen, Schulrichtungen, Lehren und Praktiken. In den vorangegangenen Kapiteln dieser Arbeit wurde gezeigt, wie Tibet, der tibetische Buddhismus sowie dessen Vertreterinnen und Vertreter – „westliche“ Anhängerinnen und Anhänger buddhistischer Schulrichtungen sowie Mitglieder der tibetischen Diasporagemeinschaft – in massenmedial verbreiteten Darstellungen repräsentiert werden, welche Topoi, Deutungen und Narrativen in öffentlichen Auseinandersetzungen zirkulieren und welche Konzeptionen, Semantiken und Wertungen *ethnisch-kultureller* beziehungsweise *religiöser Differenz* damit verknüpft sind. Mit der Konzentration auf Repräsentationen Tibets und des tibetischen Buddhismus in Texten aus resonanzstarken Deutschschweizer Printmedien fokussierte die Untersuchung vorwiegend auf ein gesellschaftliches Umfeld, in welcher Tibet und seine kulturell-religiösen Traditionen durch die Gegenwart der größten Tibetergemeinschaft Europas und eine vergleichsweise lange Geschichte entsprechender „interkultureller“ Begegnungen überdurchschnittlich präsent sind. Zudem wurden hiermit Themenfelder untersucht, welche auf den ersten Blick von auffallend positiven Zuschreibungen und vorwiegend affirmativen (Be-)Wertungen *kultureller Differenz* sowie der gesellschaftlichen Beziehung damit geprägt sind.

Im Hinblick auf Repräsentationen des (tibetischen) Buddhismus, seiner Lehren und Praktiken, sowie Deutungen seiner Präsenz außerhalb Asiens wurde zunächst gezeigt, dass eine wachsende, zum Teil als überdurchschnittlich hoch beschriebene Popularität und Anziehungskraft buddhistischer Spiritualität im „Westen“ nahezu durchgängig als nicht hinterfragte Tatsache dargestellt wird. Im Zuge der systematischen Auswertung der erhobenen Quellen konnten jeweils unterschiedliche Narrativen und die damit verknüpften Attribute und Zuschreibungen, Deutungskomplexe und Wertungen rekonstruiert werden, welche von unterschiedlichen gesellschaftlichen Akteuren und Akteurskoalitionen zur Plausibilisierung ihrer Ausführungen herangezogen werden. Tatsächlich fallen die vielfach sehr positiv wertenden Topoi auf, welche in Zusammenhang mit tibetisch-buddhistischen Traditionen, ihrer „Grundlehren“ und Praktiken sowie deren Vertreter und Vertreterinnen nahezu selbstverständlich reproduziert werden und welche damit als Bestandteile eines etablierten Wissensrepertoires über „den Buddhismus“ betrachtet werden können. So wird die Popularität buddhistischer Lehren und Praktiken außerhalb ihrer asiatischen Herkunftsländer in den untersuchten Quellen zunächst vielfach auf eine außergewöhn-

liche Anziehungskraft des XIV. Dalai Lama zurückgeführt, welcher ein zentraler Protagonist öffentlicher Repräsentationen des Buddhismus und Tibets darstellt. In verbreiteten Deutungen erscheint der Dalai Lama nicht nur als glaubwürdige und authentische, und dabei in gleichem Zuge überaus undogmatische und tolerante religiöse Führerpersönlichkeit, welcher es wie keiner anderen gelinge, Tradition mit Moderne zu verbinden. Darüber hinaus gilt er häufig als unermüdlicher, charismatischer Botschafter universeller menschlicher Werte. Die in der Figur des Dalai Lama vorgefundenen, durchwegs positiv evaluierten Eigenschaften wie Offenheit, Toleranz und Friedfertigkeit, eine Aufgeschlossenheit gegenüber den Erkenntnissen moderner (Natur-)Wissenschaften sowie eine ihm zugeschriebene Kritikfähigkeit und Bescheidenheit machen ihn vielfach zum Botschafter der buddhistischen Lehre und deren in diesem Zuge gleichermaßen als universell repräsentierten Botschaft: Der Buddhismus gilt hier als undogmatische Lehre von Mitgefühl, Friedfertigkeit und Toleranz, als logisch-rationale Form der Welt- und Selbsterkenntnis, grundsätzlich vereinbar mit dem kritisch-hinterfragenden Diskurs moderner Naturwissenschaft und „abendländischen“ Denkens – eine philosophische Welthaltung, frei von Absolutheitsanspruch und missionarischem Drang, deren Abkehr vom Glauben an die Allmacht und Erlösungsrelevanz einer Schöpfergottheit in hohem Masse mit aufgeklärt-rationalem „westlichem“ Denken kompatibel sei. Verbreitete Deutungen schreiben dem Dalai Lama eine auf seine herausragenden persönlichen Qualitäten wie seiner Präsenz, seines Charismas, seiner Authentizität und Menschlichkeit zurückgeführte, gleichsam „natürliche“ und damit positiv wahrgenommene Autorität zu, welche die moralische Autonomie der Menschen, ihre individuelle Selbstbestimmung und Selbstverantwortung in keiner Weise in Frage stelle. Der Buddhismus wird mit entsprechend positiven Attributen belegt und gilt als rational überprüfbarer, aktiver Entwicklungsweg individueller Selbsterkenntnis, der dem Menschen Raum für individuelle Selbstbestimmung und -entfaltung gebe.

Wie gezeigt wurde, nehmen in den untersuchten Darstellungen des tibetischen Buddhismus Wertungen und Typologisierungen in Form vergleichender Perspektiven großen Raum ein, welche in besonderer Weise Rückschlüsse auf das Selbstverständnis der beteiligten Akteure sowie entsprechende Deutungen und Wertungen *eigener* sozio-kultureller Identitäten erlauben. Artikulationen *kultureller Differenz* drücken sich dabei vor allem in binären Gegenüberstellungen aus: So wird die „philosophische Weisheitslehre des Ostens“ mit dem XIV. Dalai Lama als ihrem prominentesten Vertreter beispielsweise etablierten christlichen Denominationen und deren Würdenträgern, einem „abendländischen“, „aufgeklärt-rationalen“ beziehungsweise „wissenschaftlichen Weltbild“, oder auch dem

„Materialismus“ „westlicher“ Gesellschaften gegenübergestellt. Wird der Buddhismus mit den ihm zugeschriebenen, vielfach positiv konnotierten Grundhaltungen als positiv bewertetes religiös-kulturelles Gegenmodell zur kulturellen Identität „westlicher Gesellschaften“ inszeniert, liegen den entsprechenden Quellen häufig entsprechend kritische Betrachtungen *eigener* kultureller oder religiöser Identitäten zugrunde. Stehen positive Deutungen des *Eigenen*, etwa eines aufgeklärt-rationalen „westlichen“ Weltbildes im Vordergrund der Betrachtungen, so wird häufig eine grundlegende Kompatibilität des Buddhismus mit „westlichem Denken“ betont: So erscheinen Lehre und Praxis des (tibetischen) Buddhismus, vielfach konzipiert als individuell beschreibbarer Weg der Selbsterkenntnis, mit dem Selbstverständnis und Wertekanon moderner, demokratisch verfasseter Gesellschaften, mit der Respektierung und Wahrung individueller Selbstbestimmung und Autonomie oder einem aufgeklärt-rationalen, auf den Erkenntnissen moderner Naturwissenschaften basierenden Weltbild als grundlegend kompatibel. Während beispielsweise „Religion“ und „Wissenschaft“ in der Regel als kaum auflösbare Dichotomie repräsentiert werden, scheint der Buddhismus für eine Reihe der untersuchten Stimmen fähig, jene vermeintliche Widersprüchlichkeit zu transzendieren. So zeigen einige der untersuchten Quellen, wie Wissenschaft in der Regel mit Moderne, Rationalität, Objektivität, logischem Denken und Vernunft verknüpft wird und Begriffe wie Glaube, Irrationalität, subjektive Erfahrung, magisches Denken oder Tradition dem Deutungsbereich von Religion beziehungsweise Spiritualität zugeschrieben werden. Dynamischer und fortwährendem Wandel unterworfenen wissenschaftlicher Erkenntnis, intersubjektivem Diskurs und rationaler Analyse, welchen insbesondere von Akteuren, die für sich ein „westlich-aufgeklärtes“ Bewusstsein in Anspruch nehmen, Autorität und Orientierungsfunktion für menschliches Handeln und Denken zugeschrieben werden, steht Religion als statische Form der Weltdeutung gegenüber, meist verknüpft mit dem Anspruch absoluter Wahrheit und einem starren und unbedingten Festhalten an letztlich nicht belegbaren Glaubenssätzen. Im Rahmen dieser etablierten Gegenüberstellung wird der Buddhismus als modern und zeitgemäß, offen, tolerant und undogmatisch repräsentiert – vielfach bezeichnet als „Philosophie“ oder „Wissenschaft des Geistes“, deren kontemplative Methoden zur Erforschung des menschlichen Bewusstseins mit jenen der modernen Naturwissenschaften vergleichbar seien.

Narrativen und Deutungskomplexen, die den tibetischen Buddhismus und den XIV. Dalai Lama als seinem wohl resonanzstärksten Vertreter als positives Gegenmodell beziehungsweise Kontrastfigur zu *eigenen* etablierten religiösen Institutionen und deren Exponenten repräsentieren, stehen kritischere Stimmen gegenüber, welche die soeben

beschriebenen positiven Topoi und Deutungen auf verschiedenen Ebenen und in unterschiedlicher Schärfe zu dekonstruieren suchen. Die gesamte Bandbreite möglicher Deutungen der Präsenz des (tibetischen) Buddhismus in „westlichen“ Gesellschaften wurde in der vorliegenden Untersuchung am Beispiel einer im Jahr 1999 erschienenen Streitschrift des Ehepaars Victor und Victoria Trimondi aufgespannt – anhand eines Werkes, welches auch im untersuchten Diskursfeld gewisse Resonanz erfährt und einen zentralen Ausgangspunkt für kritische Dekonstruktionen vermeintlich etablierter „Verklärungen“ und „Idealisierungen“ des Buddhismus und seines prominentesten Vertreters bietet. So nehmen die Trimondis vielfach explizit auf die oben erwähnte Dichotomie zwischen „West“ und „Ost“ mit den entsprechenden, damit verknüpften Topoi und Deutungskomplexen Bezug, entwerfen in ihrem Werk jedoch geradezu konträre Bilder des tibetischen Buddhismus. In diesem Zuge nehmen sie insbesondere zur verbreiteten Auffassung einer weitgehenden Kompatibilität tibetisch-buddhistischer Lehren und Praktiken mit anderen Glaubenssystemen ebenso wie mit „westlich-abendländischen“ Lebenswelten dezidiert Stellung: So wird der Buddhismus im Rahmen der Trimondischen Theorie als atavistische, totalitär-fundamentalistische, faschistische und frauenfeindliche Doktrin und damit als ein zutiefst negativ zu bewertendes kulturell-religiöses Kontrastmodell zur kulturellen Identität „westlicher“ Gesellschaften inszeniert. Der tibetische Buddhismus wird zur mitleidlosen Ideologie und zum „kriegerischen Kulturentwurf“, der XIV. Dalai Lama zum autoritären Hierarchen, einem „orientalischen Despoten“, dem Hauptakteur einer perfiden Manipulation mit dem letztlichen Ziel, die globalen Herrschaftsansprüche und Machtfantasien des Buddhismus durchzusetzen und die „westliche Welt“ unter das Gesetz seines gewalttätigen, okkult-magischen und düsteren Ritualsystems zu zwingen.

Die Trimondische Theorie einer „buddhokratischen Unterwanderung des Westens“ stellt damit einen Extrempol möglicher Deutungen des tibetischen Buddhismus und seiner Präsenz (und vermeintlich außerordentlichen Popularität) außerhalb Asiens dar, welchem jedoch in verhältnismäßig wenigen Quellen der Untersuchung breitere Aufmerksamkeit geschenkt wird. Doch ebenso wie das beschriebene Werk führen eine Reihe anderer kritischer Stimmen die Popularität des (tibetischen) Buddhismus und des Dalai Lama auf weit verbreitete Verklärung, Idealisierung oder „unkritische Schwärmerei“ zurück und deuten den XIV. Dalai Lama als Projektionsfläche für die ungestillten spirituellen Bedürfnisse seines „westlichen“ Publikums. Eine in diesem Zusammenhang konstatierte spirituelle Obdach- beziehungsweise Orientierungslosigkeit wird häufig mit den Versäumnissen *eigener* religiöser Institutionen, etwa einem Mangel an glaubwürdigen und authentischen spirituellen Autoritäten und einer Vernachlässigung erfahrungs- beziehungsweise erleb-

nisorientierter Spiritualität erklärt. Die Hinwendung zu spirituellen Traditionen „aus dem Osten“ sei, so entsprechende Deutungen, zudem möglicherweise ein Zeichen dafür, dass das „abendländische Paradigma“ per se – kritisch betrachtet, und in diesem Zusammenhang häufig verknüpft mit nüchternem Rationalismus, exzessivem Materialismus und rücksichtslosem Konsum, wachsender Rationalisierung und Individualisierung – unter zunehmendem Plausibilitätsverlust leide. Deutungsversuche wie die hier beschriebenen greifen vielfach implizit wie explizit auf weitgehend etablierte Topoi wie „asiatische Spiritualität“ und „westlicher Materialismus“ zurück, welche einander kontrastiv gegenüberstehen und welche letztlich auf Artikulationen und Deutungen *eigener* kultureller wie sozialer Identitäten verweisen.

Während sich das Interesse am Buddhismus im Rahmen der soeben nachgezeichneten Narrativen als authentische Suche nach „grundlegenden Menschheitsfragen“ gestaltet, auf welche zeitgenössische „westliche“ Gesellschaften keine befriedigenden Antworten zu geben vermögen, werden die vielfach konstatierte Popularität des (tibetischen) Buddhismus und die Adaption buddhistischer Lehren und Praktiken im Rahmen anderer Narrativen selbst zu einem integralen Bestandteil beziehungsweise einer spezifischen Ausdrucksform eines in diesem Zusammenhang kritisch betrachteten, kapitalistischer Marktlogik unterworfenen Lebensstils westlicher Konsumgesellschaften: Die „Moderreligion Buddhismus“ erscheint als geschickt vermarktete, leicht konsumierbare und entsprechend erfolgreiche Option auf einem „Markt der Sinnangebote“. Im Vordergrund dieser Deutungen stehen damit die Warenförmigkeit buddhistischer Lehren und Praktiken sowie das Konsumverhalten wohlstandsüberdrüssiger Menschen spätkapitalistischer Konsumgesellschaften: „Religion“ beziehungsweise „Spiritualität“ degeneriere im zeitgenössischen Kontext, in welchem eine zunehmende Säkularisierung des öffentlichen Lebens und weitgehende gesellschaftliche Individualisierung beobachtet wird, zunehmend zur Ware und zum popkulturellen „Markenprodukt“, welches sich an den Wünschen, Bedürfnissen und Begehrlichkeiten seiner Konsumenten orientiere. Wird die als „Patchwork-Religiosität“ bezeichnete Form zeitgenössischer („westlicher“), individuell selbst gestalteter und aus unterschiedlichsten Quellen und Traditionen schöpfender Spiritualität als Ausdruck der postmodernen Beliebigkeit zunehmend fragmentierter Gesellschaften „des Westens“ kritisch gedeutet, so erscheint der (tibetische) Buddhismus, repräsentiert als undogmatische „Selbsterlösungs-Religion“ ohne Absolutheitsanspruch und ebenso allmächtige wie erlösungsrelevante Schöpfergottheit, ohne Glaubensbekenntnis und Zwang zur Konversion in all seiner vermeintlichen Unverbindlichkeit als die „perfekte Religion“ eines „individualistischen Zeitalters“ – wodurch dementsprechend auch seine weithin konstatierte Anzie-

hungskraft begründet wird. Eine kritische Betrachtung der dem Buddhismus zugeschriebenen Lehrinhalte und Grundhaltungen sowie verbreiteten Interpretationen der Bedeutung und Wirkung seiner spirituellen Praktiken wird in diesem Zusammenhang, wie gezeigt wurde, mit einer Kritik am Selbstverständnis westlicher Konsumenten und Konsumentinnen verknüpft, für welche individuelles Wohlfühl („Wellness“), psychisches Wohlbefinden oder die Befriedigung vielfältiger Bedürfnisse nach Selbstoptimierung, Glückseligkeit, Harmonie und innerem Frieden zentraler sei als authentische Religiosität. In diesem Zusammenhang erscheint ein an jene „westlichen Bedürfnisse“ adaptierter „Buddhismus Light“, welcher neben dem Versprechen von Wohlbefinden und Entspannung auch Möglichkeiten der exotischen Selbstinszenierung und effiziente Wege der Selbstverwirklichung beziehungsweise -optimierung anbietet, als ideale Entsprechung einer „westlichen Popkultur“. Im Zuge zunehmender Medialisierung und Kommerzialisierung degeneriere der Buddhismus zum zwar bequem konsumierbaren und nebenwirkungsarmen, dabei jedoch völlig gehaltlosen „Instant“-Produkt, der Buddha zum dekorativen Wohnaccessoire und die buddhistische Lehre und Praxis zum Selbsthilfekurs. Eine kritische Auseinandersetzung mit der Adaption buddhistischer Lehren und Praktiken an den „westlichen“ Kontext ist, so zeigen die untersuchten Beiträge, häufig mit einer ebenso kritischen Betrachtung der *eigenen*, laut entsprechender Deutungen nach grenzenlosem Genuss und konsumistischer Selbstverwirklichung strebenden „modernen Gesellschaft“ verknüpft. Diese kritischen Deutungen eines an zeitgenössische Bedürfnisse angepassten, oberflächlichen „Wellness-“ beziehungsweise „Lifestyle“-Buddhismus implizieren damit nicht nur essentialisierende Vorstellungen einer ebenso tiefgründigen wie komplexen, und zugleich reinen, ursprünglichen und unverfälschten buddhistischen Lehre, Philosophie und Praxis, sondern darüber hinaus auch Konzeptionen „echter“ beziehungsweise „authentisch“ gelebter Religiosität. Diese erfordere ein verpflichtendes Bekenntnis und eine ebenso ernsthafte wie fundierte Auseinandersetzung mit den Inhalten einer religiösen Tradition jenseits individueller Bedürfnisbefriedigung und allein ökonomischen Überlegungen geschuldeter „rationaler“ Entscheidung. Der hier mehrfach konstatierten und zumeist kritisch betrachteten postmodernen Beliebigkeit, welche entsprechenden Deutungen nach das zeitgenössische Verständnis von Religion und Religiosität als Lifestyle- beziehungsweise Wellnessprodukt sowie als individuellen Bausatz zum freimütigen Selbstgestalten kennzeichne, stehen damit implizite Vorstellungen einer „authentischen“ Auseinandersetzung mit Religion beziehungsweise Spiritualität gegenüber, im vorliegenden Zusammenhang vielfach mit normativen Vorstellungen von Echtheit, Unmittelbarkeit, Ursprünglichkeit, Ernsthaftigkeit oder Tiefgründigkeit verknüpft. Im Rahmen der hier

beschriebenen Deutungskomplexe werden nicht nur „zeitgemäße“ (Re-)Interpretationen und Adaptionen buddhistischer Lehren und Praktiken, sondern auch Versuche einer Aneignung „unmoderner“, das heißt traditioneller Schulrichtungen des tibetischen Buddhismus durch „westlich“ sozialisierte Menschen kritisch betrachtet. Kulturell-religiöse „Grenzüberschreitung“ im Sinne einer Übertragung „fernöstlicher“ Symbolsysteme wie buddhistischer Lehren und Praktiken in „den Westen“ erscheint voller Widersprüche und Unstimmigkeiten. Auch dieser Vorstellung eines letztlich misslingenden Transfers von in diesem Zusammenhang als „kulturgebunden“ betrachteten fremdreligiösen Lehren und Praktiken in den „westlichen“ Kontext liegt, wie die vorliegende Untersuchung zeigt, die etablierte und nach wie vor kaum hinterfragte Dichotomie zwischen dem „Westen“ und „dem Rest“ als Tatsache, die kaum einer vertieften Betrachtung oder Klärung bedarf, zugrunde. Ob „moderne“ oder „traditionelle“ Ausgestaltungen tibetisch-buddhistischer Lehren und Praxisformen, ob affirmative oder kritische Auseinandersetzung mit der Präsenz buddhistischer Lehren und Praktiken: Der Buddhismus bleibt in den untersuchten Repräsentationen stets *das Andere*, vor dessen Hintergrund Vorstellungen, Deutungen und Wertungen des *Eigenen* Ausdruck verliehen werden.

Auch in den untersuchten Deutungen der tibetischen „Realität“ vor und nach 1959 sowie in Repräsentationen der Lebenswelten in der Schweiz lebender Tibeterinnen und Tibeter erscheint *kulturelle Differenz* häufig als nicht hinterfragter impliziter Subtext, welcher letztlich auf Bilder und Wahrnehmungen der *eigenen* Gesellschaft und die Herstellung und Aufrechterhaltung *eigener* soziokultureller Identitäten verweist. Im Hinblick auf die Repräsentation Tibets in den untersuchten Quellen wurde zunächst gezeigt, dass die Anziehungskraft Tibets und eine besondere Faszination, welche vom „Dach der Welt“ ausgehe, zentrale Topoi journalistischer Reisebeschreibungen darstellen. Mit Tibet, seiner Landschaft und seinen Bewohnerinnen und Bewohnern assoziierte Bilder, Vorstellungen und Fantasien, deren Entstehungsgeschichte in der Beschreibung der historischen Kontexte der vorliegenden Studie herausgearbeitet wurden, finden hier trotz ihrer kritischen Aufarbeitung ab Beginn der 1990er Jahre nach wie vor ihren Widerhall: Bildreiche Beschreibungen von Reisen in eine grandiose Bergwelt Tibets schildern das Eintauchen in eine faszinierende, fremdartige und dem Alltag gleichsam entrückte Landschaft, in deren Gegenwart sich die Wirkungslosigkeit des Menschen angesichts der Macht der Natur und des Wirkens höherer Mächte zeigt. Ein Blick nach Tibet gleicht einem Blick in eine geheimnisvoll-mystische, Zeit und Raum enthobene Welt, in Anbetracht derer sich ihrem Betrachter der Gegensatz zur *eigenen* (modernen, fortschrittlichen, aufgeklärt-rationalen, materialistischen etc.) „westlichen“ Kultur und Zivilisation offenbart. Ab Ende der 1990er



Jahre zeigen sich jedoch zunehmende Risse in der Repräsentation eines „mythischen Tibet“ und dessen realer wie imaginärer Landschaften: Verschiedene Stimmen setzen sich mit den hier beschriebenen, weitgehend etablierten Topoi kritisch auseinander und versuchen, dem „Land westlicher Sehnsucht“, dem „Mythos Tibet“, ein „reales“ beziehungsweise „authentisches“ Tibet gegenüberzustellen. Dies beinhaltet nicht nur den Hinweis auf die tibetische Realität nach Einmarsch der chinesischen Volksbefreiungsarmee, die darauf folgenden tiefgreifenden sozialen Umwälzungen und das Ende des „traditionellen Tibet“ durch die Fremdherrschaft des chinesischen Regimes, sondern auch Forderungen nach einer kritischen, sachlichen und differenzierten Auseinandersetzung mit der Realität des „Alten Tibet“ vor 1959, sowie dezidierte Kritik an den Auswüchsen einer westlichen Aneignung und Instrumentalisierung Tibets, der Kommerzialisierung entsprechender Klischees und stereotyper Traumbilder der tibetischen Kultur und deren andauernder medialer Reproduktion.

Ungeachtet der häufig artikulierten Forderungen nach einer kritischen Dekonstruktion des „Mythos Tibet“ wird in einem Großteil der untersuchten Quellen einer überaus großen Sympathie und Solidarität mit dem tibetischen Volk in seinem Streben nach kultureller Autonomie angesichts von Unterdrückung, Marginalisierung und einer rücksichtslosen Modernisierungspolitik des chinesischen Regimes Ausdruck verliehen. Der gewaltlose Widerstand des tibetischen Volkes gegen einen übermächtigen Gegner und sein Streben nach Selbstbestimmung werden in diesem Zusammenhang, so wurde gezeigt, vielfach gleichsam als Symbole übergeordneter Ideale und *eigener* gesellschaftlicher Werte gedeutet: Die vielfach hervorgebrachten Forderungen an politische Vertreter der internationalen Staatengemeinschaft, sich für die Wahrung von Menschen- und Freiheitsrechten, für „echte“ politische, ökonomische und kulturelle Autonomie Tibets, für einen konstruktiven Dialog zwischen Vertretern der tibetischen Exilregierung und China und letztlich für eine politische Lösung des Tibetkonflikts zu engagieren, wird nicht nur mit friedenspolitischen Visionen von Gleichheit, Völkerverständigung und gewaltloser Konfliktlösung, sondern auch mit einer Kritik an Opportunismus, politischer Unterwürfigkeit und mangelnder Courage „westlicher“ Regierungen verknüpft: Zugunsten wirtschaftlicher Interessen seien diese bereit, *eigene* politische wie ethisch-moralische Ideale und Wertorientierungen – Demokratie und Pluralismus, Gewaltlosigkeit und Humanität – zu leugnen. Im Falle Tibets stünden daher, so entsprechende Deutungen, nicht nur die Wahrung universell gültiger Menschenrechte, sondern darüber hinaus sowohl die Grundwerte als auch die moralische Autorität freiheitlich-demokratisch verfasster Staaten auf dem Prüfstand: Angesichts der als Verletzung fundamentaler Freiheitsrechte gedeuteten chinesischen Fremdbestimmung

wird authentisches und glaubwürdiges soziales wie politisches Engagement für Tibet jenseits von Ignoranz und Tatenlosigkeit, aber auch ebenso reflexhaft artikulierter wie oberflächlicher moralischer Entrüstung, diplomatischer Rücksichtnahmen und wirtschaftspolitisch motivierter Neutralität, zur Gewissensfrage „westlicher“ Gesellschaften. Bereits anhand der historischen Aufarbeitung der Entstehungsgeschichte tibetischer Präsenz in der Schweiz konnte dargestellt werden, in welcher Weise das Schicksal der vielfach als friedfertiges und freiheitsliebendes „Bergvolk“ repräsentierten Tibeter und Tibeterinnen im Aufnahmezeitraum tibetischer Flüchtlinge in der Freiheitsidee, einem Humanitätsideal und spezifischen Narrativen der Schweizer (National-)Geschichte starke Resonanz erfuhr. Auch die Auswertung der Quellen des Untersuchungszeitraums zeigte, dass die dem Dalai Lama und seinem Volk weithin entgegengebrachte Sympathie und Solidarität noch heute vielfach mit der „humanitären Tradition“ der Schweiz verknüpft und mit einer in diesem Zusammenhang postulierten Offenheit und Inkorporationsbereitschaft der Bevölkerung, mit Hinweisen auf eine in der Schweiz gepflegte Glaubens- und Gewissensfreiheit sowie entsprechend postulierten, gesellschaftlich geteilten Werten sowie (soziokulturellen wie nationalen) Idealen und Identifikationen begründet wird. Der Schweiz wird im Rahmen dieser Deutungen nicht nur im Hinblick auf die lange Beziehung zu Tibet, seiner Kultur und seinen Menschen, sondern auch in Bezug auf das Engagement für eine friedliche Lösung der Tibetfrage eine herausragende Rolle und entsprechende Verantwortung zugeschrieben: Bis heute tragen die vielfach als Erfolgsgeschichte interpretierte Aufnahme tibetischer Flüchtlinge und entsprechende Narrativen einer durchwegs geglückten sozialen Integration damit hohen symbolischen Wert für das Selbstverständnis und die humanitäre Tradition einer von gesellschaftlicher, sprachlicher und religiös-konfessioneller Pluralität geprägten Schweiz.

Die seitens verschiedener resonanzstarker Fürsprecher der Aufnahme und Ansiedlung von aus Tibet geflüchteten Menschen in der Schweiz bereits in den 1960er Jahren wiederholt bekräftigten Vorstellungen einer Wesensverwandtschaft der „Bergländer“ Schweiz und Tibet, einer eigentümlichen Entsprechung *eigener* nationaler Mythen mit dem Schicksal des tibetischen Volkes, sowie einer damit verknüpften gleichsam selbstverständlichen politischen Haltung zur Tibetfrage – die vielfach betonte „Solidarität unter Bergvölkern“ – wirken bis heute nach. Positiv bewertete, mit spezifischen Vorstellungen einer tibetisch-buddhistischen Kultur verknüpfte Zuschreibungen zur „Mentalität“ der tibetischen Einwanderer lassen, so wurde gezeigt, Rückschlüsse auf zugrunde liegende Selbstbilder und -wahrnehmungen, sowie Aushandlungen *eigener* gesellschaftlicher wie kultureller Wertorientierungen und Ideale zu. Zwar wird auch in Portraits von Mitgliedern der schweizeri-

schen Tibetergemeinschaft häufig unreflektiert von einer *kulturellen Differenz* zwischen der Schweiz beziehungsweise dem „Westen“ und „Tibet“ ausgegangen; in gleichem Zuge jedoch werden Vorstellungen und Konzeptionen *kultureller Differenzen* durch entsprechende Postulate einer grundlegenden Wesensverwandtschaft zwischen Tibet und der Schweiz nivelliert: Während die in der Einleitung beschriebene öffentliche Diskussion im Kontext der Minarettinitiative zeigte, wie im Hinblick auf muslimische Bevölkerungsgruppen der Schweiz vornehmlich kulturelle wie religiöse Unterschiede und Grenzen betont wurden, findet hier eine „kulturelle Wahlverwandtschaft“ der Schweiz mit dem tibetischen Bergvolk in den der tibetischen „Kultur“ beziehungsweise „Mentalität“ zugeschriebenen, durchwegs positiv bewerteten und dem Selbstverständnis vieler Akteure entsprechenden Attributen und Eigenschaften wie Bescheidenheit, Zurückhaltung und Anpassungsfähigkeit, Fleiß und Bildungsbewusstsein, Eigenverantwortung und Freiheitswille, Offenheit oder Friedfertigkeit ihren Ausdruck. Diese kulturelle Wahlverwandtschaft, so wurde argumentiert, bildet bis heute ein starkes Fundament für die den tibetischen Einwanderern seitens der Schweizer Bevölkerung entgegengebrachte außergewöhnliche Sympathie, Solidarität, Anteilnahme und Unterstützung, welche in den untersuchten Quellen von verschiedensten Akteuren wiederholt bekräftigt wird. So zeigt auch das untersuchte Quellenmaterial, dass in öffentlichen Darstellungen der Geschichte und Gegenwart der tibetischen Gemeinschaft der Schweiz deutlich affirmative Schilderungen überwiegen. Die untersuchten Beiträge zeichnen vielfach das Bild eines Musterbeispiels gelungener Asyl- und Integrationspolitik – einer überaus positiv aufgenommenen und unterdessen hervorragend integrierten Gruppe von Einwanderern, deren Integrationsbereitschaft und -erfolg anderen Migrantengruppen positiv gegenübersteht. Das „Musterbeispiel glücklicher Integration“ – eine „tibetische Erfolgsgeschichte“ – impliziert damit vergleichende Werturteile zum Integrationserfolg unterschiedlicher Migrantengruppen. Die sich und die *eigenen* Lebenswelten zunehmend selbst repräsentierenden Tibeterinnen und Tibeter werden vielfach nicht als *Fremde* porträtiert, sondern spätestens mit der zweiten und dritten Generation als selbstbestimmte, an das Leben in der Schweiz gut angepasste und bestens organisierte Mitbürgerinnen und Mitbürger beschrieben. Besonders den politisch aktiven jungen Tibetern und Tibeterinnen wird in diesem Zuge eine außergewöhnliche Fähigkeit zugeschrieben, Gegensätze zwischen tibetischer und „westlicher“ Kultur scheinbar mühelos zu überbrücken und beide kulturelle Lebenswelten authentisch zu verkörpern und zu integrieren. Die der tibetischen Diasporagemeinschaft zugeschriebene hervorragende soziale Integration, welche vor allem anhand ihres Zugangs zu gesellschaftlichen Ressourcen, an ihrer gesellschaftlichen und politischen Teilhabe, sowie an Schulerfolg, Bildungs-

chancen und den beruflichen Karrieren junger Generationen beurteilt und gemessen wird, gilt damit vielfach als kaum hinterfragte soziale Realität und – neben den geschilderten affirmativen Attributen zur tibetischen Kultur sowie der entsprechenden weitgehend positiven Identifikation der Schweiz mit dem tibetischen Volk – als einer der Hauptgründe für ihre nachhaltig positive und außergewöhnlich konfliktfreie Rezeption durch weite Teile der Schweizer Bevölkerung. Die Bemühungen der tibetischen Gemeinschaft, heimatische Traditionen, kulturelles Erbe und eine tibetische kulturelle Identität auch in der Schweiz zu pflegen und zu bewahren, gelten in diesem Zusammenhang nicht als Hindernis, sondern werden geradezu im Gegenteil vielfach als notwendige Grundvoraussetzung zur Schaffung eines Heimatgefühls in der Diaspora und damit einer erfolgreichen und gelungenen Integration gedeutet. Damit wurde gezeigt, dass gelungene soziale Integration hier in der Regel nicht an ein vollständiges Zurücklassen der kulturellen Identität des Herkunftslandes bei gleichzeitiger Anpassung an die Kultur und entsprechende Wertorientierungen der Mehrheitsgesellschaft geknüpft wird. Obwohl die soziale Integration von Migrantinnen und Migranten sowie die Integrationsfähigkeit und -bereitschaft zugewanderter Glaubensgemeinschaften heute stark umstrittene Themen von hoher gesellschaftlicher Resonanz darstellen, in deren Umfeld sich in der Regel sehr emotionale und normativ aufgeladene Debatten entzünden, so zeigte die vorliegende Untersuchung, dass die hinsichtlich der schweizerischen Tibetergemeinschaft weitgehend etablierten positiven Deutungen auffallend selten zur Disposition gestellt werden. Neben der weitgehend affirmativen Repräsentation der tibetisch-buddhistischen Kultur tragen dazu auch die oben beschriebenen Deutungen einer grundlegenden Wesensverwandtschaft zwischen der Schweiz und Tibet bei. In den beschriebenen weitgehend positiven Repräsentationen der tibetischen Kultur, in Vorstellungen ähnlicher, der natürlichen Umwelt angepasster Lebensumstände, sowie in Deutungen entsprechender, vermeintlich „kulturell geprägter“ Wertvorstellungen wie gesellschaftlicher Normen, welche mit dem Selbstverständnis der beteiligten Akteure und mit Vorstellungen eigener sozio-kultureller Wertorientierungen korrespondieren, findet diese „kulturelle Wahlverwandtschaft“ vielfältigen Ausdruck.

Mit Blick auf die einzelnen vorangegangenen Etappen der vorliegenden Arbeit kann an dieser Stelle resümiert werden, dass die untersuchten, massenmedial vermittelten Repräsentationen Tibets, die Deutungen der Präsenz des tibetischen Buddhismus sowie die Wahrnehmung der tibetischen Diasporagemeinschaft zum einen sowohl auf bestehende Kontinuitäten mit der Rezeptionsgeschichte des Buddhismus ab der frühen Begegnung von Asienwissenschaften, Buddhismusforschung und Theosophie mit buddhistischen Schriften, Lehren und Praktiken, als auch mit der „okzidental“ Rezeption und Repräsen-

tation Tibets und der tibetisch-buddhistischen Kultur Hinweise geben konnten. Wie in den entsprechenden Kapiteln zur historischen Kontextualisierung der vorliegenden Studie ausgeführt werden konnte, wurden spezifische Bilder Tibets und der tibetischen Kultur ebenso wie unterdessen weitgehend etabliertes Wissen über die buddhistische „Weltreligion“ von Menschen geschaffen, welche das *Fremde* vor dem Hintergrund *eigener* kultureller und religiöser Identifikationen wahrnahmen. Diverse, oft idealisierende, stereotypisierende und essentialisierende Interpretationen und dominante Topoi, etwa des Buddhismus als rationaler, vernunftbasierter Religion beziehungsweise ethischer Philosophie, sowie eine Betonung entsprechender, der buddhistischen Kultur vermeintlich inhärenter universeller menschlicher Werte wie Toleranz und Selbstverantwortung, Mitgefühl und Friedfertigkeit, leben in gegenwärtigen öffentlichen Repräsentationen als bestehendes und stetig reproduziertes Wissensrepertoire über die „Weltreligion Buddhismus“ beziehungsweise die tibetisch-buddhistische Kultur ihrer Vertreterinnen und Vertreter fort.

Darüber hinaus wurde anhand der detaillierten Beschreibung der Bandbreite möglicher Deutungen und Interpretationsrepertoires zu Lehren und Praktiken buddhistischer Schulrichtungen, zu ihrer Präsenz und Adaption „im Westen“, zur tibetisch-buddhistischen Kultur sowie den Lebenswelten der tibetischen Diasporagemeinschaft ausgeführt, wie im Rahmen öffentlicher Repräsentationen *kulturell-religiöser Differenz* um die Deutungsinhalte, normative Beurteilung und kollektive Geltung gesellschaftlicher Wertorientierungen, Ideale, normativer Grundannahmen und Leitideen, um Deutungen geteilter sozialer, religiöser wie kultureller Identitäten und damit letztlich um „soziale Konstruktionen von Wirklichkeit“ (Berger/Luckmann 2007 [1966]) gerungen wird. Es konnte gezeigt werden, wie unterschiedlichste Akteure zur Stützung ihrer jeweiligen Argumente auf normativ aufgeladene Leitideen wie Gewaltlosigkeit, Toleranz, Menschlichkeit, Authentizität, Individualität, Selbstbestimmung, Rationalität, Gleichberechtigung, Solidarität und Soziale Integration, Demokratie und Pluralismus Bezug nehmen. In Schlüsselbegriffen wie diesen und den damit semantisch verknüpften Aussagekomplexen drücken sich Grundwerte *eigener* sozialer wie kultureller Identitäten aus, deren Geltung kaum grundlegend zur Disposition gestellt werden. In ihnen manifestieren sich gesellschaftliche Sinnzusammenhänge, innerhalb derer sich Menschen orientieren und positionieren können und mit Hilfe derer „sozial tradierte Erfahrungsbestände des Bestehenden und Erwartungshorizonte kollektiver Wünschbarkeiten sprachlich gebündelt werden“ können (Krähnke 2007: 25). Das kulturell beziehungsweise religiös *Fremde* in Gestalt Tibets, tibetisch-buddhistischer Lehren und Praktiken sowie der Mitglieder der tibetischen Diasporagemeinschaft nimmt damit, wie gezeigt wurde, vielfach die Rolle eines identitätsstiftenden Interaktionspart-

ners zur Verhandlung *eigener* (westlicher, europäischer, schweizerischer, abendländisch-christlicher etc.) sozio-kultureller Selbstverständnisse, gesellschaftlicher Wertorientierungen, Ideale und normativer Leitideen ein. Das im Rahmen der theoretischen Vorüberlegungen zu dieser Studie entwickelte Verständnis von Alterität verhalf dazu, den Blick systematisch auf die diskursive Herstellung von Grenzen zum *Anderen*, und damit auf Repräsentationen jener sozialen Bruchstellen zu richten, an welchen *kulturelle* oder *religiöse Differenz* erlebt wird und entlang derer sich Vorstellungen des *Eigenen* entfalten. Die in der vorliegenden Forschungsarbeit untersuchten, massenmedial und durch einflussreiche Akteure öffentlicher Auseinandersetzungen vermittelten Wahrnehmungen und Deutungen Tibets, der tibetischen Gemeinschaft sowie der Lehren und Praktiken des (tibetischen) Buddhismus können, so wurde argumentiert, als Bestandteile eines umfassenderen Diskurses um die gesellschaftliche Beziehung zu *kultureller* und *religiöser Differenz* betrachtet werden. Unter der grundlegenden Annahme, dass die gesellschaftliche Herstellung und Repräsentation von Grenzen für die Herstellung und Aufrechterhaltung sozialer wie kultureller Identitäten konstitutiv sind, konnte davon ausgegangen werden, dass auch die untersuchten Repräsentationen Tibets und des tibetischen Buddhismus wichtige Elemente eines sozio-kulturellen Selbstverständnisses der am Diskurs beteiligten Akteure reflektieren. Die Überlegungen zur Interdependenz von Identität und Alterität als *einander bedingende Elemente* wiesen darauf hin, dass eine Untersuchung der gesellschaftlichen Wahrnehmungs- und Konstruktionsweisen *kultureller Fremdheit* beziehungsweise *Differenz* sowie der Artikulation der gesellschaftlichen Beziehung zum *kulturell Fremden* Rückschlüsse auf deren Bedeutung für die Konstitution, Formation und gesellschaftliche Aushandlung kollektiver Identitäten erlaubt: Die Rekonstruktion symbolisch vermittelter Repräsentationen *kultureller Differenz* am Beispiel Tibets und des tibetischen Buddhismus erwies sich, wie gezeigt werden konnte, als Schlüssel, mithilfe dessen neben etablierten Wissensrepertoires auch implizite Hintergrundannahmen über grundlegend geteilte Werte, Ideale und zugrundeliegende gesellschaftliche Selbstbilder sichtbar gemacht werden konnten. Eine dieser Arbeit zugrunde gelegte diskurstheoretische Forschungsperspektive und deren Betonung einer *diskursiven Herstellung und Reproduktion kultureller* beziehungsweise *religiöser Differenz* konnte auf die Verflechtung öffentlicher Repräsentationen von Alterität mit normativen Grundannahmen über das *Eigene* und entsprechende Wertorientierungen hinweisen, durch welche stets auch normative (Be-)Wertungen des *Anderen* transportiert werden.

Bereits in den einleitenden Vorbemerkungen dieser Arbeit wurde darauf hingewiesen, dass jene diskursiven Konstruktionen und Reproduktionen *kultureller Differenz* hohe

gesellschaftliche und politische Relevanz entfalten können – wenn sie etwa, wie im untersuchten Fallbeispiel, vergleichende Werturteile bezüglich der Integrationsbereitschaft beziehungsweise -fähigkeit unterschiedlicher Gruppen von Einwanderern oder religiöser wie kultureller Minderheiten implizieren. Nicht selten wird davon ausgegangen, dass mit dem Grad an *kultureller Differenz* beziehungsweise Distanz auch das Maß an Konfliktpotential und die Intensität gesellschaftlicher Auseinandersetzungen und Problemfelder zunehmen. Die vorliegende Untersuchung zeigte dagegen, dass auch in gesellschaftlichen Konstellationen, in welchen *kulturelle Differenz* behauptet wird, Kooperation und gesellschaftliche Solidarität entstehen und von unterschiedlichsten gesellschaftlichen Akteuren vehement vertreten werden kann (vgl. Schiffauer 2008: 18). Dabei ist jedoch, wie anhand der Geschichte der Aufnahme und sozialen Integration tibetischer Flüchtlinge in die Schweizer Gesellschaft gezeigt wurde, weniger die Existenz gemeinsamer Wertorientierungen oder vermeintlich kulturell geprägter Grundüberzeugungen entscheidend, als vielmehr bewusste Einbindung, Interaktion und die Aufrechterhaltung sozialer und kultureller Austauschprozesse. Eine „kluge Politik der Differenz“, so möchte ich mit den Worten des Kulturwissenschaftlers Werner Schiffauer abschließend resümieren (Schiffauer 2008), zielt daher im Interesse gesellschaftlichen Zusammenhaltes weniger auf die Betonung kultureller Grenzen und Unterschiede oder auf die Beschwörung der Notwendigkeit eines grundlegenden Wertekonsenses – basierend auf den Werten einer postulierten „westlichen“ beziehungsweise „europäischen“ Wertegemeinschaft –, als vielmehr auf eine „Kultur des genauen Hinsehens“ (ibid.: 15) jenseits kulturalistischer Stereotype und Pauschalisierungen, sowie auf Anerkennung und kommunikative Einbindung von Einwanderergemeinschaften und kulturellen wie religiösen Minderheiten.

## Bibliographie

- Abels, H. (2007a). *Einführung in die Soziologie. Band 1: Der Blick auf die Gesellschaft*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Abels, H. (2007b). *Interaktion, Identität, Präsentation. Kleine Einführung in interpretative Theorien der Soziologie*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Abels, H. (2010). *Identität. Über die Entstehung des Gedankens, dass der Mensch ein Individuum ist, den nicht leicht zu verwirklichenden Anspruch auf Individualität und die Tatsache, dass Identität in Zeiten der Individualisierung von der Hand in den Mund lebt*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Abu-Lughod, L. (1991). Writing Against Culture. In Fox, R. G. (Hg.). *Recapturing Anthropology. Working in the present*. Santa Fe: School of American Research Press, S. 137-162.
- Aeschimann, C. (1978). *Aufnahme von Tibeter Kindern durch Schweizer Familien - Bericht vom Ende*. o. O.: Eigenverlag.
- Ahmad, A. (1992). Orientalism and After: Ambivalence and Cosmopolitan Location in the Work of Edward Said. *Economic and Political Weekly* 27 (30), 98-116.
- Allenbach, B. & M. Sökefeld (Hg.) (2010a). *Muslimen in der Schweiz*. Zürich: Seismo.
- Allenbach, B. & M. Sökefeld (2010b). Einleitung. Zwischen Minarettverbotsinitiative und Scharia: Die gesellschaftliche Problematisierung des Islam in der Schweiz. In Allenbach, B. & M. Sökefeld (Hg.). *Muslimen in der Schweiz*. Zürich: Seismo, S. 9-40.
- Allolio-Näcke, L., B. Kalscheuer & A. Manzeschke (Hg.) (2005). *Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz*. Frankfurt am Main: Campus.
- Almond, P. C. (2006). *The British Discovery of Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Alvarado Leyton, C. & P. Erchinger (Hg.) (2010). *Identität und Unterschied. Zur Theorie von Kultur, Differenz und Transdifferenz*. Bielefeld: transcript.
- Ameln, F. v. (2004). *Konstruktivismus: Die Grundlagen systemischer Therapie, Beratung und Bildungsarbeit*. Tübingen et al.: A. Francke Verlag.
- Amrein, U. (Hg.) (2009a). *Das Authentische. Referenzen und Repräsentationen*. Zürich: Chronos.
- Amrein, U. (2009b). Einleitung. In Amrein, U. (Hg.). *Das Authentische. Referenzen und Repräsentationen*. Zürich: Chronos, S. 9-24.
- Anand, D. (2002). A Guide to little Lhasa: The Role of Symbolic Geography of Dharamsala in Constituting Tibetan Diasporic Identity. In Klieger, C. (Hg.). *Tibet, Self and the Tibetan Diaspora. Voices of Difference. PIATS 2000: Tibetan Studies: Proceedings of the 9th Seminar of the International Association for Tibetan Studies*. Leiden et al.: Brill, S. 11-33.
- Anand, D. (2007). *Geopolitical Exotica. Tibet in Western Imagination*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- App, U. (2010). *The Birth of Orientalism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- App, U. (2012). *The Cult of Emptiness. The Western Discovery of Buddhist Thought and the Invention of Oriental Philosophy*. Rorschach: UniversityMedia.
- Arendt, H. (2000). *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. München: Piper.
- Arendt, H. (2003). *Macht und Gewalt*. München: Piper.
- Arndt, S. & N. Ofuatey-Alazard (2011). *Wie Rassismus aus Wörtern spricht. (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk*. Münster: Unrast.
- Assmann, A. & H. Friese (1998a). Einleitung. In Assmann, A. & H. Friese (Hg.). *Identitäten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 11-23.
- Assmann, A., & H. Friese (Hg.) (1998b). *Identitäten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.



- Assmann, J. & A. Assmann (1990). Kultur und Konflikt. Aspekte einer Theorie des unkommunitativen Handelns. In Assmann, J. & D. Harth (Hg.). *Kultur und Konflikt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 11-48.
- Attia, I. (Hg.) (2007a). *Orient- und IslamBilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus*. Münster: Unrast.
- Attia, I. (2007b). Orientalismus und postkoloniale Theorie. In Attia, I. (Hg.). *Orient- und Islambilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus*. Münster: Unrast, S. 31-44.
- Attia, I. (2009). *Die 'westliche' Kultur und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus*. Bielefeld: transcript.
- Aydın, Y. (2009). *Topoi des Fremden. Zur Analyse und Kritik einer sozialen Konstruktion*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.
- Backes, M., T. Goethe, S. Günther & R. Magg (Hg.) (2002). *Im Handgepäck Rassismus. Beiträge zu Tourismus und Kultur*. Freiburg: Verlag Informationszentrum Dritte Welt.
- Baghdadi, N. (2012). *Und plötzlich bist du DIE Muslimin: Migrantinnen zwischen Karriere-sprung und Ausschlusserfahrung*. Berlin: Frank & Timme.
- Baker, H. A., M. Diawara & R. H. Lindeborg (Hg.) (1996). *Black British Cultural Studies. A Reader*. Chicago: University of Chicago Press.
- Banki, C. & C. Späthi (1994). Ungaren, Tibeter, Tschechen und Slowaken. Bedingungen ihrer Akzeptanz in der Schweiz der Nachkriegszeit. In Goehrke, C. & W. G. Zimmermann (Hg.). *"Zuflucht Schweiz". Der Umgang mit Asylproblemen im 19. und 20. Jahrhundert*. Zürich: Verlag Hans Rohr, S. 369-415.
- Barck, K. (1998). *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*. Leipzig: Reclam.
- Bartmann, S. & O. Immel (Hg.) (2012). *Das Vertraute und das Fremde. Differenzerfahrung und Fremdverstehen im Interkulturalitätsdiskurs*. Bielefeld: transcript.
- Barz, H., W. Kampik, T. Singer & S. Teuber (2001). *Neue Werte - Neue Wünsche. Wie sich Konsummotive auf Produktentwicklung und Marketing auswirken*. Düsseldorf: Metropolitan Verlag.
- Bassewitz, S. v. (1990). *Stereotypen und Massenmedien. Zum Deutschlandbild in französischen Tageszeitungen*. Wiesbaden: Deutscher Universitäts-Verlag.
- Batchelor, S. (1994). *The Awakening of the West. The Encounter of Buddhism and Western Culture*. London: Aquarian.
- Batchelor, S. (1998). Letting Daylight into Magic. The Life and Times of Dorje Shugden. *Tricycle: The Buddhist Review* 7 (3), 60-66.
- Bauer, M. (2005). *Unterwegs für den Frieden. Seine Heiligkeit der 14. Dalai Lama*. München: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Bauman, Z. (1992a). *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*. Hamburg: Junius.
- Bauman, Z. (1992b). Moderne und Ambivalenz. In Bielefeld, U. (Hg.). *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt?* Hamburg: Junius, S. 23-49.
- Bauman, Z. (1997). The Making and Unmaking of Strangers. In Werbner, P. & T. Modood (Hg.). *Debating Cultural Hybridity*. London, New Jersey: Zed Books, S. 46-57.
- Bauman, Z. (2000). *Vom Nutzen der Soziologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bauman, Z. (2002). Der Pilger und seine Nachfolger: Spaziergänger, Vagabunden und Touristen. In Merz-Benz, P.-U. & G. Wagner (Hg.). *Der Fremde als sozialer Typus. Klassische Texte zu einem aktuellen Phänomen*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, S. 163-186.
- Baumann, G. & A. Gingrich (Hg.) (2004). *Grammars of identity/alterity. A structural approach*. New York: Berghahn Books.
- Baumann, M. (1994a). *Der Orden Arya Aitreya Mandala. Religionswissenschaftliche Darstellung einer westlich-buddhistischen Gemeinschaft*. Marburg: Diagonal.

- Baumann, M. (1994b). The Transplantation of Buddhism to Germany: Processive Modes and Strategies of Adaption. *Method and Theory in the Study of Religion* 6 (1), 35-61.
- Baumann, M. (1995a). Analytische Rationalisten und romantische Sucher. Motive der Konversion zum Buddhismus in Deutschland. *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 79 (3), 207-225.
- Baumann, M. (1995b). Creating a European Path to Nirvana. Historical and Contemporary Developments of Buddhism in Europe. *Journal of Contemporary Religion* 10, 55-70.
- Baumann, M. (1995c). *Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften*. Marburg: Diagonal-Verlag.
- Baumann, M. (1996). Buddhism in the West: Phases, Orders and the Creation of an Integrative Buddhism. *Internationales Asienforum* 27 (3-4), 345-362.
- Baumann, M. (1997a). Shangri-La in Exile: Portraying Tibetan Diaspora Studies and Reconsidering Diaspora(s). *Diaspora. A Journal of Transnational Studies* 6 (3), 377-404.
- Baumann, M. (1997b). The Dharma has come West: A Survey of Recent Studies and Sources. *Journal of Buddhist Ethics* 4, 194-211.
- Baumann, M. (1998). Geschichte und Gegenwart des Buddhismus in der Schweiz. *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 82 (4), 255-280.
- Baumann, M. (1999). Religion und umstrittener öffentlicher Raum. Gesellschaftspolitische Konflikte um religiöse Symbole und Stätten im gegenwärtigen Europa. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 7, 187-204.
- Baumann, M. (2000a). Buddhism in Switzerland. *Journal of Global Buddhism* 1, 154-159.
- Baumann, M. (2000b). *Hoffnungen, Projektionen, Idealisierungen - Buddhismus als Heil aus dem Osten?* <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/savifadok/volltexte/2008/125> [Stand: 09. 04.2016].
- Baumann, M. (2001). Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories and a New Analytical Perspective. *Journal of Global Buddhism* 2, 1-43.
- Baumann, M. & S. M. Behloul (Hg.) (2005a). *Religiöser Pluralismus. Empirische Studien und analytische Perspektiven*. Bielefeld: transcript.
- Baumann, M. (2005b). Shangri-La, Diaspora und Globalisierung. Tibetischer Buddhismus weltweit. In Köpke, W. & B. Schmelz (Hg.). *Die Welt des tibetischen Buddhismus*. Hamburg: Museum für Völkerkunde Hamburg, S. 357-388.
- Baumann, M. & J. Stolz (Hg.) (2007). *Eine Schweiz - viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens*. Bielefeld: transcript.
- Bechert, H. (2000). Die Erneuerung des asiatischen und die Entstehung des abendländischen Buddhismus. In Bechert, H. & R. Gombrich (Hg.). *Der Buddhismus. Geschichte und Gegenwart*. München: C.H. Beck, S. 336-360.
- Bechert, H. & R. Gombrich (Hg.) (2000). *Der Buddhismus. Geschichte und Gegenwart*. München: C. H. Beck.
- Beck, U. (1997). *Was ist Globalisierung?* München: C.H. Beck.
- Behloul, S. M. (2010). Religion und Religionszugehörigkeit im Spannungsfeld von normativer Exklusion und zivilgesellschaftlichem Bekenntnis. Islam und Muslime als öffentliches Thema der Schweiz. In Allenbach, B. & M. Sökefeld (Hg.). *Muslime in der Schweiz*. Zürich: Seismo, S. 43-65.
- Beinorius, A. (2005). Buddhism in the Early European Imagination: A Historical Perspective. *Acta Orientalia Vilnensia* 6 (2), 7-22.
- Bell, C. (1996). *Tibet. Past and present*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Bell, C. A. (1987 [1931]). *The Religion of Tibet*. Oxford: The Clarendon Press.
- Belwe, K. (2006). Editorial. *Aus Politik und Zeitgeschichte APuZ* 1-2, 2.
- Berg, E. & M. Fuchs (Hg.) (1995a). *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Berg, E. & M. Fuchs (1995b). Phänomenologie der Differenz. Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation. In Berg, E. & M. Fuchs (Hg.). *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 11-108.
- Berg, E. & M. Fuchs (1995c). Vorwort. In Berg, E. & M. Fuchs (Hg.). *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 7-10.
- Berger, P. L. & T. Luckmann (2007 [1966]). *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Berghold, J., E. Menasse & K. Ottomeyer (Hg.) (2000). *Trennlinien: Imagination des Fremden und Konstruktion des Eigenen*. Klagenfurt: Drava-Verlag.
- Bergmann, J. (2001). Kommunikative Verfahren der Konstruktion des Fremden. Fremd- und Selbstthematierungen in soziologisch-historischer Perspektive. In Bohn, C. H. W. (Hg.). *Sinngeneratoren. Fremd- und Selbstthematierung in soziologisch-historischer Perspektive*, S. 35-56.
- Bernstorff, D. & H. v. Welck (2003). *Exile as Challenge. The Tibetan Diaspora*. Hyderabad, India: Orient Longman.
- Bhabha, H. K. (2006). *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Bhabha, H. K. (2011). *Die Verortung der Kultur*. Tübingen: Stauffenburg.
- Bharati, A. (1974). Fictitious Tibet: The Origin and Persistence of Rampaism. *The Tibet Society Bulletin* 7, 1-11.
- Bharati, A. (1987). Mundus vult decipi: Falsche Lamas, ein Märchentibet und vermischte Esoterica. In Duerr, H. P. (Hg.). *Authentizität und Betrug in der Ethnologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 38-57.
- Bhushan, N., J. L. Garfield & A. Zablocki (Hg.) (2009). *TransBuddhism. Transmission, Translation, Transformation*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Bielefeld, U. (Hg.) (1992). *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt?* Hamburg: Junius.
- Bielefeld, U. (1992). Das Konzept des Fremden und die Wirklichkeit des Imaginären. In Bielefeld, U. (Hg.). *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt?* Hamburg: Junius, S. 97-128.
- Birk, H. & B. Neumann (2002). Go-Between: Postkoloniale Erzähltheorie. In Nünning, A. & V. Nünning (Hg.). *Neue Ansätze in der Erzähltheorie*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, S. 115-152.
- Birkhan, B. (2011). *Foucaults ethnologischer Blick. Kulturwissenschaft als Kritik der Moderne*. Bielefeld: transcript.
- Bishop, P. (1989). *The Myth of Shangri-La. Tibet, Travel Writing and the Western Creation of Sacred Landscape*. London: The Athlone Press.
- Bishop, P. (1991). *Dreams of Power. Tibetan Buddhism and the Western Imagination*. London: The Athlone Press.
- Bishop, P. (1997). Nicht nur Shangri-La: Tibetbilder in der westlichen Literatur. In Dodin, T. & H. Räther (Hg.). *Mythos Tibet. Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien*. Köln: Dumont, S. 208-225.
- Bishop, P. (2000). Caught in the cross-fire: Tibet, media and promotional culture. *Media, Culture & Society* 22, 645-664.
- Bitter, K. (1988). *Konversionen zum tibetischen Buddhismus. Eine Analyse religiöser Biographien*. Göttingen: Oberdieck.
- Bochenski, I. M.-J. (1974). *Was ist Autorität? Einführung in die Logik der Autorität*. Freiburg im Breisgau et al.: Herder.
- Bochinger, C., M. Engelbrecht & W. Gebhardt (2009). *Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion. Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur*. Stuttgart: Kohlhammer.

- Bogle, G. (1984). *Im Land der lebenden Buddhas. Entdeckungsreise in das verschlossene Tibet 1774-1775*. Stuttgart: Thienemann.
- Böhme, H. (1983). *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Böttcher, G. (1993). Identität und Fremdheit. In Streeck, U. (Hg.). *Das Fremde in der Psychoanalyse. Erkundungen über das "Andere" in Seele, Körper und Kultur*. München: Pfeiffer, S. 184-198.
- Boventer, H. (1992). Der Journalist in Platons Höhle. Zur Kritik des Konstruktivismus. *Communicatio Socialis. Zeitschrift für Publizistik in Kirche und Welt* 25, 157-167.
- Brall, H. (1991). Imaginationen des Fremden. Zu Formen und Dynamik kultureller Identitätsfindung in der höfischen Dichtung. In Kaiser, G. (Hg.). *An den Grenzen der höfischen Kultur: Anfechtungen der Lebensordnung in der deutschen Erzähldichtung des hohen Mittelalters*. München: Wilhelm Fink Verlag, S. 115-165.
- Brantschen, N. (2002). *Auf dem Weg des Zen. Als Christ Buddhist*. München: Kösel.
- Brauen, M. (2000). *Traumwelt Tibet. Westliche Trugbilder*. Bern et al.: Haupt.
- Brauen, M. (Hg.) (2005). *Die Dalai Lamas*. Stuttgart, [Zürich]: Arnoldsche Verlagsanstalt, Völkerkundemuseum der Universität Zürich.
- Brauen, M. & D. Kantowsky (Hg.) (1982). *Junge Tibeter in der Schweiz. Studien zum Prozess kultureller Identifikation*. Diessenhofen: Rüegger.
- Bray, J. (1997). Die Tibetbilder der Missionare im 19. und frühen 20. Jahrhundert. In Dodin, T. & H. Räther (Hg.). *Mythos Tibet. Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien*. Köln: Dumont, S. 31-50.
- Breckenridge, C. A. & P. v. d. Veer (Hg.) (1993). *Orientalism and the Postcolonial Predicament. Perspectives on South Asia*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Bretfeld, S. (2008). Buddhistische Laien, buddhistische Profis: Individualisierung von Religiosität als Folge einer Neuverteilung religiösen Wissens im modernen Buddhismus Sri Lankas. *Transformierte Buddhismen* 1, 136-142.
- Brocker, M. & H. H. Nau (Hg.) (1997). *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*. Darmstadt: Primus Verlag.
- Bublitz, H., A. D. Bührmann & C. Hanke (Hg.) (1999). *Das Wuchern der Diskurse. Perspektiven der Diskursanalyse Foucaults*. Frankfurt am Main: Campus.
- Bublitz, H. (2003). *Diskurs*. Bielefeld: transcript.
- Bukow, W.-D. (1999). Fremdheitskonzepte in der multikulturellen Gesellschaft. In Kiesel, D., A. Messerschmidt & A. Scherr (Hg.). *Die Erfindung der Fremdheit. Zur Kontroverse um Gleichheit und Differenz im Sozialstaat*. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel, S. 37-48.
- Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.) (2006). *Parallelgesellschaften?* (Aus Politik und Zeitgeschichte APuZ 1-2). [www.bpb.de/system/files/pdf/AQ6PWB.pdf](http://www.bpb.de/system/files/pdf/AQ6PWB.pdf) [Stand: 30.12.2015].
- Buomberger, T. (2004). *Kampf gegen unerwünschte Fremde. Von James Schwarzenbach bis Christoph Blocher*. Zürich: Orell Füssli.
- Burkart, R. (2002). *Kommunikationswissenschaft. Grundlagen und Problemfelder. Umriss einer interdisziplinären Sozialwissenschaft*. Wien: Böhlau Verlag.
- Butler, J. (2003). *Kritik der ethischen Gewalt. Adorno-Vorlesungen 2002*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Butler, J. (2009). *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Campbell, J. (1997). *Göttinnen, Dakinis und ganz normale Frauen. Weibliche Identität im tibetischen Tantra*. Berlin: Theseus.
- Campiche, R. J. & C. Bovay (1993). Von der religiösen Identität als Vorschrift zur religiösen Identität als Konstruktion. *ISE-texte* 9, 1443-1470.

- Castro Varela, M. d. M. & N. Dhawan (2007). Orientalismus und Postkoloniale Theorie. In Attia, I. (Hg.). *Orient- und Islambilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus*. Münster: Unrast, S. 31-44.
- Castro Varela, M. d. M. & N. Dhawan (2009). *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. Bielefeld: transcript.
- Chokteng, K. P. & G. Gyaltag (1980). *20 Jahre Tibeter im Pestalozzidorf Trogen*. Trogen: Pestalozzidorf Trogen.
- Claessens, D. (1991). Das Fremde, Fremdheit und Identität. In Schäffter, O. (Hg.). *Das Fremde. Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung*. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 45-55.
- Clarke, J. J. (1997). *Oriental Enlightenment. The Encounter between Asian and Western Thought*. London: Routledge.
- Clifford, J. (1986). Introduction: Partial Truths. In Clifford, J. & G. E. Marcus (Hg.). *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, Los Angeles et al.: University of California Press, S. 1-26.
- Clifford, J. (1988). *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge et al.: Harvard University Press.
- Clifford, J. (1997). *Routes. Travel and translation in the late twentieth century*. Cambridge: Harvard University Press.
- Clifford, J. & G. E. Marcus (1986). *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, Los Angeles et al.: University of California Press.
- Coleman, J. W. (2001). *The New Buddhism. The Western Transformation of an Ancient Tradition*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Conze, E. (1967). *Thirty Years of Buddhist Studies. Selected Essays*. Oxford: B. Cassirer.
- Corlin, C. (1977). The Lama and the Jumbo-Jet. Report on a Tibetan Meditation Group in Switzerland. *Ethnos* 42 (3-4), 149-155.
- Corlin, C. (2007). Chaos, Order and Worldview: Tibetan Refugees in Switzerland. *Disasters* 15 (2), 108-116.
- Cuevas, B. J. (2003). *The Hidden History of the Tibetan Book of the Dead*. Oxford: Oxford University Press.
- Därmann, I. & C. Jamme (Hg.) (2002). *Fremderfahrung und Repräsentation*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Dehn, U. (2007). Säkularisierung und Buddhismus - Fragen nach dem Paradigma einer Religion. In Braun, C. v., W. Gräb & J. Zachhuber (Hg.). *Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These*. Berlin: Lit Verlag, S. 159-170.
- Dehn, U. & C. Ruch (Hg.) (2006). *"Wenn Eisenvögel fliegen..."*. *Der tibetische Buddhismus und der Westen*. Berlin: Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW-Texte 185).
- Delgado, M., A. Jödicke & G. Vergauwen (Hg.) (2009). *Religion und Öffentlichkeit. Probleme und Perspektiven*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Derrida, J. (1999). *Randgänge der Philosophie*. Wien: Passagen.
- Derrida, J. (2004). *Die différance. Ausgewählte Texte*. Stuttgart: Reclam.
- Diaz-Bone, R. (2002). *Kulturwelt, Diskurs und Lebensstil. Eine diskurstheoretische Erweiterung der bourdieuschen Distinktionstheorie*. Opladen: Leske + Budrich.
- Diaz-Bone, R. (2005). *Zur Methodologisierung der Foucaultschen Diskursanalyse*. *Forum Qualitative Sozialforschung*, 7 (1). <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/71/146> [Stand: 09.04.2016].
- Diaz-Bone, R. (2006). Die interpretative Analytik als methodologische Position. In Kerchner, B. & S. Schneider (Hg.). *Foucault: Diskursanalyse der Politik. Eine Einführung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 68-84.
- Didier, H. (1993). Antonio de Andrade à l'origine de la tibétophilie européenne. In Briese-meister, D., H. Flasche & K.-H. Körner (Hg.). *Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte. 20. Band 1988-1992*. Münster: Aschendorff, S. 45-71.

- Diehl, K. (2002). *Echoes from Dharamsala. Music in the Life of a Tibetan Refugee Community*. Berkeley: University of California Press.
- Dietze, G. (2006). Critical Whiteness Theory und Kritischer Okzidentalismus. Zwei Figuren hegemonialer Selbstreflexion. In Tißberger, M., G. Dietze, D. Hrzan & J. Husmann-Kastein (Hg.). *Weiss-Weissein-Whiteness. Kritische Studien zu Gender und Rassismus*. Frankfurt am Main et al.: Peter Lang, S. 219-247.
- Dinzelbacher, P. (2008). *Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Dodin, T. & H. Räther (Hg.) (1997a). *Mythos Tibet. Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien*. Köln: Dumont.
- Dodin, T. & H. Räther (1997b). Mythos Tibet - Zwischen Shangrila und Feudalherrschaft. Versuch einer Synthese. In Dodin, T. & H. Räther (Hg.). *Mythos Tibet. Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien*. Köln: Dumont, S. 328-245.
- Dreher, J. (2007). Konstitutionsprinzipien "kultureller Differenz". Zur Analyse der Konstruktion kultureller Grenzbestimmungen in grundagentheoretischer Absicht. In Dreher, J. & P. Stegmaier (Hg.). *Zur Unüberwindbarkeit kultureller Differenz. Grundagentheoretische Reflexionen*. Bielefeld: transcript, S. 129-151.
- Dreher, J. & P. Stegmaier (Hg.) (2007). *Zur Unüberwindbarkeit kultureller Differenz. Grundagentheoretische Reflexionen*. Bielefeld: transcript.
- Dreyfus, G. (1998). The Shuk-den affair: History and Nature of a Quarrel. *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 21 (2), 227-270.
- Dreyfus, G. (2005). Are We Prisoners of Shangrila? Orientalism, Nationalism and the Study of Tibet. *Journal of the International Association of Tibetan Studies* 1, 1-21.
- Duerr, H. P. (1987). *Authentizität und Betrug in der Ethnologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Eggmann, S. (2009). *"Kultur-Konstruktionen". Die gegenwärtige Gesellschaft im Spiegel volkskundlich-kulturwissenschaftlichen Wissens*. Bielefeld: transcript.
- Egner, H. & H.-E. Bahr (Hg.) (1994). *Das Eigene und das Fremde. Angst und Faszination*. Solothurn: Walter-Verlag.
- Eibach, J. (2008). Annäherung-Abgrenzung-Exotisierung: Typen der Wahrnehmung 'des Anderen' in Europa am Beispiel der Türken, Chinas und der Schweiz (16. bis frühes 19. Jahrhundert). In Eibach, J. & H. Carl (Hg.). *Europäische Wahrnehmungen 1650-1850. Interkulturelle Kommunikation und Medienereignisse*. Hannover: Wehrhahn Verlag, S. 13-73.
- Eibach, J., & H. Carl (Hg.) (2008). *Europäische Wahrnehmungen 1650-1850. Interkulturelle Kommunikation und Medienereignisse*. Hannover: Wehrhahn Verlag.
- Elias, N. & J. L. Scotson (2002 [1965]). *Etablierte und Aussenseiter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Elwert, G. (1989). Nationalismus und Ethnizität. Über die Bildung von Wir-Gruppen. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 41, 440-464.
- Engler, B. (Hg.) (2010). *Erzählen in den Wissenschaften. Positionen, Probleme, Perspektiven. 26. Kolloquium (2009) der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften*. Fribourg: Academic Press.
- Ernst, C., W. Sparn & H. Wagner (Hg.) (2008). *Kulturhermeneutik. Interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit kultureller Differenz*. Paderborn: Fink.
- Ernst, R. (2008). Dialog zwischen Buddhismus und Wissenschaft. In Tibet-Institut Rikon (Hg.). *Tibetisches Juwel. Buddhismus und westliche Welt im Gespräch*. Zürich: Werd Verlag, S. 128-133.
- Eschenburg, T. (1976). *Über Autorität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Eßbach, W. (Hg.) (2000). *wir / ihr / sie. Identität und Alterität in Theorie und Methode*. Würzburg: Ergon Verlag.
- Ettinger, P. (2010). Religiöse Differenz als Problem: Zur Rationalität der medialen Debatte über Muslime in der Schweiz. *facultativ* 1, 10-11.

- Ettinger, P. & K. Imhof (2014). Qualität der Medienberichterstattung zur Minarett-Initiative. In Scholten, H. & K. Kamps (Hg.). *Abstimmungskampagnen. Politikvermittlung in der Referendumsdemokratie*. Wiesbaden: Springer VS, S. 357-369.
- Faber, R. & S. Lanwerd (Hg.) (2009). *Aspekte der Religionswissenschaft*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Fabian, J. (1995). Präsenz und Repräsentation. Die Anderen und das anthropologische Schreiben. In Berg, E. & M. Fuchs (Hg.). *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 335-364.
- Fairclough, N. (1992). *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Press.
- Fausser, M. (2006). *Einführung in die Kulturwissenschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Featherstone, M. (2007). *Consumer Culture and Postmodernism*. London: Sage.
- Feil, E. (1987). *Antithetik neuzeitlicher Vernunft: "Autonomie - Heteronomie" und "rational - irrational"*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Finger, J. (Hg.) (2001). *Buddhismus. Faszination und Grenzen einer Spiritualität*. Freiburg, Schweiz: Paulusverlag.
- Fischer-Lichte, E. & C. Horn, I. Pflug & M. Warstat (Hg.) (2000). *Inszenierung von Authentizität*. Tübingen: Francke.
- Fitzgerald, T. (2000). *The Ideology of Religious Studies*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Flacke, M. (Hg.) (1998). *Mythen der Nationen. Ein europäisches Panorama*. Berlin: Deutsches Historisches Museum.
- Flick, U. (Hg.) (2007). *Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Flick, U., E. v. Kardorff & I. Steinke (Hg.) (2005). *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Fludernik, M. & H.-J. Gehrke (Hg.) (1999a). *Grenzgänger zwischen Kulturen*. Würzburg: Ergon Verlag.
- Fludernik, M. & H.-J. Gehrke (1999b). Vorwort. In Fludernik, M. & H.-J. Gehrke (Hg.). *Grenzgänger zwischen Kulturen*. Würzburg: Ergon Verlag, S. 11-13.
- Fludernik, M. & H.-J. Gehrke (Hg.) (2004b). *Normen, Ausgrenzungen, Hybridisierungen und 'Acts of Identity'*. Würzburg: Ergon Verlag.
- Fludernik, M., P. Haslinger & S. Kaufmann (Hg.) (2002). *Der Alteritätsdiskurs des edlen Wilden. Exotismus, Anthropologie und Zivilisationskritik am Beispiel eines europäischen Topos*. Würzburg: Ergon-Verlag.
- Foucault, M. (1973). *Archäologie des Wissens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, M. (1977). *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, M. (1989). *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, M. (1991). *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Foucault, M. (1998). Andere Räume. In Barck, K. (Hg.). *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*. Leipzig: Reclam, S. 34-46.
- Foucault, M. (1999). *Botschaften der Macht. Der Foucault-Reader. Diskurs und Medien*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Foucault, M. (2013 [1961]). *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Frank, M. C. (2006). *Kulturelle Einflussangst. Inszenierungen der Grenze in der Reiseliteratur des 19. Jahrhunderts*. Bielefeld: transcript.
- Frechette, A. (2004). *Tibetans in Nepal. The Dynamics of International Assistance among a Community in Exile*. New York: Berghahn.
- Freiberger, O. (2001). The Meeting of Traditions: Inter-Buddhist and Inter-Religious Relations in the West. *Journal of Global Buddhism* 2, 59-71.

- Freiberger, O. (2003). Religion in Mirrors: Orientalism, Occidentalism, and Asian Religions. *Journal of Global Buddhism* 4, 9-17.
- Freiberger, O. & C. Kleine (2011). *Buddhismus. Handbuch und kritische Einführung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Frindte, W. (1999). Konstruktionen, Theorien und Fragen über Fremde. In Frindte, W. (Hg.). *Fremde Freunde Feindlichkeiten*. Opladen, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, S. 16-49.
- Frisch, M. (1990). *Schweiz als Heimat? Versuche über 50 Jahre*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fröhlich, W. D. (1987). *dtv-Wörterbuch zur Psychologie*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Froschauer, U. & M. Lueger (2003). *Das qualitative Interview. Zur Praxis interpretativer Analyse sozialer Systeme*. Wien: WUV Universitätsverlag.
- Fuchs, M. (1991). Die Umkehr des ethnologischen Blicks. Versuche einer Objektivierung des eigenen kulturellen Horizonts. In Berg, E., J. Lauth & A. Wimmer (Hg.). *Ethnologie im Widerstreit. Kontroversen über Macht, Geschäft, Geschlecht in fremden Kulturen*. München: Edition Trickster, S. 311-332.
- Fuchs, M. (1997). Universalität der Kultur. Reflexion, Interaktion und das Identitätsdenken – eine ethnologische Perspektive. In Brocker, M. (Hg.). *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 141-152.
- Fuchs, M. (1998). Erkenntnispraxis und die Repräsentation von Differenz. In Assmann, A. & H. Friese (Hg.). *Identitäten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 105-137.
- Funk, E. (2006). *Stimmen aus Dharamsala. Konstruktion von kulturellem Erbe und Kulturpolitik in der tibetischen Exilgemeinschaft*. Magisterarbeit, eingereicht am Institut für Ethnologie, Fakultät für Verhaltens- und Empirische Kulturwissenschaften, Universität Heidelberg.
- Funk, E. (2011). "Ernsthafte Philosophie oder Kniefall vor dem Nichts?". Zur diskursiven Konstruktion und Repräsentation des tibetischen Buddhismus in der Deutschschweiz. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 19 (1-2), 148-186.
- Funk, W. & L. Krämer (Hg.) (2011). *Fiktionen von Wirklichkeit. Authentizität zwischen Materialität und Konstruktion*. Bielefeld: transcript.
- Gamson, W. A. & A. Modigliani (1989). Media Discourse and Public Opinion on Nuclear Power: A Constructionist Approach. *American Journal of Sociology* 95 (1), 1-37.
- Geenen, E. M. (2002). *Soziologie des Fremden. Ein gesellschaftstheoretischer Entwurf*. Opladen: Leske + Budrich.
- Gehrke, H.-J. (1999). Einleitung: Grenzgänger im Spannungsfeld von Identität und Alterität. In Fludernik, M. & H.-J. Gehrke (Hg.). *Grenzgänger zwischen Kulturen*. Würzburg: Ergon Verlag, S. 15-24.
- Germano, D. (2001). Encountering Tibet: The Ethics, Soteriology, and Creativity of Cross-Cultural Interpretation. *Journal of the American Academy of Religion* 69 (1), 165-182.
- Glasenapp, H. v. (1963). *Die fünf Weltreligionen: Brahmanismus, Buddhismus, Chinesischer Uni-versismus, Christentum, Islam*. Düsseldorf: Diederichs.
- Glaser, B. G. & A. L. Strauss (1998). *Grounded Theory. Strategien qualitativer Forschung*. Bern: Hans Huber.
- Gläser, J. & G. Laudel (2004). *Experteninterviews und qualitative Inhaltsanalyse als Instrumente rekonstruierender Untersuchungen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Glavac, M. (2013). *Der "Fremde" in der europäischen Karikatur. Eine religionswissenschaftliche Studie über das Spannungsfeld zwischen Belustigung, Beleidigung und Kritik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.



- Göckede, R. & A. Karentzos (Hg.) (2006). *Der Orient, die Fremde. Positionen zeitgenössischer Kunst und Literatur*. Bielefeld: transcript.
- Goldstein, M. C. (1989). *A History of Modern Tibet*. Berkeley: University of California Press.
- Gölter, W. (2001). Alterität denken: Adorno - Lacan - Leiris. In Jaumann, H., J. Klein, B. Rommel & G. Vogt-Spira (Hg.). *Domänen der Literaturwissenschaft*. Tübingen: Stauffenburg Verlag, S. 117-130.
- Golzio, K.-H. (2005). Was ist tibetisch am tibetischen Buddhismus? In Köpke, W. & B. Schmelz (Hg.). *Die Welt des tibetischen Buddhismus*. Hamburg: Museum für Völkerkunde Hamburg, S. 79-98.
- Görg, C. (Hg.) (1994). *Gesellschaft im Übergang. Perspektiven kritischer Soziologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Greenblatt, S. J. (1994). *Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden. Reisende und Entdecker*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Greve, R. (1997). Das Tibet-Bild der Nationalsozialisten. In Dodin, T. & H. Räther (Hg.). *Mythos Tibet. Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien*. Köln: Dumont, S. 104-113.
- Grunfeld, T. A. (1987). *The Making of Modern Tibet*. London: Zed Books.
- Gutiérrez Rodriguez, E. (2003). Repräsentation, Subalternität und Postkoloniale Kritik. In Steyerl, H. & E. Gutiérrez Rodriguez (Hg.). *Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik*. Münster: Unrast, S. 17-37.
- Gyaltag, G. (1990). *Die tibetische Familie im Wandel und Spannungsfeld zweier Kulturen*. Rikon: Tibet-Institut.
- Ha, K. N. (2005). *Hype um Hybridität. Kultureller Differenzkonsum und postmoderne Verwertungstechniken im Spätkapitalismus*. Bielefeld: transcript.
- Ha, K. N. (2006). *Die Grenze überqueren? Hybridität als spätkapitalistische Logik der kulturellen Übersetzung und der nationalen Modernisierung*. <http://eipcp.net/transversal/1206/ha/de> [Stand: 18.06.2013].
- Ha, K. N. (2011). Postkolonialismus/Postkoloniale Kritik. In Arndt, S. & N. Ofuatey-Alazard (Hg.). *Wie Rassismus aus Wörtern spricht. (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk*. Münster: Unrast, S. 177-184.
- Hagen, T. (1992). *Brücken bauen zur Dritten Welt. Erinnerungen an Nepal 1950 - 1992*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Hagen, T., W. R. Corti & F. T. Wahlen (1960). *Nepal. Königreich am Himalaya*. Bern: Kümmerly und Frey.
- Hahn, A. (1994). Die soziale Konstruktion des Fremden. In Sprondel, W. M. (Hg.). *Die Objektivität der Ordnung und ihre kommunikative Konstruktion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 140-163.
- Hahn, A. (1999). Eigenes durch Fremdes: Warum wir anderen unsere Identität verdanken. In Huber, J. & M. Heller (Hg.). *Konstruktionen. Sichtbarkeiten*. Wien, New York: Springer, S. 61-87.
- Halbfass, W. (1981). *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*. Basel, Stuttgart: Schwabe.
- Hall, S. (1994a). *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2*. Hamburg: Argument.
- Hall, S. (1994b). Der Westen und der Rest: Diskurs und Macht. In Hall, S. (Hg.). *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2*. Hamburg: Argument, S. 137-179.
- Hall, S. (1994c). Die Frage der kulturellen Identität. In Hall, S. (Hg.). *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2*. Hamburg: Argument, S. 180-222.
- Hall, S. (1994d). Wer braucht Identität. In Hall, S. (Hg.). *Ideologie Identität Repräsentation. Ausgewählte Schriften 4*. Hamburg: Argument, S. 167-187.

- Hall, S. (1997a). Cultural Identity and Diaspora. In Williams, P. & L. Chrisman (Hg.). *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*. New York: Harvester/Wheatsheaf, S. 392-403.
- Hall, S. (1997b). The Work of Representation. In Hall, S. (Hg.). *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*. London et al.: Sage Publications, S. 13-74.
- Hall, S. (1997c). The Spectacle of the "Other". In Hall, S. (Hg.). *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*. London et al.: Sage Publications, S. 223-290.
- Hall, S. (Hg.) (1997d). *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage.
- Hall, S. (2000). Rassismus als ideologischer Diskurs. In Rätzkel, N. (Hg.). *Theorien über Rassismus*. Hamburg: Argument, S. 7-16.
- Hall, S. (2004a). *Cultural Studies. Ein politisches Theorieprojekt. Ausgewählte Schriften 3*. Hamburg: Argument.
- Hall, S. (2004b). Das Spektakel des Anderen. In Hall, S. (Hg.). *Ideologie Identität Repräsentation. Ausgewählte Schriften 4*. Hamburg: Argument, S. 108-166.
- Hall, S. (2004c). Wer braucht Identität? In Hall, S. (Hg.). *Ideologie, Identität, Repräsentation. Ausgewählte Schriften 4*. Hamburg: Argument, S. 167-187.
- Hall, S. (2004d). Die Frage des Multikulturalismus. In Hall, S. (Hg.). *Ideologie Identität Repräsentation. Ausgewählte Schriften 4*. Hamburg: Argument, S. 188-227.
- Hallisey, C. (1995). Roads Taken and not Taken in the Study of Theravada Buddhism. In Lopez, D. S. (Hg.). *Curators of the Buddha. The Study of Buddhism under Colonialism*. Chicago, London: University of Chicago Press, S. 31-61.
- Hangartner, D. (2008). Begegnung auf höchster Ebene: Mind and Life. In Tibet-Institut Rikon (Hg.). *Tibetisches Juwel. Buddhismus und westliche Welt im Gespräch*. Zürich: Werd Verlag, S. 134-137.
- Hannerz, U. (2002). Kosmopoliten und Sesshafte in der Weltkultur. In Merz-Benz, P.-U. & G. Wagner (Hg.). *Der Fremde als sozialer Typus. Klassische soziologische Texte zu einem aktuellen Phänomen*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, S. 139-161.
- Hannerz, U. (2004). Cosmopolitanism. In Vincent, J. & D. Nugent (Hg.). *Companion to the Anthropology of Politics*. Oxford: Blackwell, S. 1-20.
- Hansen, P. H. (1996). The Dancing Lamas of Everest: Cinema, Orientalism, and Anglo-Tibetan Relations in the 1920s. *The American Historical Review* 101 (3), 712-747.
- Hansen, P. H. (1997). Der tibetische Horizont. Tibet im Kino des frühen 20. Jahrhunderts. In Dodin, T. & H. Räther (Hg.). *Mythos Tibet. Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien*. Köln: Dumont, S. 87-103.
- Harris, C. (1997). Struggling with Shangri-La: A Tibetan Artist in Exile. In Korom, F. J. (Hg.). *Constructing Tibetan Culture. Contemporary Perspectives*. Quebec: World Heritage Press, S. 160-177.
- Harris, C. (1999). *In the Image of Tibet. Tibetan Painting after 1959*. London: Reaktion Books.
- Harris, E. J. (2006). *Theravada Buddhism and the British Encounter. Religious, missionary and colonial experience in nineteenth-century Sri Lanka*. London: Routledge.
- Hartmann, J.-U. (2005). "Triffst du den Buddha, wirst du ihn töten". Wie gross ist das Gewaltpotential im Buddhismus? *Jahrbuch der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 2004*, 107-129.
- Heberer, T. (1997). Das alte Tibet war eine Hölle auf Erden. Mythos Tibet in der chinesischen Kunst und Propaganda. In Dodin, T. & H. Räther (Hg.). *Mythos Tibet. Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien*. Köln: Dumont, S. 114-149.
- Hedin, S. (2000). *Abenteuer in Tibet 1899 - 1902*. Stuttgart: Heinrich Albert, Edition Erdmann.
- Heidegger, M. (1967). Bauen, Wohnen, Denken. In *Martin Heidegger. Vorträge und Aufsätze. Teil II*. Pfullingen: Neske, S. 19-36.

- Helfferrich, C. (2004). *Die Qualität qualitativer Daten. Manual für die Durchführung qualitativer Interviews*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hellmann, K.-U. (1998). Fremdheit als soziale Konstruktion. Eine Studie zur Systemtheorie des Fremden. In Münkler, H. (Hg.). *Die Herausforderung durch das Fremde*. Berlin: Akademie Verlag, S. 401-459.
- Hepp, A. (2004). *Cultural Studies und Medienanalyse. Eine Einführung*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Hepp, A., F. Krotz & T. Thomas (Hg.) (2009). *Schlüsselwerke der Cultural Studies*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hepp, A. & R. Winter (Hg.) (2006). *Kultur - Medien - Macht. Cultural Studies und Medienanalyse*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Herschinger, E. (2014). Zum Verlauf des Forschungsprozesses - linear oder zirkulär? In Angermüller, J., M. Nonhoff, E. Herschinger, F. Macgilchrist, et al. (Hg.). *Diskursforschung. Ein interdisziplinäres Handbuch. Band 1: Theorien, Methodologien und Kontroversen*. Bielefeld: transcript, S. 628-633.
- Hess, J. M. (2009). *Immigrant Ambassadors. Citizenship and Belonging in the Tibetan Diaspora*. Stanford: Stanford University Press.
- Hilton, J. (1933). *Lost Horizon*. New York: W. Morrow & Company.
- Hilton, J. (1973). *Der Verlorene Horizont*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Hinnels, J. R. (Hg.) (2005). *The Routledge Companion to the Study of Religion*. London: Routledge.
- Hoffmann-Nowotny, H.-J. (Hg.) (2001). *Das Fremde in der Schweiz. Ergebnisse soziologischer Forschung*. Zürich: Seismo.
- Höhne, T. (2001). Kultur als Differenzierungskategorie. In Lutz, H. & N. Wenning (Hg.). *Unterschiedlich verschieden. Differenz in der Erziehungswissenschaft*. Opladen: Leske + Budrich, S. 197-213.
- Horatschek, A.-M. & A. Pistor-Hatham (2015). Einleitung. In Horatschek, A.-M. & A. Pistor-Hatham (Hg.). *Identitäten im Prozess. Region, Nation, Staat, Individuum*. Berlin, Boston: Walter de Gruyter, S. 1-12.
- Hörning, K. H. (2004). *Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis*. Bielefeld: transcript.
- Huber, T. (1997). Shangri-La im Exil: Darstellungen tibetischer Identität und transnationale Kultur. In Dodin, T. & H. Räther (Hg.). *Mythos Tibet. Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien*. Köln: Dumont, S. 300-312.
- Huber, T. (2005). Gewalt in tibetisch-buddhistischen Gesellschaften. In Köpke, W. & B. Schmelz (Hg.). *Die Welt des tibetischen Buddhismus*. Hamburg: Museum für Völkerkunde Hamburg, S. 429-461.
- Hugger, P. (Hg.) (1992). *Handbuch der schweizerischen Volkskultur*. Zürich: Offizin.
- Huntington, S. P. (2002 [1997]). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Free Press.
- Imhof, K. & P. Ettinger (2007). Religionen in der medienvermittelten Öffentlichkeit der Schweiz. In Baumann, M. & J. Stolz (Hg.). *Eine Schweiz - viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens*. Bielefeld: transcript, S. 285-300.
- Imhof, K., P. Ettinger & B. Boller (1999). *Flüchtlinge als Thema der öffentlichen politischen Kommunikation in der Schweiz 1938-1947. Beiheft zum Bericht "Die Schweiz und die Flüchtlinge zur Zeit des Nationalsozialismus" der unabhängigen Expertenkommission Schweiz - zweiter Weltkrieg*. Bern: BBL/EDMZ.
- Inden, R. (1986). Orientalist Constructions of India. *Modern Asian Studies* 20 (3), 401-446.
- Inden, R. (1990). *Imagining India*. Oxford: Blackwell.
- Jacobeit, W. (1996). "Fremde" in der Schweiz. *Volkskunde - Volkskultur: Ein Literaturbericht. Info-Blatt der Gesellschaft für Ethnographie* 11/12, 10-27.
- Jäger, M. & S. Jäger (Hg.) (1992). *Aus der Mitte der Gesellschaft. Zu den Ursachen von Rechts extremismus und Rassismus in Europa*. Duisburg: DISS.

- Jäger, M. & S. Jäger (2007). *Deutungskämpfe. Theorie und Praxis kritischer Diskursanalyse*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Jäger, M., S. Jäger, G. Cleve & I. Ruth (2002). Zweierlei Maß. Die Berichterstattung über Straftaten von Deutschen und MigrantInnen in den Printmedien und das Dilemma der JournalistInnen. In Liebhart, K., E. Menasse & H. Steinert (Hg.). *Fremdbilder Feindbilder Zerrbilder. Zur Wahrnehmung und diskursiven Konstruktion des Fremden*. Klagenfurt: Drava Verlag, S. 57-77.
- Jäger, S. (1997). Kulturkontakt - Kulturkonflikt. Ein diskursanalytisch begründeter Problemaufriß. In Jung, M., M. Wengeler & K. Böbke (Hg.). *Die Sprache des Migrationsdiskurses. Das Reden über "Ausländer" in Medien, Politik und Alltag*. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 71-88.
- Jäger, S. (2006). Diskurs und Wissen. Theoretische und methodische Aspekte einer Kritischen Diskurs- und Dispositivanalyse. In Keller, R., A. Hirsland, W. Schneider & W. Viehöver (Hg.). *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Band 1: Theorien und Methoden*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 83-114.
- Jäger, S. (2009). *Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung*. Duisburg: DISS.
- Jäger, S. & M. Jäger (2000). Rassistische Alltagsdiskurse. In Rätzl, N. (Hg.). *Theorien über Rassismus*. Hamburg: Argument, S. 278-291.
- Jain, A. K. (2003). Differenzen der Differenz: Umbrüche in der Landschaft der Alterität. In Steyerl, H. & E. Gutiérrez Rodríguez (Hg.). *Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik*. Münster: Unrast, S. 259-269.
- Janz, R.-P. (Hg.) (2001). *Faszination und Schrecken des Fremden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Joas, H. (1994). Kreativität und Autonomie. Die soziologische Identitätskonzeption und ihre postmoderne Herausforderung. In Görg, C. (Hg.). *Gesellschaft im Übergang. Perspektiven kritischer Soziologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 109-119.
- Johler, R., A. Thiel, J. Schmid & R. Treptow (Hg.) (2007). *Europa und seine Fremden - Migration, Integration und die Gestaltung kultureller Vielfalt*. Bielefeld: transcript.
- Jung, C. G. (1951). *Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte*. Zürich: Rascher.
- Jung, M., M. Wengeler & K. Böbke (Hg.) (1997). *Die Sprache des Migrationsdiskurses. Das Reden über "Ausländer" in Medien, Politik und Alltag*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Kalscheuer, B. & L. Allolio-Näcke (Hg.) (2008). *Kulturelle Differenzen begreifen. Das Konzept der Transdifferenz aus interdisziplinärer Sicht*. Frankfurt am Main: Campus.
- Kantowsky, D. (Hg.) (1996). *Der Weg der weissen Wolken. Texte, Bilder und Dokumente aus dem Leben von Lama Anagarika Govinda (1898 - 1985)*. Konstanz: Universität Konstanz.
- Kardorff, E. v. (1995). Qualitative Sozialforschung - Versuch einer Standortbestimmung. In Flick, U., E. v. Kardorff, H. Keupp, L. v. Rosenstiel, et al. (Hg.). *Handbuch Qualitative Sozialforschung. Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen*. Weinheim: Beltz, S. 3-8.
- Kaschewsky, R. (1997). Das Tibetbild im Westen vor dem 20. Jahrhundert. In Dodin, T. & H. Räther (Hg.). *Mythos Tibet. Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien*. Köln: Dumont, S. 16-30.
- Kay, D. N. (1997). The New Kadampa Tradition and the Continuity of Tibetan Buddhism in Transition. *Journal of Contemporary Religion* 12 (3), 277-293.
- Kay, D. N. (2004). *Tibetan and Zen Buddhism in Britain. Transplantation, Development and Adaptation*. London: Routledge Curzon.
- Keller, R. (2001). Wissenssoziologische Diskursanalyse. In Keller, R., R. Hirsland, W. Schneider & W. Viehöver (Hg.). *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Band 1: Theorien und Methoden*. Opladen: Leske + Budrich, S. 113-144.

- Keller, R. (2004). *Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Keller, R. (2005a). *Die diskursive Konstruktion von Wirklichkeit. Zum Verhältnis von Wissenssoziologie und Diskursforschung*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.
- Keller, R. (2005b). *Wissenssoziologische Diskursanalyse. Grundlegung eines Forschungsprogramms*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Keller, R. (2006). Wissen oder Sprache? Für eine diskursanalytische Profilierung der Diskursforschung. In Eder, F. X. (Hg.). *Historische Diskursanalysen. Genealogie, Theorie, Anwendungen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 51-69.
- Keller, R. (2008a). Der Müll der Gesellschaft. Eine wissenssoziologische Diskursanalyse. In Keller, R., A. Hirsland, W. Schneider & W. Viehöver (Hg.). *Handbuch sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Band 2: Forschungspraxis*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 197-232.
- Keller, R. (2008b). *Michel Foucault*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.
- Keller, R. (2009). *Müll - Die gesellschaftliche Konstruktion des Wertvollen. Die öffentliche Diskussion über Abfall in Deutschland und Frankreich*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Keller, R., A. Hirsland, W. Schneider & W. Viehöver (Hg.) (2006a). *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Band 1: Theorien und Methoden*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Keller, R., A. Hirsland, W. Schneider & W. Viehöver (2006b). Zur Aktualität sozialwissenschaftlicher Diskursanalyse - Eine Einführung. In Keller, R., A. Hirsland, W. Schneider & W. Viehöver (Hg.). *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Band 1: Theorien und Methoden*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 7-30.
- Keller, R., A. Hirsland, W. Schneider & W. Viehöver (Hg.) (2008). *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Band 2: Forschungspraxis*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Kiesel, D., A. Messerschmidt & A. Scherr (Hg.) (1999). *Die Erfindung der Fremdheit. Zur Kontroverse um Gleichheit und Differenz im Sozialstaat*. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel.
- King, R. (1999). *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East'*. London: Routledge.
- King, R. (2005). Orientalism and the Study of Religions. In Hinnels, J. R. (Hg.). *The Routledge Companion to the Study of Religion*. London: Routledge, S. 275-290.
- Kippenberg, H. G. & K. v. Stuckrad (2003). *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe*. München: C.H. Beck.
- Kleine, C. (1998). Buddhismus ohne Buddhisten oder: Die wahre Religion Gautamas als orientalistisches Phantasieprodukt. *Spirita* 1, 12-14.
- Klieger, C. (1991). *Tibetan Nationalism. The Role of Patronage in the Accomplishment of a National Identity*. Meerut: Archana.
- Klieger, C. (1997). Shangri-La and Hyperreality. In Korom, F. (Hg.). *Tibetan Culture in the Diaspora. Papers presented at a Panel of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, S. 59-68.
- Klieger, C. (Hg.) (2002a). *Tibet, Self, and the Tibetan Diaspora. Voices of Difference. PIATS 2000: Tibetan Studies: Proceedings of the 9th seminar of the International Association for Tibetan Studies, Leiden 2000*. Leiden et al.: Brill.
- Klieger, C. (2002b). The Quest for Understanding the Modern Tibetan Self. In Klieger, C. (Hg.). *Tibet, Self and the Tibetan Diaspora. Voices of Difference. PIATS 2000: Tibetan Studies: Proceedings of the 9th Seminar of the International Association for Tibetan Studies*. Leiden et al.: Brill, S. 1-9.

- Knaller, S. & H. Müller (Hg.) (2007). *Authentizität. Diskussion eines ästhetischen Begriffs*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Knefelkamp, U. (1992). Der Reiz des Fremden in Mittelalter und früher Neuzeit. Über Neugier und Wissen europäischer Reisender. In Hundsbichler, H. (Hg.). *Kommunikation und Alltag in Spätmittelalter und früher Neuzeit. Internationaler Kongress Krems an der Donau, 9. bis 12. Oktober 1990*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, S. 293-322.
- Knoblauch, H. (2007a). Kultur, die soziale Konstruktion, das Fremde und das Andere. In Dreher, J. & P. Stegmaier (Hg.). *Zur Unüberwindbarkeit kultureller Differenz. Grundlagentheoretische Reflexionen*. Bielefeld: transcript, S. 21-42.
- Knoblauch, H. (2007b). Märkte der populären Religion. In Jäckel, M. (Hg.). *Ambivalenzen des Konsums und der werblichen Kommunikation*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 73-90.
- Knoblauch, H. (2010a). Populäre Spiritualität. In Mohrmann, R.-E. (Hg.). *Alternative Spiritualität heute*. Münster: Waxmann, S. 19-34.
- Knoblauch, H. (2010b). *Wissenssoziologie*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.
- Koch, C. (2012). *Religion in den Medien. Eine quantitative Inhaltsanalyse von Medien in der Schweiz*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.
- Kohl, C. T. (2005). *Buddhismus und Quantenphysik. Die Wirklichkeitsbegriffe Nagarjunas und der Quantenphysik*. Aitrang: Windpferd.
- Kohl, K.-H. (1993). *Ethnologie - die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung*. München: C. H. Beck.
- Kohl, K.-H. (2002). Dialogische Anthropologie - Eine Illusion? In Därmann, I. & C. Jamme (Hg.). *Fremderfahrung und Repräsentation*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, S. 209-225.
- Kollmar-Paulenz, K. (1992). Utopian Thought in Tibetan Buddhism. A Survey of the Śambhala Concept and its Sources. *Studies in Central and East Asian Religions* 5-6, 78-96.
- Kollmar-Paulenz, K. (1994). Ein mongolisches Wunschgebet um Wiedergeburt in Śambhala. *Ural-Altäische Jahrbücher. Internationale Zeitschrift für uralische und altäische Forschung* 13, 158-174.
- Kollmar-Paulenz, K. (1995). Shambhala - Das verborgene Königreich im Norden Tibets. *Novalis* 7/8, 41-46.
- Kollmar-Paulenz, K. (1997a). *Śambhala - A Tibetan Utopian Concept. Its Development and Impact on Western Society*. Unveröffentlichtes Manuscript eines Vortrags, gehalten am Institute of Oriental Studies, Universität Warschau, Polen.
- Kollmar-Paulenz, K. (1997b). Śambhala. Eine Tibetisch-Buddhistische Utopie. In Krasser, H. (Hg.). *Tibetan Studies. Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Wien 1997*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, S. 535-542.
- Kollmar-Paulenz, K. (1999). Tibetischer Buddhismus. Licht und Schatten. *Wendekreis* 10 (99), 15-17.
- Kollmar-Paulenz, K. (2000). Religionslos ist dieses Land: Das Mongolenbild der Tibeter. *Asiatische Studien* 4, 875-905.
- Kollmar-Paulenz, K. (2001). "Denn die Ferne ist niemals da, wo man sich befindet" (Janosch). Der Europäisch-Amerikanische Traum von Shangri-La und das Tibetisch-Buddhistische Shambhala. *Tibet Forum* 2, 18-21.
- Kollmar-Paulenz, K. (2003). Zur europäischen Rezeption der mongolischen autochtonen Religion und des Buddhismus in der Mongolei. In Schalk, P. (Hg.). *Religion im Spiegelkabinett. Asiatische Religionsgeschichte im Spannungsfeld zwischen Orientalismus und Okzidentalismus*. Uppsala: Uppsala Universität, S. 243-288.

- Kollmar-Paulenz, K. (2004a). Die Entzauberung Asiens: Tibet und die Mongolei in der abendländischen Imagination. In Rusterholz, P. & R. Moser (Hg.). *Verlorene Paradiese. Referate einer Vorlesungsreihe des Collegium generale der Universität Bern im Sommersemester 2002*. Bern et al.: Haupt, S. 115-137.
- Kollmar-Paulenz, K. (2004b). Mord im Potala. In Piegeler, H., I. Prohl & S. Rademacher (Hg.). *Gelebte Religionen. Untersuchungen zur sozialen Geltungskraft religiöser Vorstellungen und Praktiken in Geschichte und Gegenwart. Festschrift für Hartmut Zinser zum 60. Geburtstag*. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 119-132.
- Kollmar-Paulenz, K. (2005). Der tibetische Buddhismus in der Mongolei: Geschichte und Gegenwart. In Köpke, W. & B. Schmelz (Hg.). *Die Welt des tibetischen Buddhismus*. Hamburg: Museum für Völkerkunde Hamburg, S. 223-255.
- Kollmar-Paulenz, K. (2006). *Kleine Geschichte Tibets*. München: C.H. Beck.
- Kollmar-Paulenz, K. (2009a). "Der Drachen im Land des Schnees". Zur europäischen Wahrnehmung Chinas nach der Besetzung Tibets. In Borgard, T., C. v. Zimmermann & S. M. Zwahlen (Hg.). *Herausforderung China. Berner Universitätsschriften, Bd. 53*. Bern: Haupt, S. 109-132.
- Kollmar-Paulenz, K. (2009b). Religion und Öffentlichkeit in der tibetischen Exilgesellschaft. In Delgado, M., A. Jödicke & G. Vergauwen (Hg.). *Religion und Öffentlichkeit. Probleme und Perspektiven*. Stuttgart: Kohlhammer, S. 199-217.
- Kollmar-Paulenz, K. (2010). "Weisheit und Mitgefühl" - Tibetische und tibetologische Gechichtserzählungen. In Engler, B. (Hg.). *Erzählen in den Wissenschaften. Positionen, Probleme, Perspektiven. 26. Kolloquium (2009) der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften*. Fribourg: Academic Press Fribourg, S. 123-143.
- Kollmar-Paulenz, K. (2015). "Shugden versus pluralism and national unity" - Der Shugden Konflikt und die Rolle der Medien. In Mohn, J. & H. Mohr (Hg.). *Die Medien der Religion. Theoretische, gesellschaftliche und historische Aspekte*. Zürich: Pano Verlag, S. 85-110.
- Kollmar-Paulenz, K. & I. Prohl (2003). Einführung: Buddhismus und Gewalt. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 11, 143-147.
- Köpping, K.-P. (1990). Authentizität in der Dialektik Selbst/Anderer. *kea Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 1, 6-20.
- Korczak, D. (Hg.) (2009). *Das Fremde, das Eigene und die Toleranz*. Kröning: Asanger Verlag.
- Korom, F. J. (Hg.) (1997a). *Constructing Tibetan Culture. Contemporary Perspectives*. Quebec: World Heritage Press.
- Korom, F. J. (1997b). Introduction. In Korom, F. (Hg.). *Constructing Tibetan Culture. Contemporary Perspectives*. Quebec: World Heritage Press, S. 1-18.
- Korom, F. J. (1997c). Introduction: Place, Space and Identity: The Cultural, Economic and Aesthetic Politics of Tibetan Diaspora. In Korom, F. (Hg.). *Tibetan Culture in the Diaspora. Papers presented at a Panel of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, S. 1-12.
- Korom, F. J. (Hg.) (1997d). *Tibetan Culture in the Diaspora. Papers presented at a Panel of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Korom, F. J. (1997e). Tibet und die New Age-Bewegung. In Dodin, T. & H. Räther (Hg.). *Mythos Tibet. Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien*. Köln: Dumont, S. 178-192.
- Korte, H. & B. Schäfers (Hg.) (2008). *Einführung in Hauptbegriffe der Soziologie*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

- Köstlin, K., I.-M. Greverus & H. Schilling (Hg.) (1988). *Kulturkontakt, Kulturkonflikt. Zur Erfahrung des Fremden*. Frankfurt am Main: Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie.
- Krähnke, U. (2007). *Selbstbestimmung. Zur gesellschaftlichen Konstruktion einer normativen Leitidee*. Weilerswist: Velbrück.
- Krämer, S. (2012). Zum Paradoxon von Zeugenschaft im Spannungsfeld von Personalität und Depersonalisierung. Ein Kommentar über Authentizität in fünf Thesen. In Rössner, M. & H. Uhl (Hg.). *Renaissance der Authentizität? Über die neue Sehnsucht nach dem Ursprünglichen*. Bielefeld: transcript, S. 15-26.
- Kreis, G. (1992a). Die Frage der nationalen Identität. In Hugger, P. (Hg.). *Handbuch der schweizerischen Volkskultur. Band II*. Zürich: Offizin, S. 781-799.
- Kreis, G. (1992b). Politische Kultur. In Hugger, P. (Hg.). *Handbuch der schweizerischen Volkskultur. Band II*. Zürich: Offizin, S. 901-924.
- Kreis, G. (1992c). Stereotypen: Das Bild von sich selbst und das Bild der anderen. In Hugger, P. (Hg.). *Handbuch der schweizerischen Volkskultur. Band III*. Zürich: Offizin, S. 1259-1273.
- Kreis, G. (2007). Abgrenzung und Zusammenhalt. Die Entwicklung eines schweizerischen Heimat- und Nationalgefühls. In Kommission für das Baselbieter Heimatbuch (Hg.). *Heimat? Liestal: Verlag des Kantons Basel-Landschaft*.
- Kristeva, J. (1988). *Étrangers à nous-mêmes*. Paris: Fayard.
- Kuckartz, U. (2007). *Einführung in die computergestützte Analyse qualitativer Daten*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Kuhn, J. (2008). Ein tibetisches Kloster für die Schweiz. In Tibet-Institut Rikon (Hg.). *Tibetisches Juwel. Buddhismus und westliche Welt im Gespräch*. Zürich: Werd Verlag, S. 32-37.
- Kury, P. (2003). *Über Fremde reden. Überfremdungsdiskurs und Ausgrenzung in der Schweiz 1900-1945*. Zürich: Chronos.
- Kvaerne, P. (1997). Die Tibetbilder der Tibetforscher. In Dodin, T., Räther, Heinz (Hg.). *Mythos Tibet. Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien*. Köln: Dumont, S. 51-66.
- Ladner, M. (1958). Buddhistische Mission in Europa. *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 10, 317-333.
- Lanwerd, S. (2009). Religionswissenschaft und Geschlechterforschung. Zu Bildern religiöser Differenz. In Faber, R. & S. Lanwerd (Hg.). *Aspekte der Religionswissenschaft*. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 11-28.
- Lanwerd, S. (2010). Die Repräsentation der Anderen. Bemerkungen zu Bild, Geschlecht und Religion. In Lanwerd, S. & M. E. Moser (Hg.). *Frau - Gender - Queer. Gendertheoretische Ansätze in der Religionswissenschaft*. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 163-184.
- Lanwerd, S. & M. E. Moser (Hg.) (2010). *Frau - Gender - Queer. Gendertheoretische Ansätze in der Religionswissenschaft*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Lauer, T. (2013). *"Wir sind keine kleinen Dalai Lamas". Lebenswelten von Tibeterinnen und Tibetern der zweiten Generation in Indien und der Schweiz*. Bern: Peter Lang.
- Le Bris, M. (1981). *Die Romantik in Wort und Bild*. Genf: Editions d'Art A. Skira.
- Leggewie, C. (1993). Fremde Bürger. Kollektive Identität aus politikwissenschaftlicher Sicht. In Streeck, U. (Hg.). *Das Fremde in der Psychoanalyse. Erkundungen über das "Andere" in Seele, Körper und Kultur*. München Pfeiffer, S. 15-27.
- Lenz, B. & H.-J. Lüsebrink (Hg.) (1999). *Fremdheitserfahrung und Fremdhedtdarstellung in okzidentalén Kulturen: Theorieansätze, Medien/Textsorten, Diskursformen*. Passau: Wissenschaftsverlag Richard Rothe.
- Lenz, T. (2011). *Konsum und Modernisierung. Die Debatte um das Warenhaus als Diskurs um die Moderne*. Bielefeld: transcript.
- Leuenberger, S. (2011). Der sprechende Vorhang: Konversion zum Islam. *SGMOIK Bulletin* 32 (Frühjahr 2011), 19-23.



- Leutwyler, S., M. Nägeli (Hg.) (2005). *Spiritualität und Wissenschaft*. Zürich: vdf Hochschulverlag.
- Lévi-Strauss, C. (1975). *Strukturelle Anthropologie II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Liepert, J. (2011). Neuroplastizität. In Mehrholz, J. (Hg.). *Neuroreha nach Schlaganfall*. Stuttgart: Thieme, S. 17-25.
- Liessmann, K. P. (2012). *Lob der Grenze. Kritik der politischen Unterscheidungskraft*. Wien: Zsolnay.
- Lindegger, P. (1978). *10 Jahre Klösterliches Tibet-Institut Rikon, Zürich. 1968-78: Eine Bestandesaufnahme*. Rikon, Zürich: Klösterliches Tibet-Institut.
- Lindegger, P. (1988). *20 Jahre Klösterliches Tibet-Institut Rikon, Zürich. Eine Bestandesaufnahme*. Rikon, Zürich: Klösterliches Tibet-Institut.
- Lindegger, P. (2000). *40 Jahre Tibeter in der Schweiz. Versuch einer ersten Bestandesaufnahme für die Jahre zwischen 1960 und 2000*. Rikon, Zürich: Klösterliches Tibet-Institut.
- Link, J. (1997). *Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Lipp, W. (1985). *Stigma und Charisma. Über soziales Grenzverhalten*. Berlin: Dietrich Reimer.
- Litsch, F.-J. (2006). Westlicher Buddhismus - Nein Danke? Buddhismus und die Kultur des Westens. *Engagierter Buddhismus - Gelbe Reihe* 10, 3-6.
- Lockemann, B. (2008). *Das Fremde sehen. Der europäische Blick auf Japan in der künstlerischen Dokumentarfotografie*. Bielefeld: transcript.
- Löhr, G. (2002). Militanter Islam - friedfertiger Buddhismus? Befürwortung und Ablehnung von Gewalt in den Religionen. *Saeculum* 53 (2), 340-367.
- Lopez, D. S. (1994). New Age Orientalism: The Case of Tibet. *Tibetan Review* 29 (5), 16-20.
- Lopez, D. S. (Hg.) (1995a). *Curators of the Buddha. The Study of Buddhism under Colonialism*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Lopez, D. S. (1995b). Foreigner at the Lama's Feet. In Lopez, D. S. (Hg.). *Curators of the Buddha. The Study of Buddhism under Colonialism*. Chicago, London: University of Chicago Press, S. 251-295.
- Lopez, D. S. (1995c). Introduction. In Lopez, D. S. (Hg.). *Curators of the Buddha. The Study of Buddhism under Colonialism*. Chicago, London: University of Chicago Press, S. 1-29.
- Lopez, D. S. (1995d). Madhyamika Meets Modernism. *Tricycle: The Buddhist Review*, 42-51.
- Lopez, D. S. (1997a). Der merkwürdige Fall des Engländers mit den drei Augen. In Dodin, T. & H. Räther (Hg.). *Mythos Tibet. Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien*. Köln: Dumont, S. 193-207.
- Lopez, D. S. (1997b). "Lamaism" and the Disappearance of Tibet. In Korom, F. (Hg.). *Constructing Tibetan Culture: Contemporary Perspectives*. Quebec: World Heritage Press S. 19-46.
- Lopez, D. S. (1999). *Prisoners of Shangri-La. Tibetan Buddhism and the West*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Lopez, D. S. (2001). Jailbreak: Author's Response. *Journal of the American Academy of Religion* 69 (1), 203-213.
- Lopez, D. S. (2008). *Buddhism and Science. A Guide for the Perplexed*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lösch, K. (2005). Begriff und Phänomen der Transdifferenz: Zur Infragestellung binärer Differenzkonstrukte. In Allolio-Näcke, L., B. Kalscheuer & A. Manzeschke (Hg.). *Differenzen anders denken. Bausteine zur einer Kulturtheorie der Transdifferenz*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, S. 26-49.
- Lowe, L. (1991). *Critical Terrains. French and British Orientalisms*. Ithaca: Cornell University Press.
- Lüddeckens, D. & C. Uehlinger (Hg.) (2013). *Die Sichtbarkeit religiöser Identität: Repräsentation - Differenz - Konflikt*. Zürich: Pano-Verlag.

- Lüdi, G. , K. Speelmann & B. Sitter-Liver (Hg.) (2008). *Sprachenvielfalt und Kulturfrieden. Sprachminderheit - Einsprachigkeit - Mehrsprachigkeit: Probleme und Chancen sprachlicher Vielfalt*. Fribourg: Academic Press.
- Luhmann, N. (1977). Probleme eines Parteiprogramms. In Baier, H. (Hg.). *Freiheit und Sachzwang. Beiträge zu Ehren Helmut Schwelskys*. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 167-181.
- Luhmann, N. (1981a). Grundwerte als Zivilreligion. Zur wissenschaftlichen Karriere eines Themas. In Luhmann, N. *Soziologische Aufklärung 3. Soziales System, Gesellschaft, Organisation*. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 293-308.
- Luhmann, N. (1981b). *Soziologische Aufklärung 3. Soziales System, Gesellschaft, Organisation*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, N. (1994). Der "Radikale Konstruktivismus" als Theorie der Massenmedien? Bemerkungen zu einer irreführenden Debatte. *Communicatio Socialis. Internationale Zeitschrift für Kommunikation in Religion, Kirche und Gesellschaft* 27, 7-12.
- Luhmann, N. (1996). *Die Realität der Massenmedien*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, N. (2012). *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, N. & P. Fuchs (1989). *Reden und Schweigen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lutterer, W. (2004). Identitäten, Alteritäten – Normativitäten? Die Bedeutung von Normativität für Selbst- und Fremdbilder. In Fludernik, M. & H.-J. Gehrke (Hg.). *Normen, Ausgrenzungen, Hybridisierungen und 'Acts of Identity'*. Würzburg: Ergon Verlag, S. 23-43.
- Lutz, H. & N. Wenning (2001a). Differenzen über Differenz - Einführung in die Debatten. In Lutz, H. & N. Wenning (Hg.). *Unterschiedlich verschieden. Differenz in der Erziehungswissenschaft*. Opladen: Leske + Budrich, S. 11-24.
- Lutz, H. & N. Wenning (Hg.) (2001b). *Unterschiedlich verschieden. Differenz in der Erziehungswissenschaft*: Leske + Budrich.
- Luz, U. & A. Michaels (2002). *Jesus oder Buddha. Leben und Lehre im Vergleich*. München: C. H. Beck.
- Macfie, A. L. (Hg.) (2000). *Orientalism: A Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Magnusson, J. (2002). A Myth of Tibet: Reverse Orientalism and Soft Power. In Klieger, C. (Hg.). *Tibet, Self and the Tibetan Diaspora. Voices of Difference. PIATS 2000: Tibetan Studies: Proceedings of the 9th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Leiden 2000*. Leiden et al.: Brill, S. 195-212.
- Marchart, O. (2008). *Cultural Studies*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.
- Masuzawa, T. (2005). *The Invention of World Religions, or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mayer, J.-F. (1993). *Les nouvelles voies spirituelles. Enquête sur la religiosité parallèle en Suisse*. Lausanne: L'age d'homme.
- Mayring, P. (1997). *Qualitative Inhaltsanalyse*. Weinheim: Deutscher Studien Verlag.
- McKay, A. C. (1997). "Wahrheit", Wahrnehmung und Politik: Die britische Konstruktion eines Bildes von Tibet. In Dodin, T. & H. Räther (Hg.). *Mythos Tibet. Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien*. Köln: Dumont, S. 68-86.
- McLagan, M. (1997). Mystical Visions in Manhattan: Deploying Culture in the Year of Tibet. In Korom, F. J. (Hg.). *Tibetan Culture in the Diaspora. Papers presented at a Panel of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, S. 69-89.
- Mead, G. H. (1973 [1934]). *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Mead, G. H. (1980). Die Genesis der Identität und die soziale Kontrolle. In Joas, H. (Hg.). *George Herbert Mead. Gesammelte Aufsätze. Band 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 299-328.
- Mehta, G. (1994). *Karma Cola. Marketing the Mystic East*. New York: Vintage.

- Mersch, D. (1997). Vom Anderen reden. Das Paradox der Alterität. In Brocker, M. & H. H. Nau (Hg.). *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen interkulturellen Dialogs*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 27-45.
- Merten, K., S. J. Schmidt & S. Weischenberg (Hg.) (1994). *Die Wirklichkeit der Medien. Eine Einführung in die Kommunikationswissenschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Merz-Benz, P.-U. & G. Wagner (Hg.) (2002). *Der Fremde als sozialer Typus. Klassische soziologische Texte zu einem aktuellen Phänomen*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.
- Messerschmidt, A. (2005). Befremdungen - oder wie man fremd wird und fremd sein kann. In Schreiner, P. (Hg.). *Handbuch interreligiöses Lernen*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, S. 217-228.
- Metcalfe, F. A. (2002). The Encounter of Buddhism and Psychology. In Baumann, M. & C. S. Prebish (Hg.). *Westward Dharma. Buddhism beyond Asia*. Berkeley: University of California Press, S. 248-364.
- Michael, J. & M. K. Schäffauer (2004). *Massenmedien und Alterität*. Frankfurt am Main: Veruert.
- Miles, R. (2000). Bedeutungskonstitution und der Begriff des Rassismus. In Rätzl, N. (Hg.). *Theorien über Rassismus*. Hamburg: Argument, S. 17-33.
- Mills, S. (2007). *Der Diskurs. Begriff, Theorie, Praxis*. Tübingen: A. Francke.
- Moebius, S. (2003). *Die soziale Konstituierung des Anderen: Grundrisse einer poststrukturalistischen Sozialwissenschaft nach Lévinas und Derrida*. Frankfurt am Main: Campus.
- Moebius, S. & D. Quadflieg (2006). *Kultur. Theorien der Gegenwart*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Mokre, M. (Hg.) (2000). *Imaginierte Kulturen - reale Kämpfe. Annotationen zu Huntingtons "Kampf der Kulturen"*. Baden-Baden: Nomos-Verlagsgesellschaft.
- Monier-Williams, M. F. (1995 [1889]). *Buddhism. In its connexion with Brahmanism and Hinduism, and in its contrast with Christianity*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Müller, A. (2008). *Religion im öffentlichen Raum. Das Tibet-Institut Rikon*. <http://www.religionenschweiz.ch/pdf/tibetinstitut-riikon.pdf> [Stand: 26.11.2008].
- Münkler, H. (Hg.) (1997). *Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit*. Berlin: Akademie Verlag.
- Münkler, H. (Hg.) (1998). *Die Herausforderung durch das Fremde*. Berlin: Akademie Verlag.
- Muschg, A. (1987). *Die Erfahrung von Fremdsein*. München: Hueber.
- Musil, R. (1996). *Der Mann ohne Eigenschaften*. Reinbeck: Rowohlt.
- Nassehi, A. (1995). Der Fremde als Vertrauter. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 47 (3), 443-463.
- Nehring, A. (2013). Präsenz und implizites Wissen. Religionswissenschaftliche Perspektiven. In Ernst, C. & H. Paul (Hg.). *Präsenz und implizites Wissen. Zur Interdependenz zweier Schlüsselbegriffe der Kultur- und Sozialwissenschaften*. Bielefeld: transcript, S. 341-372.
- Neubert, F. (2013). Diskursforschung in der Religionswissenschaft. In Angermüller, J., M. Nonhoff, E. Herschinger, F. Macgilchrist, et al. (Hg.). *Diskursforschung. Ein interdisziplinäres Handbuch. Band 1: Theorien, Methodologien und Kontroversen*. Bielefeld: transcript, S. 261-275.
- Newman, J. R. (1985). A Brief History of the Kalachakra. In Sopa, G. L. (Hg.). *The Wheel of Time. The Kalachakra in Context*. Madison: Deer Park Books, S. 51-87.
- Nietzsche, F. (1988). *Morgenröte. Idyllen aus Messina. Die fröhliche Wissenschaft*. München, Berlin: Deutscher Taschenbuch Verlag, Walter de Gruyter.
- Norbu, J. (1997). Hinter dem verlorenen Horizont: Zur Notwendigkeit der Demystifizierung Tibets. In Dodin, T. & H. Räther (Hg.). *Mythos Tibet. Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien*, S. 313-317.
- Norbu, J. (1998). Dances with Yaks. Tibet in film, fiction and fantasy of the West. *Tibetan Review* 33 (1), 18-23.

- Notz, K.-J. (1984). *Der Buddhismus in Deutschland in seinen Selbstdarstellungen. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zur religiösen Akkulturationsproblematik*. Frankfurt am Main et al.: Peter Lang.
- Nowak, M. (1984). *Tibetan Refugees. Youth and the New Generation of Meaning*. New Brunswick et al.: Rutgers University Press.
- Nünning, A. & V. Nünning (Hg.) (2003). *Konzepte der Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen, Ansätze, Perspektiven*. Stuttgart: Metzler.
- Nünning, A. (Hg.) (2005). *Grundbegriffe der Kulturtheorie und Kulturwissenschaften*. Stuttgart: Metzler.
- Nünning, A. (Hg.) (2013). *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze - Personen - Grundbegriffe*. Stuttgart: Metzler.
- Obadia, L. (1999). *Bouddhisme et Occident. La Diffusion du Bouddhisme Tibétain en France*. Paris: Harmattan.
- Obadia, L. (2001). Tibetan Buddhism in France: A Missionary Religion? *Journal of Global Buddhism* 2, 92-109.
- Oberfeld, E. (2001). *Imagining Tibet. 50 Jahre Tibet-Berichterstattung des "Tagesanzeigers"*. Lizentiatsarbeit, eingereicht am Institut für Ethnologie, Universität Bern.
- Ohle, K. (1978). *Das Ich und das Andere: Grundzüge einer Soziologie des Fremden*. Stuttgart: Gustav Fischer Verlag.
- Osterhammel, J. (1989). Distanzerfahrung. Darstellungsweisen des Fremden im 18. Jahrhundert. In König, H.-J., W. Reinhard & R. Wendt (Hg.). *Der europäische Beobachter außereuropäischer Kulturen: Zur Problematik der Wirklichkeitswahrnehmung*. Berlin: Duncker & Humblot, S. 9-42.
- Osterhammel, J. (1997). Edward W. Said und die "Orientalismus"-Debatte. Ein Rückblick. *asien afrika lateinamerika* 25, 597-607.
- Osterhammel, J. (1998). *Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert*. München: C.H. Beck.
- Ott-Marti, A. E. (1971). *Tibeter in der Schweiz. Kulturelle Verhaltensweisen im Wandel*. Erlenbach, Zürich: Eugen Rentsch Verlag.
- Ott-Marti, A. E. (1976). Problems of Tibetan Integration in Switzerland. *Ethnologia Europaea* 9 (1), 43-52.
- Ott-Marti, A. E. (1980). *Probleme der Integration von Tibetern in der Schweiz*. Rikon, Zürich: Klösterliches Tibet-Institut.
- Paine, J. (2004). *Re-Enchantment. Tibetan Buddhism comes to the West*. New York: W. W. Norton & Company.
- Park, R. E. (1928). Human Migration and the Marginal Man. *American Journal of Sociology* 33 (6), 881-893.
- Park, R. E. (2002 [1928]). Migration und der Randseiter. In Merz-Benz, P.-U. & G. Wagner (Hg.). *Der Fremde als sozialer Typus. Klassische soziologische Texte zu einem aktuellen Phänomen*. Konstanz: UVK-Verlagsgesellschaft, S. 55-71.
- Payer, A. (2005). *Materialien zum Neobuddhismus. Buddhismus in der Schweiz*. <http://www.payer.de/neobuddhismus/neobud0601.htm>.
- Pedersen, P. (1997). Tibet, die Theosophie und die Psychologisierung des Buddhismus. In Dodin, T. & H. Räther (Hg.). *Mythos Tibet. Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien*. Köln: Dumont, S. 165-177.
- Pickering, M. (2001). *Stereotyping. The Politics of Representation*. Basingstoke et al.: Palgrave Macmillan.
- Plessner, H. (1982). *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*. Stuttgart: Reclam.
- Polaschegg, A. (2005). *Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Pommaret, F. (2002). *Tibet. Turning the Wheel of Life*. London: Thames & Hudson.
- Popitz, H. (1999). *Phänomene der Macht*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

- Prebish, C. S. & M. Baumann (Hg.) (2002). *Westward Dharma. Buddhism beyond Asia*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Prodoliet, S. (Hg.) (1998). *Blickwechsel. Die multikulturelle Schweiz an der Schwelle zum 21. Jahrhundert*. Luzern: Caritas-Verlag.
- Prohl, I. & K. Rakow (2008). Transformationen buddhistisch inspirierter Vorstellungen und Praktiken: Eine empirische Studie im Raum Berlin. *Transformierte Buddhisten* 1, 3-27.
- Radke, F.-O. (1992). Lob der Gleich-Gültigkeit. Zur Konstruktion des Fremden im Diskurs des Multikulturalismus. In Bielefeld, U. (Hg.). *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt?* Hamburg: Junius, S. 79-96.
- Raible, W. (1998). Alterität und Identität. *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 110, 7-22.
- Rakow, K. (2008). Das Tibetische Totenbuch: Vom tibetischen Ritualtext zum spirituellen Klassiker. *Transformierte Buddhisten* 1, 82-107.
- Rakow, K. (2014). *Transformationen des tibetischen Buddhismus im 20. Jahrhundert: Chögyam Trungpa und die Entwicklung von Shambhala Training*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rathgeb, U. K. & Albers + Fuchs (Zürich) (Hg.) (1993). *Vom Dach der Welt. Tibeter in der Schweiz*. Zürich: Albers + Fuchs (in Zusammenarbeit mit der Weltwoche).
- Räthzel, N. (1997). *Gegenbilder. Nationale Identitäten durch Konstruktion des Anderen*. Opladen: Leske + Budrich.
- Räthzel, N. (Hg.) (2000). *Theorien über Rassismus*. Hamburg: Argument.
- Ratzinger, J. (2003). *Glaube - Wahrheit - Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Reckwitz, A. (2008). *Unscharfe Grenzen. Perspektiven der Kultursoziologie*. Bielefeld: transcript.
- Reinhardt, V. (2007). *Geschichte der Schweiz*. München: C. H. Beck.
- Renn, J. (2007). Vertraute Fremdheit und desperate Vergemeinschaftung – Ethnizität und die doppelte Normalisierung kultureller Differenz in der Moderne. In Dreher, J. & P. Stegmaier (Hg.). *Zur Unüberwindbarkeit kultureller Differenz. Grundlagentheoretische Reflexionen*. Bielefeld: transcript, S. 65-96.
- Reuter, J. (2002). *Ordnungen des Anderen. Zum Problem des Eigenen in der Soziologie des Fremden*. Bielefeld: transcript.
- Reuter, J. & K. H. Hörning (Hg.) (2004). *Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis*. Bielefeld: transcript.
- Reuter, J. & A. Karentzos (Hg.) (2012). *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Richardson, H. E. (1962). *Tibet and its History*. London: Oxford University Press.
- Richardson, H. E. (1998). *High Peaks, Pure Earth. Collected Writings on Tibetan History and Culture*. London: Serindia Publications.
- Riegler, A., M. Peschl & A. v. Stein (Hg.) (1999). *Understanding Representation in the Cognitive Sciences. Does Representation need Reality?* New York: Kluwer Academic, Plenum Publishers.
- Rommelspacher, B. (1995). *Dominanzkultur. Texte zu Fremdheit und Macht*. Berlin: Orlanda Frauenverlag.
- Rosa, H. (1998). *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Rössner, M. & H. Uhl (Hg.) (2012a). *Renaissance der Authentizität? Über die neue Sehnsucht nach dem Ursprünglichen*. Bielefeld: transcript.
- Rössner, M. & H. Uhl (2012b). Vorwort. In Rössner, M. & H. Uhl (Hg.). *Renaissance der Authentizität? Über die neue Sehnsucht nach dem Ursprünglichen*. Bielefeld: transcript, S. 9-12.

- Ruchlak, N. (2004). *Das Gespräch mit dem Anderen. Perspektiven einer ethischen Hermeneutik*: Königshausen & Neumann.
- Saalfrank, E. S. (1997). *Geistige Heimat im Buddhismus aus Tibet. Eine empirische Studie am Beispiel der Kagyüpas in Deutschland*. Ulm: Fabri-Verlag.
- Said, E. (1984). Foreword. In Schwab, R. (Hg.). *The Oriental Renaissance. Europe's Rediscovery of India and the East, 1680-1880*. New York: Columbia University Press, S. VII-XX.
- Said, E. (1985). Orientalism Reconsidered. *Cultural Critique* 1, 89-107.
- Said, E. (1995 [1978]). *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. London: Penguin Books.
- Said, E. W. (1995). East isn't East. The Impending End of the Age of Orientalism. *The Times Literary Supplement* 3, 3-6.
- Samuel, G. (2005a). The Westernisation of Tibetan Buddhism. In Samuel, G. (Hg.). *Tantric Revisionings. New Understandings of Tibetan Buddhism and Indian Religion*. Delhi: Motilal Banarsidass, S. 317-344.
- Samuel, G. (2005b). Tibetan Buddhism as a World Religion. Global Networking and its Consequences. In Samuel, G. (Hg.). *Tantric Revisionings. New Understandings of Tibetan Buddhism and Indian Religion*. Delhi: Motilal Banarsidass, S. 288-316.
- Sardar, Z. (2002). *Der fremde Orient. Geschichte eines Vorurteils*. Berlin: Wagenbach.
- Saurma, A. (1979). *Selbstverständnis als soziologische Kategorie. Wissenschaftstheoretische Vorstudien*. Inauguraldissertation, eingereicht an der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel.
- Saxer, U. (1992). Thesen zur Kritik des Konstruktivismus. *Communicatio Socialis. Zeitschrift für Publizistik in Kirche und Welt* 25, 178-183.
- Schäbler, B. (2011). Riding the turns: Edward Saids Buch Orientalism als Erfolgsgeschichte. In Schnepel, B., G. Brands & H. Schönig (Hg.). *Orient – Orientalistik – Orientalismus. Geschichte und Aktualität einer Debatte*. Bielefeld: transcript, S. 279-302.
- Schaedler, L. (1995). Tibet - ein Projektionsfeld westlicher Phantasien? *Tibet-Forum* 1, 24-26.
- Schaedler, L. (2002). Buddhismus im Spielfilm. Westliche Okkupation und östliche Selbstreflexion. In Valentin, J. (Hg.). *Weltreligion im Film*. Marburg: Schüren Verlag, S. 211-224.
- Schaedler, L. (2007). *Angry Monk. Reflections on Tibet. Literary, Historical and Oral Sources for a Documentary Film*. Inauguraldissertation, eingereicht an der Universität Zürich.
- Schaedler, L. (o.J.). *Buddhismus & Film*. [http://www.angrymonk.ch/texts/buddhismus\\_und\\_film.shtml](http://www.angrymonk.ch/texts/buddhismus_und_film.shtml) [Stand: 12.04.2015].
- Schäffter, O. (Hg.) (1991a). *Das Fremde. Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Schäffter, O. (1991b). Modi des Fremderlebens. Deutungsmuster im Umgang mit Fremdheit. In Schäffter, O. (Hg.). *Das Fremde. Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung*. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 11-42.
- Schalk, P. (Hg.) (2003). *Religion im Spiegelkabinett. Asiatische Religionsgeschichte im Spannungsfeld zwischen Orientalismus und Okzidentalismus*. Uppsala: Uppsala Universität.
- Scharathow, W. (2007). *Diskurs - Macht - Fremdheit. Gesellschaftliche Polarisierungstendenzen und die mediale Konstruktion von "Fremdheit": Die niederländische Debatte nach dem Mord an Theo van Gogh*. Oldenburg: BIS-Verlag der Carl von Ossietzky Universität.
- Schell, O. (2000). *Virtual Tibet. Searching for Shangri-La from the Himalayas to Hollywood*. New York: Henry Holt and Company.

- Scherr, A. (1999). Die Konstruktion von Fremdheit in sozialen Prozessen. Überlegungen zur Kritik und Weiterentwicklung interkultureller Pädagogik. In Kiesel, D., A. Messerschmidt & A. Scherr (Hg.). *Die Erfindung der Fremdheit. Zur Kontroverse um Gleichheit und Differenz im Sozialstaat*. Frankfurt: Brandes & Apsel, S. 49-65.
- Schiffauer, W. (2000). *Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland. Eine Studie zur Herstellung religiöser Evidenz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schiffauer, W. (2004). Der cultural turn in der Ethnologie und der Kulturanthropologie. In Jaeger, F. & J. Straub (Hg.). *Handbuch der Kulturwissenschaften. Band 2: Paradigmen und Disziplinen*. Stuttgart, Weimar: Metzler, S. 502-517.
- Schiffauer, W. (2008). *Parallelgesellschaften. Wie viel Wertekonsens braucht unsere Gesellschaft? Für eine kluge Politik der Differenz*. Bielefeld: transcript.
- Schlieben-Lange, B. (1998a). Die Dialektik von Identität und Alterität. *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 110, 41-57.
- Schlieben-Lange, B. (1998b). Vorwort. *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 110, 5-6.
- Schlieter, J. (2008). Wer hat Angst vor dem Dalai Lama? Victor und Victoria Trimondis Der Schatten des Dalai Lama (1999) als spiritualistische Verschwörungstheorie. *Transformierte Buddhismen* 1, 54-81.
- Schlieter, J. (2013). "Selbstlosigkeit" durch Kultivierung von Mitgefühl. Eine buddhistische Übungspraxis und ihre jüngste neurowissenschaftliche Erforschung. In Schmücker, M. & F. Heubel (Hg.). *Dimensionen der Selbstkultivierung. Beiträge des Forums für Asiatische Philosophie*. Freiburg, München: Karl Alber, S. 373-398.
- Schmidt, A. (2011). *Die Alpen. Eine Schweizer Mentalitätsgeschichte*. Frauenfeld: Huber.
- Schmidt, S. J. (1994a). Die Wirklichkeit des Beobachters. In Merten, K., S. J. Schmidt & S. Weischenberg (Hg.). *Die Wirklichkeit der Medien. Eine Einführung in die Kommunikationswissenschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 3-19.
- Schmidt, S. J. (1994b). Konstruktivismus in der Medienforschung. Konzepte, Kritiken, Konsequenzen. In Merten, K., S. J. Schmidt & S. Weischenberg (Hg.). *Die Wirklichkeit der Medien. Eine Einführung in die Kommunikationswissenschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 592-623.
- Schmitz, M. (2006). Orientalismus, Gender und die binäre Matrix kultureller Repräsentationen. In Göckede, R. & A. Karentzos (Hg.). *Der Orient, die Fremde. Positionen zeitgenössischer Kunst und Kultur*. Bielefeld: transcript, S. 39-66.
- Schmuker, J. (1982). Vom "Tibeter" zum "Tibeter in der Schweiz". Zur Geschichte der Einpassung in die Fremde Welt. In Brauen, M. & D. Kantowsky (Hg.). *Junge Tibeter in der Schweiz. Studien zum Prozess kultureller Identifikation*. Diessenhofen: Rüegger, S. 35-90.
- Schneid, M. (1988). *Ein montaner Schulterschluss. Die Aufnahme tibetischer Flüchtlinge in der Schweiz*. Magisterarbeit, eingereicht an der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln.
- Schnepel, B., G. Brands & H. Schöning (Hg.) (2011). *Orient - Orientalistik - Orientalismus. Geschichte und Aktualität einer Debatte*. Bielefeld: transcript.
- Scholten, H. & K. Kamps (Hg.) (2014). *Abstimmungskampagnen. Politikvermittlung in der Referendumsdemokratie*. Wiesbaden: Springer VS.
- Schopen, G. (1997). *Bones, Stones, and Buddhist Monks. Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Schreiner, P., U. Sieg & V. Elsenbast (Hg.) (2005). *Handbuch interreligiöses Lernen*: Gütersloher Verlagshaus.
- Schulte-Haller, M. (1987). *Aspekte und Entwicklungstendenzen des schweizerischen Selbstverständnisses, dargestellt am Problem der "Überfremdung". Eine theoretische Integration ethnischer und sozialpsychischer Faktoren*. Inauguraldissertation, eingereicht an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main.

- Schulz, W. (1989). Massenmedien und Realität. Die "ptolemäische" und die "kopernikanische" Auffassung. In Kaase, M. & W. Schulz (Hg.). *Massenkommunikation. Theorien, Methoden, Befunde*. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 135-149.
- Schulze, R. (2007). Orientalism. Zum Diskurs zwischen Orient und Okzident. In Attia, I. (Hg.). *Orient- und Islambilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus*. Münster: Unrast, S. 45-68.
- Schulze, R. (2009). Islam im öffentlichen Raum oder Der Islam als öffentliche Religion. In Delgado, M., A. Jödicke & G. Vergauwen (Hg.). *Religion und Öffentlichkeit*. Stuttgart: Kohlhammer, S. 141-166.
- Schütz, A. (1944). The Stranger: An Essay in Social Psychology. *American Journal of Sociology* 49 (6), 499-507.
- Schütz, A. (1972). Die Gleichheit und die Sinnstruktur der sozialen Welt. In Schütz, A. *Gesammelte Aufsätze. Band 2: Studien zur soziologischen Theorie*. Den Haag: Martinus Nijhof, S. 203-255.
- Schütz, A. (2002 [1944]). Der Fremde. Ein sozialpsychologischer Versuch. In Merz-Benz, P.-U. & G. Wagner (Hg.). *Der Fremde als sozialer Typus. Klassische soziologische Texte zu einem aktuellen Phänomen*. Konstanz: UVK-Verlagsgesellschaft, S. 73-93.
- Schütz, A. (2002 [1945]). Der Heimkehrer. In Merz-Benz, P.-U. & G. Wagner (Hg.). *Der Fremde als sozialer Typus. Klassische soziologische Texte zu einem aktuellen Phänomen*. Konstanz: UVK-Verlagsgesellschaft, S. 93-110.
- Schwab, R. (1984). *The Oriental Renaissance. Europe's Rediscovery of India and the East, 1680-1880*. New York: Columbia University Press.
- Scofield, A. (1993). Tibet. Projections and Perceptions. *East-West Film Journal* 7, 106-136.
- Shakya, T. (1991). Tibet and the Occident. The Myth of Shangri-La. *Lungta* 5, 20-23.
- Shakya, T. (1999). *The Dragon in the Land of Snows. A History of Modern Tibet since 1947*. London: Pimlico.
- Shakya, T. (2001). Who are the Prisoners? *Journal of the American Academy of Religion* 69 (1), 183-189.
- Sharf, R. H. (1995). Buddhist Modernism and the Rethoric of Meditative Experience. *Numen* 42, 227-283.
- Shooman, Y. (2014). *"... weil ihre Kultur so ist". Narrative des antimuslimischen Rassismus*. Bielefeld: transcript.
- Simmel, G. (1983). *Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne. Gesammelte Essays*. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach.
- Simmel, G. (1992). *Soziologie: Untersuchungen über die Form der Vergesellschaftung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Simmel, G. (2002 [1908]). Exkurs über den Fremden. In Merz-Benz, P.-U. & G. Wagner (Hg.). *Der Fremde als sozialer Typus. Klassische soziologische Texte zu einem aktuellen Phänomen*. Konstanz: UVK-Verlagsgesellschaft, S. 47-53.
- Sindemann, K.-K. (2007). Mönche, Mantra, Meditation: Buddhismus in der Schweiz. Risiken und Chancen des Zusammenlebens. In Baumann, M. & J. Stolz (Hg.). *Eine Schweiz - viele Religionen*. Bielefeld: transcript, S. 208-222.
- Singer, W. & M. Ricard (2008). *Hirnforschung und Meditation. Ein Dialog*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Skenderovic, D. & G. D'Amato (2008). *Mit dem Fremden politisieren. Rechtspopulistische Parteien und Migrationspolitik in der Schweiz seit den 1960er Jahren*. Zürich: Chronos.
- Snellgrove, D. L. & H. E. Richardson (1968). *A Cultural History of Tibet*. New York: F. A. Praeger.
- Snodgrass, J. (2003). *Presenting Japanese Buddhism to the West. Orientalism, Occidentalism, and the Columbian Exposition*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.



- Snodgrass, J. (2009). Discourse, Authority, Demand. The Politics of Early English Publications on Buddhism. In Bhushan, N., J. L. Garfield & A. Zablocki (Hg.). *TransBuddhism. Transmission, Translation, Transformation*. Amherst: University of Massachusetts Press, S. 21-41.
- Sökefeld, M. (2001). Der Kulturbegriff in der Ethnologie und im öffentlichen Diskurs - eine paradoxe Entwicklung? In Stöber, G. (Hg.). *"Fremde Kulturen" im Geographieunterricht. Analysen, Konzepte, Erfahrungen*. Hannover: Verlag Hahnsche Buchhandlung, S. 119-137.
- Sökefeld, M. (2007). Zum Paradigma kultureller Differenz. In Jöhler, R., A. Thiel, J. Schmid & R. Treptow (Hg.). *Europa und seine Fremden. Die Gestaltung kultureller Vielfalt als Herausforderung*. Bielefeld: transcript, S. 41-57.
- Sombart, W. (1916). *Der moderne Kapitalismus. Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart*. München: Duncker & Humblot.
- Somers, M. R. (1994). The Narrative Constitution of Identity. A Relational and Network Approach. *Theory and Society* 23 (5), 605-649.
- Sperling, E. (1997). "Orientalismus" und Aspekte der Gewalt in der tibetischen Tradition. In Dodin, T. & H. Räther (Hg.). *Mythos Tibet. Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien*. Köln: Dumont, S. 264-273.
- Spickard, J. A. (2007). Micro Qualitative Approaches to the Sociology of Religion: Phenomenologies, Interviews, Narratives, and Ethnographies. In Beckford, J. A. & J. Demerath (Hg.). *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*. Los Angeles: SAGE, S. 121-143.
- Spivak, G. C. (1985). The Rani of Simur: An Essay in Reading the Archives. *History and Theory* 24 (3), 247-272.
- Stäheli, U. (2000). *Poststrukturalistische Soziologien*. Bielefeld: transcript.
- Steyerl, H. & E. Gutiérrez Rodríguez (Hg.) (2003). *Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik*. Münster: Unrast.
- Stichweh, R. (1992). Der Fremde - Zur Evolution der Weltgesellschaft. *Rechtshistorisches Journal* 11, 295-316.
- Stichweh, R. (2001). Fremde im Europa der frühen Neuzeit. In Bohn, C. & H. Willems (Hg.). *Sinngeneratoren. Fremd- und Selbstthematisierungen in soziologisch-historischer Perspektive*. Konstanz: UVK-Verlagsgesellschaft, S. 17-33.
- Stichweh, R. (2010). *Der Fremde. Studien zu Soziologie und Sozialgeschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Stichweh, R. (2012). Der Fremde. Zur Soziologie der Indifferenz. In Bartmann, S. & O. Immel (Hg.). *Das Vertraute und das Fremde. Differenzenerfahrung und Fremdverstehen im Interkulturalitätsdiskurs*. Bielefeld: transcript, S. 79-94.
- Stoddard, H. (1997). Von goldenen Idolen zur letztendlichen Wahrheit. Die Entwicklung der Wahrnehmung tibetischer Kunst. In Dodin, T. & H. Räther (Hg.). *Mythos Tibet. Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien*. Köln: Dumont, S. 226-251.
- Stolz, J. (2000). *Soziologie der Fremdenfeindlichkeit. Theoretische und empirische Analysen*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Stolz, J. (2005). Wie wirkt Pluralität auf individuelle Religiosität? Eine Konfrontation von Wissenssoziologie und Rational Choice. In Baumann, M. & S. M. Behloul (Hg.). *Religiöser Pluralismus. Empirische Studien und analytische Perspektiven*. Bielefeld: transcript, S. 197-222.
- Stolz, J. (2006). Salvation Goods and Religious Markets: Integrating Rational Choice and Weberian Perspectives. *social compass* 53 (1), 13-32.
- Stolz, J. & M. Baumann (2007). Religiöse Vielfalt und moderne Gesellschaft. In Baumann, M. & J. Stolz (Hg.). *Eine Schweiz - viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens*. Bielefeld: transcript, S. 67-86.

- Straub, J. R. (Hg.) (2012). *Paradoxes of Authenticity. Studies on a Critical Concept*. Bielefeld: transcript.
- Streeck, U. (Hg.) (1993). *Das Fremde in der Psychoanalyse. Erkundungen über das "Andere" in Seele, Körper und Kultur*. München: Pfeiffer.
- Stuckrad, K. v. (2003). Discursive Study of Religion: From States of Mind to Communication and Action. *Method & Theory in the Study of Religion* 51, 255-271.
- Stuckrad, K. v. (2007). Finding Data. Some Reflections on Ontologies and Normativities. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 1 (1), 39-46.
- Suter Reich, V. (2013). *Zwischen Differenz, Solidarität und Ausgrenzung. Inkorporationspfade der alevitischen Bewegung in der Schweiz und im transnationalen Raum*. Zürich: Chronos.
- Taylor, C. (1994). *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Taylor, C. (1995). *Das Unbehagen an der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Taylor, C. (1997). *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Taylor, C. (2009). *Ein säkulares Zeitalter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Terkessidis, M. (2013). *Interkultur*. Berlin: Suhrkamp.
- Thurman, R. A. F. (2001). Reflections on Donald Lopez Jr.'s Prisoners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and the West. *Journal of the American Academy of Religion* 69 (1), 191-201.
- Tibet-Institut Rikon (Hg.) (2008). *Tibetisches Juwel. Buddhismus und westliche Welt im Gespräch*. Zürich: Werd Verlag.
- Tiðberger, M., G. Dietze, D. Hrzan & J. Husmann-Kastein (Hg.) (2006). *Weiss, Weissein, Whiteness. Kritische Studien zu Gender und Rassismus*. Frankfurt am Main et al.: Peter Lang.
- Tweed, T. A. (2008). Why Are Buddhists so Nice? Media Representations of Buddhism and Islam in the United States since 1945. *Material Religion* 4 (1), 91-93.
- Uehlinger, C. (2010). Religionswissenschaft und gesellschaftliche Kontroversen. *facultativ* 1, 4.
- Ullrich, C. G. (1999). Deutungsmusteranalyse und diskursives Interview. *Zeitschrift für Soziologie* 28 (6), 429-447.
- Ullrich, K. & C. Wenger (2008). *Vision 2017. Was Menschen morgen bewegt*. München: Redline Wirtschaft.
- Van Dyke, M. (1997). Grids and Serpents: A Tibetan Foundation Ritual in Switzerland. In Korom, F. J. (Hg.). *Constructing Tibetan Culture. Contemporary Perspectives*. Quebec: World Heritage Press, S. 178-227.
- Van Reijen, W. (2000). Konsens oder Heil? Zur Prozeduralisierung von Identität und Alterität. In Eßbach, W. (Hg.). *wir / ihr / sie. Identität und Alterität in Theorie und Methode*. Würzburg: Ergon, S. 21-38.
- Vannini, P. & P. Williams (Hg.) (2009). *Authenticity in culture, self, and society*. Farnham: Ashgate.
- Vasilache, A. (2012). Kultur zwischen Anerkennung und Verachtung: Theoretische Ambivalenzen des bedeutungsorientiert-konstruktivistischen Kulturbegriffs. In Bartmann, S. & O. Immel (Hg.). *Das Vertraute und das Fremde. Differenzverfahren und Fremdverstehen im Interkulturalitätsdiskurs*. Bielefeld: transcript, S. 55-78.
- Vertovec, S. (1996). Multiculturalism, Culturalism and Public Incorporation. *Ethnic and Racial Studies* 19 (1), 49-69.
- Veyne, P. (2009). *Foucault. Der Philosoph als Samurai*. Stuttgart: Reclam.
- Viehöver, W. (2006). Diskurse als Narrationen. In Keller, R., A. Hirsland, W. Schneider & W. Viehöver (Hg.). *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Band 1: Theorien und Methoden*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 179-208.

- Vogd, W. (1999). Dekonstruktion von Religion um Life-Style oder Neue Religiosität? Eine kritische Studie zur Rezeption des Buddhismus im Westen. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 7, 205-226.
- Vogel, E., A. Napp & W. Lutterer (Hg.) (2003). *Zwischen Ausgrenzung und Hybridisierung: Zur Konstruktion von Identitäten aus kulturwissenschaftlicher Perspektive*. Würzburg: Ergon.
- Waddell, L. A. (1971). *The Buddhism of Tibet or Lamaism*. Cambridge: Heffer.
- Waddell, L. A. (2007 [1905]). *Lhasa and its mysteries: With a record of the expedition of 1903-1904*. New York: Cosimo.
- Waldenfels, B. (1990). *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (1995). Das Eigene und das Fremde. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 43 (4), 611-620.
- Waldenfels, B. (1997). *Topographie des Fremden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (1999). Schwellenerfahrung und Grenzziehung. In Fludernik, M. & H.-J. Gehrke (Hg.). *Grenzgänger zwischen Kulturen*, S. 137-154.
- Waldenfels, B. (2003). Der Fremde und der Heimkehrer. Fremdheitsfiguren bei Alfred Schütz. In Srubar, I. & S. Vaitkus (Hg.). *Phänomenologie und soziale Wirklichkeit. Entwicklungen und Arbeitsweisen*. Opladen: Leske + Budrich, S. 175-188.
- Waldenfels, E. v. (2011). *Nikolai Roerich. Kunst, Macht und Okkultismus*. Berlin: Osburg Verlag.
- Waldhoff, H.-P. (1995). *Fremde und Zivilisierung. Wissenssoziologische Studien über das Verarbeiten von Gefühlen der Fremdheit. Probleme der modernen Peripherie-Zentrums-Migration am türkisch-deutschen Beispiel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wallace, B. A. (2007). *Contemplative Science. Where Buddhism and Neuroscience Converge*. New York: Columbia University Press.
- Warnke, I. & J. Spitzmüller (Hg.) (2008). *Methoden der Diskurslinguistik. Sprachwissenschaftliche Zugänge zur transtextuellen Ebene*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Weber, M. (2006 [1904/1905]). Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In *Max Weber. Religion und Gesellschaft. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Frankfurt am Main: Zweitausendeins, S. 23-183.
- Weibel, E. R. & M. Feller (Hg.) (1992). *Schweizerische Identität und Europäische Integration. Elemente schweizerischer Identität: Hemmnisse oder Grundlagen für eine Annäherung an Europa?* Bern: Haupt.
- Weischenberg, S. (1992). Der blinde Fleck des Kritikers. Zu den "Wahrheiten" einer Konstruktivismus-Rezeption. *Communicatio Socialis. Zeitschrift für Publizistik in Kirche und Welt* 25, 168-177.
- Weisse, W. & H.-M. Gutmann (Hg.) (2010). *Religiöse Differenz als Chance? Positionen, Kontroversen, Perspektiven*. Münster: Waxmann.
- Welz, F. (2000). Identität und Alterität in soziologischer Perspektive. In Eßbach, W. (Hg.). *wir / ihr / sie. Identität und Alterität in Theorie und Methode*. Würzburg: Ergon Verlag, S. 89-101.
- Wenzel, H. (1990). *George Herbert Mead zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Werbner, P. & T. Modood (Hg.) (1997). *Debating Cultural Hybridity*. London, New Jersey: Zed Books.
- West, C. & S. Fenstermaker (1995). Doing Difference. *Gender & Society* 9 (1), 8-37.
- Wicker, H.-R. (1997). From Complex Culture to Cultural Complexity. In Werbner, P. & T. Modood (Hg.). *Debating Cultural Hybridity*. London, New Jersey: Zed Books, S. 29-45.
- Wicker, H.-R. (Hg.) (1998a). *Nationalismus, Multikulturalismus und Ethnizität. Beiträge zur Deutung von sozialer und politischer Einbindung und Ausgrenzung*. Bern: Haupt.
- Wicker, H.-R. (1998b). Zu Rasse, Kultur, Nation und ethnischer Identität. Oder zur Frage: Wer gehört dazu und wer nicht. In Prodoliet, S. (Hg.). *Blickwechsel. Die multikulturelle Schweiz an der Schwelle zum 21. Jahrhundert*. Luzern: Caritas Verlag, S. 21-36.

- Wicker, H.-R., R. Fibbi & W. Haug (Hg.) (2003). *Migration und die Schweiz*. Zürich: Seismo.
- Widmer, P. (2008). *Die Schweiz als Sonderfall. Grundlagen, Geschichte, Gestaltung*. Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung.
- Wierlacher, A. (1985). Mit fremden Augen oder: Fremdheit als Ferment. Überlegungen zur Begründung einer interkulturellen Hermeneutik deutscher Literatur. In Wierlacher, A. (Hg.). *Das Fremde und das Eigene. Prolegomena zu einer interkulturellen Germanistik*. München: Iudicum, S. 3-28.
- Wierlacher, A. & C. Albrecht (Hg.) (1993). *Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdeheitsforschung*. München: Iudicum.
- Wierlacher, A. & C. Albrecht (2003). Kulturwissenschaftliche Xenologie. In Nünning, A. & V. Nünning (Hg.). *Konzepte der Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven*. Stuttgart, Weimar: Metzler, S. 280-306.
- Wilden, A. (2013). *Die Konstruktion von Fremdheit. Eine interaktionistisch-konstruktivistische Perspektive*. Münster: Waxmann.
- Wimmer, A. (1997). Die Pragmatik der kulturellen Produktion. Anmerkung zur Ethnozentrismusproblematik aus ethnologischer Sicht. In Brocker, M. (Hg.). *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 120-140.
- Wimmer, A. (2003). Etablierte Ausländer und einheimische Aussenseiter. Soziale Kategorienbildungen und Beziehungsnetzwerke in drei Immigrantenquartieren. In Wicker, H.-R., R. Fibbi & W. Haug (Hg.). *Migration und die Schweiz*. Zürich: Seismo, S. 207-236.
- Winter, R. (2012). Die Differenz leben. - Stuart Hall "Der Westen und der Rest und "Wann war der Postkolonialismus". In Reuter, J. & A. Karentzos (Hg.). *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 131-141.
- Wodak, R. & M. Meyer (Hg.) (2001). *Methods of Critical Discourse Analysis*. London: Sage Publications.
- Wyssmüller, C. (2005). *Menschen "aus dem Balkan" in Schweizer Printmedien. Diskursive Konstruktion und (Re)Produktion von Raum- und Identitätsbildern und deren Bedeutung für die soziale Integration*. Diplomarbeit, eingereicht an Geographischen Institut, Philosophisch-naturwissenschaftliche Fakultät, Universität Bern
- Zajonc, A. (Hg.) (2004). *The New Physics and Cosmology. Dialogues with the Dalai Lama*. Oxford: Oxford University Press.
- Zinn-Thomas, S. (2010). *Fremde vor Ort. Selbstbild und regionale Identität in Integrationsprozessen. Eine Studie im Hunsrück*. Bielefeld: transcript.
- Zinser, H. (1997). *Der Markt der Religionen*. München: Wilhelm Fink.
- Žižek, S. (2001a). *Die gnadenlose Liebe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Žižek, S. (2001b). *Ein Plädoyer für die Intoleranz*. Wien: Passagen Verlag.
- Žižek, S. (2005). Star Wars III. Über taoistische Ethik und den Geist des virtuellen Kapitalismus. *Lettre. Europas Kulturzeitung* 69, 54-58.
- Zotz, V. (2000). *Auf den glückseligen Inseln. Buddhismus in der deutschen Kultur*. Berlin: Theseus.

## Internetquellen

- Cattani, Alfred: „Erwünschte Flüchtlinge. Ungarn, Tibeter und Tschechoslowaken in der Schweiz“ (NZZ Folio August 1991: Wege der Schweiz). <http://folio.nzz.ch/1991/august/erwunschte-fluechtlinge> [Stand: 27.12.2015].
- Eidgenössisches Departement für auswärtige Angelegenheiten. Präsenz Schweiz. Offizielles Schweizer Informationsportal. [http://www.swissworld.org/de/ueber\\_swiss\\_world/](http://www.swissworld.org/de/ueber_swiss_world/) [Stand: 12.09.2012].

- Eidgenössisches Departement für auswärtige Angelegenheiten. Präsenz Schweiz. Offizielles Schweizer Informationsportal. „Kultur. Volkscharakter und Lebensraum“. [http://www.swissworld.org/de/kultur/swissness/volkscharakter\\_und\\_lebensraum/](http://www.swissworld.org/de/kultur/swissness/volkscharakter_und_lebensraum/) [Stand: 12.09.2012].
- Eidgenössische Technische Hochschule Zürich ETH. 150 Jahre ETH Zürich. „Wissenschaftliches Symposium ‚Fear and Anxiety‘“. <http://www.150jahre.ethz.ch/program/others/veranstaltungen/Symposium> [Stand: 30.11.2010].
- Eidgenössische Volksinitiative gegen den Bau von Minaretten. „Das Minarett und seine Bedeutung“. <https://web.archive.org/web/20111120094759/http://www.minarette.ch/downloads/flyer-d.pdf> [Stand: 21.02.2016].
- Ettinger, Patrik und Kurt Imhof: „Ethnisierung des Politischen und Problematisierung religiöser Differenz. Schlussbericht“. [http://www.nfp58.ch/files/news/114\\_nfp58\\_schlussbericht\\_imhof.pdf](http://www.nfp58.ch/files/news/114_nfp58_schlussbericht_imhof.pdf) [Stand: 15.03.2016].
- Historisches Lexikon der Schweiz HLS – DHS – DSS. 2012. „Tibet“. <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D6643.php> [Stand: 17.09.2015].
- Kaschuba, Wolfgang: „Wie Fremde gemacht werden“ (Der Tagesspiegel: Kommentare). <http://www.tagesspiegel.de/meinung/kommentare/wie-fremde-gemacht-werden/798460.html> [Stand: 30.11.2015].
- Komitee „Ja zum Minarett-Verbot“. Kein Minarett – kein Muezzin – keine Scharia. <https://web.archive.org/web/20110811161319/http://www.minarette.ch/> [Stand: 21.02.2016].
- Komitee ‚Ja zum Minarett-Verbot‘. „Darum geht es“. <https://web.archive.org/web/20110610143616/http://www.minarette.ch/darum-geht-es/index.html> [Stand: 21.02.2016].
- Komitee „Ja zum Minarett-Verbot“. „Argumentarium ‚Ja zur Minarettverbots-Initiative‘“. [https://web.archive.org/web/20111120103247/http://www.minarette.ch/downloads/argumentarium\\_minarettverbot.pdf](https://web.archive.org/web/20111120103247/http://www.minarette.ch/downloads/argumentarium_minarettverbot.pdf) [Stand: 21.02.2016].
- PostAuto Schweiz AG. „Unternehmen. Die gelbe Klasse. Posthorn“. <https://www.postauto.ch/de/posthorn> [Stand: 27.12.2015].
- PostAuto Schweiz AG. „Unternehmen. Organisation“. [https://www.postauto.ch/de/unternehmen\\_organisation](https://www.postauto.ch/de/unternehmen_organisation) [Stand: 27.12.2015].
- Produktive Differenzen. Forum für Differenz- und Genderforschung. Glossar: „Alterität“. <http://differenzen.univie.ac.at/glossar.php?sp=7> [Stand: 19.07.2013].
- Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft. Nationales Forschungsprogramm NFP 58. [http://www.nfp58.ch/d\\_index.cfm](http://www.nfp58.ch/d_index.cfm) [Stand: 21.12.2015].
- Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft. Nationales Forschungsprogramm NFP 58. „Modul 1: Religiöse Vielfalt und Schweizer Gesellschaft. Die Rezeption des tibetischen Buddhismus in Schweizer Institutionen“. [http://www.nfp58.ch/d\\_projekte\\_vielfalt.cfm?projekt=69](http://www.nfp58.ch/d_projekte_vielfalt.cfm?projekt=69) [Stand: 08.01.2015].
- Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft. Nationales Forschungsprogramm NFP 58. „Modul 6: Religion, Medien und Politik. Religiöse Differenz als Problem in der politischen Diskussion“. [http://www.nfp58.ch/d\\_projekte\\_religion.cfm?projekt=81](http://www.nfp58.ch/d_projekte_religion.cfm?projekt=81) [Stand: 18.03.2016].
- Schweizerischer Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung. „Nationale Forschungsprogramme (NFP)“. <http://www.snf.ch/de/foerderung/programme/nationale-forschungsprogramme/Seiten/default.aspx> [Stand: 20.01.2016].
- Schweizerischer Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung. „NFP 58 ‚Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft‘“. [http://www.snf.ch/de/fokus\\_forschung/nationale-forschungsprogramme/nfp58-religionsgemeinschaften-staat-gesellschaft/Seiten/default.aspx](http://www.snf.ch/de/fokus_forschung/nationale-forschungsprogramme/nfp58-religionsgemeinschaften-staat-gesellschaft/Seiten/default.aspx) [Stand: 20.02.2016].
- Schweizerische Eidgenossenschaft. Eidgenössisches Departement für auswärtige Angelegenheiten EDA. „Bilateral Relations between Switzerland and Tibet“. <https://www.eda.admin.ch/eda/en/home/relations/bilateral-relationships/bilateral-relationships-between-switzerland-and-tibet.html>

- [//www.eda.admin.ch/countries/china/en/home/switzerland-and/bilateral-relations/bilateral-relations-between-switzerland-and-tibet.html](http://www.eda.admin.ch/countries/china/en/home/switzerland-and/bilateral-relations/bilateral-relations-between-switzerland-and-tibet.html) [Stand: 17.09.2015].
- Schweizer Presserat. „Erklärung“. [www.presserat.ch/code.htm](http://www.presserat.ch/code.htm) [Stand: 16.01.2013].
- Schweizer Presserat. „Erklärung der Pflichten und Rechte der Journalistinnen und Journalisten“. [www.presserat.ch/Documents/Erklaerung2008.pdf](http://www.presserat.ch/Documents/Erklaerung2008.pdf) [Stand: 16.01.2013].
- Schweizer Presserat. „Richtlinien zur Erklärung der Pflichten und Rechte der Journalistinnen und Journalisten“. [www.presserat.ch/Documents/Richtlinien\\_2011.pdf](http://www.presserat.ch/Documents/Richtlinien_2011.pdf) [Stand: 16.01.2013].
- Tagesanzeiger. Dossier: „Die Islam-Debatte. News und Hintergründe zur Islamisierung in der Schweiz“. [http://www.tagesanzeiger.ch/dossiers/schweiz/dossier2.html?dossier\\_id=572](http://www.tagesanzeiger.ch/dossiers/schweiz/dossier2.html?dossier_id=572) [Stand: 25.02.2013].
- The Tibet-Bureau Genf. Die offizielle Vertretung S. H. des Dalai Lama und der Tibetischen Zentralverwaltung für Zentral- und Ost-Europa. <http://www.tibetoffice.ch/> [Stand: 15.08.2012].
- Tibetergemeinschaft der Schweiz und Lichtenstein. „Geschichte und Zielsetzung TGSL“. <http://www.tibetswiss.ch/Geschichte.html> [Stand: 14.08.2012].
- Tibet-Institut Rikon. <http://www.tibet-institut.ch/index.html> [Stand: 28.08.2012].
- Tibet-Institut Rikon. „Das Projekt ‚Science meets Dharma‘“. <http://www.tibet-institut.ch/content/smd/de/index.html> [Stand: 28.08.2012].
- Tibetische Frauen-Organisation der Schweiz (TFOS). „Statuten“. <http://www.tfos.ch/index.php/statuten.html> [Stand: 15.08.2012].
- UNHCR. The UN Refugee Agency. „Weltweit fast 60 Millionen Menschen auf der Flucht“. <http://www.unhcr.de/home/artikel/f31dce23af754ad07737a7806dfac4fc/weltweit-fast-60-millionen-menschen-auf-der-flucht.html> [Stand: 06.12.2015].
- Universität Zürich. „Neuroscience Symposium mit Seiner Heiligkeit dem Dalai Lama“. <http://www.uzh.ch/info/dalailama/symposium/symposium.html> [Stand: 30.11.2010].
- Universität Zürich UZH. UZH News. „Besucherrekord bei Dalai-Lama Ausstellung“. <http://www.uzh.ch/news/articles/2005/1867.html> [Stand: 30.6.2011].
- Verein Tibeter Jugend in Europa VTJE. <http://www.vtje.org/index.php?id=65> [Stand: 15.08.2012].

## Anhang: Gesamtverzeichnis der Primärquellen

---

A. 1

---

Printmediensample – Verzeichnis (inkl. Erscheinungsort und Auflagenstärke)



## Tages- und Wochenzeitungen

---

	Erscheinungsort	Erscheinungsweise	Auflage <sup>1</sup>
Tagesanzeiger	Zürich	täglich	213'738
Blick	Zürich	täglich	231'235
Mittelland-Zeitung <sup>2</sup>	Aarau	täglich	202'670
St. Galler Tagblatt	St. Gallen	täglich	98'746
Neue Luzerner Zeitung	Luzern	täglich	85'546
Neue Zürcher Zeitung NZZ	Zürich	täglich	143'009
Berner Zeitung (ohne Bund)	Bern	täglich	102'791
Der Bund	Bern	täglich	54'233
Südostschweiz (ohne La Quotidiana und Bündner Tagblatt)	Chur	täglich	112'134
Basler Zeitung	Basel	täglich	93'324
Sonntagsblick	Zürich	wöchentlich	262'188
SonntagsZeitung	Zürich	wöchentlich	202'141
NZZ am Sonntag	Zürich	wöchentlich	126'371
Die Wochenzeitung WOZ	Zürich	wöchentlich	13'538
Weltwoche	Zürich	wöchentlich	85'096

<sup>1</sup> Die folgenden Angaben zur Auflagenhöhe beziehen sich jeweils auf die im Jahr der Datenerhebung (2008) total verkaufte Auflage; Quelle: WEMF AG für Werbemedienforschung, Auflagenbulletin 2008 ([http://www.wemf.ch/pdf/de/auflagen/Bulletin\\_2008.pdf](http://www.wemf.ch/pdf/de/auflagen/Bulletin_2008.pdf) [Stand: 03.01.2016]).

<sup>2</sup> Heute: az Nordwestschweiz.

## Nachrichten- und Reportagemagazine

---

	Erscheinungsort	Erscheinungsweise	Auflage
Das Magazin <sup>3</sup>	Zürich	wöchentlich	433'172 <sup>4</sup>
Facts (2007 eingestellt)	Zürich	wöchentlich	73'140 <sup>5</sup>
GEO Magazin	Hamburg/Zürich	monatlich	56'000 <sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> Das Magazin (früher: Tages-Anzeiger-Magazin) ist die Wochenendbeilage von aktuell (2015) vier großen Deutschschweizer Tageszeitungen: Ursprünglich Wochenendbeilage des Tages-Anzeiger, liegt es seit Januar 2005 auch der Basler Zeitung und der Berner Zeitung, seit 2009 auch der Zeitung Der Bund bei.

<sup>4</sup> Angabe zum Total der Druckauflage im Jahr 2008; Quelle: Schriftliche Auskunft von Tamedia (Unternehmenskommunikation) vom 15.01.2016.

<sup>5</sup> Total verkaufte Auflage 2006; Quelle: WEMF Auflagenbulletin 2006 ([http://www.wemf.ch/pdf/de/auflagen/Bulletin\\_2006.pdf](http://www.wemf.ch/pdf/de/auflagen/Bulletin_2006.pdf) [Stand: 03.01.2016]).

<sup>6</sup> Quelle: Schriftliche Auskunft von Gruner + Jahr Schweiz (Marketing- und Mediaservice) vom 05.01.2016.

## A. 2

---

### Medienbeiträge – Bibliographisches Gesamtverzeichnis<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Im folgenden Gesamtverzeichnis sind die einzelnen Quellentexte nach der im Programm *Atlas-ti* zur qualitativen Datenanalyse automatisch generierten Liste der Primärdokumente und den entsprechenden Dokument-Nummern angeordnet. Die Auflistung entspricht dabei nicht notwendigerweise der alphabetischen Reihenfolge, da nachträglich einzelne Dokumente hinzugefügt wurden. Die Dokument-Nummern (P1117-P2949) dienen in der vorliegenden Arbeit als Quellenangaben.

- P1117 «Aber ich esse die Früchte von jedem Baum, auch vom Buddhismus». *Neue Luzerner Zeitung*, 06.08.2005.
- P1118 «Beitrag für die Freiheit leisten». *Südostschweiz*, 04.04.2006.
- P1119 «Da wird der Dalai Lama zum alternativen Papst». Georg Schmid über die Faszination des Buddhismus, sein Gewaltpotenzial und Bonzen in Klöstern. *Sonntagszeitung*, 24.07.2005.
- P1120 «Damit es für alle Lebewesen lebenswert wird ». *Neue Luzerner Zeitung*, 19.08.2005.
- P1121 «Das Haus war ein Magnet». Mit der Zerstörung des Sandmandalas fand eine vielbeachtete Aktion ihr Ende. *Mittelland-Zeitung*, 28.03.2006.
- P1122 «Das Wissen vom Heilen»: Franz Reichles Film über die tibetische Medizin. *Basler Zeitung*, 16.01.1997.
- P1123 «Der Dalai-Lama glaubt langfristig an Erfolg». *Neue Luzerner Zeitung*, 02.08.2005.
- P1124 «Der Sport hat China politisch vorangebracht». *NZZ*, 23.08.2008.
- P1125 «Die Demonstration war mir wichtiger». *Tages-Anzeiger*, 05.08.2008.
- P1126 «Die Lösung in sich selbst finden». *Mittelland-Zeitung*, 29.07.2005.
- P1127 «Er ist der einzig wahre Mensch». *Tages-Anzeiger*, 12.04.2005.
- P1128 «Fussball interessiert junge Mönche brennend». *Sonntagszeitung* 07.11.1999.
- P1129 «Für ein gutes Bild gehe ich nicht über Leichen». *St. Galler Tagblatt*, 06.12.2005.
- P1130 «Für mich eine Lebensphilosophie». *Südostschweiz*, 11.08.2005.
- P1131 «Geduldige» Antworten und derbe Kritik Pekings. *St. Galler Tagblatt*, 06.05.2008.
- P1132 «Geheime Visionen» aus Tibet. *Blick*, 13.02.1999.
- P1133 «Hundert Prozent authentisch». *St. Galler Tagblatt*, 10.08.2005.
- P1134 «Ich bin ein einsamer Mensch - mit vielen Freunden». *Sonntagblick*, 31.07.2005.
- P1135 «Ich bin hoffnungsvoll, aber das heisst nicht, dass gute Dinge automatisch kommen». *Tages-Anzeiger*, 02.08.2005.
- P1136 «Ihr Besuch sollte kein Grund für Furcht sein». *Mittelland-Zeitung*, 05.08.2005.
- P1137 «Kundun» Ein Dalai Lama wird geboren. *Blick*, 07.03.1998.
- P1138 «Man kriegt Hämorrhoiden davon». *Sonntagszeitung*, 20.02.2000.
- P1139 «Mehr Zivilcourage erwartet». *St. Galler Tagblatt*, 09.03.2005.
- P1140 «Prozess der Sinisierung schreitet unaufhaltsam voran». *Mittelland-Zeitung*, 29.07.2005.
- P1141 «Schwärmerei beunruhigend». Buddhisten. Nicht alle gehen an die Unterweisung. *Mittelland-Zeitung*, 06.08.2005.
- P1142 «Seine Heiligkeit» ist eingetroffen. Dalai Lama Ein einfaches menschliches Wesen im Dienste der Menschlichkeit. *Mittelland-Zeitung*, 03.08.2005.
- P1143 «Sofort eine Art Glücksgefühl». *Berner Zeitung*, 13.08.2005.
- P1144 «Sympathisch und dynamisch». *St. Galler Tagblatt*, 18.08.2005.
- P1145 «Tibeter ringen um eine neue Identität». «Angry Monk». Der neue Film von Luc Schaedler wirft ein kritisches Auge auf Tibet und seine Religion. *Mittelland-Zeitung*, 06.08.2005.
- P1146 «Unser Drama interessiert nicht mehr». Die Kritik an Chinas Tibet-Politik ist fast verstummt - obwohl die Lebensbedingungen jährlich Tausende Tibeter in die Flucht treiben. *Der Bund*, 23.02.2005.
- P1147 «Unterdrückt seit 50 Jahren». *St. Galler Tagblatt*, 21.04.2008.
- P1148 «Wäre dem Abt eine Zacke aus der Krone gefallen?». *Neue Luzerner Zeitung*, 08.08.2005.
- P1149 «Wir leben in einem brutalen Jahrhundert». *Blick*, 26.04.1999.
- P1150 1,3 Milliarden mit verordnetem Fieber. *Der Bund*, 30.01.2008.
- P1151 «10 Questions for the Dalai Lama». *Tages-Anzeiger*, 09.05.2008.
- P1152 1000 Kerzen als Zeichen für Tibet. *Neue Luzerner Zeitung*, 28.04.2008.
- P1153 «10 vor 10» auf den Spuren tibetischer Geister. *Tages-Anzeiger*, 06.03.1998.
- P1154 «10 vor 10» hat einseitig über Tibet berichtet. *Basler Zeitung*, 04.11.1998.

- P1155 12 Jahre in der Höhle. *Blick*, 20.08.1999.
- P1156 15000 Polizisten schützen Fackel. *Tages-Anzeiger*, 18.04.2008.
- P1157 15000 Polizisten verwandeln Delhis Zentrum in eine Festung. *Südostschweiz*, 18.04.2008.
- P1158 Besuch des Dalai Lama. *St. Galler Tagblatt*, 17.05.2008.
- P1159 China spricht mit Dalai Lama. *St. Galler Tagblatt*, 26.04.2008.
- P1160 Fern der Öffentlichkeit. *St. Galler Tagblatt*, 18.04.2008.
- P1161 International. *NZZ am Sonntag*, 30.03.2008.
- P1162 Nirwana auf dem Prüfstand. *NZZ am Sonntag*, 13.04.2008.
- P1163 Sportler in Bewegung für Tibet. *St. Galler Tagblatt*, 26.05.2008.
- P1164 3000 wollen Dalai Lama sehen. *Neue Luzerner Zeitung*, 27.07.2005.
- P1165 30000 Menschen an acht Tagen. *Tages-Anzeiger*, 13.08.2005.
- P1166 70. Geburtstag im Exil. *Der Bund*, 06.07.2005.
- P1167 7400 Wochenpässe für Unterweisung verkauft. *Neue Luzerner Zeitung*, 29.07.2005.
- P1168 8000 Menschen in Bern für Tibet. *Neue Luzerner Zeitung*, 28.04.2008.
- P1169 8500 Zuhörer lauschen dem Dalai Lama im Hallenstadion. *NZZ Online*, 05.08.2005.
- P1170 Aargauer Exil-Tibeter: Familie darf wieder hoffen. Die Chancen, dass eine seit fünf Jahren getrennte Familie endlich wieder zusammenkommt, sind gestiegen. *Mittelland-Zeitung*, 28.04.2008.
- P1171 Abenteuer auf Schienen. Mit Nomaden und Mönchen in der Tibet-Bahn auf der neuen Strecke von Lhasa nach Golmud. *NZZ*, 06.03.2008.
- P1172 Abenteuer eines Denkens. *St. Galler Tagblatt*, 04.01.2005.
- P1173 Abenteuer im Land des Donner-Drachens. Bhutan - Dzongs, Magie und Buddhismus. *NZZ*, 26.11.2005.
- P1174 Abgesandte des Dalai Lama in Treffen mit Pekings Boten. *NZZ*, 05.05.2008.
- P1175 Abschied. Dalai Lama schliesst Unterweisungen im Zürcher Hallenstadion ab. *St. Galler Tagblatt*, 13.08.2005.
- P1176 Absolutismus kontra Freiheit. *Neue Luzerner Zeitung*, 13.08.2005.
- P1177 Abt Martin traf sich mit dem Dalai-Lama. *Neue Luzerner Zeitung*, 03.08.2005.
- P1178 Adolf Ogi: «Das IOC ist keine demokratische Organisation». *Tages-Anzeiger*, 08.04.2008.
- P1179 Alle wollen den Dalai Lama sehen. *Tages-Anzeiger*, 22.05.1998.
- P1180 Alles bereit für die Olympia-Oper. *Blick*, 07.08.2008.
- P1181 Als Tibet den Mythos des Paradieses verlor. *Tages-Anzeiger*, 05.07.2005.
- P1182 «Als wäre der Dalai Lama ein dubioser Sekten-Guru». *Tages-Anzeiger*, 03.08.2005.
- P1183 Alte Tradition - neue Heimat. *St. Galler Tagblatt*, 25.08.2005.
- P1184 Altstadt als Ethno-Restaurant. *St. Galler Tagblatt*, 22.06.1998.
- P1185 «Am liebsten lerne ich Deutsch». *St. Galler Tagblatt*, 07.03.2008.
- P1186 Ama Adhe - eine stille Kämpferin für Tibet. *NZZ*, 13.10.1998.
- P1187 Amnesty ruft zur Mahnwache auf. *St. Galler Tagblatt*, 08.04.2008.
- P1188 Amnesty will Aufklärung. *St. Galler Tagblatt*, 19.06.2008.
- P1189 «An den Olympia-Medaillen klebt Blut». *Blick*, 25.03.2008.
- P1190 Andachtsbilder für den Weg zur Erleuchtung. Frühe tibetische Malerei im Museum Rietberg in Zürich. *NZZ*, 19.02.1999.
- P1191 Andrang zu Dalai-Lama-Ausstellungen. *NZZ Online*, 03.09.2005.
- P1192 Angeblich bis zu hundert Tote in Tibet. In den Strassen der Hauptstadt Lhasa patrouillieren Sicherheitskräfte und Panzer. *NZZ am Sonntag*, 16.03.2008.
- P1193 Angebot und Nachfrage. *NZZ Online*, 11.06.2001.
- P1194 Angekommen im Olymp. *Sonntagsblick*, 22.06.2008.
- P1195 Angst und Hoffnung in tibetischen Dörfern. Begegnungen in der Provinz Gansu. *NZZ*,

- 23.06.2008.
- P1196 Annäherung an den heiligen Berg Kailash. Legendenumwobenes Ziel im Weltzentrum Tibet. *NZZ*, 09.09.1999.
- P1197 Anschläge und ein toter Tourist. *Tages-Anzeiger*, 11.08.2008.
- P1198 Antichinesische Proteste in Japan. *Tages-Anzeiger*, 07.05.2008.
- P1199 Appell an die moralische Verpflichtung Chinas. Der IOK-Präsident Jacques Rogge spricht erstmals öffentlich von einer Krise der olympischen Bewegung. *NZZ*, 11.04.2008.
- P1200 Asienreise Bushs mit befrachtetem Programm. *NZZ Online*, 17.11.2005.
- P1201 Asyl für tibetische Eigenständigkeit. Gedenken, Dank und Engagement von Flüchtlingen. *NZZ*, 27.08.2001.
- P1202 Atem(be)raubende Reise nach Tibet. *St. Galler Tagblatt*, 30.06.2001.
- P1203 Athleten im Schatten der Politik. *Der Bund*, 15.04.2008.
- P1204 Attentat auf Grenzpolizisten in Westchina. *NZZ*, 05.08.2008.
- P1205 Attraktion im Ethnopark. Chinas Minderheiten geniessen offiziell Autonomie, tatsächlich zählt höchstens ihre Folklore. *NZZ am Sonntag*, 30.03.2008.
- P1206 Auch Tibeter am Ostermarsch. *Der Bund*, 25.03.2008.
- P1207 Auch Tibetergemeinschaft Uznach an Kundgebung in Bern *Südostschweiz*, 28.04.2008.
- P1208 Audienz bei einem unkonventionellen geistlichen Oberhaupt. «10 Questions for the Dalai Lama» - eine amerikanische Dokumentation. *NZZ*, 17.04.2008.
- P1209 Auf Adlerschwingen in den Tibet. *St. Galler Tagblatt*, 14.08.1997.
- P1210 Auf dem Dach der Welt. *St. Galler Tagblatt*, 02.12.2005.
- P1211 Auf dem fliegenden Klangteppich. *St. Galler Tagblatt*, 22.04.2008.
- P1212 «Auf dem Land wird noch geschlürft und gerülpst». *Basler Zeitung*, 08.08.2008.
- P1213 Auf dem Platz des irdischen Friedens. *Tages-Anzeiger*, 04.08.2005.
- P1214 Auf dem Tiananmen-Platz wehen die Olympiafähnchen. *Tages-Anzeiger*, 07.08.2008.
- P1215 Auf dem Weg zur Erleuchtung. *St. Galler Tagblatt*, 10.08.2005.
- P1216 Auf den Spuren der Wallfahrer. *St. Galler Tagblatt*, 19.01.2008.
- P1217 Auf den Spuren des Tibet. *Berner Zeitung*, 03.03.2008.
- P1218 Auf der Suche nach dem Dalai Lama. *NZZ*, 06.08.2005.
- P1219 Auf der Suche nach dem verlorenen Paradies. *Tages-Anzeiger*, 03.09.1999.
- P1220 Auf der Suche nach Shangri La. *St. Galler Tagblatt*, 15.03.2008.
- P1221 Aufregung um einen tibetischen Gast in Indien. Das unerwartete Auftauchen des Karmapa Ugyen Trinley. *NZZ*, 11.01.2000.
- P1222 Aufruf zu Harmonie der Religionen. *St. Galler Tagblatt*, 04.08.2008.
- P1223 Aufruf zur Harmonie. Der Dalai Lama nimmt an interreligiöser Feier teil. *Der Bund*, 04.08.2005.
- P1224 Aufstand in Tibet. *Blick*, 15.03.2008.
- P1225 Augen zu und durch, heisst die Devise. Tibet und Olympia: Der Druck auf China wächst. *Basler Zeitung*, 31.03.2008.
- P1226 Augen zu und durch. *Neue Luzerner Zeitung*, 21.04.2008.
- P1227 Aus dem Leben eines vorbildlichen Heiligen. *Blick*, 20.03.1998.
- P1228 Ausflug über die Grenze. Kirchenhelfer bekommen einen Einblick ins Leben buddhistischer Mönche. *St. Galler Tagblatt*, 23.04.2008.
- P1229 Ausgewogen. *NZZ Online*, 14.08.2005.
- P1230 Ausländische Kulturvielfalt in Basel (III): Tibet. Kulturreichtum Tibets näherbringen. *Basler Zeitung*, 17.07.1997.
- P1231 Ausländische Tibet-Aktivistinnen in Peking festgenommen. *NZZ*, 16.08.2008.
- P1232 Ausschau nach einem hohen Besuch. Letzte Vorbereitungen auf die interreligiöse Begegnung mit dem Dalai Lama in Einsiedeln. *Südostschweiz*, 30.07.2005.

- P1233 Aussergewöhnliche Begegnung. Der Dalai Lama hat auch Toggenburger beeindruckt. *St. Galler Tagblatt*, 11.08.2005.
- P1234 Australiens Premierminister in China. *NZZ*, 22.04.2008.
- P1235 Bald auf leisen Mandala-Wegen: Die Tibet-Schau. *Basler Zeitung*, 28.04.2001.
- P1236 Barfuss über den Himalaja. *St. Galler Tagblatt*, 22.08.1998.
- P1237 Baschi gegen die verbotene Nati. *Blick*, 24.04.2008.
- P1238 Basel erhält «kostbares Schatzhaus». *St. Galler Tagblatt*, 24.06.1998.
- P1239 Basel trifft den Dalai Lama in Respekt und Liebe. *Basler Zeitung*, 07.05.2001.
- P1240 Basler Regierung trifft Dalai Lama unbesorgt. Der Empfang einer wichtigen Delegation aus der Partnerstadt Schanghai im April wurde verschwiegen. *Basler Zeitung*, 04.09.2001.
- P1241 Baumanns Tibet. *Tages-Anzeiger*, 10.03.2008.
- P1242 Bären dienst für Seine Heiligkeit. *Mittelland-Zeitung*, 12.04.2008.
- P1243 «Beängstigend ist das Schweigen in Rom». *Berner Zeitung*, 26.04.2008.
- P1244 Bedenklicher Kult um den Dalai Lama. *Blick*, 05.08.2005.
- P1245 Bedingung Sarkozys für die Reise nach Peking. Forderung nach Dialog Chinas mit dem Dalai Lama. *NZZ*, 09.04.2008.
- P1246 Bedürfnis nach Spiritualität nicht negieren. *Tages-Anzeiger*, 07.08.2005.
- P1247 Begegnung mit einem Mönch aus dem Himalaya. *St. Galler Tagblatt*, 09.04.2005.
- P1248 Begegnungen auf dem Friendship Highway. Im Jeep vom nepalesischen Katmandu zum tibetischen Lhasa. *NZZ*, 20.10.2005.
- P1249 Begegnungen. Lockvogel Dalai Lama. *Basler Zeitung*, 05.08.2005.
- P1250 Begeisterte Artisten, umjubelte Athleten. *Tages-Anzeiger*, 09.08.2008.
- P1251 Bei den Mönchen zu Hause. *St. Galler Tagblatt*, 16.07.2007.
- P1252 Bei Olympia-GAU stünden Milliarden auf dem Spiel. *Südostschweiz*, 19.03.2008.
- P1253 Beistand für die Tibeter. *Der Bund*, 02.04.2008.
- P1254 Bericht über hartes Vorgehen gegen tibetische Geistliche. *NZZ Online*, 21.08.2001.
- P1255 Berichte über neue Proteste in China. *NZZ*, 19.04.2008.
- P1256 Berlin auf Schmusekurs gegenüber Peking. Wenig Zeit für den Dalai Lama. *NZZ*, 17.05.2008.
- P1257 Berner Uhren messen die Zeit. *Berner Zeitung*, 07.08.2008.
- P1258 Bernerin spielt in Thriller mit Dennis Quaid. *Tages-Anzeiger*, 23.08.2008.
- P1259 Bernhard Müller. *Berner Zeitung*, 21.04.2001.
- P1260 Berns Buddhisten vor Going-public. Erstmals lädt die mehr als 500-köpfige Berner Buddhisten-Szene gemeinsam zu einer «Woche der offenen Türen». *Der Bund*, 12.08.2005.
- P1261 Berufen als Vermittler der Kunst Tibets. Martin Brauen wechselt ans Rubin Museum of Art in New York. *NZZ*, 29.05.2008.
- P1262 Besuch beim Dalai Lama. *NZZ*, 01.11.2008.
- P1263 Besuch des Dalai Lama in Basel. Eröffnung einer Sammlung tibetischer Kunstschatze. *NZZ*, 07.05.2001.
- P1264 Besuch des Dalai Lama. *NZZ Online*, 28.04.2008.
- P1265 Besuch des Dalai Lamas in Deutschland. *NZZ*, 16.05.2008.
- P1266 Besuch des Dalai Lama. *St. Galler Tagblatt*, 14.08.2008.
- P1267 Bete und lerne. *St. Galler Tagblatt*, 21.11.2005.
- P1268 Bewahrer der eigenen Geschichte. *St. Galler Tagblatt*, 12.07.2002.
- P1269 Bilder einer Erfahrung. Die Olympischen Spiele in Peking haben Massstäbe und historische Marken gesetzt. *Sonntagszeitung*, 24.08.2008.
- P1270 Bilder und was dahintersteckt. *Basler Zeitung*, 14.05.1008.
- P1271 Bilder, die nachdenklich stimmen. *Neue Luzerner Zeitung*, 12.03.1999.

- P1272 Bilderreise quer durch China und Tibet. *Tages-Anzeiger*, 23.02.2008.
- P1273 «Bitte, weint nicht!». *Blick*, 15.05.2008.
- P1274 Bittere Lehrstunde in Lhasa. *Tages-Anzeiger*, 17.03.2008.
- P1275 Blut und Bomben. *St. Galler Tagblatt*, 11.08.2008.
- P1276 Blutige Unterdrückung in Tibet. *Sonntagsblick*, 16.03.2008.
- P1277 Bombastische Eröffnungsfeier versetzt Peking in Olympiazauber. *Tages-Anzeiger*, 09.08.2008.
- P1278 Boom um Buddha. Buddhismus in Europa - ernsthafte Philosophie oder Kniefall vor dem Nichts?. *Basler Zeitung*, 05.08.2005.
- P1279 Boykott der Spiele als letzte Konsequenz. *NZZ*, 19.03.2008.
- P1280 Boykott gegen «made in France». Carrefour & Co. geraten in China unter Druck. *Mittelland-Zeitung*, 17.04.2008.
- P1281 Boykott? Nein, danke. Politik und Wirtschaft signalisieren Organisatoren Unterstützung. *Mittelland-Zeitung*, 18.03.2008.
- P1282 «Boykott wäre der falsche Weg». *Blick*, 17.03.2008.
- P1283 «Boykott wäre Weckruf». *St. Galler Tagblatt*, 28.03.2008.
- P1284 Brad Pitt auf dem Dach der Welt. «Seven Years in Tibet». *Blick*, 12.11.1997.
- P1285 Brad Pitt im Himalaja. *St. Galler Tagblatt*, 30.07.1998.
- P1286 Nicht durch Zynismus ablenken. Der Dalai Lama ist nach wie vor die Integrationsfigur. *Basler Zeitung*, 18.03.1999.
- P1287 Bringen die Proteste etwas?. *Blick*, 08.04.2008.
- P1288 Brot und Spiele à la chinoise. *NZZ*, 09.08.2008.
- P1289 Brown empfängt Dalai Lama. Stark kritisiertes verschämtes Treffen. *NZZ*, 24.05.2008.
- P1290 Bruno Baumann referiert über Tibet. *Südostschweiz*, 12.03.2008.
- P1291 «Bubendorf hisste die Tibetflagge schon früh». Der Baselbieter Peter Langendorf engagiert sich für das tibetische Volk und plädiert für Solidarität. *Basler Zeitung*, 31.03.2008.
- P1292 Buchtipp. *St. Galler Tagblatt*, 12.08.2005.
- P1293 Buchtipp. *St. Galler Tagblatt*, 09.06.2006.
- P1294 Buddha-Sekte: Abtrünnige packen aus. Glaubensverkünder Lama Ole Nydahl werden Machtmissbrauch, sexuelle Fragwürdigkeiten und Rassismus vorgeworfen. *Sonntagszeitung*, 29.04.2001.
- P1295 Buddha im Mittelland. *Basler Zeitung Magazin*, 15.03.2003.
- P1296 Buddha mag Ungläubige. *St. Galler Tagblatt*, 13.08.2005.
- P1297 Buddha-Reliquien in Zürich. *NZZ Online*, 03.08.2005.
- P1298 Buddhas Ankunft auf dem glücklichen Berg. *Der Bund*, 07.05.2001.
- P1299 Buddhas, Götter, Heilige. *St. Galler Tagblatt*, 09.05.2001.
- P1300 Buddhismus als Antwort auf die Popkultur. *Tages-Anzeiger*, 15.03.2000.
- P1301 Buddhismus erleben und erlernen. *Berner Zeitung*, 10.07.2004.
- P1302 Buddhismus fern von Dalai-Lama. Näher bei Psychologie als bei Religion. *Mittelland-Zeitung*, 02.08.2005.
- P1303 Buddhismus im Gehirn. Wer über Jahre hinweg meditiert, zeigt nachweisbare Veränderungen seiner Hirnaktivitäten. *Der Bund*, 05.08.2005.
- P1304 Buddhismus im neuen Hightech-Tempel. Hallenstadion 8500 Menschen pilgern zum Dalai Lama, um zu lernen, wie man glücklich wird. *Mittelland-Zeitung*, 06.08.2005.
- P1305 Buddhismus näher kennen lernen. *St. Galler Tagblatt*, 15.10.2004.
- P1306 Buddhisten stellen an der Dornbirner Kirchenmesse aus. *St. Galler Tagblatt*, 09.10.2008.
- P1307 Buddhistischer Mönch drehte durch - Frauen fast die Ohren abgeschnitten. *Tages-Anzeiger*, 28.05.2005.
- P1308 Der Bundespräsident will Dalai Lama treffen. *Tages-Anzeiger*, 03.09.2008.



- P1309 Der Bundesrat: Keine Zeit für Tibet! *Blick*, 03.04.2008.
- P1310 Der Bundesrat muss Tibet stärken. *Südostschweiz*, 13.04.2008.
- P1311 Der Bundesrat Schmid gegen Olympia-Boycott. *St. Galler Tagblatt*, 18.03.2008.
- P1312 Der Bundesrätin begrüsst hohen Tibeter. *Blick*, 07.06.2000.
- P1313 Bush kritisiert China. *St. Galler Tagblatt*, 08.08.2008.
- P1314 Bush schweigt zu Tibet. Boycott ist in den USA bei führenden Politikern kein Thema. *Basler Zeitung*, 27.03.2008.
- P1315 Bücher über Tibet. Das Interesse und die Hintergründe. *Basler Zeitung Magazin*, 17.06.2000.
- P1316 Bühne und Projektionsflächen. *Der Bund*, 05.08.2000.
- P1317 Calmy-Rey an die kurze Leine. *Blick*, 10.04.2008.
- P1318 Calmy-Rey über Tibet «besorgt». *Tages-Anzeiger*, 22.03.2008.
- P1319 Chance China. *Sonntagszeitung*, 04.05.2008.
- P1320 «Chance verpasst, mehr Druck auf China zu machen». *Tages-Anzeiger*, 08.08.2008.
- P1321 Chaos bei Fackellauf in Paris. *St. Galler Tagblatt*, 08.04.2008.
- P1322 China-Karte. *Basler Zeitung Kulturmagazin*, 08.08.2008.
- P1323 China-Kritiker haben es im IOC schwer. Seilziehen um die Haltung des Internationalen Olympischen Komitees in der Tibet-Frage. *Mittelland-Zeitung*, 10.04.2008.
- P1324 China-Visum kurz vor Abreise annulliert. *Tages-Anzeiger*, 05.08.2008.
- P1325 China «gesprächsbereit» gegenüber dem Dalai Lama. Beharren auf den alten Bedingungen. *NZZ*, 23.10.1999.
- P1326 China baut die Beziehungen zu Südasien aus. *NZZ Online*, 11.04.2005.
- P1327 China behindert weiter westliche Medien. *NZZ am Sonntag*, 03.08.2008.
- P1328 China bekommt starken Applaus und ebenso heftige Kritik. *Tages-Anzeiger*, 12.08.2008.
- P1329 China beschimpft Dalai Lama. *Der Bund*, 20.03.2008.
- P1330 China beschlagnahmt ein Buch über Clinton. *NZZ*, 30.08.2000.
- P1331 China beschränkt Berichterstattung. *St. Galler Tagblatt*, 25.04.2008.
- P1332 China beschuldigt den Dalai Lama. Der Gewaltausbruch in Tibet fordert zahlreiche Tote - Peking wehrt sich gegen internationale Kritik. *NZZ*, 17.03.2008.
- P1333 China beschuldigt die «Dalai-Clique». Der Dalai Lama ermahnt die tibetischen Demonstranten zur Gewaltfreiheit. *Basler Zeitung*, 19.03.2008.
- P1334 China bestreitet Waffeneinsatz in Lhasa. Klagen über gewalttätige Separatisten - Ausländer sollen abreisen. *NZZ*, 18.03.2008.
- P1335 China diskriminiert seine 55 Minderheiten systematisch. *Tages-Anzeiger*, 23.04.2008.
- P1336 China droht mit harten Strafen. Tibet-Krise Peking riegelt das Gebiet ab und verstärkt die Propaganda. *Mittelland-Zeitung*, 18.03.2008.
- P1337 China droht mit voller Härte. Polizei und Militär sorgten gestern in der tibetischen Hauptstadt Lhasa für Ruhe. *Sonntagszeitung*, 16.03.2008.
- P1338 China empört über US-Kritik. *Neue Luzerner Zeitung*, 12.04.2008.
- P1339 China erklärt die Gespräche mit dem Dalai Lama für gescheitert. Kompromisslose Ablehnung eines «mittleren Weges» für Tibet. *NZZ*, 11.11.2008.
- P1340 China erwacht. *Weltwoche*, 24.04.2008.
- P1341 China feiert den 50. Jahrestag der Machtergreifung in Tibet. *NZZ Online*, 25.05.2001.
- P1342 «China fürchtet meinen Film». *St. Galler Tagblatt*, 15.11.1997.
- P1343 China fürchtet neue Unruhen. *NZZ am Sonntag*, 01.03.2008.
- P1344 China geht aggressiv gegen Everest-Expeditionen vor. *Tages-Anzeiger*, 26.04.2008.
- P1345 China geht auf den Dalai Lama zu. *Neue Luzerner Zeitung*, 26.04.2008.
- P1346 China geht mit Gewalt gegen Demonstranten in Tibet vor. *Südostschweiz*, 15.03.2008.
- P1347 China gerät wegen Tibet unter wachsenden politischen Druck. *Südostschweiz*, 22.03.2008.

- P1348 China greift den Dalai Lama öffentlich an. Zeitlich auf einen USA-Besuch abgestimmte Attacke. *NZZ*, 11.11.1998.
- P1349 China hält Tibet eisern im Griff. Die Klöster werden noch stärker überwacht als vor den Unruhen im März. *Basler Zeitung*, 23.09.2008.
- P1350 «China ist einen weiten Weg gegangen» *Südostschweiz*, 13.07.2008.
- P1351 «China ist jedes Mittel recht». *Berner Zeitung*, 29.03.2008.
- P1352 «China ist wie Kolonialmacht». Aufstand in Tibet. Ein in Basel lebender Tibeter beobachtet den Volksaufstand mit Sorge. *Mittelland-Zeitung*, 26.03.2008.
- P1353 China jagt Terroristen. Olympia Uigurische Separatisten kündigen in Video Anschläge an. *Mittelland-Zeitung*, 28.07.2008.
- P1354 China kritisiert Dalai Lama und USA. *St. Galler Tagblatt*, 25.05.2001.
- P1355 China kündigt neue Gespräche über Tibet an. *St. Galler Tagblatt*, 30.10.2008.
- P1356 China lässt den Dalai Lama abblitzen. Pekinger Gespräche über Tibet ohne erkennbare Fortschritte. *NZZ*, 08.11.2008.
- P1357 China lockert Zensur - doch der Ärger bleibt. *Südostschweiz*, 02.08.2008.
- P1358 China mobilisiert noch mehr Polizisten. *Tages-Anzeiger*, 06.08.2008.
- P1359 «China muss zur Demokratie erzogen werden». *Tages-Anzeiger*, 16.04.2008.
- P1360 China prangert unfaire Berichte an. Ausländische Medien geraten ins Visier von Regierung und Bevölkerung. *Basler Zeitung*, 25.03.2008.
- P1361 China reagiert mit Nationalismus auf westliche Kritik. *Tages-Anzeiger*, 16.04.2008.
- P1362 China ruft zum Kampf gegen die Unabhängigkeit Tibets auf. *Tages-Anzeiger*, 20.03.2008.
- P1363 China schickt olympische Flamme auf die Reise. Die Machthaber sorgten für eine ungestörte Feier. *Basler Zeitung*, 01.04.2008.
- P1364 China schleust olympisches Feuer durch Tibet. *Südostschweiz*, 22.06.2008.
- P1365 China sieht sich als Befreier. *Neue Luzerner Zeitung*, 01.04.2008.
- P1366 China sperrt Websites. *St. Galler Tagblatt*, 26.03.2008.
- P1367 China startet Gegenkampagne nach Protesten im Westen. *Südostschweiz*, 09.04.2008.
- P1368 China startet in Tibet eine politische Kampagne. *NZZ*, 22.04.2008.
- P1369 China startet Medienoffensive. *Neue Luzerner Zeitung*, 27.03.2008.
- P1370 China startet Propaganda-Offensive zu Tibet. Westlichen Medien wird gezielte Falschinformation vorgeworfen. *NZZ*, 23.05.2008.
- P1371 China steckt in der Wohlstandsfalle. Olympia werde Chinas Reformen vorantreiben, hoffte man. Ökonomisch kam es so. Die politische Erneuerung hingegen wurde abgeblockt. *NZZ am Sonntag*, 10.08.2008.
- P1372 China Tibet-Berichterstattung ausländischer Medien kritisiert. *Mittelland-Zeitung*, 20.03.2008.
- P1373 China tötet in Tibet «aus Notwehr». *Der Bund*, 22.03.2008.
- P1374 China um Schadensbegrenzung bemüht. Schwere Vorwürfe an den Dalai Lama - bedingtes Gesprächsangebot. *NZZ*, 19.03.2008.
- P1375 China und Exiltibeter setzen Gespräche fort. *Tages-Anzeiger*, 01.07.2008.
- P1376 China und Indien nähern sich weiter an. *Tages-Anzeiger*, 15.01.2008.
- P1377 China und Japan tauschen Floskeln aus. *St. Galler Tagblatt*, 07.05.2008.
- P1378 China und sein Versprechen. *Neue Luzerner Zeitung*, 03.04.2008.
- P1379 China und Tibet - Heuchelei des Westens?. *NZZ*, 03.04.2008.
- P1380 China verärgert über Ehrung des Dalai Lama. *Tages-Anzeiger*, 23.04.2008.
- P1381 China verschärft die Politik der verschlossenen Türen. Kurz vor Olympia ist die Visaerteilung noch restriktiver geworden. *Sonntagszeitung*, 22.06.2006.
- P1382 «China verstärkt Repression». *Neue Luzerner Zeitung*, 12.03.2008.
- P1383 China verstärkt seine Militärpräsenz in Tibet. 24 Personen angeklagt - weitere Proteste zugegeben - Verhärtung der Fronten. *NZZ*, 22.03.2008.

- P1384 China verstärkt Truppenpräsenz. *Südostschweiz*, 20.03.2008.
- P1385 China versteht die Welt nicht mehr. *Neue Luzerner Zeitung*, 25.03.2008.
- P1386 China wettert gegen tibetische Olympia-«Saboteure». *Tages-Anzeiger*, 09.04.2008.
- P1387 China will 1000 Tibeter vor Gericht stellen. *Tages-Anzeiger*, 04.04.2008.
- P1388 China will an seiner Tibet-Politik festhalten. Nur Forderungen Pekings an den Dalai Lama. *NZZ*, 04.07.2008.
- P1389 China will den Everest absperren. Tibet Polizisten umstellen Klöster. *Mittelland-Zeitung*, 14.03.2008.
- P1390 China will mit Vertreter des Dalai Lama sprechen. Neuer strategischer Dialog mit der EU. *NZZ*, 26.04.2008.
- P1391 China will Tibet mit einer Eisenbahnlinie anbinden. *Der Bund*, 23.05.2001.
- P1392 China will tibetische Mönche umerziehen. *Südostschweiz*, 06.04.2008.
- P1393 China will über Tibet sprechen. *NZZ*, 04.05.2008.
- P1394 China will weniger Ausländer ins Land lassen. *Tages-Anzeiger*, 18.04.2008.
- P1395 China will westliche Medien bändigen. *Tages-Anzeiger*, 28.03.2008.
- P1396 «China wird seine Interessen mit Nachdruck vertreten». *Der Bund*, 26.07.2008.
- P1397 «China wird zu einseitig beurteilt». Während sich der Westen über die Tibet-Politik empört, geht vergessen, welche positive Entwicklung China in den letzten 30 Jahren durchlaufen hat, sagt John Naisbitt, Autor des Weltbestsellers «Megatrends». *NZZ am Sonntag*, 20.04.2008.
- P1398 China wirft Menschenrechtler ins Gefängnis. *Tages-Anzeiger*, 04.04.2008.
- P1399 China wirft Tibetern Pläne zu Selbstmordattentaten vor. Mehrere Verdächtige festgenommen. *NZZ*, 02.04.2008.
- P1400 China wittert Komplott zur Spaltung. *Basler Zeitung*, 25.03.1997.
- P1401 Chinas «Beweise» für ein tibetisches Komplott. Exiltibeter weisen Vorwürfe zurück. *NZZ*, 01.04.2008.
- P1402 Chinas Botschafter rechtfertigt Pekings Tibet-Politik. *Tages-Anzeiger*, 25.04.2008.
- P1403 Chinas Dialogangebot hat viele Tücken. *Berner Zeitung*, 26.04.2008.
- P1404 Chinas ewige Schwierigkeiten im Umgang mit Tibet. Mickrige Früchte des rüden Pekinger Kulturimperialismus. *NZZ*, 06.06.2001.
- P1405 Chinas Feindbild Dalai-Lama. *Neue Luzerner Zeitung*, 26.05.2001.
- P1406 Chinas grosses Misstrauen. *Basler Zeitung*, 18.04.2008.
- P1407 Chinas grösster Schatz. Die Popsängerin Sa Dingding tritt erstmals in der Schweiz auf. *Sonntagszeitung*, 09.11.2008.
- P1408 Chinas heuchlerisches Versprechen. *Tages-Anzeiger*, 03.05.2008.
- P1409 Chinas Kampagne gegen den Dalai Lama. *Der Bund*, 29.01.1998.
- P1410 Chinas KP kämpft um die Übersicht. Kontrollanstrengungen nach der Flucht des 17. Karmapa Lama. *NZZ*, 17.01.2000.
- P1411 Chinas moralische Pflichten. Olympia IOC-Präsident Jacques Rogge spricht erstmals von einer Krise. *Mittelland-Zeitung*, 11.04.2008.
- P1412 Chinas mysteriöse «Männer in Blau». *Tages-Anzeiger*, 10.04.2008.
- P1413 Chinas Regierungschef auf Südasien-Tour. *NZZ Online*, 05.05.2005.
- P1414 Chinas Repression in Tibet. *NZZ*, 29.03.2008.
- P1415 Chinas Retter laufen gegen die Zeit. Selbst in der gut zugänglichen Stadt Dujiangyan kommt die Hilfe quälend langsam voran. *Basler Zeitung*, 14.05.2008.
- P1416 «Chinas Triumph hat zwei Gesichter». *Neue Luzerner Zeitung*, 26.08.2008.
- P1417 Chinas Weg vom Prügelknaben zum mustergültigen Opfer. Das Erdbeben in Sichuan hat die Kritik an Chinas Tibet-Politik zum Verstummen gebracht. Peking nutzt die Gunst der Stunde geschickt. *NZZ am Sonntag*, 18.05.2008.
- P1418 Chinesen demonstrieren bei Fackellauf in Canberra. *NZZ*, 25.04.2008.

- P1419 Chinesen fürchten neue Befreiungsbewegung um Tibet. *Tages-Anzeiger*, 07.02.2008.
- P1420 Chinesen geniessen am Mount Everest Vortrittsrecht. *Südostschweiz*, 07.05.2008.
- P1421 Chinesen nehmen elf Mönche fest. *Neue Luzerner Zeitung*, 06.06.2008.
- P1422 Chinesen wollen Tibeter erziehen. *St. Galler Tagblatt*, 22.04.2008.
- P1423 Chinesisch-tibetische Gespräche in Peking. *NZZ*, 02.07.2008.
- P1424 Chinesisch-tibetische Gespräche, doch Beschimpfungen gehen weiter. *Tages-Anzeiger*, 05.05.2008.
- P1425 Chinesische Charmeoffensive. Peking bietet einem Vertreter des Dalai Lama Gespräche an. *Basler Zeitung*, 26.04.2008.
- P1426 Chinesische Truppen besetzen Basislager am Fuss des Mount Everest. *Tages-Anzeiger*, 08.04.2008.
- P1427 Chinesische Truppen gehen im tibetischen Hochland auf Menschenjagd. *Tages-Anzeiger*, 25.03.2008.
- P1428 Chinesische Truppen haben Lhasa besetzt. *Tages-Anzeiger*, 17.03.2008.
- P1429 Christa de Carouge: Geste für Tibet. *Blick*, 05.11.1998.
- P1430 Massaker von 1989 verurteilt. US-Präsident Bill Clinton in China: Öffentlicher Disput über Menschenrechte. *St. Galler Tagblatt*, 29.06.1998.
- P1431 Couchepin begrüsst den Dalai Lama. *St. Galler Tagblatt*, 05.08.2005.
- P1432 Couchepin ist dabei. Der Der Bundespräsident vertritt die Schweiz in Peking. *Basler Zeitung*, 27.03.2008.
- P1433 Couchepin soll Olympia fernbleiben!. *Sonntagsblick*, 30.03.2008.
- P1434 Couchepin trifft Dalai Lama - China schmollt. *Tages-Anzeiger*, 05.08.2005.
- P1435 Couchepin wird den Dalai Lama empfangen. *NZZ Online*, 16.04.2005.
- P1436 Couchepins Kopf auf Der Bundeshaus. *Der Bund*, 10.07.2008.
- P1437 Daheim ist die Mantra-Sängerin in der Schweiz, in Tibet ist sie verwurzelt. *Tages-Anzeiger*, 31.07.2008.
- P1438 Dalai-Lama-Gesandte werfen China Verzögerungstaktik vor. *NZZ*, 07.07.2008.
- P1439 Dalai-Lama feiert mit. *Basler Zeitung*, 26.01.2001.
- P1440 Dalai-Lama startet zu zwölftägigem Besuch. Oberhaupt der Tibeter Mit viel Jubel empfangen. *Mittelland-Zeitung*, 03.08.2005.
- P1441 Dalai-Lama Superstar. *Sonntagsblick*, 31.07.2005.
- P1442 Dalai-Lama zieht Tausende an. *Neue Luzerner Zeitung*, 03.08.2005.
- P1443 Dalai Drama, der Prinz von Lhasa. *Berner Zeitung*, 20.07.2006.
- P1444 Dalai Lama-Superstar. *Blick*, 20.07.2007.
- P1445 Dalai Lama - Gott oder Popstar?. *NZZ*, 18.08.2005.
- P1446 Dalai Lama – unterwegs für Frieden. *Südostschweiz*, 03.02.2006.
- P1447 Dalai Lama als Problemfall. Der Bundesrat schiebt heiklen Entscheid vor sich her. *NZZ*, 10.04.2005.
- P1448 Dalai Lama bald in Bern. *Berner Zeitung*, 16.04.2008.
- P1449 Dalai Lama beginnt Unterweisungen. 8500 Personen verfolgen die Ausführungen im Zürcher Hallenstadion. *St. Galler Tagblatt*, 06.08.2005.
- P1450 Dalai Lama begrüsst Gesprächsangebot. *Südostschweiz*, 27.04.2008.
- P1451 Dalai Lama beleidigt?. *St. Galler Tagblatt*, 14.01.1998.
- P1452 Dalai Lama besucht Bern. Das geistliche Oberhaupt der Tibeter wird sich nur während vier Stunden in der Der Bundesstadt aufhalten. *Der Bund*, 03.09.2008.
- P1453 Dalai Lama besucht Fatima. *Neue Luzerner Zeitung*, 30.11.2001.
- P1454 Dalai Lama besucht Stadt Bern. *Der Bund*, 16.04.2008.
- P1455 Dalai Lama bittet um Unterstützung. *Basler Zeitung*, 10.08.1999.
- P1456 Dalai Lama dankt der Schweiz. *Südostschweiz*, 03.08.2005.

- P1457 Dalai Lama diffamiert. *Der Bund*, 07.08.1999.
- P1458 Dalai Lama droht mit Rücktritt. *Tages-Anzeiger*, 19.03.2008.
- P1459 Dalai Lama Ehrenbürger. *Berner Zeitung*, 22.04.2008.
- P1460 Dalai Lama für Trennung von Politik und Religion. *NZZ*, 08.08.2005.
- P1461 Dalai Lama gegen Olympia-Fackellauf. *Blick*, 05.04.2008.
- P1462 Dalai Lama gibt auf. *Sonntagsblick*, 26.10.2008.
- P1463 Dalai Lama gibt Hoffnung auf. *Der Bund*, 27.10.2008.
- P1464 Dalai Lama hofft nicht mehr auf China. *NZZ*, 26.10.2008.
- P1465 Dalai Lama im Basler Münster. *Sonntagszeitung*, 06.05.2001.
- P1466 Dalai Lama in Bülach. *Tages-Anzeiger*, 15.08.2008.
- P1467 Dalai Lama in Zürich. *Tages-Anzeiger*, 02.08.2005.
- P1468 Dalai Lama: Kein Besuch in der Schweiz. Zu erschöpft zum Reisen. *Sonntagszeitung*, 14.09.2008.
- P1469 Dalai Lama kommt im Herbst nach Bern. *Tages-Anzeiger*, 16.04.2008.
- P1470 Dalai Lama kommt nach Bern. *Südostschweiz*, 16.04.2008.
- P1471 Dalai Lama kommt nicht nach Bülach. *Tages-Anzeiger*, 15.09.2008.
- P1472 Dalai Lama lehnt Olympia-Boycott ab. *Neue Luzerner Zeitung*, 17.03.2008.
- P1473 Dalai Lama lockte Massen auf den Münsterhof. Besuch Nach Eröffnung zweier Ausstellungen kam es zu einer vielbeachteten interreligiösen Begegnung. *Mittelland-Zeitung*, 04.08.2005.
- P1474 Dalai Lama mahnt China. *Der Bund*, 05.12.2008.
- P1475 Dalai Lama richtet offenen Brief an China. *St. Galler Tagblatt*, 29.03.2008.
- P1476 Dalai Lama sagt Adieu. *Südostschweiz*, 15.08.2005.
- P1477 Dalai Lama sagt Besuch in der Schweiz ab. *Tages-Anzeiger*, 15.09.2008.
- P1478 Dalai Lama sagt seine Reisen ab. *Neue Luzerner Zeitung*, 28.08.2008.
- P1479 Dalai Lama sehen und hören. *St. Galler Tagblatt*, 30.07.2005.
- P1480 Dalai Lama trifft Carla Bruni-Sarcozy. *Tages-Anzeiger*, 23.08.2008.
- P1481 Dalai Lama verweigert Chinas Reting Lama die Zustimmung. *NZZ*, 19.01.2000.
- P1482 Dalai Lama warnt vor Rassismus. *Neue Luzerner Zeitung*, 29.03.2008.
- P1483 Dalai Lama: Wenn ein Knirps zum Gott wird. *Sonntagsblick*, 01.03.1998.
- P1484 Dalai Lama wieder genehm. *Tages-Anzeiger*, 28.04.2001.
- P1485 Dalai Lama will Autonomie. *Berner Zeitung*, 10.03.1999.
- P1486 Dalai Lama wird mit allen Ehren empfangen. *Berner Zeitung*, 11.09.2008.
- P1487 Dalai Lama: Erster Tag in der Schweiz. *Blick*, 03.08.2005.
- P1488 Dalai Lama. Kratzer am Lack des mythischen «Gottkönigs». Hans Peter Roth entdeckt in neusten Büchern Schatten über dem verklärten Tibet-Bild. *Berner Zeitung*, 08.05.1999.
- P1489 Dalai Lama: «Kritik stört mich nicht». *NZZ Online*, 31.07.2005.
- P1490 Dalai Lama. *Blick*, 26.04.2008.
- P1491 Dalai Lama. *Weltwoche*, 03.12.1998.
- P1492 Damit Sonne wieder scheint über Tibet. Oensingen Die Gemeinde bietet Tibetern Raum, den Tag des Widerstandes zu begehen. *Mittelland-Zeitung*, 09.03.2006.
- P1493 Das Cola des Dalai Lama. Tibetischer Eistee braucht keine Konservierungsmittel - und fast keinen Zucker. *Sonntagszeitung*, 07.08.2005.
- P1494 Das Dach der Welt in einem Zug erschliessen. *Tages-Anzeiger*, 20.02.2001.
- P1495 Das Dach der Welt. *St. Galler Tagblatt*, 02.02.2008.
- P1496 Das Dilemma der Lächelnden. Die Chinesen fühlen sich durch Olympiaboykott-Drohungen verletzt. *NZZ*, 19.03.2008.
- P1497 Das Drama wird vernebelt. *Neue Luzerner Zeitung*, 22.03.2008.

- P1498 Das Ende der sanften Linie? Der Dalai Lama schlägt neue Töne an. *Der Bund*, 28.10.2008.
- P1499 Das EU-Parlament lädt den Dalai Lama ein. *NZZ*, 27.03.2008.
- P1500 Das Feuer, nicht die Asche hüten. *Tages-Anzeiger*, 11.06.1998.
- P1501 «Das Gesicht der Edlen zeigen». *Blick*, 07.08.2008.
- P1502 «Das Gespräch mit Couchepin machte mich glücklich». *Blick*, 05.08.2005.
- P1503 Das Glück am Arm. *St. Galler Tagblatt*, 18.05.2000.
- P1504 Das grosse olympische Erwachen. *Tages-Anzeiger*, 11.04.2008.
- P1505 Das Hallenstadion als temporäre Lehrstätte des Buddhismus. Der erste von acht Tagen mit Unterweisungen des Dalai Lama in Zürich. *NZZ*, 06.08.2005.
- P1506 Das Hallenstadion wird zum Tempel. *Neue Luzerner Zeitung*, 06.08.2005.
- P1507 Das IKRK will nach Tibet. Geheimgespräche mit China laufen. *Sonntagszeitung*, 27.04.2008.
- P1508 «Das IOC darf dazu nicht schweigen». *Neue Luzerner Zeitung*, 21.06.2008.
- P1509 «Das IOC ist in der Pflicht». SP-Nationalrat und Tibetaktivist Mario Fehr fürchtet um die Menschen in Tibet. *Basler Zeitung*, 19.03.2008.
- P1510 Das IOC versagt. *Basler Zeitung*, 27.03.2008.
- P1511 Das IOK gesteht «eine gewisse Naivität» ein. *NZZ*, 04.08.2008.
- P1512 Das ist China. *Sonntagsblick*, 10.08.2008.
- P1513 «Das ist eine Herkules-Arbeit für China». *Neue Luzerner Zeitung*, 03.07.2008.
- P1514 «Das ist nicht mehr Buddhismus». *Tages-Anzeiger*, 06.03.1998.
- P1515 Das Jahr 2005 im Rückblick Zusammengefasst. *NZZ Online*, 31.12.2005.
- P1516 Das Kloster, das nicht so heissen durfte. *NZZ*, 03.10.2008.
- P1517 Das lange Warten auf die Rückkehr. Die Tibeter in Indien sind nur Gäste. *NZZ*, 10.03.1999.
- P1518 Das langsame Sterben einer Zivilisation. *Tages-Anzeiger*, 14.12.1996.
- P1519 «Das Leben ist ein Leiden». *St. Galler Tagblatt*, 18.10.2005.
- P1520 Das letzte Geheimnis des Tibets. *Berner Zeitung*, 05.03.2008.
- P1521 Das Mekka der Hirnfreaks. Beim «Neuroscience 2005» in Washington waren 35000 Wissenschaftler und der Dalai Lama. *Sonntagszeitung*, 20.11.2005.
- P1522 «Das nächste Mal in Lhasa». *Basler Zeitung*, 11.03.1999.
- P1523 Das neue Vertrauen in «Grossvater Wen». Die Naturkatastrophe in China schweisst Volk und Regierung zusammen – aber alte Mechanismen bleiben in Kraft. *Basler Zeitung*, 19.05.2008.
- P1524 Das Oberhaupt der Tibeter im Dialog mit Wissenschaft und Politik. Der Dalai Lama diskutiert an der ETH über Angst und trifft Der Bundesrat Pascal Couchepin. *NZZ*, 05.08.2005.
- P1525 Das Pingpongspiel der Heuchler. Die Vereinnahmung von Olympia durch die Politik stösst auf Kritik. *NZZ*, 19.04.2008.
- P1526 Das Programm. *NZZ Online*, 31.07.2005.
- P1527 Das Pulverfass ist explodiert. *Tages-Anzeiger*, 09.08.2008.
- P1528 Das Reich der Mitte steuert den Hass. Warum viele Chinesen auf die westliche Kritik mit Wut und Boykott reagieren. *Sonntagszeitung*, 27.04.2008.
- P1529 Das schwere Erdbeben schweisst die Chinesen zusammen. Wettlauf gegen die Zeit zur Behebung von Folgeschäden - enorme logistische Aufgaben. *NZZ*, 31.05.2008.
- P1530 Das seltsame Lachen des ... . *Neue Luzerner Zeitung*, 10.08.2005.
- P1531 «Das soll uns einschüchtern». *Der Bund*, 13.08.2008.
- P1532 Das Spiel der Götter in Linthal. *Südostschweiz*, 30.08.2005.
- P1533 «Das Spiel hat erst begonnen». Gespräch mit dem Schriftsteller Jamyang Norbu über den Kampf der Tibeter um die eigene Identität. *NZZ*, 28.03.2008.
- P1534 «Das trifft Chinesen empfindlich». *Berner Zeitung*, 31.05.2008.
- P1535 Das versüsste Halsweh. Der Dalai Lama erklärt die Wichtigkeit der richtigen

- Geisteshaltung. *Basler Zeitung*, 08.08.2005.
- P1536 Das visuelle Gedächtnis von Tibet. *NZZ Online*, 17.08.2005.
- P1537 Das Volk als Waffe. *NZZ*, 27.04.2008.
- P1538 «Das wahre Gesicht gezeigt». *St. Galler Tagblatt*, 28.03.2008.
- P1539 «Das wahre Gesicht». *Neue Luzerner Zeitung*, 20.03.2008.
- P1540 Das Wirken des Mönchs wirkt sich wohltuend aus. Magden. Lama Wongdue gestaltet an der Schule ein Mandala zu Ehren des Gottes des heiligen Zorns. *Basler Zeitung*, 09.01.2008.
- P1541 Das Wunschjuwel. *NZZ*, 12.02.2001.
- P1542 «Das Ziel ist immer die Rückkehr». Tibeter im Aargau. Auch nach 48 Jahren im Exil noch Hoffnung auf Autonomie. *Mittelland-Zeitung*, 23.05.2008.
- P1543 Delhi gewährt geflohenem Karmapa-Mönch Asyl. *NZZ*, 05.02.2001.
- P1544 Dem Boykott zuvorkommen. Swiss Olympic klärt ab, ob es Schweizer Sportler gibt, die in Peking nicht starten wollen. *NZZ am Sonntag*, 13.04.2008.
- P1545 Dem Dalai-Lama läuft die Zeit davon. Tibet Geistiges Oberhaupt wird heute 70 Jahre alt. *Mittelland-Zeitung*, 06.07.2005.
- P1546 Dem Dalai Lama läuft die Zeit davon. Die Autonomie Tibets ist in weite Ferne gerückt. *NZZ*, 04.07.2005.
- P1547 Demonstration verhindert. *Der Bund*, 28.01.2009.
- P1548 Demonstration von Mönchen in Tibet. Mehrere Festnahmen. *NZZ*, 12.03.2008.
- P1549 Demonstrationen in China. *NZZ am Sonntag*, 10.08.2008.
- P1550 Demonstrationen in China. *NZZ am Sonntag*, 10.08.2008.
- P1551 Demonstrationen jetzt für China. *Der Bund*, 21.04.2008.
- P1552 Den Baslern entlockte der Dalai Lama ihr schönstes Lächeln. *Basler Zeitung*, 07.05.2001.
- P1553 «Den Dalai Lama wieder ausladen». *Berner Zeitung*, 18.04.2008.
- P1554 Den Menschen bleibt nur das Trauern. *Neue Luzerner Zeitung*, 14.05.2008.
- P1555 Denken in extrem langen Zeiträumen. *Der Bund*, 19.05.2008.
- P1556 Depression in der Stadt des Lächelns. *Südostschweiz*, 08.08.2008.
- P1557 Der 14. Dalai-Lama als Skulptur. *Neue Luzerner Zeitung*, 03.08.2005.
- P1558 Der 14. Dalai Lama in Zürich. *NZZ Online*, 30.07.2005.
- P1559 Der 14. Dalai Lama. *NZZ Online*, 06.08.2005.
- P1560 Der 14. Dalai Lama - immer mehr Mönch, immer weniger Politiker. *NZZ Online*, 06.08.2005.
- P1561 Der 17. Karmapa verlässt Amtssitz des Dalai Lama. Tibets geflohener Würdenträger in Indien. *NZZ*, 10.01.2000.
- P1562 Der Buddhismus wird vermarktet. *Berner Zeitung*, 06.08.2005.
- P1563 Der coole Glauben. Warum der Dalai-Lama-Besuch kein Lifestyle-Event ist. *NZZ am Sonntag*, 24.07.2005.
- P1564 Der Dalai-Lama und das Ideal des Wachseins. Tibet Mit Meditation zur schnellen Erleuchtung. *Mittelland-Zeitung*, 29.07.2005.
- P1565 Der Dalai Lama als Moral-Maskottchen. *Tages-Anzeiger*, 16.05.2008.
- P1566 Der Dalai Lama als Prügelknabe. *Der Bund*, 19.03.2008.
- P1567 Der Dalai Lama besucht Zürich. Treffen mit dem Bundesrat wird geprüft. *NZZ*, 12.02.2005.
- P1568 Der Dalai Lama ehrte die Comic-Figur Tim. *Berner Zeitung*, 03.06.2006.
- P1569 Der Dalai Lama erhält Bündner Besuch. *Südostschweiz*, 04.08.2005.
- P1570 Der Dalai Lama fordert China zum Dialog auf. *NZZ*, 29.03.2008.
- P1571 Der Dalai Lama fordert Volksabstimmung über Tibet. *NZZ Online*, 12.03.2001.
- P1572 Der Dalai Lama für einen Autonomie-Dialog mit China. Botschaft zum Jahrestag des

- Aufstandes. *NZZ*, 11.03.1999.
- P1573 Der Dalai Lama geht zurück ins indische Exil. Hallenstadion Mit einer Lang-Lebe-Zeremonie wurden die Unterweisungen abgeschlossen. *Mittelland-Zeitung*, 13.08.2005.
- P1574 Der Dalai Lama gibt die Hoffnung auf. *Südostschweiz*, 26.10.2008.
- P1575 Der Dalai Lama hofft auf einen Dialog. *Tages-Anzeiger*, 28.04.2008.
- P1576 Der Dalai Lama im Fernsehen DRS. *NZZ*, 04.08.2005.
- P1577 Der Dalai Lama im Hallenstadion. *Tages-Anzeiger*, 26.04.2003.
- P1578 Der Dalai Lama ist ein Rockstar des Friedens. *Tages-Anzeiger*, 12.04.2008.
- P1579 «Der Dalai Lama ist kein Guru». *NZZ Online*, 05.08.2005.
- P1580 Der Dalai Lama kommt nach Bülach. *Tages-Anzeiger*, 15.08.2008.
- P1581 Der Dalai Lama kommt nicht in die Schweiz. *NZZ am Sonntag*, 14.09.2008.
- P1582 Der Dalai Lama trifft französische Minister. Die Präsidentengattin fungiert als Botin Sarkozys. *NZZ*, 23.08.2008.
- P1583 Der Dalai Lama und das «Brienser Puurli». *Berner Zeitung*, 03.11.2007.
- P1584 Der Dalai Lama verabschiedet sich. *NZZ Online*, 12.08.2005.
- P1585 Der Dalai Lama verliert den Rückhalt. Tenzin Gyatso stösst mit seiner Forderung nach Gewaltlosigkeit in Tibet auf taube Ohren. *Basler Zeitung*, 20.03.2008.
- P1586 Der Dalai Lama warnt vor Scheitern seines Pazifismus. «Tibeter neigen zu radikalen Lösungen». *NZZ*, 28.05.2008.
- P1587 Der Dalai Lama wirbt in Bonn um Autonomie für Tibet. *NZZ*, 16.06.1999.
- P1588 Der Dalai Lama. *Blick*, 23.05.2008.
- P1589 Der Dialog über Tibet kommt nicht in Gang. *Tages-Anzeiger*, 22.03.2008.
- P1590 Der Dalai Lama - weltweit verehrt und von China geächtet. *Basler Zeitung*, 07.08.1999.
- P1591 Der Dalai Lama auf Kultur-Visite. *Blick*, 07.05.2001.
- P1592 Der Dalai Lama lebt mit und unter uns. *Tages-Anzeiger*, 09.08.2005.
- P1593 Der Dalai Lama war sein Guru. *St. Galler Tagblatt*, 11.05.2004.
- P1594 Dalai Lama will kein Politiker sein. *Basler Zeitung*, 11.08.1999.
- P1595 Der Drache auf dem Dach der Welt. *St. Galler Tagblatt*, 27.03.2008.
- P1596 Der Druck wird stärker. *Berner Zeitung*, 08.04.2008.
- P1597 Der Eiertanz um den Dalai Lama. *Tages-Anzeiger*, 08.07.2005.
- P1598 Der Energiespender. *Facts*, 23.04.1998.
- P1599 Der engagierte Buddhismus gewinnt an Schlagkraft. Von Tibet bis Burma verlassen Mönche ihre Klöster, um sich sozial und politisch zu betätigen. *Basler Zeitung*, 03.04.2008.
- P1600 Der Erleuchtete, der die Stadien füllt. *Berner Zeitung*, 06.08.2005.
- P1601 Der fröhliche Lehrmeister. Der Dalai Lama, politisches und geistiges Oberhaupt der Tibeter, besucht die Schweiz. *Basler Zeitung*, 03.08.2005.
- P1602 Der Geist des Olymp im Vogelnest. *Basler Zeitung*, 22.03.2008.
- P1603 Der gewaltfreie Weg ist für viele Tibeter kein Weg mehr. *Südostschweiz*, 19.03.2008.
- P1604 «Der Glaube der anderen geht mich etwas an». *Basler Zeitung*, 20.04.2000.
- P1605 Der grösste Buddha in Europa und Altstetten. *Tages-Anzeiger*, 13.05.2003.
- P1606 Der gute Mensch aus dem Himalaja. *St. Galler Tagblatt*, 06.08.2005.
- P1607 Der Gutmensch wittert einen chinesischen Geheimplan. *Tages-Anzeiger*, 07.06.2008.
- P1608 Der Handel blüht, obwohl sich China und der Westen missverstehen. *Neue Luzerner Zeitung*, 07.08.2008.
- P1609 Der Hausmusiker des Dalai Lama. *Blick*, 05.07.2008.
- P1610 Der Herr der hundert Götter. *Tages-Anzeiger*, 22.04.2008.
- P1611 Der Himmel küsste ausgiebig... . *St. Galler Tagblatt*, 29.04.1998.
- P1612 Der hungrige Mönch auf Pilgerreise. *Tages-Anzeiger*, 03.08.2005.



- P1613 Der Karmapa bekennt sich zum Dalai Lama. *NZZ*, 30.04.2001.
- P1614 Der Karmapa flieht nach Indien. *Tages-Anzeiger*, 08.01.2000.
- P1615 Der Konflikt um Tibet setzt nicht nur China unter Druck. *Basler Zeitung*, 09.04.2008.
- P1616 Der längste Fackellauf ist wohl auch der kontroverseste. *Südostschweiz*, 01.04.2008.
- P1617 Der «lebende Buddha» stösst an irdische Grenzen. *Tages-Anzeiger*, 04.04.2008.
- P1618 Der letzte Kaiser der westlichen Welt. *Tages-Anzeiger*, 06.03.1998.
- P1619 Der Mann des Friedens. *St. Galler Tagblatt*, 05.07.2005.
- P1620 Der «mittlere Weg» ist eine Sackgasse. *Südostschweiz*, 20.04.2008.
- P1621 Der Preis für Chinas Boom. *Der Bund*, 19.05.2008.
- P1622 Der Protest der Tibeterin. *NZZ am Sonntag*, 30.03.2008.
- P1623 Der Ruf der Olympiade. *Mittelland-Zeitung*, 15.03.2008.
- P1624 Der Rückhalt schwindet. Der Dalai Lama ist weltweit respektiert dank seiner Politik der Gewaltlosigkeit. *St. Galler Tagblatt*, 22.03.2008.
- P1625 Der Schatten Seiner Heiligkeit - Dalai Lamas Fotograf Manuel Bauer. *NZZ*, 16.06.2005.
- P1626 Der Schrein trägt. Buddhismus als neue Leitkultur des Westens: Heerscharen von Sinnsuchenden, Halbprominenten und Hollywoodstars orientieren sich am Dalai Lama und anderen tibetischen Religionsführern. Vorturner der Szene ist der Däne Ole Nydahl, eine Mischung aus Softrock und Laienprediger. *Weltwoche*, 13.02.2003.
- P1627 Der Siegeszug der Eventreligion. *Tages-Anzeiger*, 08.09.2005.
- P1628 Der Spreu wird vom Weizen getrennt. *Basler Zeitung*, 25.03.2008.
- P1629 «Der tibetische Geist ist sehr stark». *Tages-Anzeiger*, 15.06.1998.
- P1630 Der tibetischen Kultur näher gekommen. *St. Galler Tagblatt*, 06.11.2001.
- P1631 Der Mythos vom «Gottkönig» aus Tibet. *Tages-Anzeiger*, 29.07.2005.
- P1632 Der Weg des Dalai Lama führt zum Ziel. *Südostschweiz*, 10.05.2008.
- P1633 Der Weg nach Osten, die Wege in den Westen. Hort des Wissens und Schauplatz des Konsumismus - Tibetisches in zwei Dokumentarfilmen. *NZZ*, 29.07.2005.
- P1634 Der weisse Glücksschal. *Neue Luzerner Zeitung*, 11.08.2005.
- P1635 Der Werber mit den leisen Tönen. *Berner Zeitung*, 02.08.2005.
- P1636 Der Zauber Indiens. *St. Galler Tagblatt*, 16.02.2008.
- P1637 Der Zugang zum Internet wird gefiltert. *Tages-Anzeiger*, 05.06.2008.
- P1638 Deutschland gegen Boykott. Der Bundespräsident will nur zu den Paralympics fahren. *Basler Zeitung*, 27.03.2008.
- P1639 Dialog auf Meereshöhe statt auf dem Dach der Welt. *Südostschweiz*, 05.05.2008.
- P1640 Dialog für mehr Menschenrechte. *Basler Zeitung*, 15.4.2008.
- P1641 Dialog ohne Inhalt über Tibet. *NZZ*, 08.07.2008.
- P1642 Dialog soll Welt beruhigen. *St. Galler Tagblatt*, 05.05.2008.
- P1643 Diavortrag «Tibets letztes Geheimnis». *Tages-Anzeiger*, 07.03.2008.
- P1644 Die «ekstatische Wahrheit» des tibetischen Buddhismus. «Rad der Zeit» - ein Dokumentarfilm von Werner Herzog. *NZZ*, 02.07.2004.
- P1645 Die andere Seite von China. *Neue Luzerner Zeitung*, 14.05.2008.
- P1646 Die Atmosphäre wird immer künstlicher. *Tages-Anzeiger*, 08.07.2008.
- P1647 Die Auswüchse von Furcht. *NZZ Online*, 06.08.2005.
- P1648 «Die Bevölkerung betrachtet die chinesische Regierung als zuverlässigen Partner in der Not». Der Publizist Li Datong über Pekings Krisenmanagement nach dem Erdbeben. *Sonntagszeitung*, 01.06.2008.
- P1649 Die Bilder faszinieren – und übertünchen. *St. Galler Tagblatt*, 23.08.2008.
- P1650 «Die Chinesen beschatten die Schweizer Exiltibeter». *Südostschweiz*, 18.03.2008.
- P1651 «Die chinesische Führung hat übertriebene Ängste». *Tages-Anzeiger*, 11.07.2008.

- P1652 Die chinesische Lesart. *WOZ*, 01.05.2008.
- P1653 Die Demontage seiner Heiligkeit. *Facts*, 04.03.1999.
- P1654 Die drei Stufen. *Tages-Anzeiger*, 11.08.2005.
- P1655 Tibeter waren nie Leibeigene. *Sonntagszeitung*, 30.03.2008.
- P1656 Die Erleuchtung muss warten. *Mittelland-Zeitung*, 13.08.2005.
- P1657 Die EU ruft China zum Dialog mit Tibetern auf. Die Aussenminister sorgen sich um den Wahlausgang in Serbien. *NZZ*, 31.03.2008.
- P1658 Die Flamme der Kritik. *Tages-Anzeiger*, 08.04.2008.
- P1659 Die fliegende Hausfrau. *Berner Zeitung*, 06.08.2008.
- P1660 Die Flucht aus Tibet. Wie der buddhistische Karmapa die Chinesen austrickste und unerkant nach Indien kam. *Sonntagszeitung*, 16.01.2000.
- P1661 Die Flucht des Karmapa bringt Peking in Verlegenheit. *Basler Zeitung*, 10.01.2000.
- P1662 Die Fortschritts-Walze der Han. *NZZ Online*, 06.10.2001.
- P1663 Die friedfertigen Tibeter. *Tages-Anzeiger*, 19.06.1998.
- P1664 Die «fünf Tibeter» sind in der Gegenwart zu Hause. *Berner Zeitung*, 27.06.2005.
- P1665 Die ganze Welt zu Gast. *Basler Zeitung*, 09.08.2008.
- P1666 Die Gewissensfrage. *Tages-Anzeiger*, 11.04.2008.
- P1667 Die Götter im Westhimalaja. *Neue Luzerner Zeitung*, 24.07.1999.
- P1668 Die grossartige Erzählfreude eines religiösen Kunstwillens. *Basler Zeitung*, 07.05.2001.
- P1669 Die grosse Prüfung für Maos Erben. *Neue Luzerner Zeitung*, 04.08.2008.
- P1670 Die grosse Wut der Tibeter. Proteste haben auch wirtschaftliche Gründe. *Basler Zeitung*, 17.03.2008.
- P1671 Die hohe Schule für religiöse Praxis. *Neue Luzerner Zeitung*, 04.06.2008.
- P1672 «Die Jugend will mehr». Eindrücke aus Tibets Hauptstadt Lhasa nach den schweren Ausschreitungen. *NZZ am Sonntag*, 23.03.2008.
- P1673 «Die jungen Tibeter haben keine Perspektiven mehr». Interview. Ngodup Suter aus Hirschthal ist in Tibet geboren. Er spricht über die aktuellen Ausschreitungen in Tibet, über seine Ängste und über die Zukunft seines Volks. *Mittelland-Zeitung*, 20.03.2008.
- P1674 Die Kraft vom Lande des Schnees. *Der Bund*, 15.06.1998.
- P1675 Die Krankheit des bedingungslosen Gehorsams. *NZZ*, 16.08.2008.
- P1676 Die Kunst des Sterbens. *NZZ am Sonntag*, 03.04.2005.
- P1677 Die Lage in Lhasa ist kritisch. China-feindliche Proteste münden in Tibets Hauptstadt in Gewalt. *Basler Zeitung*, 15.03.2008.
- P1678 «Die Lehre aus der Geschichte ziehen». *Neue Luzerner Zeitung*, 25.03.2008.
- P1679 Die letzte Chance für Tibet. *Südostschweiz*, 28.04.2008.
- P1680 Die massive Kritik an China führt nicht zum Ziel. *Tages-Anzeiger*, 11.08.2008.
- P1681 Die Momos bleiben. *St. Galler Tagblatt*, 21.07.2007.
- P1682 Die Mönche demonstrieren erneut. *Neue Luzerner Zeitung*, 28.03.2008.
- P1683 Die Mönche machen Überstunden. *St. Galler Tagblatt*, 22.04.2008.
- P1684 Die Mühen Pekings mit den tibetischen Lamas. Vergebliches Streben nach vollständiger religiöser Kontrolle. *NZZ*, 22.01.2000.
- P1685 Die Naturkatastrophen in China und Burma. *Tages-Anzeiger*, 15.05.2008.
- P1686 Die neue Hauptstadt in der Wildnis. *Neue Luzerner Zeitung*, 26.05.2001.
- P1687 «Die Olympiade gehört nicht in ein Kriegsland». *Blick*, 19.03.2008.
- P1688 Die Olympiaflamme auf dem Weg durch China. *NZZ*, 03.05.2008.
- P1689 Die Olympiasponsoren machen sich Sorgen. *Tages-Anzeiger*, 25.02.2008.
- P1690 Die olympische Fackel durchquert Tibet. Strengste Sicherheitsvorkehrungen und widersprüchliche Signale von chinesischer Seite. *NZZ*, 23.06.2008.
- P1691 Die olympische Fackel muss sich verstecken. *Südostschweiz*, 11.04.2008.

- P1692 Die olympische Flamme auf dem Gipfel des Everest. *Tages-Anzeiger*, 09.05.2008.
- P1693 Die olympische Flamme brennt jetzt handeln. *Neue Luzerner Zeitung*, 29.03.2008.
- P1694 Die olympischen Spiele 2008 von A-Z. *Basler Zeitung*, 06.08.2008.
- P1695 Die Olympischen Spiele in China: hinschauen - nicht wegschauen. *Südostschweiz*, 30.03.2008.
- P1696 Die Politik schaut weg. *St. Galler Tagblatt*, 07.04.2008.
- P1697 «Die politischen Probleme müssen nicht Sportler lösen». *Tages-Anzeiger*, 19.04.2008.
- P1698 Die Probe steht noch aus. *Tages-Anzeiger*, 26.04.2008.
- P1699 Die Sammlung Essen: Tibet - Buddhas, Götter, Heilige. *Basler Zeitung*, 05.05.2001.
- P1700 Die Schizolympiade. *Tages-Anzeiger*, 24.04.2008.
- P1701 Die Schönheit der Lebenswirklichkeit. «Dreaming Lhasa» - ein erstaunlich «anderer» Filmblick auf Tibet. *NZZ Online*, 25.07.2006.
- P1702 «Die Schweiz muss aktiver werden». *Berner Zeitung*, 29.03.2008.
- P1703 «Die Spiele finden in dieser Welt statt». *Der Bund*, 16.07.2008.
- P1704 Die Spiele mit dem Feuer. *Sonntagszeitung*, 27.07.2008.
- P1705 Die Sportler würden nicht «bestraft». *Basler Zeitung*, 19.03.2008.
- P1706 Die Stars, der Smog und Chinas Politik. *Tages-Anzeiger*, 09.08.2008.
- P1707 Die Suche nach der geistigen Ruhe. *Tages-Anzeiger*, 10.08.2005.
- P1708 Die Texte selber studiert. *NZZ Online*, 06.08.2005.
- P1709 Die Tibet-Demo wirft Wellen. *Der Bund*, 29.01.2009.
- P1710 Die Tibeter haben Angst vor dem Ende der Olympiade. *Tages-Anzeiger*, 12.08.2008.
- P1711 Die Tibeter im Glück. *Tages-Anzeiger*, 15.06.1998.
- P1712 Die Tibeter leiden unter dem mangelnden Respekt vor ihrer Kultur. Hinter den Unruhen steckt mehr als nur der Wunsch nach Autonomie und Rückkehr des Dalai Lama. *NZZ*, 03.04.2008.
- P1713 Die tibetische Exilregierung ist froh um Dialog mit China. «Ein langsamer Prozess». *NZZ*, 06.05.2008.
- P1714 «Die tibetischen Mönche werden im Gefängnis gefoltert». *Tages-Anzeiger*, 15.03.2008.
- P1715 Die Träume der Tibeter. *St. Galler Tagblatt*, 03.02.2007.
- P1716 Die Träume der Uiguren in der Diaspora. Schwaches Interesse der Weltöffentlichkeit für Ostturkestan. *NZZ*, 25.07.2000.
- P1717 Die Uiguren durften nur tanzen. Fackelauf durchs chinesische Gebiet Xinjiang wurde unter Ausschluss der Bevölkerung durchgeführt. *Sonntagszeitung*, 22.06.2008.
- P1718 Die unermüdliche Charme-Offensive des Dalai Lama. *Basler Zeitung*, 05.05.2001.
- P1719 Die unheimlichen Bewacher der «heiligen» Fackel. Das ruppige Verhalten der chinesischen Polizeiangehörigen sorgt allseits für viel Ärger. *Mittelland-Zeitung*, 10.04.2008.
- P1720 Die vergänglichen Sand-Paläste. Magden Lama Wongdue Sangpo aus Mustang erstellt im Schulhaus Magden ein Sand-Mandala. *Mittelland-Zeitung*, 09.01.2008.
- P1721 Die Vermarktung des Mount Everest. *Mittelland-Zeitung*, 20.05.2008.
- P1722 Die Vermarktung Tibets hinterfragen. *Tages-Anzeiger*, 03.06.2000.
- P1723 Die Verteidigungsministerin. *Basler Zeitung*, 23.08.2008.
- P1724 Die vielen und der Ethno-Zoo. *WOZ*, 27.03.2008.
- P1725 Die Völkergemeinschaft muss handeln. *Mittelland-Zeitung*, 25.03.2008.
- P1726 «Die Wahrheit in sich selber zu finden, ist keine leichte Arbeit». *Sonntagsblick*, 14.09.2008.
- P1727 Die Wanderarbeiter haben ihre Schuldigkeit getan. *Basler Zeitung*, 04.08.2008.
- P1728 Die «Wächter der heiligen Flamme». Chinas Volkspolizisten nehmen die Aufgabe zu ernst. *Basler Zeitung*, 11.04.2008.
- P1729 Die Welt schaut weg. *Berner Zeitung*, 29.03.2008.
- P1730 «Die Welt schaut zu». *Tages-Anzeiger*, 18.03.2008.

- P1731 «Die Weltpolitik nach Bern holen». *Berner Zeitung*, 16.04.2008.
- P1732 Die Wertsysteme des Westens. Kritische Blicke auf den Kampf gegen den Terror. *NZZ*, 03.12.2001.
- P1733 «Die Widersprüche Tibets zeigen». *Tages-Anzeiger*, 05.09.2005.
- P1734 Die Wurzeln der tibetischen Spiritualität. Zum Buch «Bön. Die lebendige Ur-Religion Tibets» von Christoph Baumer. *Der Bund*, 12.12.2000.
- P1735 Die Wut der zweiten Generation. *Der Bund*, 11.04.2008.
- P1736 «Die Zeiten sind vorbei, da wir China an den Pranger stellen konnten». Der China- Experte Eberhard Sandschneider rät zu einer pragmatischeren und realistischeren China-Politik. *Mittelland-Zeitung*, 08.08.2008.
- P1737 Die Zensur des Internets durch Chinas Regierung. *Tages-Anzeiger*, 04.08.2008.
- P1738 Die zweite Invasion. *Facts*, 11.08.2005.
- P1739 «Diese Leisetreteri ist falsch». *Der Bund*, 24.05.2008.
- P1740 Diese Woche im Kino: Kundun. *St. Galler Tagblatt*, 23.04.1998.
- P1741 «Diplomatie der Menschlichkeit». «Caux» nach dem Namens- und Präsidentenwechsel. *NZZ Online*, 11.07.2005.
- P1742 Diplomatische Verwicklungen um den 17. Karmapa. *Basler Zeitung*, 09.02.2000.
- P1743 Dalai Lama besucht Tibeter in der Schweiz. *St. Galler Tagblatt*, 13.06.1998.
- P1744 Dalai Lama dankt der Schweiz. *St. Galler Tagblatt*, 15.06.1998.
- P1745 Dalai Lama in der Schweiz «Kritisch wird nichts hinterfragt». *Blick*, 10.08.2005.
- P1746 Dalai Lama ins Licht der Vernunft gerückt. *Tages-Anzeiger*, 04.08.2005.
- P1747 Dalai Lama setzt Zeichen für eine friedlichere Welt. *Tages-Anzeiger*, 08.07.2005.
- P1748 Dalai Lama verblüfft Forscher Roboter werden Gefühle haben. *Blick*, 04.08.2005.
- P1749 Dalai Lama wie Popstar empfangen. *Tages-Anzeiger*, 03.08.2005.
- P1750 Dokumentierter Ausnahmezustand. Mit dem Film «Someone Beside You» führt Edgar Hagen in seelische Randbereiche. *NZZ Online*, 25.03.2007.
- P1751 Dominik Kelsang Erne verzichtet auf Olympia. *Tages-Anzeiger*, 19.03.2008.
- P1752 Donghua Li. *Weltwoche*, 10.04.2008.
- P1753 Doris Dörrie und die Männer - ein Fortsetzungsroman. «Erleuchtung garantiert» garantiert nicht unbedingt Unterhaltung. *NZZ*, 06.10.2000.
- P1754 Doris Leuthard reist nach China. *NZZ am Sonntag*, 20.04.2008.
- P1755 Dr. Nida - Brückenbauer für tibetische Medizin. *NZZ Online*, 14.04.2004.
- P1756 Drei Stärken des Dalai Lama. *Berner Zeitung*, 06.08.2005.
- P1757 Drikung Kagyü. *Neue Luzerner Zeitung*, 23.11.1999.
- P1758 Input. *NZZ Online*, 05.01.2003.
- P1759 Input: Lifestyle oder Lebensrettung?. *NZZ Online*, 13.11.2005.
- P1760 Druck auf Peking. *Der Bund*, 11.04.2008.
- P1761 Druck auf Sarkozy wächst. Frankreichs Präsident lässt «alle Optionen» offen. *Basler Zeitung*, 27.03.2008.
- P1762 Druck ausüben - dosiert, aber hartnäckig. *Tages-Anzeiger*, 22.03.2008.
- P1763 Durchatmen. *Basler Zeitung Kulturmagazin*, 08.08.2008.
- P1764 EDU stört sich am Besuch des Dalai Lama. *NZZ Online*, 28.07.2005.
- P1765 Eine «Exilerin» unterrichtet Exiler. *St. Galler Tagblatt*, 29.06.2005.
- P1766 «Eiertanz» um Besuch des Dalai-Lama. Hochrangige Politiker vermeiden es, das religiöse Oberhaupt der Tibeter zu treffen. *Mittelland-Zeitung*, 15.05.2008.
- P1767 Eiertanz um Besuch des Dalai Lama. *Neue Luzerner Zeitung*, 15.05.2008.
- P1768 Eiertanz um Besuch von Dalai Lama. Vorwürfe wegen chinesischer Repression. *Der Bund*, 23.08.2008.
- P1769 «Eiertanz» um Dalai Lama. *Der Bund*, 16.05.2008.

- P1770 Ein «unpolitisches» Treffen. *St. Galler Tagblatt*, 05.08.2005.
- P1771 Ein «Weltfriedensgipfel» in New York. Treffen von Religionsführern - Veto Chinas gegen Dalai Lama. *NZZ*, 30.08.2000.
- P1772 Ein Bild aus Sand, das im Wasser enden wird. *Südostschweiz*, 25.01.2008.
- P1773 «Ein Boykott der Spiele wäre falsch». Zürcher Tibeter über ihren Wunsch, einmal an den Olympischen Spielen teilzunehmen. *NZZ*, 25.03.2008.
- P1774 «Ein Boykott löst das Problem nicht». *Neue Luzerner Zeitung*, 18.03.2008.
- P1775 Ein Boykott und ein Appell. *Der Bund*, 16.04.2008.
- P1776 Ein China-Freund, der kein Blatt vor den Mund nimmt. *Tages-Anzeiger*, 22.04.2008.
- P1777 Ein chinesisches Fahnenmeer und ein beklemmendes Gefühl. *Südostschweiz*, 25.04.2008.
- P1778 Ein Fest der Gegensätze für Tibet. *Der Bund*, 07.07.2008.
- P1779 Ein friedlicher Kämpfer mit verschmitztem Lächeln. Der Dalai-Lama feiert heute seinen 70. Geburtstag. *Basler Zeitung*, 06.07.2005.
- P1780 Ein friedlicher Protestmarsch. *Neue Luzerner Zeitung*, 18.04.2008.
- P1781 Ein Gandhi aus Winterthur. Andreas Reinhart fördert die Photographie und ärgert die Politiker. *NZZ Online*, 14.11.2001.
- P1782 Ein Geist namens Unsicherheit. *Sonntagszeitung*, 27.07.2008.
- P1783 Ein gezeichnetes Volk. *Basler Zeitung Kulturmagazin*, 28.03.2008.
- P1784 Ein Hauch von Politik beim Dalai-Lama-Besuch. Treffen mit Der Bundesrat Couchepin. *NZZ Online*, 04.08.2005.
- P1785 Ein Hauch von Politik. Offizieller Termin zwischen Der Bundesrat Couchepin und dem Dalai Lama in Zürich. *Der Bund*, 05.08.2005.
- P1786 Ein Hauch von Tibet am Grossen Mythen. *Neue Luzerner Zeitung*, 23.10.2000.
- P1787 Ein kleines Stück Heimat geschaffen. Tibeterinnen und Tibeter in Bern freuen sich über den Besuch des Dalai Lama in der Schweiz. *Der Bund*, 04.08.2005.
- P1788 Ein Konsumboykott als letzte Massnahme. Verbessert sich die Situation in Tibet nicht, wollen Menschenrechtler auch wirtschaftlich Druck ausüben. *Basler Zeitung*, 27.03.2008.
- P1789 Ein Kunstwerk, das zu Tränen rührt. *St. Galler Tagblatt*, 23.02.1998.
- P1790 Ein Lama als Lohn. *Sonntagsblick*, 07.08.2005.
- P1791 Ein langer Tag für Seine Heiligkeit, den Dalai Lama. Besuch an der Universität, im Völkerkundemuseum und auf dem Münsterhof. *NZZ*, 04.08.2005.
- P1792 Ein Lächeln für die Dissidenz. Im Vorfeld der olympischen Wettkämpfe haben chinesische Kritiker mehr Spielraum als üblich. *Sonntagszeitung*, 06.04.2008.
- P1793 Ein Leben für den Frieden. *St. Galler Tagblatt*, 19.10.2007.
- P1794 Ein Mandala als Mass der Vergänglichkeit. *Basler Zeitung*, 02.02.2001.
- P1795 Ein Mandala als Mass der Vergänglichkeit. *Basler Zeitung*, 02.02.2001.
- P1796 Ein «Mann des Friedens». *Der Bund*, 25.03.2008.
- P1797 Ein Mönch auf Werbetour. *Tages-Anzeiger*, 09.08.1999.
- P1798 «Ein Mönch, der kämpfen will, muss seine Robe ablegen». *Südostschweiz*, 20.04.2008.
- P1799 Ein Mönch, der weiss, was Frauen wünschen. *Sonntagsblick*, 24.08.2008.
- P1800 Ein Mythos stirbt. Zwei Uzner berichten von ihrer Reise durch den Tibet. *Südostschweiz*, 20.03.2006.
- P1801 Ein neuer tibetischer Lama in Lhasa geweiht. *NZZ*, 17.01.2000.
- P1802 «Ein Olympiaboykott führt nicht zum Ziel». *Tages-Anzeiger*, 17.04.2008.
- P1803 Ein olympischer Traum. *Der Bund*, 19.03.2008.
- P1804 Ein Relikt des Kalten Krieges. Der Olympia-Boykott - wie er funktioniert und was er bewirkt. *NZZ am Sonntag*, 13.04.2008.
- P1805 Ein Ritual für langes Leben am Ende des Dalai-Lama-Besuchs. Täglich fast 9000 Besucher an buddhistischen Unterweisungen im Hallenstadion. *NZZ*, 13.08.2005.

- P1806 Ein Ruck geht durch China. *Tages-Anzeiger*, 14.05.2008.
- P1807 Ein Schritt nach vorn. China ist offenbar zu einem Dialog mit dem Dalai-Lama bereit. *Mittelland-Zeitung*, 26.04.2008.
- P1808 Ein Schritt vorwärts. *Der Bund*, 26.04.2008.
- P1809 Ein Spagat zwischen östlicher und westlicher Kultur. *Tages-Anzeiger*, 15.04.2008.
- P1810 Ein starkes Zeichen setzen. *St. Galler Tagblatt*, 09.08.2008.
- P1811 Ein Symbol für den Frieden. *Berner Zeitung*, 09.08.2004.
- P1812 Ein unermüdlicher Kämpfer für Gerechtigkeit. *St. Galler Tagblatt*, 18.08.2005.
- P1813 Ein unverwirklichter Vertrag über Tibet. Das 17-Punkte-Abkommen zwischen Peking und Lhasa. *NZZ*, 17.09.2001.
- P1814 Ein weiterer buddhistischer Führer verlässt Tibet. *NZZ*, 08.01.2000.
- P1815 Ein Zug erklimmt das «Dach der Welt». China schickt Menschen ins All, empfängt die Wirtschaftslenker der Welt - und feiert die Bahnstrecke nach Tibet. *Basler Zeitung*, 17.10.2005.
- P1816 Eine «Reise der Harmonie» mit Nebentönen. Ankunft des olympischen Feuers in Peking. *NZZ*, 01.04.2008.
- P1817 Eine Armee von Kontrolleuren. Wie China den Internet-Verkehr zu steuern versucht. *NZZ Online*, 16.09.2005.
- P1818 Eine Berufung als Beruf. Lea Wylers Hilfswerk Rokpa in Tibet und Nepal. *NZZ Online*, 12.01.2004.
- P1819 Eine Blinde und ein Sehender vom Himalaja. *Tages-Anzeiger*, 21.01.2008.
- P1820 Eine chinesische Björk erobert die Charts. *NZZ am Sonntag*, 04.05.2008.
- P1821 Eine diplomatisch heikle Vernissage. *Tages-Anzeiger*, 07.05.2001.
- P1822 Eine einmalige Chance für beide Seiten. *Südostschweiz*, 26.04.2008.
- P1823 Eine erweiternde Erfahrung. *St. Galler Tagblatt*, 09.10.2001.
- P1824 Eine Fackel mit kontroversen Symbolgehalt. Das Feuer soll bis zum Start der Spiele rund um die Welt getragen werden. *Mittelland-Zeitung*, 01.04.2008.
- P1825 Eine Frau erforscht Tibet. Das abenteuerliche Leben der Alexandra David-Neel (1868-1969). *NZZ*, 02.12.2000.
- P1826 Eine Freundschaft, zwei Welten und 86 Bilder. *Tages-Anzeiger*, 09.02.2001.
- P1827 Eine Glücksschleife für Pascal Couchepin. *Neue Luzerner Zeitung*, 05.08.2005.
- P1828 Eine Kamera und zwei Hirnhälften. *Der Bund*, 03.09.2005.
- P1829 Eine Prise Buddhismus gegen die innere Leere. Verkündet er es, klingt es aufregend - mit seinem Besuch in der Schweiz stillt der Dalai Lama die Sehnsüchte religionsferner Kreise. *NZZ am Sonntag*, 07.08.2005.
- P1830 Eine Reise nach innen. «Travellers and Magicians» aus Bhutan, von Khyentse Norbu. *NZZ Online*, 26.11.2004.
- P1831 «Eine Religion, die nicht hinterfragt, ist gefährlich». *Der Bund*, 06.08.2005.
- P1832 Eine schlimme Vorahnung. *Basler Zeitung*, 14.08.2008.
- P1833 Eine weiche Stimme gegen verhärtete Fronten. Die Tibeterin Dechen Shak-Dagsay ruft zu Solidarität mit Chinas Erdbebenopfern auf. *NZZ*, 13.06.2008.
- P1834 Einen Mönch aus Tibet. *Sonntagsblick*, 06.04.2008.
- P1835 «Einen Platz in den Herzen der Tibeter zu haben ist mir wichtiger als ein Auftritt auf der Oscar-Bühne». *Sonntagszeitung*, 26.05.1996.
- P1836 Einfach einmal schauen. *NZZ Online*, 06.08.2005.
- P1837 Einfühlsam und ohne Pathos. *St. Galler Tagblatt*, 31.05.2002.
- P1838 Einladen, ausladen, empfangen. *Basler Zeitung*, 06.08.2005.
- P1839 Einmal Lhasa und zurück – auf der Geduldstour. Ein Fricktaler Paar radelt nach Tibet, um Gutes zu tun, und kann sich vom Velo kaum mehr trennen. *Basler Zeitung*, 09.02.2008.
- P1840 Einmal zu Gast in der Welt des Dalai Lama. *Südostschweiz*, 03.08.2005.

- P1841 Eintritt ins Erde-Maus-Jahr. *St. Galler Tagblatt*, 22.02.2008.
- P1842 Eisige Reise der Hoffnung. *Berner Zeitung*, 20.12.2003.
- P1843 Eklat bei Jiangs Empfang in Bern. *St. Galler Tagblatt*, 26.03.1999.
- P1844 Ekstase und Enttäuschung. Der deutsche Extrem-Filmer Werner Herzog wendet sich in der Reportage «Rad der Zeit» dem Buddhismus zu. *Der Bund*, 08.07.2004.
- P1845 Himmelschreiend. Margrit Sprecher: «Von Hollywood bestrahlt». *Weltwoche*, 16.07.1998.
- P1846 Empfang mit allen Ehren. *Berner Zeitung*, 11.09.2008.
- P1847 Empörung über China genügt nicht. *NZZ*, 17.03.2008.
- P1848 Endspurt für den Fackellauf. Sondergesandte des Dalai Lamas sind zu Gesprächen unterwegs nach Peking. *Basler Zeitung*, 03.05.2008.
- P1849 Aus erster Hand. Engagement für Tibet. *Basler Zeitung*, 24.04.1999.
- P1850 Enge, aber schwierige Beziehung. *Berner Zeitung*, 29.03.2008.
- P1851 Entwaffnend offen. Der Dalai Lama ist ein Mann des Friedens - und der Widersprüche. *Sonntagszeitung*, 04.07.2005.
- P1852 Er bewahrt Tibet vor dem Vergessen. *Neue Luzerner Zeitung*, 06.07.2005.
- P1853 Er kämpft mit Gitarrensoli für die Freiheit Tibets. *Tages-Anzeiger*, 26.04.2008.
- P1854 Er kommt doch nicht. *Berner Zeitung*, 15.09.2008.
- P1855 Er lässt sich nicht erobern, nur demütig umrunden: Der Kailash. *Tages-Anzeiger*, 02.10.1996.
- P1856 Er nahm den gleichen Weg wie der Dalai Lama vor 40 Jahren. *Blick*, 10.01.2000.
- P1857 Er weiss die Zensur zu umgehen. *Neue Luzerner Zeitung*, 18.08.2008.
- P1858 Erbittertes Gerangel um die Macht. Schachzüge, Steinwürfe, Schulstreit: Im Machtgefüge der Buddhisten kracht es. *Sonntagszeitung*, 16.01.2000.
- P1859 Erdbebenkatastrophe: Chinas Bevölkerung klagt an. Die vom Regime beschworene Einheit ist brüchig geworden. *Sonntagszeitung*, 18.05.2008.
- P1860 Erinnerungen an die bösen Zeiten der Kulturrevolution. *Tages-Anzeiger*, 17.03.2008.
- P1861 Erlebtes Gefühl ist immer eigenes Gefühl. *Tages-Anzeiger*, 04.03.2008.
- P1862 Erleuchtung im Wädli tempel. *Blick*, 06.08.2005.
- P1863 Erleuchtungsweg oder Sektenfalle?. *Neue Luzerner Zeitung*, 15.09.2000.
- P1864 Erneut Proteste in Sichuan. *St. Galler Tagblatt*, 05.04.2008.
- P1865 Erneut Tote bei Protesten von Tibetern in Sichuan. *NZZ*, 26.03.2008.
- P1866 Erneute Proteste auf dem Friedensplatz. *Südostschweiz*, 11.08.2008.
- P1867 Eröffnung: Spektakel und Trennung. *Tages-Anzeiger*, 08.08.2008.
- P1868 Eröffnungsfeier ist für Dalai Lama tabu. *Neue Luzerner Zeitung*, 19.04.2008.
- P1869 Eröffnungsfeier mit Couchepin. Verschärft sich die Lage nicht, ist er dabei. *Sonntagszeitung*, 13.04.2008.
- P1870 Erste Präsidentin aus Bichwil. *St. Galler Tagblatt*, 27.06.2001.
- P1871 Erste Urteile nach Protesten in Tibet. *Südostschweiz*, 30.04.2008.
- P1872 Erstickende Umarmung des Christentums. *St. Galler Tagblatt*, 26.01.2000.
- P1873 Erzählungen aus Tibet. Ladislav Drezdowicz zeigt Bilder einer bedrohten Kultur. *Basler Zeitung Kulturmagazin*, 08.05.2008.
- P1874 «Es braucht den Dialog». Tibet-Institut Rikon. Seit 40 Jahren betreuen Mönche im Kanton Zürich die Exilgemeinde. *Mittelland-Zeitung*, 10.10.2008.
- P1875 «Es braucht jetzt ein Zeichen vonseiten Chinas». Adolf Ogi, früherer UNO-Sonderberater für Sport, fordert das Internationale Olympische Komitee zum Handeln auf. *Basler Zeitung*, 02.04.2008.
- P1876 Es gärt auf dem Dach der Welt. *NZZ*, 15.03.2008.
- P1877 Es geht um Kulturverlust. *St. Galler Tagblatt*, 01.04.2008.
- P1878 Es gibt fast nur noch Soldaten in den Strassen von Lhasa. *Südostschweiz*, 17.03.2008.

- P1879 «Es gibt keine Harmonie». *Der Bund*, 06.05.2008.
- P1880 «Es gibt Menschen, die einen anschauen wie einen Engel, nur weil man Buddhist ist». *Tages-Anzeiger*, 30.07.2005.
- P1881 «Es gibt viele Gemeinsamkeiten». Asien-Korrespondent Peter Achten (69) über chinesische Spezialitäten und schweizerische Eigenheiten *Basler Zeitung*, 05.08.2008.
- P1882 Es ging auch um Geist und Hirn. *Südostschweiz*, 04.08.2005.
- P1883 «Es reicht nicht zu predigen». *St. Galler Tagblatt*, 04.04.2008.
- P1884 Eskalierende Proteste in Tibets Hauptstadt. Gewalt und Gegengewalt. *NZZ*, 15.03.2008.
- P1885 Esoterik ist Hineingehen in die Mystik. *Neue Luzerner Zeitung*, 25.09.2000.
- P1886 «Eure Heiligkeit, glauben Sie an Gott?». Selbst die merkwürdigsten Pressefragen konnten das Oberhaupt der Tibeter nicht aus der Ruhe bringen. *Basler Zeitung*, 03.08.2005.
- P1887 Europäisch-chinesische Diplomaten mit Drahtseilakt. *Südostschweiz*, 24.04.2008.
- P1888 Europäische Kritik an China. *St. Galler Tagblatt*, 13.09.2007.
- P1889 Ex-Verkehrsdirektor verteidigt China. *Tages-Anzeiger*, 21.04.2008.
- P1890 Exil-Tibeter protestieren vor dem Olympischen Komitee. *NZZ*, 19.03.2008.
- P1891 Exiltibeter erklären ihre Kultur. *St. Galler Tagblatt*, 29.04.1998.
- P1892 Exiltibeter fürchten Offensive Chinas. *Südostschweiz*, 18.03.2008.
- P1893 Exiltibeter in Indien festgenommen. Protestzug aus Sorge um die Beziehungen zu China gestoppt. *NZZ*, 14.03.2008.
- P1894 Exiltibeter in Moskau vorübergehend in Haft. Protest gegen Pekings Olympiakandidatur. *NZZ Online*, 12.07.2001.
- P1895 Exiltibeter richten sich neu aus. *St. Galler Tagblatt*, 17.11.2008.
- P1896 Exiltibeter suchen den Dialog mit Peking. *Basler Zeitung*, 29.10.1998.
- P1897 Exotisch-vertraut. *NZZ Online*, 17.11.2005.
- P1898 Expedition auf den Mount Everest wird zum Politikum. *Südostschweiz*, 28.04.2008.
- P1899 Expedition ins Dunkle. Eine Begegnung mit Sabriye Tenberken aus «Blindsight». *Basler Zeitung Kulturmagazin*, 31.01.2008.
- P1900 Fackel auf Mount Everest. *St. Galler Tagblatt*, 09.05.2008.
- P1901 Fackel durchquerte Lhasa. *St. Galler Tagblatt*, 23.06.2008.
- P1902 Fackel musste Bus nehmen. *Blick*, 08.04.2008.
- P1903 Fackel, ungestört. *Basler Zeitung*, 22.04.2008.
- P1904 Fackellauf-Start unter den Augen der Staatssicherheit. *Tages-Anzeiger*, 01.04.2008.
- P1905 Fackellauf-Start unter den Augen der Staatssicherheit. *Tages-Anzeiger*, 01.04.2008.
- P1906 Fackellauf durch rotes Fahnenmeer. *Berner Zeitung*, 25.04.2008.
- P1907 Fackellauf durch Tibet. *St. Galler Tagblatt*, 12.04.2008.
- P1908 Fackellauf geht weiter. *Der Bund*, 10.04.2008.
- P1909 Fackellauf gestartet. *Berner Zeitung*, 01.04.2008.
- P1910 Fackellauf in Tibet verkürzt. *Südostschweiz*, 26.05.2008.
- P1911 Fackellauf ist in Frage gestellt. *Neue Luzerner Zeitung*, 09.04.2008.
- P1912 Fackellauf ohne Publikum. Indien «Fackel der Schande» übersteht Schaulaufen in Neu-Delhi. *Mittelland-Zeitung*, 18.04.2008.
- P1913 Fackellauf ohne Störung. *St. Galler Tagblatt*, 14.04.2008.
- P1914 Fackellauf Richtung Peking soll weiter gestört werden. *Südostschweiz*, 25.03.2008.
- P1915 Fackellauf wurde zum Versteckspiel. *Tages-Anzeiger*, 11.04.2008.
- P1916 Fackelzug für Tibet. *Tages-Anzeiger*, 19.03.2008.
- P1917 Fahne Tibets weht vor dem Baronenhaus. *St. Galler Tagblatt*, 26.04.2008.
- P1918 Fahnen sollen für Solidarität stehen. *St. Galler Tagblatt*, 10.03.2004.
- P1919 Falsche Autorität. *Der Bund*, 26.03.2008.



- P1920 Farbaskese in Labrang. Ein Bildband über das grosse tibetische Gebetsfest Monlam. *NZZ*, 08.12.2005.
- P1921 Farbenfrohes Fest der Tibeter. *St. Galler Tagblatt*, 24.06.2003.
- P1922 Farbenprächtiges Mandala landet in der Aare. *Der Bund*, 03.03.2001.
- P1923 Farbenprächtiges Tibet in Bern. *Berner Zeitung*, 19.08.2005.
- P1924 Fast friedliche Kundgebung für Tibet. *Tages-Anzeiger*, 17.03.2008.
- P1925 Faszinierendes Dach der Welt im Film. *St. Galler Tagblatt*, 15.03.2003.
- P1926 Fern der Öffentlichkeit. *St. Galler Tagblatt*, 18.04.2008.
- P1927 Fest zu Ehren des Dalai Lama. *St. Galler Tagblatt*, 10.12.2000.
- P1928 Feuer auf dem Dach. *Sonntagszeitung*, 22.06.2008.
- P1929 Feuer und Flamme für Sabatini. *Sonntagszeitung*, 13.04.2008.
- P1930 Feuer unter dem Olympia-Hintern. *St. Galler Tagblatt*, 11.04.2008.
- P1931 Feurig gegen China. *Blick*, 28.04.2008.
- P1932 Film-Premiere mit tibetischem Apéro. *St. Galler Tagblatt*, 18.02.1999.
- P1933 Filmepos über den Dalai Lama. *St. Galler Tagblatt*, 24.04.1998.
- P1934 Flucht durch die Eiswüste. *St. Galler Tagblatt*, 02.05.2008.
- P1935 Flüchtling oder trojanisches Pferd? Der tibetische Karmapa im indischen Exil. *NZZ*, 25.02.2000.
- P1936 Folklore und Köstlichkeiten aus aller Welt. *Tages-Anzeiger*, 25.08.2008.
- P1937 Folter und Fairplay in China. *Tages-Anzeiger*, 18.03.2008.
- P1938 Forderungen Chinas an den Dalai Lama. *Südoschtweiz*, 08.07.2008.
- P1939 Fragen rund um den Dalai Lama. *Südoschtweiz*, 11.08.2005.
- P1940 Fragen und Spiele. *Blick*, 02.08.2008.
- P1941 Fragwürdige Schweiz. *St. Galler Tagblatt*, 27.03.2008.
- P1942 Frankreich denkt an Boykott der Feier. *Neue Luzerner Zeitung*, 19.03.2008.
- P1943 Frankreich reagiert auf Proteste in China. *Tages-Anzeiger*, 21.04.2008.
- P1944 Frankreich ringt um Haltung zu China. Präsident Sarkozy entschuldigt sich und Paris ernennt den Dalai Lama zum Ehrenbürger. *Basler Zeitung*, 23.04.2008.
- P1945 Frankreich tut sich schwer mit der chinesischen Propaganda. *Südoschtweiz*, 17.04.2008.
- P1946 Frankreichs Präsident will Peking besänftigen. Ein Reigen von Emissären mit Beschwichtigungsschreiben. *NZZ*, 22.04.2008.
- P1947 Französischer Eiertanz um den Dalai Lama. Keine Begegnung mit Präsident Sarkozy. *NZZ*, 12.08.2008.
- P1948 Frau Robin Hood. *St. Galler Tagblatt*, 17.04.2008.
- P1949 Frauenquote fürs Nirwana?. *NZZ*, 13.03.1999.
- P1950 «Free Tibet» auf dem Siegespodest? Viele Sportler fühlen sich überfordert, wenn sie sich zur Menschenrechtslage in China äussern sollen. *Basler Zeitung*, 12.03.2008.
- P1951 Free Tibet. *Tages-Anzeiger*, 15.03.2008.
- P1952 «Freies Tibet ist mein Ziel». *Basler Zeitung*, 04.08.2005.
- P1953 Fremde Hilfe, eigenes Karma. *Der Bund*, 17.05.2008.
- P1954 Freudentränen für den Kundun. *Tages-Anzeiger*, 07.05.2001.
- P1955 «Freunde sind bei uns immer willkommen, fremde Richter aber brauchen wir nicht». *Tages-Anzeiger*, 25.04.2008.
- P1956 Freunde und Terror in Tibet. *Sonntagsblick*, 09.11.1997.
- P1957 Fried- und zornvolle Gottheiten. *Basler Zeitung*, 18.10.2000.
- P1958 Friedensbotschaft des Dalai Lama in Berlin. Ansprache vor 20000 Menschen am Brandenburger Tor. *NZZ*, 20.05.2008.
- P1959 Friedensmönch löst Unfrieden aus. *Neue Luzerner Zeitung*, 20.05.2008.

- P1960 Friedensmönch sorgt für Streit. Berlin Misstöne in der Regierung begleiteten den Deutschland-Besuch des Dalai-Lama. *Mittelland-Zeitung*, 20.05.2008.
- P1961 Friedensmönch sorgt für Unfrieden. *Der Bund*, 20.05.2008.
- P1962 Friedhofsruhe in Tibet. *Tages-Anzeiger*, 26.03.2008.
- P1963 Friedliche Protestaktion gegen Chinas Tibetpolitik. Demonstration vor dem Chinagarten. *NZZ*, 11.12.2001.
- P1964 Fussballfest für Tibet in Jona. *Südostschweiz*, 28.04.2008.
- P1965 Fühlen wie die Mönche. *Blick*, 19.04.2008.
- P1966 Fünf Fragen an. *Der Bund*, 03.07.2008.
- P1967 Fünf Tibeter - drittes Auge. *Blick*, 20.11.1999.
- P1968 Fünf Tibeter. Heilkraft dank kosmischer Energie. *Blick*, 30.11.1999.
- P1969 Für Ama Adhe und ein freies Tibet. *Berner Zeitung*, 07.01.2004.
- P1970 Für China ist der Dalai Lama an allem Schuld. *Tages-Anzeiger*, 19.03.2008.
- P1971 «Für das Gute im Menschen kämpfen». Der Krieg im Irak - ein Dilemma für den Dalai Lama. *NZZ Online*, 09.04.2003.
- P1972 Für die Tibeter in Genf demonstriert. *Südostschweiz*, 23.03.2008.
- P1973 «Für ein gutes Bild gehe ich nicht über Leichen». *St. Galler Tagblatt*, 06.12.2005.
- P1974 Für eine Kultur des Erbarmens. *St. Galler Tagblatt*, 06.07.2002.
- P1975 Für eine Vielfalt der Religionen. *NZZ Online*, 03.08.2005.
- P1976 Für Menschenrechte in China marschiert. *Neue Luzerner Zeitung*, 09.05.2008.
- P1977 Für Olympia aus Peking vertrieben. *Tages-Anzeiger*, 18.08.2008.
- P1978 Für Peking sind die Gespräche mit den Tibetern gescheitert. *Tages-Anzeiger*, 11.11.2008.
- P1979 Gedämpfte Momo. *NZZ Online*, 21.04.2005.
- P1980 Gefängnisstrafen für Tibeter. *Basler Zeitung*, 09.05.1997.
- P1981 Gegen den Mangel an Beweisen. *NZZ*, 19.10.2008.
- P1982 Gegen den Widerstand Chinas. *NZZ Online*, 05.02.2001.
- P1983 Gegen die Religionsfreiheit. «Chinas Kampagne gegen den Dalai Lama» im «Der Bund» vom 29. Januar. *Der Bund*, 10.02.1998.
- P1984 Geheime Visionen: Buddhistische Rollbilder. Das Museum Rietberg Zürich präsentiert frühe Malerei aus Zentraltibet. *Der Bund*, 03.04.1999.
- P1985 Gelassenheit finden im Chaos von Kathmandu. *NZZ am Sonntag*, 14.09.2008.
- P1986 Geldstrafe für «frommen» Tibeter. *St. Galler Tagblatt*, 17.07.2008.
- P1987 Gemeinden zeigen Solidarität mit Tibet. *St. Galler Tagblatt*, 10.03.2007.
- P1988 Gemeinsamer Einsatz für Tibet. Jubiläumsfeier zweier tibetischer Organisationen in Bülach. *NZZ*, 10.10.2008.
- P1989 Generationenwechsel fordert Tibeter im Exil heraus. *Südostschweiz*, 10.10.2008.
- P1990 Geng Huichang - Chinas Mann fürs Grobe bei Olympia. *Südostschweiz*, 16.08.2008.
- P1991 Gespräche begleitet von viel Propaganda. *Der Bund*, 05.05.2008.
- P1992 Gespräche mit dem «Wolf in Mönchskutte». *Südostschweiz*, 26.04.2008.
- P1993 Gespräche und tibetische Klänge. *Neue Luzerner Zeitung*, 20.06.2008.
- P1994 Gesundheit durch Erleuchtung. Der Leibarzt des Dalai Lama berichtet. *NZZ*, 23.08.1999.
- P1995 Getrübte Vorfreude in China. *Basler Zeitung*, 05.08.2008.
- P1996 Getrübter Blick auf den Gastgeber. *Südostschweiz*, 30.04.2008.
- P1997 Gewaltloser Widerstand. Mittagskino: «10 Questions For The Dalai Lama» im Kultkino Atelier. *Basler Zeitung Kulturmagazin*, 14.04.2008.
- P1998 «Gewissensfrage für ganze Welt». *Neue Luzerner Zeitung*, 22.03.2008.
- P1999 Gewohnt weise. Der Dalai Lama im Filmgespräch. *Basler Zeitung Kulturmagazin*, 28.03.2008.

- P2000 «Gib nicht auf, China!». *Weltwoche*, 22.05.2008.
- P2001 Gibts jetzt ein Massaker?. *Blick*, 18.03.2008.
- P2002 Gigantischer Auftakt. *Berner Zeitung*, 09.08.2008.
- P2003 Gipfel der Propaganda. *Sonntagszeitung*, 11.05.2008.
- P2004 Glauben als Live-TV-Event. Die Religion im audiovisuellen Scheinwerferlicht. *NZZ*, 22.07.2005.
- P2005 Glauben ist gut, hinterfragen besser. *Tages-Anzeiger*, 06.08.2005.
- P2006 Gläubige im Dialog. *St. Galler Tagblatt*, 14.01.2008.
- P2007 Gleich lange Ellen. *St. Galler Tagblatt*, 12.04.2008.
- P2008 Gleichschaltung in den Medien. *St. Galler Tagblatt*, 21.04.2008.
- P2009 Glückliche trainieren. *St. Galler Tagblatt*, 13.07.2005.
- P2010 Goldene Dächer und Symbole. *St. Galler Tagblatt*, 19.12.2005.
- P2011 Gottes stiller Mensch. *Sonntagsblick / Sie + Er*, 24.07.2005.
- P2012 Gottheit oder dunkle Kraft?. *Tages-Anzeiger*, 12.07.1996.
- P2013 Götter und Dämonen vom Dach der Welt. *Tages-Anzeiger*, 06.03.1998.
- P2014 Gratis-Tickets für Dalai Lama. *Der Bund*, 11.09.2008.
- P2015 Grenzgänger im Mythenlabyrinth. Esoterik trifft auf Wanderschuh, Sigmund Freud den Dalai Lama. Reinhold Messner entzaubert Bergtourismus und Yeti: Jetzt will er für die italienischen Grünen ins Europaparlament. *Weltwoche*, 10.06.1999.
- P2016 Grobe Wächter des Feuers. *St. Galler Tagblatt*, 11.04.2008.
- P2017 Grossandrang bei Tibet-Film-Premiere. *Tages-Anzeiger*, 15.08.2008.
- P2018 Grosse Geschichte, kleine Geschichten. Tibetisch-schweizerische Schicksale im Leben und im Film. *Basler Zeitung*, 24.08.2005.
- P2019 Grosse Verblendung. *Berner Zeitung*, 10.08.2005.
- P2020 Grosses Interesse am Dalai Lama. *St. Galler Tagblatt*, 03.08.2005.
- P2021 Grosses Interesse für den Dalai Lama in Genf. *NZZ*, 09.08.1999.
- P2022 Grönland gegen Tibet. *WOZ*, 17.01.2008.
- P2023 Grösste tibetische Exilgemeinde im Westen ist bei uns. *Sonntagsblick*, 04.04.1999.
- P2024 Gründungsfest für eine Sektion der Tibeter. *Tages-Anzeiger*, 22.09.2008.
- P2025 Gummischrot und Reizgas vor Chinas Konsulat. Solidaritätskundgebung für Tibet. *NZZ*, 17.03.2008.
- P2026 Tibet-Propaganda. *NZZ Online*, 07.08.2005.
- P2027 «Haben alle Angst vor dem Riesen?». *Berner Zeitung*, 20.03.2008.
- P2028 Haben die Mönche eine Chance in Tibet?. *Blick*, 17.03.2008.
- P2029 Hallenstadion als Pilgerstätte. *Südostschweiz*, 10.08.2005.
- P2030 «Haltet an eurer Tradition fest!». Das geistige Oberhaupt der Tibeter, der 14. Dalai Lama, ist in der Schweiz eingetroffen. *NZZ*, 03.08.2005.
- P2031 Handeln bewirkt mehr als Worte. *Neue Luzerner Zeitung*, 01.04.2008.
- P2032 Handgreiflichkeiten um die olympische Fackel. *NZZ*, 07.04.2008.
- P2033 Harmonie auf kommunistische Art. *Basler Zeitung*, 23.08.2008.
- P2034 Harte Arbeit für ein besseres Leben. *NZZ am Sonntag*, 20.04.2008.
- P2035 Harte Haltung trotz Protesten. *Der Bund*, 10.04.2008.
- P2036 Harte Rhetorik vor dem Dialog. Weiterhin aggressive Töne aus China - Dalai Lama begrüsst Gesprächsangebot. *NZZ*, 27.04.2008.
- P2037 Hautnah mit dem Dalai-Lama. *Neue Luzerner Zeitung*, 22.04.2005.
- P2038 Hängen die östlichen Heiligenbilder schief? Am verklärten Projektionshimmel über den östlichen Religionen brauen sich dunkle Wolken zusammen. *Mittelland-Zeitung*, 25.09.2002.

- P2039 Heftige Attacken Chinas gegen den Dalai Lama. *St. Galler Tagblatt*, 20.03.2008.
- P2040 Heilen durch Kraut und Üben. *Sonntagsblick*, 15.08.1999.
- P2041 Heilige verbreiten lächelnd Ruhe. *Berner Zeitung*, 18.05.2001.
- P2042 Heiliger hinter der Kamera. *Blick*, 19.05.1999.
- P2043 Heiligkeit zum Anfassen, Gott auf Erden. *Mittelland-Zeitung*, 22.08.2005.
- P2044 Heilkunst der Mönche. *Facts*, 18.04.1996.
- P2045 Heiterkeit und Selbstverantwortung. Im Westen fasziniert das Charisma und die als positiv wahrgenommene Autorität des Dalai Lama. *Der Bund*, 05.08.2005.
- P2046 Heldin oder Verräterin? Cering Wangmo hielt Fackel auf dem Gipfel. *Mittelland-Zeitung*, 09.05.2008.
- P2047 Hell zwischen dunklen Buchstaben. *St. Galler Tagblatt*, 05.06.2008.
- P2048 Herausforderung für Westen. *St. Galler Tagblatt*, 17.04.2008.
- P2049 Herzliche Zurückhaltung. Der Dalai Lama lobt die Unterstützung der Schweiz in der Tibet-Frage. *Der Bund*, 03.08.2005.
- P2050 Heucheln? Geniessen!. *Blick*, 08.08.2008.
- P2051 Heute den Dalai Lama ehren, 2008 nach Peking reisen. *Tages-Anzeiger*, 18.10.2007.
- P2052 «Himalaya»: Karawanen-Wanderungen streng nach Plan - manchmal in die Irre. *NZZ*, 20.08.2005.
- P2053 Himmel, Hölle oder Erleuchtung. *Tages-Anzeiger*, 08.08.2005.
- P2054 Himmelsdrachen-Mutter. *St. Galler Tagblatt*, 08.08.2005.
- P2055 Hindernis- statt Fackellauf in Paris. Olympia-Chaos Stafette in der französischen Hauptstadt nach Protesten abgebrochen. *Mittelland-Zeitung*, 08.04.2008.
- P2056 Hinter Tibets Fassaden. *Weltwoche*, 27.03.2008.
- P2057 Historischer Zankapfel Tibet. *Mittelland-Zeitung*, 18.03.2008.
- P2058 Hoffnung für Tibet? . *Mittelland-Zeitung*, 26.04.2008.
- P2059 Hoffnungsvolle Farben vom Dach der Welt. *Tages-Anzeiger*, 15.06.1998.
- P2060 Hohe Tibeter zu Besuch in Bern. *Blick*, 06.06.2000.
- P2061 Huch, die schiessen ja!. *Basler Zeitung*, 18.03.2008.
- P2062 «Hundert Prozent authentisch». *St. Galler Tagblatt*, 10.08.2005.
- P2063 «Ich bin bereit in Peking zu vermitteln». *Sonntagsblick*, 13.04.2008.
- P2064 «Ich bin ein ganz normaler Mensch». Der Dalai Lama startet in Zürich und im Kloster Einsiedeln zu seinem zwölfwägigen Besuch in der Schweiz. *Der Bund*, 03.08.2005.
- P2065 «Ich bin glücklich, in der Schweiz zu sein». Der Dalai Lama für 12 Tage in der Schweiz. *NZZ Online*, 06.08.2005.
- P2066 «Ich bin hoffnungsvoll, aber das heisst nicht, dass gute Dinge automatisch kommen». *Tages-Anzeiger*, 02.08.2005.
- P2067 «Ich bin mir sicher, dass China ein guter Gastgeber sein wird». *Südostschweiz*, 03.08.2008.
- P2068 «Ich bin nur ein einfacher buddhistischer Mönch». *NZZ Online*, 06.08.2005.
- P2069 Ich Dalai - du Lama?. *NZZ am Sonntag*, 07.08.2005.
- P2070 «Ich gebe Werten eine Stimme». *St. Galler Tagblatt*, 15.04.2008.
- P2071 «Ich habe Verständnis für die Tibet-Anhänger. Aber...». *Mittelland-Zeitung*, 09.04.2008.
- P2072 «Ich hoffe, die Toten haben sich nicht umsonst geopfert». *Tages-Anzeiger*, 28.03.2008.
- P2073 «Ich will nicht einfach schweigen». Jörg Schild kritisiert IOC. *Basler Zeitung*, 17.03.2008.
- P2074 Ihr Chinesen, mit uns!. *Südostschweiz*, 08.04.2008.
- P2075 Ikonen, heilsam zu sehen. Publikation über Gottheiten des tibetischen Buddhismus. *NZZ Online*, 17.01.2002.
- P2076 Im Diamantfahrzeug schnell ins Nirvana. *Tages-Anzeiger*, 15.02.1999.
- P2077 Im Himalaya zu Hause. *St. Galler Tagblatt*, 06.12.2004.
- P2078 Im Kino: «Seven Years In Tibet» von Jean-Jacques Annaud. Einer der auszog, den höchsten

- Berg zu erklimmen. *Basler Zeitung*, 17.11.1997.
- P2079 Im Namen der Freiheit. Die tibetische Autorin Soname Yangchen in der Basler Buchhandlung Jäggi. *Basler Zeitung*, 13.10.2005.
- P2080 Im Zentrum der olympischen Vorfreude. *Berner Zeitung*, 07.08.2008.
- P2081 Immerhin reden sie miteinander. Zwei Vertreter des Dalai-Lama empfangen. *Mittelland-Zeitung*, 05.05.2008.
- P2082 In 100 Ansichten. *Basler Zeitung*, 13.06.2000.
- P2083 In Appenzeller Luft üben Tibeter die heikle Balance. *Neue Luzerner Zeitung*, 26.05.2001.
- P2084 In Bern geboren, in Hollywood zu Hause, für Tibet im Einsatz. *Tages-Anzeiger*, 12.04.2008.
- P2085 In China interessiert Tibet nur wenige Menschen. *Tages-Anzeiger*, 31.03.2008.
- P2086 In Chinas Würgegriff. *NZZ am Sonntag*, 29.10.2006.
- P2087 In die Vermittlerrolle gedrängt. Wie Chinesen in der Schweiz die Debatten um ihr Herkunftsland erleben. *Basler Zeitung Kulturmagazin*, 08.08.2008.
- P2088 «In Indien wäre es mir zu heiss». Tenzin Jottotshang lebt seit der Gründung des Tibet-Instituts als Mönch in Rikon. *NZZ*, 03.10.2008.
- P2089 In Kürze. *Berner Zeitung*, 09.08.1999.
- P2090 In Lhasa geht die Furcht um. Die chinesischen Behörden rufen die Tibeter zur Denunziation auf. *Basler Zeitung*, 18.03.2008.
- P2091 «In Lhasa werden jede Nacht weitere Tibeter verhaftet». *Tages-Anzeiger*, 29.03.2008.
- P2092 In Lhasa wird scharf geschossen. *Der Bund*, 15.03.2008.
- P2093 In Paris fährt die olympische Fackel Bus. Die Polizei greift massiv gegen Tibetdemonstranten durch – der Parcours endet im Chaos. *Basler Zeitung*, 08.04.2008.
- P2094 In Peking herrscht Nervosität. Swiss-Olympic-Präsident Jörg Schild erwartet klare Worte von der Exekutive des IOC. *Basler Zeitung*, 10.04.2008.
- P2095 In Tibet beginnen Zivilisten, sich mit den Mönchen zu solidarisieren. *Tages-Anzeiger*, 15.03.2008.
- P2096 In Tibet flammen Demonstrationen wieder auf. Zusammenstösse auch in Nepals Hauptstadt Kathmandu. *NZZ*, 31.03.2008.
- P2097 In Tibet wächst Angst vor Bestrafung. Peking führt Diplomaten auf einem straff organisierten Blitzbesuch durch Lhasa. *Basler Zeitung*, 31.03.2008.
- P2098 «In Tibet wieder frei leben». *St. Galler Tagblatt*, 22.03.2000.
- P2099 In zwei Tagen gingen 2000 Tickets für Dalai Lama weg. *Südostschweiz*, 14.07.2005.
- P2100 In zwei Tagen waren die 2000 Tickets weg. *Neue Luzerner Zeitung*, 13.07.2005.
- P2101 Inder fackelten nicht lange. *Blick*, 18.04.2008.
- P2102 Indien gerät wegen Tibet in Verlegenheit. *Tages-Anzeiger*, 19.03.2008.
- P2103 Indien will Konfrontation mit China vermeiden. Tibet-Unruhen belasten die Balance im indisch-nepalesisch-chinesischen Grenzgebiet. *Basler Zeitung*, 19.03.2008.
- P2104 Indischer Flüchtlingsstatus für tibetischen Würdenträger. Der 17. Karmapa auf Reisen. *NZZ*, 23.02.2001.
- P2105 Ins Gebet genommen. *Facts*, 03.02.2005.
- P2106 «Institution kritisch hinterfragen». *St. Galler Tagblatt*, 27.08.2005.
- P2107 Inszenierung mit Störmanöver. *Der Bund*, 28.03.2008.
- P2108 Interesse am Philosophischen. *NZZ Online*, 06.08.2005.
- P2109 Interkulturelle Jobsuche. *St. Galler Tagblatt*, 07.05.2008.
- P2110 International. *NZZ am Sonntag*, 23.11.2008.
- P2111 International. *NZZ am Sonntag*, 14.08.2005.
- P2112 International. *NZZ am Sonntag*, 07.08.2005.
- P2113 International. *NZZ am Sonntag*, 23.03.2008.
- P2114 Internetcafés am Himalaja. Tibets Modernisierung hat ihren kulturellen Preis. *NZZ*,

- 25.06.2002.
- P2115 Internetsensur in China etwas gelockert. *Tages-Anzeiger*, 02.08.2008.
- P2116 Internetsensur: Jacques Rogge in der Kritik. *Basler Zeitung*, 04.08.2008.
- P2117 Interreligiöser Friede, Genius der Frau. Hat Johannes Paul II. Hoffnungen keimen lassen?. *NZZ Online*, 09.04.2005.
- P2118 Intervention Pekings in Wien gegen Dalai-Lama-Briefmarke. *NZZ Online*, 05.08.2005.
- P2119 IOC-Chef Rogge spricht von Krise. *Basler Zeitung*, 11.04.2008.
- P2120 IOC erwägt Verzicht auf Fackellauf. *St. Galler Tagblatt*, 09.04.2008.
- P2121 IOC gegen Boykott. *Der Bund*, 17.03.2008.
- P2122 IOC ohne Mut. *Der Bund*, 22.04.2008.
- P2123 IOC soll Augen und Ohren aufmachen!. *Basler Zeitung*, 11.08.2008.
- P2124 IOC soll Versprechen Pekings einfordern. *Basler Zeitung*, 05.08.2008.
- P2125 IOC verkauft Pressefreiheit. *Tages-Anzeiger*, 31.07.2008.
- P2126 IOK-Präsident Jacques Rogge gegen Olympia-Boykott. *NZZ*, 17.03.2008.
- P2127 IOK gegen Boykott der Spiele in Peking. *Tages-Anzeiger*, 17.03.2008.
- P2128 IOK soll sich für Menschenrechte in China einsetzen. *Tages-Anzeiger*, 15.04.2008.
- P2129 Isabel Hilton - Tibet als Sehnsucht und Realität. *NZZ Online*, 18.02.2002.
- P2130 Ist China der richtige Handelspartner?. *Basler Zeitung*, 22.03.2008.
- P2131 Ja-Parole der Tibeter zur Städtepartnerschaft. Betonung der Menschenrechtsfrage. *NZZ*, 12.10.2000.
- P2132 Jahrestag des Volksaufstandes der Tibeter. *St. Galler Tagblatt*, 20.03.2006.
- P2133 Jeder glaubt, was er will!. *Sonntagsblick*, 23.03.2008.
- P2134 «Jemand muss doch etwas tun!». *Der Bund*, 14.05.2008.
- P2135 Jenseits menschlicher Grenzen. *Berner Zeitung*, 09.08.2008.
- P2136 Jetzt spricht auch Rogge von einer Krise. *Neue Luzerner Zeitung*, 11.04.2008.
- P2137 Journalisten erneut in Tibet zugelassen. *Tages-Anzeiger*, 27.03.2008.
- P2138 Journalisten schikaniert. *Südostschweiz*, 23.08.2008.
- P2139 Journalisten sind «ultimative Richter». *Südostschweiz*, 06.08.2008.
- P2140 Junge Götter rocken für den Dalai Lama. *Der Bund*, 02.07.2008.
- P2141 Kampagne zum Boykott westlicher Waren in China. *Südostschweiz*, 16.04.2008.
- P2142 Kampagne zur Umerziehung. *Der Bund*, 22.04.2008.
- P2143 Kampf der Illusionen. *Weltwoche*, 20.03.2008.
- P2144 Kann ein Klon Buddha werden? Gentechnik aus einer anderen Sicht. *NZZ Online*, 07.01.2002.
- P2145 Kann Peking mit Olympia Profit machen?. *Tages-Anzeiger*, 29.07.2008.
- P2146 Katastrophe nach dem Sturm. *Weltwoche*, 15.05.2008.
- P2147 Kämpfen für ein freies Tibet: «Es geht doch um Nächstenliebe». *Berner Zeitung*, 07.02.2006.
- P2148 Kein Besuch des obersten Tibeters. *Südostschweiz*, 14.09.2008.
- P2149 Kein Dialog mit dem Dalai Lama. *St. Galler Tagblatt*, 07.08.1999.
- P2150 Kein Empfang mehr für den Dalai Lama. *Tages-Anzeiger*, 06.07.1999.
- P2151 Kein Frieden auf dem Dach der Welt. *Neue Luzerner Zeitung*, 10.03.1999.
- P2152 Eine Ohrfeige. *NZZ am Sonntag*, 15.06.2008.
- P2153 Kein offizieller Empfang. Die offizielle Schweiz will den Dalai Lama zwar herzlich begrüßen, die Chinesen aber nicht verärgern. *Der Bund*, 22.07.2005.
- P2154 Kein Platz für den olympischen Geist. *Basler Zeitung*, 28.03.2008.
- P2155 Kein Protest in der Pekinger Protestzone. *Tages-Anzeiger*, 16.08.2008.
- P2156 Kein unfehlbarer Papst. *NZZ Online*, 17.04.2005.

- P2157 Keine Beachtung verdient. *Berner Zeitung*, 19.08.2008.
- P2158 Keine chinesischen Fähnchen in Kashgar. *NZZ*, 19.08.2008.
- P2159 Keine Demo in Mini-Indien. *Der Bund*, 11.08.2008.
- P2160 Keine Flagge für Tibet. *Der Bund*, 06.08.2008.
- P2161 Keine Geburtstagsfeier für den Dalai Lama. *Tages-Anzeiger*, 07.07.2008.
- P2162 Keine Gnade. *Basler Zeitung Kulturmagazin*, 12.04.2008.
- P2163 Keine Kugeln für Peking. *Tages-Anzeiger*, 15.04.2008.
- P2164 «Keine Plattform für politische Werbung». ZVV nimmt Inserat der Tibeter von seiner Internetsite. *NZZ*, 21.08.2001.
- P2165 Keine Sonderbehandlung für Tibeter. Alle 36 Bewohner des Minimalzentrums Staffalp werden auf andere Asylzentren verteilt - ohne Rücksicht auf bestehende Gruppen. *Der Bund*, 12.01.2006.
- P2166 Keine Spur von Sektierertum. *Tages-Anzeiger*, 14.03.1998.
- P2167 Keine Vielstimmigkeit. *Der Bund*, 23.08.2008.
- P2168 Keine Zeit für den Dalai Lama. *NZZ*, 07.07.1999.
- P2169 Kerzen für Tibet. *Berner Zeitung*, 06.08.2008.
- P2170 Kerzenmeer auf Hauptplatz für Opfer und Gefangene in Tibet. *Südostschweiz*, 09.08.2008.
- P2171 Kinder Katmandu. *Tages-Anzeiger*, 15.05.2008.
- P2172 Kinder suchen in jeder Religion den interessantesten Kern. *Tages-Anzeiger*, 22.04.2008.
- P2173 Kindheit gegen Gold. *Berner Zeitung*, 13.08.2008.
- P2174 Klare Botschaft. *NZZ am Sonntag*, 31.07.2005.
- P2175 Klimatische Störungen belasten den EU-Besuch in China. Brüssel uneinig über einen Boykott der Olympischen Spiele. *Basler Zeitung*, 24.04.2008.
- P2176 Knusprige Momos in der Lhasa-Stube. *St. Galler Tagblatt*, 26.03.2008.
- P2177 Kochen, um zu helfen. *St. Galler Tagblatt*, 18.05.2001.
- P2178 Komplizierte tibetische Realität. *Der Bund*, 13.01.2009.
- P2179 Konstanz hisst Flagge für Tibet. *St. Galler Tagblatt*, 29.03.2008.
- P2180 Kontaktpflege der spirituellen Art. Vor diplomatisch heiklem Empfang des Dalai Lama. *NZZ*, 26.07.2005.
- P2181 Kontraproduktiv. *St. Galler Tagblatt*, 22.03.2008.
- P2182 Konzert statt Krieg. *Blick*, 14.06.2008.
- P2183 Kouchners radikale Kehrtwende. Frankreichs Aussenminister zeigt Milde gegenüber China – und verliert sein Gesicht. *Sonntagszeitung*, 30.03.2008.
- P2184 Kraft schöpfen aus der Stille. *Neue Luzerner Zeitung*, 25.04.2008.
- P2185 Kritik an China. Der Bundesrat plädiert für Menschenrechte. *Sonntagszeitung*, 06.01.2008.
- P2186 «Kritik aus dem Westen kratzt die Regierung Chinas wenig». *Tages-Anzeiger*, 31.03.2008.
- P2187 Kritik Chinas an Ehrung des Dalai Lama in Paris. *NZZ*, 23.04.2008.
- P2188 Kritik des Dalai Lama an Peking. Treffen mit Parlamentariern in Paris. *NZZ*, 14.08.2008.
- P2189 «Kritik stört mich nicht». *NZZ am Sonntag*, 31.07.2005.
- P2190 Kritik von Intellektuellen. *Der Bund*, 25.03.2008.
- P2191 Kritische Heiligkeit. *Neue Luzerner Zeitung*, 07.05.2001.
- P2192 Kult statt Kritik. *NZZ Online*, 01.07.2005.
- P2193 Kultur als Waffe im Machtkampf. Tibet, China und andere Konflikte: Kulturelle Differenz und Menschenrechte. *Basler Zeitung Kulturmagazin*, 28.03.2008.
- P2194 Kultur, Unterdrückung, Moderne. *St. Galler Tagblatt*, 22.09.2005.
- P2195 Kulturerbe als Heimat. Junge Exiltibeter über ihre Wurzeln, die Religion und den Dalai Lama. *NZZ*, 30.07.2005.
- P2196 Kulturnotizen. *Der Bund*, 23.07.2008.

- P2197 Kundgebung für Tibet. *Neue Luzerner Zeitung*, 18.04.2008.
- P2198 Kundgebung gegen die Unterdrückung der Tibeter. Lichterkette am Limmatquai. *NZZ*, 11.12.1998.
- P2199 Kunst aus Tibet in Basel. *St. Galler Tagblatt*, 14.04.2001.
- P2200 Kunst aus Tibet und Nepal. *NZZ Online*, 05.08.2005.
- P2201 Kunst vom Himalaja, dem Dach der Welt. Basel - Die Ausstellung «Tibet - Buddhas, Götter, Heilige» zeigt Kunstwerke aus privater Sammlung. *Mittelland-Zeitung*, 18.10.2000.
- P2202 Kurzaufenthalt im Nirwana. Der Dalai Lama ruft ins Zürcher Hallenstadion. Begegnung mit einem eher skurrilen Heiligen. *Sonntagszeitung*, 07.08.2005.
- P2203 Kü Trunkar La Taschi Deleg. *Blick*, 07.07.2005.
- P2204 Kündröl Ling oder Die Abenteuer des Geistes. *NZZ*, 29.09.2001.
- P2205 Lamaismus. Eine tibetische Form des Buddhismus. *NZZ Online*, 06.08.2005.
- P2206 Land der Stille, Land des Leidens. *Facts*, 04.07.1996.
- P2207 Landschaften des Buddhismus. *St. Galler Tagblatt*, 15.04.2004.
- P2208 Lange Kette der Reinkarnation. Eine Dalai-Lama-Ausstellung im Völkerkundemuseum. *NZZ*, 09.08.2005.
- P2209 Langjährige Haftstrafen für tibetische Mönche. China greift gegen die angeblichen Unruhestifter von Lhasa hart durch – neue Festnahmen in Nepal. *Basler Zeitung*, 30.04.2008.
- P2210 Langlebe-Zeremonie zum Abschluss. *Tages-Anzeiger*, 13.08.2005.
- P2211 Lassen wir uns durch Pomp und gute Organisation blenden?. *Berner Zeitung*, 12.08.2008.
- P2212 Lasst uns endlich Klarheit schaffen. *Basler Zeitung*, 27.03.2008.
- P2213 Laute Töne, stille Einkehr, farbiges Diagramm. *Basler Zeitung*, 17.05.2001.
- P2214 Lässt China die Mönche verhungern?. *Blick*, 27.03.2008.
- P2215 Läuft die Zeit für Tibet aus?. *Basler Zeitung*, 09.03.1996.
- P2216 Leben zwischen Tibet und der Schweiz. *Neue Luzerner Zeitung*, 26.05.2001.
- P2217 Lebender Buddha: Im Kloster in Indien. *Blick*, 11.01.2000.
- P2218 «Lebender Buddha». *St. Galler Tagblatt*, 10.01.2000.
- P2219 Lebenslänglich für Mönch. Tibet Erster Prozess seit antichinesischen Protesten. *Mittelland-Zeitung*, 30.04.2008.
- P2220 Lehrerbildung - das Jahrhundert des Kindes - tibetische Schulen im Exil. *NZZ*, 25.05.2000.
- P2221 Leichtes Spiel für Hu Jintao. Wie Chinas Staatschef erstmals ausländische Journalisten empfing. *Mittelland-Zeitung*, 02.08.2008.
- P2222 Leise Töne Seiner Heiligkeit. *Mittelland-Zeitung*, 20.08.2005.
- P2223 Leute. *St. Galler Tagblatt*, 07.02.2007.
- P2224 Leute. *St. Galler Tagblatt*, 18.10.2003.
- P2225 Lhasa mit Chinas Eisenbahnnetz verbunden. Technische Meisterleistung mit vielen Bedenken. *NZZ*, 20.10.2005.
- P2226 «Liebe machen ist in Ordnung». *Facts*, 21.12.2000.
- P2227 Lieber Mönch als politischer Führer. *Neue Luzerner Zeitung*, 26.05.2001.
- P2228 «Lieblingssänger» des Dalai Lama. *Der Bund*, 21.01.2008.
- P2229 Lift stoppt Dalai Lama. *Neue Luzerner Zeitung*, 17.05.2008.
- P2230 Literatur zum Dalai Lama. *NZZ Online*, 06.07.2005.
- P2231 Lob und Tadel Bushs für Jiang Zemin. Taiwan boykottiert das Apec-Treffen in Schanghai. *NZZ Online*, 20.10.2001.
- P2232 «Lu Kewen» nimmt gegenüber China kein Blatt vor den Mund. Australiens Premier Kevin Rudd definiert die Beziehungen zu Peking neu. *Basler Zeitung*, 21.04.2008.
- P2233 Macht ihn das Heimweh krank?. *Blick*, 13.04.2000.
- P2234 Machtdemonstration. *Basler Zeitung Kulturmagazin*, 14.3.2008.



- P2235 Machtdemonstration der Unterdrückung. *Basler Zeitung*, 25.06.2008.
- P2236 «Made in China» bestimmt Schweizer Alltag. *Tages-Anzeiger*, 04.08.2008.
- P2237 «Made in China» meiden. *St. Galler Tagblatt*, 21.04.2008.
- P2238 Mahatma Gandhi, Martin Luther King und der Dalai Lama. *St. Galler Tagblatt*, 07.04.2008.
- P2239 Mahnwache für Tibet. *St. Galler Tagblatt*, 25.03.2008.
- P2240 «Man muss Menschen mögen». *St. Galler Tagblatt*, 25.03.2008.
- P2241 «Man sollte sich immer wieder fragen, wo man steht». Dalai Lama am Symposium der Universität Zürich. *NZZ*, 06.08.2005.
- P2242 Mandala und Musik. *Der Bund*, 10.07.2002.
- P2243 Markenzeichen. *NZZ am Sonntag*, 07.08.2005.
- P2244 Massive Proteste bei olympischem Fackellauf. *Tages-Anzeiger*, 07.04.2008.
- P2245 Masslos und gigantisch wie nie zuvor. *Berner Zeitung*, 23.08.2008.
- P2246 Matthieu Ricard, der Mönch und die Kamera. Bilder aus Tibet in der Coalmine Gallery. *NZZ*, 13.08.2005.
- P2247 McCain trifft den Dalai Lama. *NZZ am Sonntag*, 27.07.2008.
- P2248 Medienpolitisch hüst und hott. *St. Galler Tagblatt*, 06.08.2008.
- P2249 Meditation made in Hollywood. *St. Galler Tagblatt*, 16.03.1998.
- P2250 Meditieren für die Wissenschaft. *Tages-Anzeiger*, 04.08.2005.
- P2251 Meditieren in der Röhre. Die Mönche des Dalai Lama meditieren im Tomographen und sollen beweisen, dass regelmässige Meditation die Hirnströme verändert. *NZZ am Sonntag*, 31.07.2005.
- P2252 Meditieren mit dem Dalai Lama. *Mittelland-Zeitung*, 09.07.2005.
- P2253 Mehr als 100 Tote bei Erdbeben. *St. Galler Tagblatt*, 07.10.2008.
- P2254 Mehrere Tausend Tote bei Erdbeben. Die Erdstösse der Stärke 7,8 hatten ihr Epizentrum im Südwesten Chinas. *Basler Zeitung*, 13.05.2008.
- P2255 Mein Gott, Buddha!. *Facts*, 21.07.2005.
- P2256 Mein Vorbild: Der Dalai Lama. *Berner Zeitung*, 28.11.2005.
- P2257 Meinungsfreiheit ja, Propaganda nein. *NZZ*, 07.08.2008.
- P2258 Mensch Buddha. *Weltwoche*, 04.08.2005.
- P2259 «Menschenrechte sind gut fürs Geschäft». *Der Bund*, 24.05.2008.
- P2260 Menschenrechte thematisieren. *St. Galler Tagblatt*, 08.12.2004.
- P2261 Menschliche Dalai Lamas. *St. Galler Tagblatt*, 27.08.2005.
- P2262 Menschliche Werte stärken. Tausende an interreligiöser Begegnung mit dem Dalai Lama in Zürich. *NZZ*, 03.08.2005.
- P2263 «Menschliches geht vor Eigennutz». *St. Galler Tagblatt*, 01.04.2008.
- P2264 Merenschwand Dalai Lama interessierte die Besucher. *Mittelland-Zeitung*, 27.08.2008.
- P2265 Messerstecherei in Asylbewerberunterkunft. *NZZ*, 26.07.2005.
- P2266 Mikrokosmos Olympia. *St. Galler Tagblatt*, 15.07.2008.
- P2267 Milliarden Gewinne sind wichtiger. *Basler Zeitung*, 19.03.2008.
- P2268 Misstrauen prägt Tibetgespräche. China malt ein positives Bild Tibets – dort herrscht Zorn in den Klöstern. *Basler Zeitung*, 03.07.2008.
- P2269 Mit dem Gleichmut des Tibetens. *Tages-Anzeiger*, 31.03.2000.
- P2270 Mit dem Velo zum Dalai-Lama. *Neue Luzerner Zeitung*, 03.08.2005.
- P2271 Mit Fragen überhäuft. *St. Galler Tagblatt*, 22.04.2008.
- P2271 Mit gemischten Gefühlen nach China. Lea Schwer spielt diese Woche in Schanghai und stimmt sich dabei auf Olympia ein. *Basler Zeitung*, 30.04.2008.
- P2272 Mit Ketchup-Blut gegen die chinesische Gewalt in Tibet. *Tages-Anzeiger*, 26.03.2008.
- P2273 Mit Meditation gegen Aids. *NZZ am Sonntag*, 27.07.2008.

- P2274 Mit Messer zum Beten genötigt. *St. Galler Tagblatt*, 12.07.2008.
- P2275 Mit Pomp und Zuckerguss klingen die Spiele aus. *Basler Zeitung*, 25.08.2008.
- P2276 Mit viel Elan auf der Spur des Mitgefühls. *Tages-Anzeiger*, 29.02.2008.
- P2277 Mitgefühl - Die Quelle des Glücks. *Blick*, 26.07.2005.
- P2278 Mitgefühl lässt sich lernen. *Basler Zeitung*, 26.03.2008.
- P2279 Mitgefühl, Respekt und Liebe lehren. *St. Galler Tagblatt*, 16.11.2005.
- P2280 Moloch China. *Mittelland-Zeitung*, 29.04.2008.
- P2281 Momos für hungrige Sinnsucher. *St. Galler Tagblatt*, 05.08.2005.
- P2282 Mord im Hort der Gewaltlosigkeit. *Basler Zeitung*, 05.03.1997.
- P2283 Mord und Totschlag im Buddhismus. *Basler Zeitung*, 26.03.2003.
- P2284 Mönch lebenslang in Haft. *St. Galler Tagblatt*, 30.04.2008.
- P2285 Mönche blamieren chinesische Aufpasser vor Journalisten. *Südostschweiz*, 28.03.2008.
- P2286 Mönche blamieren Pekings Propaganda. Inszenierte Medienkonferenz in Lhasa gestört. *NZZ*, 28.03.2008.
- P2287 Mönche sollen Patriotismus lernen. *Südostschweiz*, 27.03.2008.
- P2288 Muslime als dritte Partei im Tibet-Konflikt. Beobachtungen einer im Spannungsgebiet reisenden Ausländerin. *NZZ*, 26.03.2008.
- P2289 Mut und Solidarität des Westens fehlen. *Basler Zeitung*, 15.03.2008.
- P2290 Mutiger Akt des Ungehorsams. Tibetische Mönche sprechen zu chinesisch geführter Journalistengruppe. *Basler Zeitung*, 28.03.2008.
- P2291 Mutiger Kämpfer. *St. Galler Tagblatt*, 24.10.2008.
- P2292 Mutiges aus Tibet. *Tages-Anzeiger*, 14.08.2008.
- P2293 Müder Dalai Lama holt sich Rat beim Volk. *Tages-Anzeiger*, 15.11.2008.
- P2294 Mütter und Väter Courage. Fünf kleine Heldengeschichten aus Peking – eine alternative Olympia-Bilanz. *Basler Zeitung*, 23.08.2008.
- P2295 «Mystik verbindet verschiedene Religionen». *Mittelland-Zeitung*, 19.02.2008.
- P2296 Mystiker in Turnschuhen und T-Shirt. *Neue Luzerner Zeitung*, 04.11.2005.
- P2297 Mythos Tibet. *Tages-Anzeiger*, 06.03.2008.
- P2298 Nach dem Attentat im Westen Chinas steigt in Peking die Terrorangst. *Tages-Anzeiger*, 05.08.2008.
- P2299 «Nach Peking wird abgerechnet». *Der Bund*, 08.04.2008.
- P2300 Nachbeben. *Der Bund*, 31.05.2008.
- P2301 Nachfolgegerangel statt Tibetkonflikt. Von einer Krise will das IOK nichts mehr wissen und konzentriert sich stattdessen lieber auf seine Zukunft. *NZZ*, 07.06.2008.
- P2302 Nachhaltiges Mitgefühl. Ein lächelnder Erleuchteter - vor siebzig Jahren wurde der Dalai Lama geboren. *NZZ*, 06.07.2005.
- P2303 «Nationalgefühl wird provoziert». Uli Sigg Der ehemalige Schweizer Botschafter in China über Olympia, Menschenrechte und chinesische Kunst. *Mittelland-Zeitung*, 18.07.2008.
- P2304 Nationalrat lehnt Petition zugunsten von Tibetern ab. *NZZ Online*, 18.06.2004.
- P2305 Nepals Polizei hält Exiltibeter fest. *NZZ*, 08.06.2008.
- P2306 Nervosität wegen Dalai Lama. *Neue Luzerner Zeitung*, 16.04.2008.
- P2307 Neue Bahnstrecke nach Tibet eingeweiht. *St. Galler Tagblatt*, 03.07.2006.
- P2308 Neue Beschuldigungen gegen Tibeter. *Basler Zeitung*, 02.04.2008.
- P2309 Neue Details zum Anschlag in Westchina. *NZZ*, 06.08.2008.
- P2310 Neue Gespräche über Tibet vereinbart. *Tages-Anzeiger*, 06.05.2008.
- P2311 Neue Kriterien für den Friedensnobelpreis?. *NZZ Online*, 10.12.2001.
- P2312 Neue Proteste flammen auf. *Der Bund*, 31.03.2008.
- P2313 Neue Proteste gegen Chinas Tibet-Politik. *Südostschweiz*, 05.04.2008.

- P2314 Neue Proteste in Tibet. *St. Galler Tagblatt*, 31.03.2008.
- P2315 Neue Schikanen am Mount Everest. Nach der Sperrung der Nordroute durch China erschwert auch Nepal den Aufstieg. *Sonntagszeitung*, 13.04.2008.
- P2316 Neue Unruhen im Tibet-Konflikt. Berichte chinesischer Medien. *NZZ*, 05.04.2008.
- P2317 Neues Kursprogramm der Volkshochschule. *NZZ Online*, 01.09.2005.
- P2318 Neues «Rekordjahr». *Der Bund*, 04.04.2008.
- P2319 Neues Wir-Gefühl. *Tages-Anzeiger*, 19.05.2008.
- P2320 Friede, Freude, Weltweisheiten. *WOZ*, 11.08.2005.
- P2321 Neuro-Lamaismus. *NZZ*, 04.08.2005.
- P2322 Neuro-theologisch. *Der Bund*, 15.08.2005.
- P2323 Nicht hingucken, nicht hingehen. *Der Bund*, 01.04.2008.
- P2324 Nicht mehr als ein gigantischer olympischer Maskenball?. *Südostschweiz*, 29.07.2008.
- P2325 «Nicht nur China hat Probleme». *NZZ am Sonntag*, 13.04.2008.
- P2326 Nichts Gutes von Gott. Warum der Dalai Lama die heiligen Stätten in Jerusalem verwalten sollte. *Weltwoche*, 14.09.2000.
- P2327 «Niemand redet davon – ein Skandal». *Berner Zeitung*, 15.08.2008.
- P2328 Niemand spricht von Unabhängigkeit für Tibet. Die Schweiz liebt den Dalai Lama und seine Heimat - und will es mit China nicht verderben. *Basler Zeitung*, 04.08.2005.
- P2329 Nirwana auf dem Prüfstand. *NZZ am Sonntag*, 13.04.2008.
- P2330 Nochmals Briefmarken einstampfen?. *St. Galler Tagblatt*, 06.05.2008.
- P2331 Norwegen ist das friedlichste Land der Welt. *NZZ Online*, 31.05.2007.
- P2332 Novize: Statt Kloster lieber Fussballspiel. *Blick*, 18.11.1999.
- P2333 Null Toleranz für den Dalai Lama in China. *Basler Zeitung*, 30.08.2000.
- P2334 Nur «Seine Heiligkeit» fehlte. Bülach 1300 Leute an den Tibet-Jubiläen. *Mittelland-Zeitung*, 10.10.2008.
- P2335 Nur Auserwählte durften in Tibet beim Fackellauf zuschauen. *Tages-Anzeiger*, 23.06.2008.
- P2336 Nur ein «bisschen» Politik. *Südostschweiz*, 05.08.2005.
- P2337 Nur geladene Gäste für Start des Fackellaufs. *St. Galler Tagblatt*, 01.04.2008.
- P2338 Nur schwer erreichbar. *Neue Luzerner Zeitung*, 15.05.2008.
- P2339 Nur Verlierer beim Olympia-Protest. *St. Galler Tagblatt*, 18.04.2008.
- P2340 Nur wenige sind unreligiös. Theologie: Glauben in Basel. *Basler Zeitung Kulturmagazin*, 18.09.2008.
- P2341 Oase des Friedens geplant. Buddhistischer Tempel. Eröffnung eines Zentrums in Zürich-Altstetten. *Mittelland-Zeitung*, 15.05.2003.
- P2342 Fratze der Diktatur. *NZZ*, 23.03.2008.
- P2343 Offenbarung ist überall am Werk. Die Gegenwart der religiösen Bindestrich-Kulturen. *NZZ*, 12.08.2005.
- P2344 Ogi gegen IOC. *Blick*, 04.08.2008.
- P2345 Ogi gegen Olympia-Boykott. *Südostschweiz*, 23.03.2008.
- P2346 Ogi über Peking. *Berner Zeitung*, 19.04.2008.
- P2347 Ohnmacht des Sportlers. *Sonntagszeitung*, 23.03.2008.
- P2348 «Ohnmacht über die Situation». *Der Bund*, 17.03.2008.
- P2349 Ole Nydahl - Buddhas bester Mann im Westen. *NZZ*, 27.11.2007.
- P2350 Olympia-Blamage für China in Paris. Der Fackellauf scheitert am Protest gegen Pekings Vorgehen in Tibet. *NZZ*, 08.04.2008.
- P2351 Olympia-Boykott - ein Reizthema kehrt zurück. *Tages-Anzeiger*, 20.03.2008.
- P2352 Olympia-Chef nennt Proteste gegen China eine «Krise». *Tages-Anzeiger*, 11.04.2008.
- P2353 Olympia-Eröffnung: Politiker uneins. *Tages-Anzeiger*, 29.03.2008.

- P2354 Olympia-Fackellauf in Delhi ohne Publikum. Das Stadtzentrum aus Furcht vor Protesten völlig abgeriegelt. *NZZ*, 18.04.2008.
- P2355 Olympia-Feuer in Paris erloschen. *Der Bund*, 08.04.2008.
- P2356 Olympia-Sponsor will keine Eröffnungszeremonie. Der Gründer von Switcher fürchtet Missbrauch des Festes durch Parteifunktionäre. *Sonntagszeitung*, 20.04.2008.
- P2357 Olympia 2008: Gewalt und Sport. *Tages-Anzeiger*, 22.03.2008.
- P2358 Olympia ARD und ZDF mit politischem Schwerpunkt. *Mittelland-Zeitung*, 06.05.2008.
- P2359 Olympia in China: «Gute Löhne würden mehr bewegen als jede Demo». *Tages-Anzeiger*, 24.07.2008.
- P2360 Olympia in China. *St. Galler Tagblatt*, 07.08.2008.
- P2361 Olympia ist ebenso politisch wie die Proteste dagegen. *Der Bund*, 12.04.2008.
- P2362 Olympia: Kein freier Internetzugang. *Tages-Anzeiger*, 04.08.2008.
- P2363 Olympia mehr als eine China-Show. *Neue Luzerner Zeitung*, 23.08.2008.
- P2364 Olympia ohne Politik?. *St. Galler Tagblatt*, 20.03.2008.
- P2365 Olympia: Smog und Raketen. *Blick*, 02.08.2008.
- P2366 Olympia sollte boykottiert werden. *Südostschweiz*, 21.04.2008.
- P2367 Olympia war immer politisch. Ein altes Szenario taucht wieder auf: der Olympiaboykott. *Basler Zeitung*, 20.03.2008.
- P2368 Olympia zwingt Peking zu Augenmass in Tibet. *NZZ am Sonntag*, 16.03.2008.
- P2369 Olympia, Tibet und Richard Gere. *Berner Zeitung*, 10.04.2008.
- P2370 Olympische Fackel in Buenos Aires. *Tages-Anzeiger*, 12.04.2008.
- P2371 Olympische Fackel in Hongkong. *Tages-Anzeiger*, 03.05.2008.
- P2372 Olympische Flamme in Peking. *St. Galler Tagblatt*, 07.02.2008.
- P2373 Olympische Freuden in Peking?. *Der Bund*, 29.08.2008.
- P2374 Olympische Heuchelei gegenüber China. *NZZ*, 29.03.2008.
- P2375 Olympische Kehrseite. *Der Bund*, 05.04.2008.
- P2376 Olympische Spiele nur unter Zensur. *Tages-Anzeiger*, 31.07.2008.
- P2377 Olympische Vorfreude. *Berner Zeitung*, 06.08.2008.
- P2378 Olympische Zauberlehrlinge. *Der Bund*, 09.04.2008.
- P2379 Olympische Zauderer. *Tages-Anzeiger*, 09.04.2008.
- P2380 Olympischer Geist gefordert. EU-Aussenminister diskutieren über Tibet. *Sonntagszeitung*, 30.03.2008.
- P2381 Olympischer Spiessrutenlauf durch Paris wird abgebrochen. *Südostschweiz*, 08.04.2008.
- P2382 Olympisches Feuer erlischt «aus technischen Gründen». *Tages-Anzeiger*, 08.04.2008.
- P2383 Olympisches Feuer erreicht heute Lhasa. *Südostschweiz*, 21.06.2008.
- P2384 Olympisches Feuer erreicht Lhasa. Die Fackel legt heute ihre politisch bislang heikelste Etappe zurück. *Basler Zeitung*, 21.06.2008.
- P2385 Olympisches Ideal verraten. *Tages-Anzeiger*, 15.03.2008.
- P2386 Olympisches Reinheitsgebot. *Blick*, 02.08.2008.
- P2387 Olympisches Ringen um richtige Wortwahl. *Tages-Anzeiger*, 16.04.2008.
- P2388 Öffnung lässt Chinas Mauern bröckeln. *St. Galler Tagblatt*, 26.05.2008.
- P2389 Papst fordert Frieden in Tibet. Urbi et Orbi Benedikt XVI. erinnert bei der Ostermesse an die globalen Konflikte. *Mittelland-Zeitung*, 25.03.2008.
- P2390 Papst ruft zum Frieden auf. *Neue Luzerner Zeitung*, 25.03.2008.
- P2391 Pascal Couchepin soll China boykottieren!. *Blick*, 29.03.2008.
- P2392 Päpste, Pop und Politik. Über die Allgegenwart von Charisma und die Ungewissheit, ob es echt ist. *NZZ*, 10.09.2005.
- P2393 Päpstlicher als der alte Papst. *NZZ Online*, 30.10.2005.

- P2394 Peace please. Eine weitere Friedenskundgebung in Zürich. *NZZ*, 29.09.2001.
- P2395 Peking ändert seine Taktik in der Tibet-Frage. *Tages-Anzeiger*, 26.04.2008.
- P2396 Peking behindert freie Berichterstattung weiter. *St. Galler Tagblatt*, 06.08.2008.
- P2397 Peking bereitet «Volkskrieg» in Tibet vor. *Tages-Anzeiger*, 18.03.2008.
- P2398 Peking bewilligt keine Olympia-Demonstrationen. *NZZ*, 19.08.2008.
- P2399 Peking bricht Versprechen von freien Protesten. *NZZ am Sonntag*, 17.08.2008.
- P2400 Peking empört über Paris. *St. Galler Tagblatt*, 23.04.2008.
- P2401 Peking führt Journalisten nach Lhasa. Tibet Viele Polizisten und Strassensperren. *Mittelland-Zeitung*, 27.03.2008.
- P2402 Peking hat bereits verloren. *Der Bund*, 17.03.2008.
- P2403 Peking hatte vor Anschlägen gewarnt. In der chinesischen Provinz Xinjiang sind militante Gruppen stärker geworden. *Basler Zeitung*, 05.08.2008.
- P2404 Peking in Dopingangst. *Berner Zeitung*, 02.08.2008.
- P2405 Peking justiert die Propaganda. *Der Bund*, 26.04.2008.
- P2406 Peking lädt nach Lhasa ein. *St. Galler Tagblatt*, 26.03.2008.
- P2407 Peking lässt auf tibetische Mönche und Zivilisten schiessen. *Tages-Anzeiger*, 15.03.2008.
- P2408 Peking mobilisiert Gegendemonstrationen. *NZZ*, 20.04.2008.
- P2409 Peking reagiert mit Propaganda. *Der Bund*, 09.04.2008.
- P2410 Peking schürt Anti-Tibet-Stimmung. Erstmals räumt die chinesische Führung ein, auf Demonstranten geschossen zu haben. *Basler Zeitung*, 22.03.2008.
- P2411 Peking schweigt bisher betroffen. *Neue Luzerner Zeitung*, 10.01.2000.
- P2412 Peking sendet widersprüchliche Signale aus. *Neue Luzerner Zeitung*, 05.05.2008.
- P2413 Peking setzt Armee gegen Nonnen ein. Chinas Repressionspolitik weitet sich auf Nachbarprovinzen von Tibet aus - Augenzeugen berichten. *NZZ am Sonntag*, 23.03.2008.
- P2414 Peking sorgt in Bern für Ordnung. *Sonntagszeitung*, 23.03.2008.
- P2415 Peking spielt mit dem Feuer. *Der Bund*, 01.04.2008.
- P2416 Peking stellt sich weiterhin gegen den Rest der Welt. *Tages-Anzeiger*, 26.03.2008.
- P2417 Peking verspricht weitere Gespräche. *Südostschweiz*, 07.05.2008.
- P2418 Peking verwöhnt Auslandspresse. *NZZ*, 19.10.2008.
- P2419 Peking will keinen Dialog. Tibet China schiebt Dalai-Lama Schuld zu. *Mittelland-Zeitung*, 19.03.2008.
- P2420 Peking will perfekte, reibungslose Spiele. Chinas KP tut alles für den schönen Schein: Im Vorfeld von Olympia werden Kritiker gnadenlos kaltgestellt. *Basler Zeitung*, 24.01.2008.
- P2421 Peking wird zur Festung. *Berner Zeitung*, 06.08.2008.
- P2422 Peking wirft Dalai Lama «Illusionen» vor. *St. Galler Tagblatt*, 22.07.2008.
- P2423 Peking zwischen Überschwang und Skepsis. *Tages-Anzeiger*, 06.08.2008.
- P2424 Pekinger Propagandaschau zu Tibet. Weit weg von Peking, in Shenzhen, fanden Gespräche mit Vertretern des Dalai Lama statt. *Basler Zeitung*, 05.05.2008.
- P2425 Pekings Arroganz rächt sich jetzt. *Tages-Anzeiger*, 14.04.2008.
- P2426 Pekings Behörden behindern Berichterstattung. Zusicherungen von mehr Transparenz und Offenheit scheinen kurz vor Beginn der Spiele vergessen. *Basler Zeitung*, 29.07.2008.
- P2427 Pekings doppeltes Olympia. *St. Galler Tagblatt*, 23.08.2008.
- P2428 Pekings Pakt mit dem Teufel. *St. Galler Tagblatt*, 26.04.2008.
- P2429 Pekings Tanz auf dem Vulkan. *Tages-Anzeiger*, 23.08.2008.
- P2430 Pekings Tibet-Politik ist gescheitert. *St. Galler Tagblatt*, 17.03.2008.
- P2431 Pelosi verurteilt Chinas Vorgehen in Tibet. Die US-Politikerin besucht den Dalai Lama im nordindischen Exil. *NZZ*, 22.03.2008.
- P2432 Petition fordert Boykott. *St. Galler Tagblatt*, 04.07.2008.
- P2433 Petition für Tibet. *NZZ*, 04.07.2008.

- P2434 Petition gegen Olympia-Besuch. *Neue Luzerner Zeitung*, 04.07.2008.
- P2435 Pfannen. Und der Dalai Lama. *Berner Zeitung*, 26.04.2003.
- P2436 Pfannenfabrikanten als Gründer. *Der Bund*, 22.04.2008.
- P2437 Phelps, der Smog und Chinas Politik. *Berner Zeitung*, 09.08.2008.
- P2438 Pilger oder Flüchtling?. *Der Bund*, 26.02.2000.
- P2439 Pingpong-Diplomatie und Drohungen. *Der Bund*, 23.04.2008.
- P2440 Plädoyer für Geduld und Toleranz. *Der Bund*, 06.08.2005.
- P2441 Plötzlich spricht man von Boykott. *St. Galler Tagblatt*, 28.03.2008.  
«Politik interessiert uns nicht». *St. Galler Tagblatt*, 04.08.2008.
- P2442 Polizei ist überfordert - die Fackel aus. *Neue Luzerner Zeitung*, 08.04.2008.
- P2443 Polizei schießt auf Mönche. China Blutige Zusammenstöße in Sichuan. *Mittelland-Zeitung*, 26.03.2008.
- P2444 Popstar und Lehrer. *St. Galler Tagblatt*, 10.08.2005.
- P2445 Portugiesische Diplomatie im Kunstmuseum. *NZZ Online*, 29.11.2001.
- P2446 Praktische Anleitung zum richtigen Handeln. *Blick*, 08.07.2000.
- P2447 Prediger und Politiker. *Tages-Anzeiger*, 06.07.2005.
- P2448 Preisbewusste Dalai-Lama-Anhänger. *NZZ*, 05.08.2005.
- P2449 Privater Besuch des Dalai Lama. *Neue Luzerner Zeitung*, 23.07.2005.
- P2450 Produzieren für China, leiden für Tibet. *Tages-Anzeiger*, 24.04.2008.
- P2451 Programmhinweise. *NZZ Online*, 04.08.2001.
- P2452 Programmhinweise. *NZZ*, 05.05.2001.
- P2453 Protest auch von Moslems. *St. Galler Tagblatt*, 03.04.2008.
- P2454 Protest aus Graubünden gegen Drama in Tibet. *Südostschweiz*, 27.03.2008.
- P2455 Protest begleitet olympisches Feuer. Aktivisten im antiken Olympia störten die Zeremonie zur Entzündung der Fackel. *Basler Zeitung*, 25.03.2008.
- P2456 Protest gegen Dalai-Lama-Marke. China verhindert österreichische Briefmarke. *NZZ Online*, 04.08.2005.
- P2457 Protestaktion mitten im Zentrum. *Südostschweiz*, 10.08.2008.
- P2458 Proteste gegen China auch von Muslimen. *Südostschweiz*, 03.04.2008.
- P2459 Proteste gegen China in Zürich. *Südostschweiz*, 16.03.2008.
- P2460 Proteste gegen China und Boykott-Drohungen. *Der Bund*, 07.04.2008.
- P2461 Proteste gegen olympischen Fackellauf. *St. Galler Tagblatt*, 07.04.2008.
- P2462 Proteste gehen weiter. Tibet Ein Mönch und drei Frauen getötet. *Mittelland-Zeitung*, 05.04.2008.
- P2463 Proteste in China gegen den Tibet-Aufbruch. Forderungen nach einem Boykott französischer Waren. *NZZ*, 21.04.2008.
- P2464 Proteste in Tibet niedergeschlagen. *Südostschweiz*, 13.03.2008.
- P2465 Proteste pro Tibet in Peking. *Basler Zeitung*, 07.08.2008.
- P2466 Proteste stören Olympia-Zeremonie. Der Tibet-Konflikt wirft Schatten aufs Entfachen der olympischen Flamme. *Mittelland-Zeitung*, 25.03.2008.
- P2467 Protestwelle gegen Westen. China Aufrufe zur Mässigung nach Randalen. *Mittelland-Zeitung*, 21.04.2008.
- P2468 Protibetische Gruppen wollen Fackellauf stören. *Tages-Anzeiger*, 25.03.2008.
- P2469 Prozesse gegen Tibeter. *St. Galler Tagblatt*, 04.04.2008.
- P2470 Prügelnde buddhistische Mönche sind nichts Neues. *Tages-Anzeiger*, 07.04.2008.
- P2471 «Rad der Zeit». *St. Galler Tagblatt*, 10.12.2004.
- P2472 Rappen für den Lama. Die Affinität der Popkultur zum Buddhismus. *NZZ Online*, 11.01.2008.

- P2473 Ravioli? Momos!. *Tages-Anzeiger*, 11.08.2005.
- P2474 «Rechtsfragen galten als absurd». Klassenkampf, wirtschaftliche Entwicklung und Menschenrechte in China. *Basler Zeitung Kulturmagazin*, 06.05.2008.
- P2475 Reden - und beschimpfen. *Tages-Anzeiger*, 07.05.2008.
- P2476 Reden, wenn zu Hause die Gewalt regiert. *Tages-Anzeiger*, 18.03.2008.
- P2477 Regierungstruppen schießen scharf. *Neue Luzerner Zeitung*, 15.03.2008.
- P2478 Reich der Widersprüche. *Tages-Anzeiger*, 07.08.2008.
- P2479 Reinste «Idiotie»? . *Berner Zeitung*, 19.04.2008.
- P2480 Reisbauern und Dissidenten. *St. Galler Tagblatt*, 01.02.2008.
- P2481 Reise ins Ich. Pankaj Mishra ist unterwegs zum Buddha. *NZZ*, 27.10.2005.
- P2482 Reisender in Sachen Zuversicht. Der Bildband «Dalai Lama - unterwegs für den Frieden» zeichnet ein privates Bild des Gotteskönigs. *Der Bund*, 06.07.2005.
- P2483 Religion in globaler Zeit. Fragen an den Buddhismus. *Basler Zeitung Magazin*, 24.12.1999.
- P2484 «Religion ist nicht ausgrenzend». *St. Galler Tagblatt*, 21.10.2001.
- P2485 Religionen am runden Tisch. *St. Galler Tagblatt*, 26.09.2002.
- P2486 Religiöse Dogmen leeren die Kirchen. *Berner Zeitung*, 16.08.2005.
- P2487 Renzo Rosso. *Weltwoche*, 12.06.2008.
- P2488 Richard Geres Baby: Dalai Lama als Götti. *Blick*, 24.08.1999.
- P2489 Richtungskampf im tibetischen Buddhismus. *Der Bund*, 22.02.1997.
- P2490 Riten aus dem Tibet an der Aare. Zwei Wochen lang ist der alte Patriziersitz Wirkungsfeld für buddhistische Mönche. *Mittelland-Zeitung*, 09.03.2006.
- P2491 Rogge: Fackel reist auch durch Tibet. *Südostschweiz*, 12.04.2008.
- P2492 Rogge fordert Umdenken. Der IOC-Präsident will eine Neupositionierung in Menschenrechtsfragen. *Basler Zeitung*, 03.05.2008.
- P2493 Rogge gesteht Krise ein. *Der Bund*, 11.04.2008.
- P2494 Royalisten gewinnen in Bhutan. *St. Galler Tagblatt*, 25.03.2008.
- P2495 Rückfall im Hafturlaub. Vergewaltigungsverdacht gegen Tibeter. *NZZ*, 25.03.2000.
- P2496 Saftwurzel und Knäckebrot. *Tages-Anzeiger*, 09.08.2005.
- P2497 Saison der Heuchler. *Blick*, 18.03.2008.
- P2498 Sanktionen folgen meist willkürlicher Machtpolitik. *Basler Zeitung*, 29.03.2008.
- P2499 Sarkozy denkt über Boykott nach. *Neue Luzerner Zeitung*, 26.03.2008.
- P2500 Sarkozy entschuldigt sich bei chinesischer Rollstuhlsportlerin. Diplomatische Offensive nach Boykott-Aufrufen *Mittelland-Zeitung*, 22.04.2008.
- P2501 Sarkozy meidet den Dalai Lama. Neues Massaker in Tibet? *Basler Zeitung*, 23.08.2008.
- P2502 Säbelrassel nach Tibet-Gesprächsangebot. *Südostschweiz*, 28.04.2008.
- P2503 Schätze aus dem Schneeland. Meisterwerke tibetischer Kunst aus der Sammlung Essen. *NZZ*, 12.10.2000.
- P2504 Schein oder Sein?. *Berner Zeitung*, 30.12.2005.
- P2505 «Scheitern kann auch stark machen». *Neue Luzerner Zeitung*, 02.02.2008.
- P2506 Scheitert chinesische Fackel am Everest? Tagebuch Norbert Joos auf Expedition zum Everest - Folge 5. *Mittelland-Zeitung*, 07.05.2008.
- P2507 Schlachtszenen sind immer endlos. *Blick*, 28.02.1998.
- P2508 Schlaglicht auf tibetische Spannungen und Schismen. *NZZ*, 11.01.2000.
- P2509 Schläge für die meisten, Villen für ganz wenige. *Tages-Anzeiger*, 23.08.2008.
- P2510 Schlägertrupp im Freizeit-Tenü. *Neue Luzerner Zeitung*, 10.04.2008.
- P2511 Schlechter Schutz für den Dalai-Lama. *Sonntagsblick*, 07.08.2005.
- P2512 Schmid gegen Boykott. *Der Bund*, 18.03.2008.
- P2513 Schmitters Weg zum Dalai Lama. *Der Bund*, 06.08.2005.

- P2514 Schneelöwentanz zum Jubiläum. *St. Galler Tagblatt*, 03.05.2004.
- P2515 Schub für Peking. *Blick*, 09.04.2008.
- P2516 Schulbildung für Slumkinder. *St. Galler Tagblatt*, 17.08.2004.
- P2517 Schweigen ist Gold. *Tages-Anzeiger*, 19.03.2008.
- P2518 Schweiz: Drittgrösste Tibeter-Kolonie. *Berner Zeitung*, 10.03.1999.
- P2519 Schweizer erwarten deutliches Signal. *Neue Luzerner Zeitung*, 10.04.2008.
- P2520 Schweizer für Boykott der Olympia-Eröffnungfeier. *Tages-Anzeiger*, 31.03.2008.
- P2521 Schweizer Kardinal: «Benedikt XVI. ist kein Panzerpapst». *Sonntagsblick*, 21.08.2005.
- P2522 Schweizer Künstler für Tibet. *Berner Zeitung*, 02.07.2008.
- P2523 Schweizerin gibt Opfern ein Gesicht. Junge Schweizer Tibeter machen mit spektakulären Aktionen auf Gewalt aufmerksam. *Basler Zeitung*, 27.03.2008.
- P2524 Schweizerische Auszeichnung für den Dalai Lama. Menschenrechtspreis in Indien übergeben. *NZZ*, 23.08.2001.
- P2525 Schwieriger Balanceakt für Bush in China. *St. Galler Tagblatt*, 29.11.2005.
- P2526 Sehgewohnheiten und Sichtweisen. *St. Galler Tagblatt*, 11.04.2008.
- P2527 Sein und Werden. Die Basler Tibet-Ausstellung schliesst ihre Tore. *Basler Zeitung Kulturmagazin*, 30.05.2008.
- P2528 Seine erste Heimat hat Ngawang nie vergessen. *Tages-Anzeiger*, 08.03.1999.
- P2529 Seine Heiligkeit hat gesprochen. *Südostschweiz*, 06.08.2005.
- P2530 Seine Heiligkeit hat viele Namen. *St. Galler Tagblatt*, 11.08.2005.
- P2531 Seine Helligkeit hat Zürich gut getan. *Tages-Anzeiger*, 13.08.2005.
- P2532 Seine Heiligkeit lacht. «10 Questions for the Dalai Lama» von Rick Ray. *Basler Zeitung Kulturmagazin*, 17.04.2008.
- P2533 Die Heiterkeit trotzte dem Halsweh. *Tages-Anzeiger*, 08.08.2005.
- P2534 Seit 40 Jahren auf Achse. *Blick*, 06.07.2000.
- P2535 Seit 40 Jahren im Exil. *St. Galler Tagblatt*, 09.03.1999.
- P2536 «Sektierertum schadet der tibetischen Einheit». *Basler Zeitung*, 15.06.1998.
- P2537 Serie von Anschlägen im Westen Chinas. *NZZ*, 11.08.2008.
- P2538 Shangri-La feiert sein Fernsehen. *Tages-Anzeiger*, 06.06.2000.
- P2539 Shangri-La ist nur ein Flipperkasten. *Mittelland-Zeitung*, 18.05.2001.
- P2540 Shi Yongxin - der Abt der Kämpfer. *NZZ Online*, 17.08.2005.
- P2541 Showdown im Himalaya. *Blick*, 17.08.1999.
- P2542 Sicherheitsparanoia in Peking. *Berner Zeitung*, 06.08.2008.
- P2543 «Sie fragen mich, was überhaupt los sei». *Tages-Anzeiger*, 22.03.2008.
- P2544 «Sie geben uns schlechte Ware». Ein junger Tibeter erzählt, warum er die Chinesen hasst und verzweifelt ist. *Sonntagszeitung*, 30.03.2008.
- P2545 Sie leben in Zürich und kämpfen für Tibet. *Tages-Anzeiger*, 31.03.2008.
- P2546 Von Hollywood bestrahlt. Sieben neue Tibetfilme und unzählige Bücher haben Tibet und den Buddhismus schick gemacht. Und den Dalai Lama, geistliches und weltliches Oberhaupt der Exil-Tibeter, zum Popstar der Religionen. *Weltwoche*, 18.06.1998.
- P2547 Sikkim - mystisches Zentrum am Himalaja. Das Land vermittelt abwechslungsreiche Landschaft und tibetischen Buddhismus. *NZZ*, 06.01.2000.
- P2548 Sind die Tibeter ein glückliches Volk?
- P2549 Sind die Tibeter Weicheier? *WOZ*, 04.08.2005.
- P2550 Sind wir alle verwirrt?. *WOZ*, 11.08.2005.
- P2551 Sind wir zu rational?. *WOZ*, 25.08.2005.
- P2552 Sitzend zum wunschlosen Glück. *Tages-Anzeiger*, 25.07.2005.
- P2553 Smalltalk über Tibet. *Der Bund*, 16.04.2008.



- P2554 «So lange der Profit winkt, wird zugeschaut». *Blick*, 17.03.2008.
- P2555 «So übel und so düster ist es hier nicht». Peter Achten wünscht sich in der westlichen Welt eine differenziertere Meinung über China *Basler Zeitung*, 06.08.2008.
- P2556 «So viel gelernt». *Der Bund*, 06.08.2008.
- P2557 «Sofort eine Art Glücksgefühl». *Berner Zeitung*, 13.08.2005.
- P2558 Sohn nicht gesegnet. *Tages-Anzeiger*, 25.08.2005.
- P2559 Solidarität mit Tibet. *Südostschweiz*, 27.04.2008.
- P2560 Solidarität mit Tibet gefordert. *Neue Luzerner Zeitung*, 23.04.2008.
- P2561 Solidarität mit Tibet. 8000 demonstrierten in Bern. *NZZ*, 28.04.2008.
- P2562 Solidarität mit Tibet. *St. Galler Tagblatt*, 28.04.2008.
- P2563 Solidarität mit Tibet. *St. Galler Tagblatt*, 12.11.1997.
- P2564 Solidarität unter Berglern. Hans Hofmann, SVP-Ständerat, sitzt im Patronatskomitee für den Besuch des Dalai Lama, obwohl ihm wenig an Seiner Heiligkeit liegt. *NZZ am Sonntag*, 10.07.2005.
- P2565 Solidaritätsaktion für Tibet im Papiersaal. *Tages-Anzeiger*, 14.10.2008.
- P2566 Solidaritätswelle überrollt das Schweizer Tibet-Institut. *Südostschweiz*, 20.04.2008.
- P2567 Sonntags kommt Tibet nach Bern. *Berner Zeitung*, 03.03.1999.
- P2568 Sorgen der Wirtschaft wegen der China-Debatte. *NZZ*, 23.04.2008.
- P2569 Spiele in Peking - Chance für den Wandel? *NZZ Online*, 16.07.2001.
- P2570 Spiess umkehren. Olympia-Krise IOC muss künftig offensiv eine Plattform für den politischen Diskurs anbieten *Mittelland-Zeitung*, 12.04.2008.
- P2571 Spirituelle Führer und Frauenliebhaber. *Tages-Anzeiger*, 05.08.2005.
- P2572 Spitzenforscher treffen Gottkönig. Uni Zürich Neurowissenschaftler diskutierten mit Seiner Heiligkeit, dem Dalai Lama. *Mittelland-Zeitung*, 04.08.2005.
- P2573 Sportler aus der Au protestiert gegen die chinesische Besatzung in Tibet. *Tages-Anzeiger*, 19.03.2008.
- P2574 «Sportler für Tibet sensibilisieren». *St. Galler Tagblatt*, 28.05.2008.
- P2575 Sportler in Bewegung für Tibet. *St. Galler Tagblatt*, 22.11.2005.
- P2576 «Sportler liegen heute in schweren Ketten». *Blick*, 14.04.2008.
- P2577 Sprachrohr für Tibet. Die Schweizerin Yangzom Brauen ist Enkelin einer tibetischen Nonne und macht Karriere in Hollywood. *Basler Zeitung*, 24.05.2008.
- P2578 Staatssekretärin vom Elysée zurückgepfiffen. Rama Yade muss dementieren. *Basler Zeitung*, 07.04.2008.
- P2579 Stadt Bern empfängt Dalai Lama im Oktober. Feier im Münster ein erster Fixpunkt. *NZZ*, 16.04.2008.
- P2580 Stadt Bern verärgert China. *St. Galler Tagblatt*, 16.04.2008.
- P2581 Stars wie Sting singen für Tibet. *St. Galler Tagblatt*, 23.07.2008.
- P2582 «Steht «Made in China» drauf, stell ich das Produkt wieder ins Regal». *Tages-Anzeiger*, 07.08.2008.
- P2583 Steinernes Glück mit Buddhaketten. *Neue Luzerner Zeitung*, 10.06.2000.
- P2584 Stelldichein in Peking. Wer aus der Schweiz an der Eröffnungsfeier der Olympischen Spiele dabei ist *Mittelland-Zeitung*, 07.08.2001.
- P2585 Stellt Peking eine Tibet-Falle? *NZZ*, 26.04.2008.
- P2586 Steter Kampf gegen Denkverbote. *Der Bund*, 27.03.2008.
- P2587 Steven Spielbergs Olympiaprotest. *Tages-Anzeiger*, 14.02.2008.
- P2588 «Stille Diplomatie war falsch». Alt-Der Bundesrat Adolf Ogi über die Arbeit des IOK und die Probleme mit Peking. *Sonntagszeitung*, 03.08.2008.
- P2589 Stiller Protest am Vorabend des Staatsbesuchs. Kundgebung gegen die Missachtung der Menschenrechte. *NZZ*, 25.03.1999.

- P2590 Stippvisite in Tibet. *Basler Zeitung Kulturmagazin*, 07.03.2008.
- P2591 «Stop it China». *Tages-Anzeiger*, 20.03.2008.
- P2592 Stosstrupp für protestantische Werte. Der Schweizer Der Bund Aktiver Protestanten prognostiziert ein nahes Ende der Welt. *NZZ am Sonntag*, 02.11.2008.
- P2593 Störende Doppelmoral. *St. Galler Tagblatt*, 28.03.2008.
- P2594 Störungsfreie Eröffnung der Spiele in Peking. *NZZ*, 09.08.2008.
- P2595 Streit über Besuch des Dalai Lama. Deutschlands Aussenminister geht auf Distanz und setzt auf Zusagen aus Peking. *NZZ am Sonntag*, 18.05.2008.
- P2596 Strenge Kontrollen und geschlossene Klöster. *St. Galler Tagblatt*, 19.03.2008.
- P2597 Sturm auf eine Hochburg der Träume. «Traumwelt Tibet» im Völkerkundemuseum. *NZZ*, 10.10.2000.
- P2598 Subversion im Lamaismus. «Angry Monk» des Zürcher Ethnologen Luc Schaedler. *NZZ*, 02.09.2005.
- P2599 Subversives Internet. *Basler Zeitung*, 20.06.2000.
- P2600 Suche nach Leere im vollen Stadion. *Südostschweiz*, 10.08.2005.
- P2601 Swastika und Hakenkreuz. Volker Zotz' kritische Geschichte der deutschen Buddhisten. *NZZ*, 08.03.2001.
- P2602 «Sympathie zwischen Bergvölkern». *St. Galler Tagblatt*, 12.11.1997.
- P2603 «Sympathisch und dynamisch». *St. Galler Tagblatt*, 18.08.2005.
- P2604 Tashi Tsering: Ein Tibeter in Basel. *Basler Zeitung*, 02.05.2001.
- P2605 Tausende empfangen den Dalai-Lama. *Sonntagsblick*, 06.05.2001.
- P2606 Tausende in den Tod gerissen. *Neue Luzerner Zeitung*, 13.05.2008.
- P2607 Tausende trotzten dem Regen. *Berner Zeitung*, 07.07.2008.
- P2608 Tausende wollten den Dalai Lama sehen. *Der Bund*, 09.08.1999.
- P2609 Teilautonomie, nicht Unabhängigkeit für Tibet. Treffen des Dalai Lama mit Schweizer Parlamentariern. *NZZ*, 10.08.1999.
- P2610 Tenzin Gyatso und seine Vorfahren. Völkerkundemuseum Die 13 Dalai Lamas und die lebende Inkarnation im Zentrum. *Mittelland-Zeitung*, 10.08.2005.
- P2611 Terror kurz vor Olympia. *Der Bund*, 05.08.2008.
- P2612 Terror vor den Olympischen Spielen. *Tages-Anzeiger*, 06.08.2008.
- P2613 Terroristen wollten Sportler entführen. *Neue Luzerner Zeitung*, 05.08.2008.
- P2614 Thesenjournalismus. *Der Bund*, 10.01.1998.
- P2615 Tibet-Abend mit Dias. *Berner Zeitung*, 13.08.2008.
- P2616 Tibet-Aktion unerwünscht. *Berner Zeitung*, 06.08.2008.
- P2617 Tibet-Aktivistin abgeführt *Südostschweiz*, 07.08.2008.
- P2618 Tibet-Aktivistin inhaftiert. *St. Galler Tagblatt*, 14.08.2008.
- P2619 Tibet-Fackel tourt durch die Schweiz *Sonntagszeitung*, 13.04.2008.
- P2620 Tibet-Fahne im Trend. *Basler Zeitung*, 12.04.2008.
- P2621 Tibet-Filme Hollywoods: China reagiert. *St. Galler Tagblatt*, 29.10.1997.
- P2622 Tibet-Flagge als Modetrend. *St. Galler Tagblatt*, 12.04.2008.
- P2623 Tibet-Flagge als Zeichen der Solidarität. *St. Galler Tagblatt*, 10.03.2006.
- P2624 Tibet-Flagge wird nicht gehisst. *Der Bund*, 22.08.2008.
- P2625 Tibet-Flüchtling Chönga - in der Schweiz daheim. *Blick*, 08.08.2005.
- P2626 Tibet-Gespräche sind gescheitert. *Neue Luzerner Zeitung*, 11.11.2008.
- P2627 Tibet-Kundgebung auf dem Der Bundesplatz. *Tages-Anzeiger*, 28.04.2008.
- P2628 Tibet-Party der Buddha-Prominenz. *Blick*, 23.02.1998.
- P2629 Tibet-Spezialistin, Mäzenin. Die Kunstsammlerin Berti Aschmann ist gestorben. *NZZ*, 30.08.2005.

- P2630 Tibet-Unruhen beeinflussen die Wahl in Taiwan. Die Angst vor dem mächtigen China ist die beste Waffe der Demokratischen Fortschrittspartei *Basler Zeitung*, 20.03.2008.
- P2631 Tibet – Holocaust in Zeitlupe. *NZZ*, 08.12.1998.
- P2632 Tibet – ein Mythos? *St. Galler Tagblatt*, 27.03.2008.
- P2633 Tibet – Ignoranz und Tatenlosigkeit *Der Bund*, 18.04.2008.
- P2634 Tibet – Spielball chinesischer Politik. Die Zukunft liegt nicht im Traum, sondern im «machbaren» mittleren Weg *Basler Zeitung*, 17.09.2008.
- P2635 Tibet Pisten und Projektionen. *Neue Luzerner Zeitung*, 26.05.2001.
- P2636 Tibet abseits der Klischees. *St. Galler Tagblatt*, 01.09.2005.
- P2637 Tibet als Bühne und Projektionsfläche. *Der Bund*, 05.08.2000.
- P2638 Tibet als Trend und Trugbild. *Sonntagszeitung*, 04.06.2002.
- P2639 Tibet am Scheideweg. Exil-Tibeter verhandeln über eine neue Strategie gegenüber China. *Der Bund*, 18.11.2008.
- P2640 Tibet auf dem Sämtis. *St. Galler Tagblatt*, 23.05.2008.
- P2641 «Tibet braucht mehr als lachende Gesichter». *St. Galler Tagblatt*, 17.04.2008.
- P2642 Tibet: Der Bundesrat vermeidet jede Kritik an China. *NZZ am Sonntag*, 08.06.2008.
- P2643 Tibet: China fand neues Oberhaupt. *Blick*, 14.01.2000.
- P2644 Tibet, die Schweiz und die Menschenrechte. *Tages-Anzeiger*, 20.07.2005.
- P2645 Tibet: Ein historischer Kampf um Leben und Tod die Schweiz ist betroffen. *Neue Luzerner Zeitung*, 20.03.2008.
- P2646 Tibet, ein Teil Chinas. *St. Galler Tagblatt*, 30.10.1998.
- P2647 Tibet für Touristen wieder geöffnet. *Südostschweiz*, 25.06.2008.
- P2648 «Tibet hat längst nicht verloren!». *Neue Luzerner Zeitung*, 28.03.2008.
- P2649 Tibet hat längst verloren. *Neue Luzerner Zeitung*, 25.03.2008.
- P2650 Tibet im Tösstal. *St. Galler Tagblatt*, 10.11.2008.
- P2651 Tibet in der Schweiz. *St. Galler Tagblatt*, 13.06.1998.
- P2652 «Tibet ist heute sozusagen am Sterben». *Tages-Anzeiger*, 10.03.1999.
- P2653 «Tibet ist nicht frei». *St. Galler Tagblatt*, 28.03.2008.
- P2654 Tibet liegt auch im Tösstal. *Der Bund*, 27.03.2004.
- P2655 «Tibet müsste eine weltliche Regierung haben». *Tages-Anzeiger*, 06.03.1998.
- P2656 «Tibet ringt ums Überleben». *St. Galler Tagblatt*, 09.03.1999.
- P2657 Tibet seit 1950. Zwischen chinesischer Okkupation und westlicher Verklärung. *NZZ*, 29.12.2000.
- P2658 Tibet seit vierzig Jahren besetzt. *St. Galler Tagblatt*, 16.02.1999.
- P2659 «Tibet steht unter keinem guten Stern». *Tages-Anzeiger*, 02.10.1996.
- P2660 Tibet: Stille Diplomatie – und Proteste *Basler Zeitung*, 28.04.2008.
- P2661 Tibet stört die Harmonie *Basler Zeitung*, 15.03.2008.
- P2662 Tibet: Streit um Geist. *Tages-Anzeiger*, 06.03.1998.
- P2663 Tibet, Trogen, Typotron. *St. Galler Tagblatt*, 11.11.2005.
- P2664 Tibet und die Olympischen Spiele. *Tages-Anzeiger*, 26.03.2008.
- P2665 Tibet und die Rufe nach einem Olympia-Boycott. *Tages-Anzeiger*, 18.03.2008.
- P2666 Tibet und die Welt *St. Galler Tagblatt*, 07.04.2008.
- P2667 «Tibet war auch mal gewalttätig». *Berner Zeitung*, 03.09.2005.
- P2668 Tibet: Wir dürfen nicht schweigen *St. Galler Tagblatt*, 29.03.2008.
- P2669 «Tibet wird nie eine eigene Nation sein». *Tages-Anzeiger*, 12.04.2008.
- P2670 Tibet, das fremde Land im Himalaja. *Blick*, 06.01.1998.
- P2671 Tibet, der andere Marathon. *Berner Zeitung*, 29.08.2008.
- P2672 Tibet, Olympische Spiele und 9/11. China Seit der Olympia-Vergabe hat sich die

- Aussenpolitik Pekings dramatisch verändert *Mittelland-Zeitung*, 22.03.2008.
- P2673 Tibet. *Berner Zeitung*, 14.07.2001.
- P2674 Tibetan Women's Association lädt ein. *St. Galler Tagblatt*, 12.12.2000.
- P2675 Tibeter-Demo für Medienfreiheit. *Tages-Anzeiger*, 19.06.2008.
- P2676 Tibeter-Protest in Zürich. *NZZ*, 19.03.2008.
- P2677 Tibeter-Proteste reissen nicht ab. Peking organisiert Pressereise nach Lhasa *Basler Zeitung*, 26.03.2008.
- P2678 Tibeter-Proteste vor dem IOC-Hauptsitz. *St. Galler Tagblatt*, 19.03.2008.
- P2679 Tibeter am Scheideweg. *St. Galler Tagblatt*, 19.11.2008.
- P2680 Tibeter danken den Schweizern für ihre grosse Solidarität. *Berner Zeitung*, 28.04.2008.
- P2681 Tibeter demonstrieren gegen Menschenrechtsverletzungen. *NZZ*, 11.12.2000.
- P2682 Tibeter demonstrieren vor IOK in Lausanne. *Tages-Anzeiger*, 30.04.2008.
- P2683 Tibeter der Region unter Schock. *Südostschweiz*, 25.03.2008.
- P2684 Tibeter Fackellauf ohne Flamme. *Berner Zeitung*, 24.04.2008.
- P2685 Tibeter gehen in die Offensive. *St. Galler Tagblatt*, 08.02.1999.
- P2686 Tibeter gehen in Genf auf die Strasse. *Südostschweiz*, 26.03.2008.
- P2687 Tibeter hoffen auf nächste Gesprächsrunde. *Tages-Anzeiger*, 11.07.2008.
- P2688 Tibeter hoffen auf Olympia. *St. Galler Tagblatt*, 12.03.2008.
- P2689 Tibeter im Regen stehengelassen!. *Blick*, 11.03.1999.
- P2690 Tibeter in der Heimat und in der Fremde. *NZZ Online*, 21.10.2006.
- P2691 Tibet in der Schweiz. *St. Galler Tagblatt*, 13.06.1998.
- P2692 Tibeter kämpfen für ihre Freiheit. Chinesische Polizei verhaftet demonstrierende Mönche. *Basler Zeitung*, 13.03.2008.
- P2693 Tibeter legten Beschwerde ein. *St. Galler Tagblatt*, 05.11.1997.
- P2694 Tibeter ohne Perspektive. *Der Bund*, 18.03.2008.
- P2695 Tibeter schmuggeln Dokfilm nach Zürich. *Tages-Anzeiger*, 13.08.2008.
- P2696 Tibeter tragen Fackel auf Everest. Olympisches Feuer: Chinesen inszenierten gestern ihren grossen Triumph. *Mittelland-Zeitung*, 09.05.2008.
- P2697 Tibeter wählen ihren Kalon Tripa. *Der Bund*, 22.08.2001.
- P2698 Tibeter wollen Proteste gegen Chinas Politik unterbrechen. Gegenspiele in Dharamsala. *NZZ*, 22.05.2008.
- P2699 Tibeter, die «Appenzeller» der Chinesen. *St. Galler Tagblatt*, 21.04.2008.
- P2700 Tibetergemeinschaft betete für Dalai Lama. *Tages-Anzeiger*, 10.10.2008.
- P2701 Tibeterinnen: Den Männern gleichgestellt. *Berner Zeitung*, 11.06.1999.
- P2702 Tibeterkundgebung auf dem Marktplatz Oerlikon. Vermieterin der ABB-Halle hielt an Kündigung fest. *NZZ*, 11.03.1999.
- P2703 Tibeterkundgebung auf dem Marktplatz Oerlikon. Vermieterin der ABB-Halle hielt an Kündigung fest. *NZZ*, 11.03.1999.
- Tibeter-Nati kämpfte siegreich im Grünfeld. *Südostschweiz*, 28.04.2008.
- P2704 Tibetische Gesandte zu Besuch in China. *Südostschweiz*, 03.05.2008.
- P2705 Tibetische Ikonen - «heilsam zu sehen». *Der Bund*, 09.01.2001.
- P2706 Tibetische Kultur bewahren und unterstützen. Jubiläum: Das Tibet-Institut feiert sein 40-jähriges Bestehen, die Schweizerisch-Tibetische Freundschaft ihr 25-jähriges. *Mittelland-Zeitung*, 06.10.2008.
- P2707 Die tibetische Kultur weiterpflegen. *St. Galler Tagblatt*, 18.12.2000.
- P2708 Tibetische Kultur. *St. Galler Tagblatt*, 06.11.2001.
- P2709 Tibetische Medizin gesichert. *St. Galler Tagblatt*, 24.10.1998.
- P2710 Tibetische Mönche «stören» eine Pressereise. Forderung nach mehr Freiheit. *NZZ*, 10.04.2008.

- P2711 Tibetische Mönche festgenommen. *Basler Zeitung*, 06.06.2008.
- P2712 Tibetische Mönche verhaftet. China Merkel will den Dalai-Lama treffen. *Mittelland-Zeitung*, 14.04.2008.
- P2713 Tibetische Nomaden sollen sesshaft werden. *NZZ*, 18.08.2008.
- P2714 Tibetische Nonne aus der Haft entlassen. Geste Pekings gegenüber den USA. *NZZ Online*, 19.10.2002.
- P2715 Tibetische Nonne - ehemalige Gefangene. *NZZ Online*, 20.04.2002.
- P2716 Tibetischer Buddhismus. *St. Galler Tagblatt*, 20.03.2004.
- P2717 Tibetischer Film und Apéro im Scala. *St. Galler Tagblatt*, 21.02.1998.
- P2718 Tibetisches Feuer in Bern. *Der Bund*, 28.04.2008.
- P2719 Tibets Archive und Chinas Ansprüche. *St. Galler Tagblatt*, 06.01.1998.
- P2720 Tibets Buddhismus ist modisch geworden. *Basler Zeitung*, 29.12.1997.
- P2721 Tibets heimliche Widerstandsarmee. Der vergessene Guerillakrieg gegen China in den fünfziger und sechziger Jahren. *NZZ*, 18.04.2008.
- P2722 Tibets letzter Staatsmann. *NZZ am Sonntag*, 23.03.2008.
- P2723 Tibets Mönche hüten die Tradition. *St. Galler Tagblatt*, 15.03.2008.
- P2724 Tibets Mönche surfen drahtlos im Himalaja. *Tages-Anzeiger*, 21.02.2008.
- P2725 Tibets Schatten auf Taiwans Präsidentenwahl. Pekings Vorgehen verurteilt. *NZZ*, 18.03.2008.
- P2726 Tibets Schicksalstag. *Neue Luzerner Zeitung*, 07.10.2000.
- P2727 Tibets so genannte "friedliche Befreiung". *Tages-Anzeiger*, 25.05.2001.
- P2728 Tibets Tragödie. Eine umfassende historische Studie. *NZZ*, 16.03.2000.
- P2729 Tibet. *St. Galler Tagblatt*, 13.08.1999.
- P2730 Tiefer kann der höchste Punkt der Welt nicht sinken. *Tages-Anzeiger*, 17.06.2008.
- P2731 «Time» setzt mutige Frau aufs Podest. *Neue Luzerner Zeitung*, 03.05.2008.
- P2732 Toggenburger Solidarität mit Tibet. *St. Galler Tagblatt*, 10.03.2004.
- P2733 «Toll, den Dalai Lama zu treffen». *Tages-Anzeiger*, 16.08.2008.
- P2734 Toni im Wunderland. Toni Hagen und «The Ring of the Buddha». *NZZ Online*, 20.12.2002.
- P2735 Tote bei Aufruhr in Lhasa. Auf friedliche Mönchsproteste gegen die chinesische Besatzung folgen blutige Unruhen. *Mittelland-Zeitung*, 15.03.2008.
- P2736 Tote und Verletzte bei Protest von Exil-Tibetern in China. *Südostschweiz*, 26.03.2008.
- P2737 Traumwelt Tibet - Westliche Trugbilder. Aufklärung statt Erleuchtung. *Weltwoche*, 31.08.2000.
- P2738 Traumwelt Tibet als westliches Trugbild. *St. Galler Tagblatt*, 13.09.2000.
- P2739 Traumwelt Tibet. *Der Bund*, 05.08.2000.
- P2740 Tränengas gegen Mönche. *Der Bund*, 13.03.2008.
- P2741 Tränengas gegen Mönche. *St. Galler Tagblatt*, 13.03.2008.
- P2742 Tränengas gegen Tibeter. *Neue Luzerner Zeitung*, 13.03.2008.
- P2743 Treffen mit dem Dalai Lama. *NZZ*, 05.05.2001.
- P2744 Treffen von Calmy-Rey mit Dalai Lama vorgesehen. Diplomatisch heikle Visite. *NZZ*, 01.03.2005.
- P2745 Treffen von Religionsführern am Sitz der Uno in New York. *NZZ*, 28.07.2000.
- P2746 «Trotz der Wut bleibt die Gewaltlosigkeit das Prinzip». *Tages-Anzeiger*, 17.03.2008.
- P2747 Tsaparang - Tibets verlorenes Atlantis. Reise zu den Überresten des seit Jahrhunderten vergangenen Königreichs von Guge. *NZZ*, 29.11.2001.
- P2748 «Tür zum Dialog zugeschlagen». *Neue Luzerner Zeitung*, 31.03.2008.
- P2749 TV-Zuschauer sollen Spiele boykottieren. *Basler Zeitung*, 02.08.2008.
- P2750 UBI rügt «10 vor 10». *Der Bund*, 04.11.1998.

- P2751 Uiguren fühlen sich verdrängt. *St. Galler Tagblatt*, 05.08.2008.
- P2752 Umbaudynamik im Kinderdorf Pestalozzi. Konzentration von Tätigkeit und Leitung. *NZZ*, 01.02.2001.
- P2753 Unbeirrbar für Gewaltlosigkeit. Der Dalai Lama feiert heute seinen 70. Geburtstag. *Südostschweiz*, 06.07.2005.
- P2754 Unbekannte Einblicke ins Leben des Dalai Lama. Manuel Bauers Fotos lockten in den Gartenflügel in Ziegelbrücke. *Südostschweiz*, 14.02.2006.
- P2755 Unbekanntes Tibet. *Tages-Anzeiger*, 01.09.2005.
- P2756 «Und die Welt schaut wieder mal zu!». *Neue Luzerner Zeitung*, 27.03.2008.
- P2757 Und wieder protestieren die Mönche. 95 Prozent aller Tibeter seien zufrieden, es gehe ihnen so gut wie nie, versichert Tibets KP-Chef. *Basler Zeitung*, 10.04.2008.
- P2758 Unfassbare Ignoranz. *Tages-Anzeiger*, 25.03.2008.
- P2759 Ungeduld in der Stadt der Hilflosen. *Südostschweiz*, 20.04.2008.
- P2760 Ungestörter Fackellauf in Tibet. Strengste Sicherheitsvorkehrungen sorgen für Schein-Normalität. *NZZ am Sonntag*, 22.06.2008.
- P2761 Unmenschliche Machtpolitik. *Der Bund*, 29.03.2008.
- P2762 Unreifer «Event-Buddhismus»? *Tages-Anzeiger*, 06.08.2005.
- P2763 Unser Nationaldrama lässt an Tibet denken. *Tages-Anzeiger*, 18.08.2008.
- P2764 Unter den Teppich gekehrt. *Berner Zeitung*, 27.07.2005.
- P2765 Unter Pekings Knute. Ein uraltes Kulturvolk ohne Reduit - die geopolitische Tragödie der Tibeter. *NZZ*, 19.03.2008.
- P2766 Unterdrückte Wunderwelt. *Berner Zeitung*, 15.02.2001.
- P2767 Unterkunft mit Seeanstoss. *NZZ Online*, 05.08.2005.
- P2768 Unterschriften für Menschenrechte. *St. Galler Tagblatt*, 10.04.2008.
- P2769 Unterwegs für den Frieden. *St. Galler Tagblatt*, 11.10.2007.
- P2770 Unterwegs ohne Aussicht aufs Nirwana. Das Völkerkundemuseum Zürich zeigt mit «Die 14 Dalai Lamas» die erste grosse Ausstellung zur Geschichte der Oberhäupter des Lamaismus. *Der Bund*, 04.08.2005.
- P2771 Unterwegs zum Dach der Welt. *Der Bund*, 31.01.2008.
- P2772 Unverständnis in China. *Basler Zeitung*, 22.03.2008.
- P2773 Unwürdiges Schauspiel. *Mittelland-Zeitung*, 20.05.2008.
- P2774 Uralte Heilmittel wieder entdeckt. *St. Galler Tagblatt*, 15.04.2004.
- P2775 Zeit der Freiwilligkeit ist vorüber. *St. Galler Tagblatt*, 18.01.2001.
- P2776 USA fordern die Freilassung von Tibet-Aktivistin in China. Zehn Tage Haft statt «bloss» Abschiebung. *NZZ*, 25.08.2008.
- P2777 Über Business, Fairness und den Geist von Olympia. *Sonntagsblick*, 20.04.2008.
- P2778 Über den Himalaya zum Dalai Lama. *Basler Zeitung*, 08.01.2008.
- P2779 Vehemente Kritik an der Buddhismus-Kritik. *Mittelland-Zeitung*, 08.10.2002.
- P2780 Verbale Angriffe. *St. Galler Tagblatt*, 28.04.2008.
- P2781 Vergänglichkeit farbenprächtiger Sand-Paläste. Lama Wongdue Sangpo aus Mustang erstellt im Schulhaus Magden ein Sand-Mandala - um es danach gleich wieder zu zerstören. *Mittelland-Zeitung*, 09.01.2008.
- P2782 Vergeben, vergessen, verdienen. *Tages-Anzeiger*, 22.03.2008.
- P2783 Verhaftungen stoppen Proteste der Tibeter nicht. *St. Galler Tagblatt*, 25.03.2008.
- P2784 Verlogenheit des olympischen Geistes. *NZZ*, 12.04.2008.
- P2785 Verlorenes Paradies im Himalaja. *NZZ Online*, 27.04.2003.
- P2786 Vermarkteter Gottkönig. *Tages-Anzeiger*, 16.04.2008.
- P2787 Verrat am Ideal. *St. Galler Tagblatt*, 14.07.2001.
- P2788 Verschont hat der Zyklon nur das Weltbild der Generäle. *NZZ am Sonntag*, 11.05.2008.

- P2789 Versprochen haben die Chinesen viel. *Basler Zeitung*, 17.03.2008.
- P2790 Verstummen und verstümmeln. *St. Galler Tagblatt*, 25.06.2005.
- P2791 Vertreter des Dalai Lama nehmen Dialog mit China auf. *Südostschweiz*, 04.05.2008.
- P2792 Vertreter des Dalai Lama zu Besuch in China. Wiederaufnahme des Dialogs?. *NZZ Online*, 11.09.2002.
- P2793 Verzerrte Darstellungen nützen den Tibetern nichts. *St. Galler Tagblatt*, 05.04.2008.
- P2794 Via Mala zur Erleuchtung. *Sonntagszeitung*, 28.11.1999.
- P2795 Viel Geld steht auf dem Spiel. Olympia Sponsoren und Athleten sind bei einem Boykott die Verlierer. *Mittelland-Zeitung*, 19.03.2008.
- P2796 Viel Lob für China. *Der Bund*, 26.08.2008.
- P2797 Viel Smog und Repression. *Berner Zeitung*, 04.08.2008.
- P2798 «Viel zu lange haben wir weggeschaut». *Tages-Anzeiger*, 10.04.2008.
- P2799 Nicht einknicken. *NZZ Online*, 17.04.2005.
- P2800 Viele Chinesen fühlen sich gekränkt. *Basler Zeitung*, 15.04.2008.
- P2801 Vier Tibet-Aktivisten in Peking festgenommen. *NZZ*, 07.08.2008.
- P2802 Victor, der Chineser. *Tages-Anzeiger*, 12.08.2005.
- P2803 Volksfest ohne Volk am olympischen Fackellauf. In der chinesischen Provinz Xinjiang gibt es immer wieder Spannungen zwischen Uiguren und Han-Chinesen. *Basler Zeitung*, 19.06.2008.
- P2804 Volksfest ohne Volk. *Der Bund*, 19.06.2008.
- P2805 «Volkskrieg gegen Separatismus». *Der Bund*, 17.03.2008.
- P2806 Vom «Kollegen Buddha» und von dem Lama im Army-Outfit. Porträt - Der dänische Lama Ole Nydahl ist heute zu Gast im Stadtcasino. *Mittelland-Zeitung*, 20.09.2000.
- P2807 Vom Dach der Welt auf Umwegen nach Basel. Tibetica-Ausstellung im Basler Museum der Kulturen. *NZZ*, 08.06.2001.
- P2808 Vom Exil ins Asyl. *St. Galler Tagblatt*, 23.04.2005.
- P2809 Vom Grasland in die Chillout-Lounge. *Berner Zeitung*, 06.08.2008.
- P2810 Vom Leben des Dalai Lama. *St. Galler Tagblatt*, 29.11.2005.
- P2811 Vom Nutzen des angeblich Nutzlosen. *NZZ*, 13.03.1999.
- P2812 Vom Segen des Mitgeföhls. *Berner Zeitung*, 09.08.2005.
- P2813 Vom Staat gefördert, vom Staat kaltgestellt. *Tages-Anzeiger*, 29.07.2008.
- P2814 Vom Traum zum Albtraum? Warten auf klarere Worte des IOK. *NZZ*, 09.04.2008.
- P2815 «Vom Westen schon einiges gelernt ». *Neue Luzerner Zeitung*, 27.05.2008.
- P2816 Von den Berlinern bejubelt. Die deutsche Regierung hatte kaum Zeit für den Dalai Lama. *Basler Zeitung*, 20.05.2008.
- P2817 Von der Elite-Uni ins himmlische Orchester. *Tages-Anzeiger*, 04.08.2008.
- P2818 Von Peking zwangsbefreit und von der Welt vergessen. *Südostschweiz*, 16.03.2008.
- P2819 Von Problemen tibetanischer Nonnen. *Berner Zeitung*, 19.11.2005.
- P2820 Von zornvollen Göttern und furchtlosen Mäusen. *Tages-Anzeiger*, 18.05.2001.
- P2821 Vor 40 Jahren hat Tibet die Würde verloren. *Berner Zeitung*, 10.03.1999.
- P2822 Vor dem Dalai Lama sind die Chinesen da. Nächsten Donnerstag kommt eine Delegation aus Schanghai zu Besuch. *Basler Zeitung*, 11.09.2008.
- P2823 Vor Olympia; «China so nehmen, wie es ist». *Tages-Anzeiger*, 04.08.2008.
- P2824 Vor Ort läuft die Olympia-Vorbereitung (fast) nach Plan. *Südostschweiz*, 22.04.2008.
- P2825 Vorgefasste Meinung projiziert. *Neue Luzerner Zeitung*, 06.08.2005.
- P2826 Vorolympische Hexenjagd auf selbstkritische Chinesen. *Tages-Anzeiger*, 19.04.2008.
- P2827 Vorsichtige Nachbarn Chinas. *St. Galler Tagblatt*, 19.03.2008.
- P2828 Vortrag über Tibet. *St. Galler Tagblatt*, 19.10.2005.

- P2829 Vortrag über Tibets letztes Geheimnis. *Südostschweiz*, 26.02.2008.
- P2830 Vorwürfe Pekings an Dalai Lama. *Der Bund*, 11.11.2008.
- P2831 Völkerkunde der Achtsamkeit. *St. Galler Tagblatt*, 30.06.2004.
- P2832 Wahlen in Taiwan unter Tibet-Einfluss. *Tages-Anzeiger*, 22.03.2008.
- P2833 Wandeln statt Wandern in Tibet. Der Kailash ist der heiligste Berg Asiens. Die Besteigung ist verboten, seine Umrundung das Ziel von vielen Gläubigen. Seit kurzem auch von Europäern. *Weltwoche*, 18.01.2001.
- P2834 Warum ... . *Sonntagsblick*, 18.05.2008.
- P2835 Warum China warnt. *Tages-Anzeiger*, 05.08.2008.
- P2836 Was Basel und Tibet verbindet. *NZZ*, 03.05.2001.
- P2837 Was bleibt von Olympia in China?. *Tages-Anzeiger*, 27.08.2008.
- P2838 Was ist das Leben? Und was der Tod? Francisco Varela in «Monte Grande» von Franz Reichle. *NZZ Online*, 08.10.2004.
- P2839 Was soll diese Menschenverherrlichung?. *Tages-Anzeiger*, 06.07.2005.
- P2840 Was verbindet Kuhn Rikon mit Asien?. *Tages-Anzeiger*, 25.03.2008.
- P2841 «Was wir vor allem brauchen, ist Publicity». *Südostschweiz*, 13.04.12008.
- P2842 «Wäre bereit, wenn ich helfen könnte». *Neue Luzerner Zeitung*, 04.04.2008.
- P2843 «Wäre ich in Tibet, hätte ich mich wohl auch gewehrt». *Tages-Anzeiger*, 14.10.2008.
- P2844 Wäre Sabo doch Buddhist. *Berner Zeitung*, 12.11.2005.
- P2845 Weder globale Gehirnwäsche noch ein Reformschub. *Südostschweiz*, 25.08.2008.
- P2846 Wege aus dem Egoismus. Die Hirnforscherin Tania Singer versucht herauszufinden, wie sich Empathie antrainieren lässt. *Südostschweiz*, 24.02.2008.
- P2847 Wehende Fahnen für ein freies Tibet. *Südostschweiz*, 27.04.2008.
- P2848 Wehrloser David gegen übermächtigen Goliath. *Mittelland-Zeitung*, 01.04.2008.
- P2849 Weiterer Anschlag in Chinas Provimz Xinjiang. *NZZ*, 13.08.2008.
- P2850 Welle der Solidarität. *Der Bund*, 22.04.2008.
- P2851 Welle der Sympathie für China. *Der Bund*, 26.05.2008.
- P2852 Weltmacht Dalai Lama? Eine zweifelhafte Streitschrift. *NZZ*, 15.07.1999.
- P2853 Wenn das Leben den Bildern Beine macht: die besten Pressebilder 05. *NZZ*, 20.12.2005.
- P2854 Wenn der Bauch aufplatzt. *WOZ*, 20.03.2008.
- P2855 «Wenn die Kinderaugen leuchten, hat es sich gelohnt». *Südostschweiz*, 02.04.2008.
- P2856 Wenn die Welt so einfach wäre. *Sonntagszeitung*, 23.03.2008.
- P2857 Wer den Chinesen helfen will, der boykottiert den Boykott. Ein allfälliger Boykott der Olympischen Spiele würde nicht dem Regime in Peking schaden, sondern die Lage des Volkes verschlimmern. *NZZ am Sonntag*, 13.04.2008.
- P2858 Wer hat den «rechten» Glauben?. *Berner Zeitung*, 11.08.2005.
- P2859 Wer jetzt schweigt, ist auch mitschuldig. *Basler Zeitung*, 22.03.2008.
- P2860 «Wer jetzt wieder schweigt, macht sich mitschuldig». *Berner Zeitung*, 25.03.2008.
- P2861 Wer nicht gehorchte, wurde ermordet. *Tages-Anzeiger*, 19.03.2008.
- P2862 «Wer sich ergibt, erfährt Milde». *St. Galler Tagblatt*, 18.03.2008.
- P2863 Wer wirft die Bibel in den Abfallkorb?. *NZZ am Sonntag*, 07.09.2008.
- P2864 Werben für ein fernes Königreich. *Tages-Anzeiger*, 12.02.2001.
- P2865 Werkzeuge zum Glück zeigen. *St. Galler Tagblatt*, 07.08.2006.
- P2866 Wettrennen gegen den weissen Tod. *Sonntagsblick*, 08.08.1999.
- P2867 Wider den Missbrauch der Religion. *NZZ*, 14.04.2001.
- P2868 Wie aus Jönden Putschung/Bhopachung wurde. *St. Galler Tagblatt*, 04.10.2005.
- P2869 Wie blauäugig! *Tages-Anzeiger*, 20.03.2008.
- P2870 Wie China dem Dalai Lama «Wohlwollen» zeigt. Wortklaubereien bei den Gesprächen in



- Peking. *NZZ*, 08.07.2008.
- P2871 Wie China mit dem Sport Politik macht. *Berner Zeitung*, 02.08.2008.
- P2872 Wie China zu uigurischen Terroristen kommt. *Tages-Anzeiger*, 08.04.2008.
- P2873 Wie die Heilserwartung kommunistisch wurde. *Tages-Anzeiger*, 23.07.2008.
- P2874 Wie einst der Dalai Lama nach Indien geflüchtet. *Berner Zeitung*, 08.01.2000.
- P2875 Wie Feuer und Wasser. *St. Galler Tagblatt*, 17.03.2008.
- P2876 Wie gefährlich ist China?. *Weltwoche*, 31.07.2008.
- P2877 Wie Geschäfte mit Nazi-Deutschland. *Basler Zeitung*, 19.03.2008.
- P2878 Wie gut, dass es Fackelläufe gibt. *Mittelland-Zeitung*, 03.05.2008.
- P2879 Wie Kelsang zu Dominik wurde. *Berner Zeitung*, 17.05.2008.
- P2880 Wie man Fünf Tibeter zum Knüller klont. *Weltwoche*, 18.11.1999.
- P2881 Wie Olympia die Unschuld verlor. *Weltwoche*, 07.08.2008.
- P2882 Wie sich Tibet-Klischees hartnäckig halten. Völkerkundemuseum Zürich - Die Ausstellung «Traumwelt Tibet» räumt auf mit dem spiritistischen Salat. *Mittelland-Zeitung*, 20.09.2000.
- P2883 Wieder aktive Aufnahme von Flüchtlingen? Konsultation bei Kantonsregierungen. *NZZ*, 27.08.2001.
- P2884 Wieder Unruhen und Tote in Tibet. *Tages-Anzeiger*, 05.04.2008.
- P2885 Wiedergeborenen Lama begrüsst. *St. Galler Tagblatt*, 26.08.1997.
- P2886 Wiedergeburt mit Wehen. *Facts*, 04.08.2005.
- P2887 Wiedergeburten-Kontrolle in China. *NZZ Online*, 04.08.2007.
- P2888 Wiedersehen in Lhasa. *NZZ*, 28.02.2008.
- P2889 Wieso hat der Dalai Lama auch bei uns eine so grosse Bedeutung?. *Berner Zeitung*, 12.09.2005.
- P2890 Wilde Landschaft und besondere Menschen. *Tages-Anzeiger*, 02.05.2008.
- P2891 Willkommen im Jahr 2132. Glarner Tibeter feierten gestern unter anderem in Linthal Neujahr. *Südostschweiz*, 10.02.2005.
- P2892 Winterspiele in Sotschi - Russlands Tibet? Bei Olympia 2014 droht ein ähnliches Szenario wie heute in China. *Mittelland-Zeitung*, 25.03.2008.
- P2893 «Wir brauchen mehr Güte». *Blick*, 14.05.2008.
- P2894 Wir dürfen nicht schweigen. *Der Bund*, 25.03.2008.
- P2895 «Wir halten an unserer Kultur fest». *St. Galler Tagblatt*, 14.12.2000.
- P2896 «Wir hoffen auf eine friedliche Lösung». *Basler Zeitung*, 22.04.2008.
- P2897 «Wir können von den Chinesen profitieren». *Berner Zeitung*, 28.06.2008.
- P2898 «Wir lassen uns nicht unter Zwang assimilieren». *Tages-Anzeiger*, 02.05.2008.
- P2899 Wir sind immer noch «Wegschauer». *Basler Zeitung*, 25.03.2008.
- P2900 «Wir sind keine kleinen Dalai Lamas». *Tages-Anzeiger*, 09.04.2008.
- P2901 Wir und die Tibeter. *Blick*, 04.08.2005.
- P2902 Wir werden grossartige Olympische Spiele erleben. *NZZ am Sonntag*, 29.06.2008.
- P2903 «Wir wollen friedlich mit den Chinesen zusammen leben». *Südostschweiz*, 23.03.2008.
- P2904 Wird Tibet regierbar sein?. *WOZ*, 18.08.2005.
- P2905 Wirtschaft statt Menschenrechte. *Basler Zeitung*, 20.03.2008.
- P2906 Wirtschaft und Politik sind wichtiger. *Blick*, 02.08.2008.
- P2907 Wissenschaft trifft auf Spiritualität. *Mittelland-Zeitung*, 04.08.2005.
- P2908 Wo bleibt der olympische Geist?. *Mittelland-Zeitung*, 19.03.2008.
- P2909 Wo der Dalai Lama irrt. *NZZ*, 09.08.2005.
- P2910 Wo sich die Schweiz und Tibet am nächsten sind. *Sonntagsblick*, 04.04.1999.
- P2911 Wo sind die aufmüpfigen Sportler geblieben? Proteste gegen das offizielle China blieben

- bisher aus. *NZZ*, 21.08.2008.
- P2912 «Wohlstand macht süchtig». *NZZ am Sonntag*, 27.01.2008.
- P2913 «Wolf in Mönchskutte». *Mittelland-Zeitung*, 20.03.2008.
- P2914 Xinhua - die grösste Nachrichtenmaschine der Welt. *Tages-Anzeiger*, 13.08.2008.
- P2915 Zeit für eine andere Richtung. *St. Galler Tagblatt*, 28.03.2008.
- P2916 Zeitschrift: Tiere haben keine Religion. *St. Galler Tagblatt*, 10.09.2008.
- P2917 Zen-Meister kommt ins Kino. *St. Galler Tagblatt*, 10.12.2004.
- P2918 Zentrum buddhistischer Spiritualität. *Neue Luzerner Zeitung*, 26.05.2001.
- P2919 Zitat des Tages. *NZZ Online*, 23.08.2006.
- P2920 Zivilschutz zerlegt Tibeterheim. *St. Galler Tagblatt*, 21.08.1998.
- P2921 Zu Fuss durch den Himalaja. *Neue Luzerner Zeitung*, 08.01.2000.
- P2922 Zum Abschluss der Wunsch für ein langes Leben. *Südostschweiz*, 13.08.2005.
- P2923 Zum Ärger der Chinesen. *Tages-Anzeiger*, 07.06.2000.
- P2924 Zum Frieden beitragen. *St. Galler Tagblatt*, 21.04.2008.
- P2925 Zum Konflikt in Tibet. *Tages-Anzeiger*, 27.03.2008.
- P2926 Zum Schluss der Wunsch nach einem langen Leben. Fast 9000 Menschen täglich haben sich vom Dalai Lama im Zürcher Hallenstadion unterweisen lassen. *Basler Zeitung*, 13.08.2005.
- P2927 Zum Vorgehen Pekings in Tibet. *Tages-Anzeiger*, 17.03.2008.
- P2928 Zur Ohnmacht verdammt. *Der Bund*, 26.03.2008.
- P2929 Zurück zum Überwachungsstaat in Westchina. *NZZ*, 29.03.2008.
- P2930 Zurückhaltend, aber herzlich. *Berner Zeitung*, 05.08.2005.
- P2931 Zusammenhalt der Tibeterinnen fördern. *St. Galler Tagblatt*, 30.06.2001.
- P2932 Zuversicht im Unglück. *Mittelland-Zeitung*, 19.05.2008.
- P2933 Zürcher Tibeterin in Hollywood. *St. Galler Tagblatt*, 27.03.2008.
- P2934 Züri-Gschnätzlets für den Dalai Lama. *Tages-Anzeiger*, 09.08.2005.
- P2935 Zweiter Frühling mit 50. *St. Galler Tagblatt*, 12.09.2000.
- P2936 Zwischen Börse und Buddhismus. Tenzin D. Sewo - Präsident der Tibeter Jugend in Europa. *NZZ*, 02.08.2005.
- P2937 Zwischen Buddha und Bordell. Unter den jüngsten Schweizer Tibet-Filmen ragt Luc Schaedlers «Angry Monk» heraus. *Der Bund*, 02.09.2005.
- P2938 Zwischen buddhistischen Traditionen und Surfen im Cyberspace. Nepals Sherpa-Jugend im Modernisierungstaumel. *NZZ*, 12.04.2001.
- P2939 Zwischen den Zeiten. *St. Galler Tagblatt*, 27.12.2001.
- P2940 Zwischen Tibet und Peking ist keine Versöhnung in Sicht. *Basler Zeitung*, 19.03.1999.
- P2941 Zwischen Überschwang und Skepsis. *Der Bund*, 06.08.2008.
- P2942 Zwist um «tibetischen Zwist». *St. Galler Tagblatt*, 14.01.1998.
- P2943 Die guten Albaner. Sie haben Erfolg in der Schweiz. Andere nicht. Warum?. *Das Magazin* 39/2007, S. 16-28.
- P2944 Keine Gnade für kritischen Pfarrer. Der Röschenzer Seelsorger Franz Sabo erhält ein Berufsverbot im Bistum Basel. *Basler Zeitung*, 19.03.2005
- P2945 Macht und Ohnmacht. Bistum Basel. Gastbeitrag. *Basler Zeitung*, 26. 03.2005.
- P2946 Religionsstreit unter Exiltibetern. Aufklärung der drei Morde im Februar 1997 in Dharamsala. *NZZ*, 12.02.1998.
- P2947 Tibeter in der Heimat und in der Fremde. *NZZ Online*, 21.10.2006.
- P2948 Tibets kulturelle Vergangenheit. *Basler Zeitung Magazin*, 03.02.2001.
- P2949 Bluttat erschüttert den Exilort des Dalai Lama. Politischer Richtungskampf als Motiv?. *NZZ*, 20.2.1997.

A. 3

---

Weitere Primärquellen – Bibliographisches Gesamtverzeichnis

## Monographien

---

- Goldner, C. (1999). *Dalai Lama: Fall eines Gottkönigs*. Aschaffenburg: Alibri.
- Trimondi, V., & Trimondi, V. (1999). *Der Schatten des Dalai Lama. Sexualität, Magie und Politik im tibetischen Buddhismus*. Düsseldorf: Patmos.
- Waldvogel-Frei, B. (2008). *Das Lächeln des Dalai Lama ...und was dahintersteckt*. Witten: SCM Verlag.
- Waldvogel-Frei, B. (2002). *Und der Dalai Lama lächelte. Die dunklen Seiten des Tibetischen Buddhismus*. Berneck: Schwengeler.

## Zeitschriftenbeiträge

---

- GEO-Serie „Buddhismus“, Teil 1: Sanfte Weltmacht Buddhismus. *GEO Magazin* 07/2005.
- GEO-Serie „Buddhismus“, Teil 2: Sri Lanka: Die Republik der Mönche. *GEO Magazin* 08/2005.
- GEO-Serie „Buddhismus“, Teil 3: Am heiligen Berg Kailash. *GEO Magazin* 09/2005.

## Internetquellen

---

- BR-Online. Alpha-Forum. Sendung vom 28.05.2008. „Prof. Dr. Tania Singer im Gespräch mit Jochen Kölsch“. Transkript. <http://www.sns.uzh.ch/media/alpha-forum.pdf> [Stand: 10.06.2014].
- Davidson, Richard, Matthieu Ricard, Antoine Lutz et al. 2004. „Long-term meditators self-induce high-amplitude gamma synchrony during mental practice“. *PNAS* 101, 46. <http://www.pnas.org/content/101/46/16369.full> [Stand: 31.05.2015].
- DRS, SF1, „10 vor 10“. 05.01.1998. „Bruderzwist“. Teil 1. <https://www.youtube.com/watch?v=EACFQrTalXw> [Stand: 25.06.2015].
- DRS, SF1, „10 vor 10“. 06.01.1998. „Bruderzwist“. Teil 2. [https://www.youtube.com/watch?v=0vx\\_Xu-cTDc](https://www.youtube.com/watch?v=0vx_Xu-cTDc) [Stand: 25.06.2015].
- DRS, SF1, „10 vor 10“. 07.01.1998. „Bruderzwist“. Teil 3. [https://www.youtube.com/watch?v=QRNgExl\\_pAo](https://www.youtube.com/watch?v=QRNgExl_pAo) [Stand: 25.06.2015].
- DRS, SF1, „10 vor 10“. 08.01.1998. „Bruderzwist“. Teil 4. <https://www.youtube.com/watch?v=RffS6Z3hzyo> [Stand: 25.06.2015].
- Eidgenössisches Departement für auswärtige Angelegenheiten EDA. „Bilateral relations between Switzerland and Tibet“. <https://www.eda.admin.ch/countries/china/en/home/switzerland-and/bilateral-relations/bilateral-relations-between-switzerland-and-tibet.html> [Stand: 17.09.2015].
- Goldner, Colin: „Mythos Tibet. Wie ein diktatorisches Mönchsregime romantisch verklärt wird“. <http://www.gottkoenig.de/node/28> [Stand: 29.11.2010].
- Hangartner, Diego. 2014. „Kontemplative Wege im Spiegel der Neurowissenschaften“, Vortrag anlässlich des Kongresses „Zen im Westen“, Lassalle-Haus Bad Schönbrunn, 20.7.2014-25.7.2014. <https://www.youtube.com/watch?v=nBGgivAy4zc> [Stand: 09.06.2015].
- Lassalle-Haus Bad Schönbrunn. „Geschichte & Konzept“. <http://www.lassalle-haus.org/geschichte-konzept.html> [Stand: 30.04.2015].
- Mind and Life Institute. „Mission“. <https://www.mindandlife.org/mission/> [Stand: 04.06.2015].
- Mind and Life. XX. Konferenz „Altruism and Compassion in Economic Systems“. [http://www.dalailamazurich.ch/fileadmin/user\\_upload/documents/mindandlife\\_de.pdf](http://www.dalailamazurich.ch/fileadmin/user_upload/documents/mindandlife_de.pdf) [Stand: 13.12.2010].

- NZZ. 11.09.2013. „Die tibetischen Waisenkinder, die keine Waisenkinder waren“. [http://www.tibifilm.ch/img/uploadAdminDok/cd509\\_nzz\\_130911\\_dvd.pdf](http://www.tibifilm.ch/img/uploadAdminDok/cd509_nzz_130911_dvd.pdf) [Stand: 15.10.2015].
- NZZ. 6.2.2013. „Geschichte einer Adoption. Wie aus Lhundub der Tibi wurde“. <http://www.nzz.ch/zuerich/wie-aus-lhundub-der-tibi-wurde-1.17984089> [Stand: 15.10.2015].
- Schmid, Georg. 1998. „Verschmelzen mit Karmapa. Faszination und Dynamik des Karma-Kagyü-Buddhismus“. <http://www.relinfo.ch/nydahl/vortrag.html> [Stand: 22.07.2015].
- Schmid, Georg. 1999. „Buchbesprechung. Victor und Victoria Trimondi. Der Schatten des Dalai Lama. Sexualität, Magie und Politik im Tibetischen Buddhismus. Patmos 1999“. <http://www.relinfo.ch/gelugpa/trimondi.html> [Stand: 05.03.2015].
- Schmid, Georg. 1999. „Eine schillernde Persönlichkeit“. Aus: Leben & Glauben 38/1999. <http://archive.is/P7jF> [Stand: 21.07.2015].
- Schmid, Georg. 2001. „Religiöser Konsumentenschutz“. <http://www.relinfo.ch/index/konsumentenschutz.html> [Stand: 05.03.2014].
- Schmid, Georg. 2014. „Diamantweg/Lama Ole Nydahl. Kurzinformation“. <http://www.relinfo.ch/nydahl/info.html> [Stand: 18.07.2015].
- Schweizerische Buddhistische Union. „Buddhistische Grundwerte der SBU“. <http://www.sbu.net/grundwerte> [Stand: 04.03.2015].
- Schweizerische Evangelische Allianz. 2005. SEA Dokumentation, Stellungnahme Nr. 43, 07/2005. „Buddhismus oder Christus? Der Dalai Lama in Zürich“. Stellungnahme des Zentralvorstandes der Schweizerischen evangelischen Allianz SEA. <http://www.gateway-ev.de/home/pics/Buddhismus.pdf> [Stand: 09.12.2010].
- Stamm, Hugo. „Blog“. Tages-Anzeiger – Blogs. <http://blog.tagesanzeiger.ch/hugostamm/> [Stand: 11.07.2015].
- Trimondi, Victor und Victoria. „Biographien. Victor Trimondi“. <http://www.trimondi.de/biograph.html>. [Stand: 17.06.2015].
- Trimondi, Victor und Victoria. Trimondi Online Magazin. Kritische und Kreative Kultur Debatte. „Lamaismus“. <http://www.trimondi.de/Lamaismus/Front.htm> [Stand: 29.11.2010].
- Sprachkritische Aktion. Unwort des Jahres. <http://www.unwortdesjahres.net/>[Stand: 1.4.2014].
- Sprachkritische Aktion. Unwort des Jahres. „Die Unwörter ab 2010“. <http://www.unwortdesjahres.net/index.php?id=35> [Stand: 01.04.2014].
- SRF Box Office. „Tibi und seine Mütter (CH2012)“. <http://www.srf.ch/play/tv/box-office/video/tibi-und-seine-muetter-ch-2012?id=a5cc73a9-56a8-41e7-a03b-e2f1937ad82e> [Stand: 15.10.2015].
- Tages-Anzeiger. 10.2.2013. „Der unbekannte Freund“. <http://www.tagesanzeiger.ch/zuerich/region/Der-unbekannte-Freund/story/27110164> [Stand: 15.10.2015].
- Tibet auf dem Sämtis. Projekt 2001/02. <http://www.tibet-auf-dem-saentis.ch/pages/projekt.html> [Stand: 02.11.2015].
- Tibet-Institut Rikon. „Das Projekt ‚Science Meets Dharma‘“. <http://www.tibet-institut.ch/content/smd/de/index.html> [Stand: 28.05.2015].
- Tibet-Institut Rikon. „Das Tibet-Institut Rikon“. [http://www.tibet-institut.ch/content/tir/de/about\\_us.html](http://www.tibet-institut.ch/content/tir/de/about_us.html), Stand: [28.05.2015].
- UBI – AIEP – AIRR. Die Unabhängige Beschwerdeinstanz für Radio und Fernsehen UBI. <http://www.ubi.admin.ch/de/> [Stand: 14.09.2012].
- UBI – AIEP – AIRR . „Entscheid vom 14. August 1998 betreffend Schweizer Fernsehen DRS. Sendungen ‚10 vor 10‘ vom 5., 6., 7., 8., 9. Januar 1998, Beiträge über Tibet, Eingabe X vom 7. Mai 1998“. [http://www.ubi.admin.ch/x/b\\_366.pdf](http://www.ubi.admin.ch/x/b_366.pdf) [Stand: 29.11.2010].

## Filme

---

- Little Buddha (Bernardo Bertolucci, GB/ Frankreich 1993).
- Kundun (Martin Scorsese, USA 1997).
- Seven Years in Tibet (Jean-Jacques Annaud, USA 1997).
- We're No Monks (Pema Dhondup, Indien 2004).
- Dreaming Lhasa (Ritu Sarin und Tenzing Sonam, Indien/UK 2005).
- Angry Monk (Luc Schaedler, Schweiz 2005).
- Es gibt kein zurück – Tibetflüchtlinge auf einer Reise in die Vergangenheit (Stéphane Kleeb, Schweiz 2005).
- Tibi und seine Mütter (Ueli Meier, Schweiz 2012).