

Eva Funk

„Ernsthafte Philosophie oder Kniefall vor dem Nichts?“

Zur diskursiven Konstruktion und Repräsentation des tibetischen Buddhismus in der Deutschschweiz¹

Zusammenfassung: Der folgende Beitrag präsentiert Ergebnisse einer qualitativen Studie, welche sich der Rekonstruktion gegenwärtiger Rezeptionsprozesse bezüglich Lehren und Praktiken des tibetischen Buddhismus sowie seiner Vertreter und Vertreterinnen in der Schweizer Öffentlichkeit ab Mitte der 1990er Jahre widmete. Anhand der Untersuchung gesellschaftlicher Diskurse über den tibetischen Buddhismus wird auf der Grundlage einer diskurstheoretischen Forschungsperspektive die Frage nach der gesellschaftlichen Konstruktion, Repräsentation und (Re-)Produktion kulturell-religiöser Differenz thematisiert. Im

¹ Der Titel dieses Artikels zitiert die Schlagzeile eines im Jahr 2005 in der *Basler Zeitung* erschienenen Medienartikels, siehe A. Hilmer, „Boom um Buddha. Buddhismus in Europa – ernsthafte Philosophie oder Kniefall vor dem Nichts?“, in: *Basler Zeitung*, 5. 8. 2005, 7. Der vorliegende Beitrag entstand im Rahmen eines vom Schweizerischen Nationalfonds SNF geförderten Forschungsprojektes zur „Rezeption des tibetischen Buddhismus in öffentlichen Institutionen der Schweiz“ am Institut für Religionswissenschaft der Universität Bern (Projektleitung: Prof. Dr. Karénina Kollmar-Paulenz). Die Studie bildete ein Teilprojekt des interdisziplinär angelegten Nationalen Forschungsprogramms NFP 58 („Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft“) des SNF, welches sich der Untersuchung des gegenwärtigen Wandels innerhalb der religiösen Landschaft der Schweiz in insgesamt 28 Teilprojekten widmete. Für die großzügige Förderung der Forschungsarbeit sei dem Schweizerischen Nationalfonds an dieser Stelle herzlich gedankt. Wie auch an späterer Stelle Erwähnung findet (siehe Anmerkungen 20 und 51), stütze ich mich in der Untersuchung gesellschaftlicher Diskussions- und Repräsentationsprozesse zum einen auf ein systematisch erstelltes Sample aus Medientexten zentraler Deutschschweizer Printmedien, zum anderen auf Interviews mit zentralen Akteuren öffentlicher Diskurse. Zusätzlich dazu wurden schriftliche Dokumente wichtiger Akteure berücksichtigt. Auf Grundlage der Ergebnisse des Forschungsprojektes entsteht derzeit eine Dissertationsschrift mit dem aktuellen Arbeitstitel „Vertraute Fremde. Die Rezeption Tibets und tibetischer kulturell-religiöser Traditionen als gesellschaftliche Repräsentation und (Re-)Produktion von Differenz im Spiegel eines soziokulturellen Selbstverständnisses“. An einer ausführlichen Darstellung von Methoden der Datenerhebung und -analyse, methodologischer und theoretischer Verortung sowie einer detaillierten Analyse und Präsentation des zugrunde liegenden Quellenmaterials interessierte Leserinnen und Leser seien auf die ausführliche Veröffentlichung der Forschungsergebnisse im Rahmen der Dissertation verwiesen.

Rahmen der öffentlichen Rezeption und medialen Repräsentation des tibetischen Buddhismus bildet sich dabei eine verstärkte (wenn auch implizite) Auseinandersetzung mit der eigenen Religiosität, mit Vorstellungen der eigenen kulturellen und nationalen Identität sowie kollektiven Wertvorstellungen der Schweizer Gesellschaft ab. Insgesamt zeigt sich, dass das Diskursfeld über tibetischen Buddhismus in der Schweiz von gegenläufigen Tendenzen geprägt ist: So steht den dominant in Erscheinung tretenden positiv bewertenden Topoi, die als Elemente eines bestehenden Wissensrepertoires über Tibet, Tibeter und „die Weltreligion Buddhismus“ gelten können und selbstverständlich reproduziert werden, eine multidimensionale Dekonstruktion dieser Topoi entgegen, welche jedoch über eine weitaus geringere Reichweite bezüglich einer sich in öffentlich ausgetragenen sozialen Debatten und gesellschaftlichen Handlungsmustern manifestierenden Fremdheits- bzw. Differenzkonstruktion verfügt.

Abstract: This paper presents results of a qualitative study focussed on reconstructing current reception processes of Tibetan Buddhist teachings and practices as well as its representatives by the Swiss public since the mid 1990's. By examining public discourses on Tibetan Buddhism in Switzerland, the paper addresses issues concerning the social construction, representation and (re-) production of cultural and religious difference. It is argued that public reception and representation of Tibetan Buddhism in the media clearly – even if implicitly – reflects disputes about conceptions of one's own religious, cultural and national identity as well as about collectively shared values. It is shown that public discourse on Tibetan Buddhism in Switzerland is characterized by opposing tendencies: on the one hand, it is clearly dominated by well-known positive images and stereotypes, which might be regarded as elements of an established repertoire of knowledge about Tibet, Tibetans and the “World Religion of Buddhism” and which are reproduced as a matter of course within public discussions on the topic. On the other hand, nevertheless, these dominant topoi are currently being questioned by various social actors and on various levels. These efforts at deconstructing popular images and perceptions of Tibetan cultural and religious traditions, however, have relatively small impact on wider social processes of constructing religious and cultural alterity – not nearly as much, for example, as the construction of an Islamic “Other” culminating in the minaret referendum of 2009.

1 Einleitung

1.1 Kontexte: Zur gesellschaftlichen Problematisierung kulturell-religiöser Differenz

Am 29. November 2009 nahm das Schweizer Stimmvolk die Eidgenössische Volksinitiative „Gegen den Bau von Minaretten“ in einer Volksabstimmung mit 57,5 Prozent an.² Die teilweise recht emotional geführten gesellschaftspolitischen Debatten, die sich im Rahmen der Initiative bezüglich Islam und Muslimen in der Schweiz entfalteten, weisen 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 Raumes³) und die Beziehung der muslimischen Minorität in der Schweiz mit der Schweizer Mehrheitsgesellschaft als politisch brisante und problemgeladene Themen interpretiert und repräsentiert werden.⁴ Ohne die Diskussion um die Präsenz religiöser Symbole im öffentlichen Raum und die Frage um gesellschaftliche Teilhabe kultureller und religiöser Minderheiten an dieser Stelle vertiefen zu wollen, vermag das obige Beispiel auf eine zunehmen-

2 Die Initiative war im Mai 2007 offiziell lanciert worden (siehe u. a. B. Allenbach; M. Sökefeld, Zwischen Minarettverbotsinitiative und Scharia: Die gesellschaftliche Problematisierung des Islam in der Schweiz, in: B. Allenbach; M. Sökefeld (Hg.), *Muslime in der Schweiz*, Zürich 2010, 9–40). Die Initiatoren des Referendums wollen Minarette nicht als religiöse Bauwerke verstehen und somit auch nicht als durch die in der Verfassung festgeschriebene Religionsfreiheit geschützt interpretieren. So heißt es auf der Internetseite des Initiativ-Komitees „Gegen den Bau von Minaretten“: „Das Minarett als Bauwerk hat keinen religiösen Charakter. [...] Das Minarett ist vielmehr 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“ (Hervorhebungen E. F.), nachzulesen unter http://www.minarette.ch/darum_geht_es.html [Stand: 23. 2. 2011]. Im Flugblatt der Initiative „Das Minarett und seine Bedeutung“ heißt es, das „Siegeseichen“ des Minarettstehe „somit im Dienst eines Anspruchs, der *Toleranz grundsätzlich nicht kennt*, der die Welt in Gläubige (die Muslime) und Ungläubige (alle anderen) trennt.“ (Hervorhebungen im Original), siehe <http://www.minarette.ch/pdf/flyer-d.pdf> [Stand: 23. 2. 2011].

3 Zu Konflikten um die Präsenz religiöser Symbole und Bauwerke im öffentlichen Raum und zur gesellschaftlichen Normierung des öffentlichen Raumes siehe beispielsweise M. Baumann, „Religion und umstrittener öffentlicher Raum. Gesellschaftspolitische Konflikte um religiöse Stätten im gegenwärtigen Europa“, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 7, 1999, 187–204.

4 Siehe etwa B. Allenbach; M. Sökefeld, *Muslime ...*, 11–12.

de Problematisierung kultureller und religiöser Differenz in öffentlichen Diskussionen gegenwärtiger westeuropäischer Gesellschaften sowie auf deren mögliche gesellschaftspolitische Konsequenzen für kulturelle und religiöse Minoritäten hinzuweisen.

Während öffentliche Diskurse und die mediale Berichterstattung über Islam und Muslime in der Schweiz im Kontext einer zunehmenden internationalen Problematisierung des Islam als religiös-fundamentalistische Ideologie mit erhöhtem Gewaltpotenzial durch vorwiegend negative Typisierungen und Generalisierungen geprägt ist,⁵ zeigt sich bezüglich einer öffentlichen Wahrnehmung des (tibetischen) Buddhismus ein auf den ersten Blick geradezu konträres Bild. So genießt der Buddhismus nicht nur in der Schweiz eine hohe Sympathie und großes Wohlwollen und gilt im allgemeinen als eine undogmatische, glücks- und gegenwartsorientierte, friedfertige und tolerante wie auch rational nachvollziehbare Lehre.⁶ Die gesellschaftliche Thematisierung kulturell-religiöser

5 Siehe etwa ebd. Wie M. Sökefeld an anderer Stelle schreibt, gilt der Islam „heute als das radikal Andere der [...] ‚westlichen‘ Kultur“, siehe M. Sökefeld, „Zum Paradigma kultureller Differenz“, in: R. Johler; A. Thiel; J. Schmid; R. Treptow (Hg.), *Europa und seine Fremden. Die Gestaltung kultureller Vielfalt als Herausforderung*, Bielefeld 2007, 41–57, bes. 50.

6 Somit bieten öffentliche Diskussionen und dominante Deutungsmuster bezüglich (tibetisch-)buddhistischer Traditionen und deren Vertretern einen starken Kontrast zur gegenwärtigen „Islam-Debatte“ und den in ihr implizit abgebildeten Identitäts- und Wertediskursen der Schweizer Gesellschaft. Für eine Gegenüberstellung gesellschaftlicher Bilder bezüglich eines aggressiv-gewaltsamen Islam bzw. friedfertigen Buddhismus sowie eine Reflexion über deren Auswirkungen auf den interreligiösen Dialog siehe G. Löhr, „Militanter Islam – friedfertiger Buddhismus? Befürwortung und Ablehnung von Gewalt in den Religionen“, in: *Saeculum* 53, 2002, 340–367. Zur historischen Genese gesellschaftlich etablierter „okzidentaler“ Stereotypen über die „Weltreligion Buddhismus“ siehe beispielsweise K. Kollmar-Paulenz; I. Prohl, „Einführung: Buddhismus und Gewalt“, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 11, 2003, 143–147. In den letzten Jahren wurden innerhalb von Disziplinen wie Religionswissenschaft, Tibetologie, Japanologie etc., unter anderem mit dem Themenheft der *Zeitschrift für Religionswissenschaft* zu „Buddhismus und Gewalt“ (Zfr 11, 2003), verschiedene Anstrengungen zur Dekonstruktion überkommener essentialisierender Topoi, Klischees und Stereotypisierungen unternommen. O. Freiberger und C. Kleine beispielsweise widmen ein abschließendes Kapitel ihres aktuellen Einführungswerkes zum Buddhismus „Neun beliebte(n) Vorurteile(n) und populäre(n) Irrtümer(n) über den Buddhismus“, siehe O. Freiberger; C. Kleine, *Buddhismus. Handbuch und kritische Einführung*, Göttingen 2011, bes. 461–482. Kleine hatte 1998 im Rahmen seiner kritischen Stellungnahme zu einem mit dem Indologen und Buddhismus-Forscher Hans Wolfgang Schumann geführten Interview des *Spiegel* bereits das „Klischee des sanftmütigen, toleranten und friedfertigen Buddhismus“ als ahistorisches „orientalistisches Phantasieprodukt“ bezeichnet. Siehe C. Kleine, „Buddhismus ohne Buddhisten oder: Die wahre Religion Gautamas als orientalistisches Phantasieprodukt“, in: *Spirita* 1, 1998, 12–14.

Identität, des Zusammenlebens in multikulturellen sowie multireligiösen Gesellschaften, der sozialen Beziehung zum „Fremden“ sowie eine gesellschaftliche Aushandlung kultureller und religiöser Differenz, Alterität und Diversität müssen sich demnach nicht notwendigerweise in konfliktiven Debatten manifestieren. Kulturelle Differenz und die gesellschaftliche Beziehung damit kann auf höchst differente Weise konzeptualisiert, das heißt diskursiv konstruiert und strukturiert werden.

Auch der vorliegende Beitrag zur Rezeption des tibetischen Buddhismus in öffentlichen Institutionen der Schweiz legt eine enge Verknüpfung von gesellschaftlichen Diskursen und Deutungsmustern bezüglich kultureller und religiöser Minoritäten mit gesellschaftlichen Handlungsmustern und Entscheidungsprozessen nahe. Gesellschaftlich etablierte Formen der Fremdwahrnehmung, etablierte Stereotypen und Narrativen über kulturell-religiös „fremde“ Lebensstile, Praktiken und Wertvorstellungen sowie deren öffentliche Repräsentation durch Medien und resonanzstarke gesellschaftliche Akteure üben einen grossen Einfluss auf Fragen des gesellschaftlichen Umgangs mit den Vertreterinnen und Vertretern dieser Minderheiten aus. Dies kann, wie im Bezug auf den Islamdiskurs angedeutet wurde, sowohl Fragen allgemeingesellschaftlicher Akzeptanz und Unterstützung, Themen wie Integration, Asylpolitik, politische Teilhabe und Sichtbarkeit im öffentlichen Raum als auch Fragen der Selbstwahrnehmung und Selbstrepräsentation kulturell-religiöser Minoritäten betreffen. Im folgenden Beitrag soll jedoch weniger die Frage nach konkreten gesellschaftspolitischen Wirkungen sozialer Debatten und Diskurse bezüglich kultureller und religiöser Differenz im Vordergrund stehen; vielmehr wird der Blick auf Fragen der *gesellschaftlichen Konstruktion* und Aushandlung kultureller und religiöser Differenz selbst gerichtet.

1.2 Die diskursive Konstruktion, Repräsentation und (Re-)Produktion kulturell-religiöser Differenz

Fragen des gesellschaftlichen Umgangs mit dem „kulturell Fremden“ 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 erst innerhalb dieses Austausches, durch die Herstellung von Grenzen zum „Anderen“, der Wahrnehmung und diskursiven Konstruktion von Differenz und Fremdheit. Im Rahmen dieser Prozesse wird nicht nur die eigene kulturelle Identität in Frage gestellt; die Begegnung und

Interaktion mit dem Fremden hat auch eine transformierende, verändernde Wirkung auf die gesellschaftliche Verhandlung und Wahrnehmung des „Eigenen“.

„[...] 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 Verwerfungen; in jeder Erkenntnis vom Fremden stecken Praktiken, die eine verändernde [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.“⁷

Kulturelle und gesellschaftliche Praktiken der Konstruktion und „Invention“ von Kultur und kultureller Identität entlang Grenzen zum „Anderen“ bzw. dem „Fremden“ beruhen dabei auf Deutungs- und Handlungsmustern, welche im Folgenden als *diskursiv konstruiert* betrachtet werden und somit spezifischen gesellschaftlichen Machtstrukturen und sozialen Hierarchien unterworfen sind.

„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 signifying the world, constituting and constructing the world in meaning' (Fairclough 1992:64).“⁸

Die Wahrnehmung von kulturell Fremdem und der gesellschaftliche Umgang damit kann somit durch eine Rekonstruktion gesellschaftlicher Diskurse und deren Elemente, Strukturen, Deutungsmuster und sozialen Effekte untersucht werden.⁹

7 J. Reuter, *Ordnungen des Anderen. Zum Problem des Eigenen in der Soziologie des Fremden*, Bielefeld 2002, 146 (Hervorhebungen im Original).

8 R. Keller, *Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen*, Wiesbaden 2004, 28.

9 Theoretisch und methodologisch ist dieser Beitrag der Forschungsperspektive der wissenssoziologischen Diskursanalyse verpflichtet, welche die „Prozesse der sozialen Konstruktion von Deutungs- und Handlungsstrukturen auf der Ebene von Institutionen, Organisationen bzw. kollektiven Akteuren“ sowie die „gesellschaftlichen Wirkungen dieser Prozesse“ untersucht, siehe R. Keller, *Wissenssoziologische Diskursanalyse. Grundlegung eines Forschungsprogramms*, Wiesbaden 2005, 10. Dieser u. a. von Reiner Keller formulierte theoretische wie methodologische Zugang bindet die diskurstheoretischen Überlegungen und Konzepte Michel Foucaults, welcher Diskurse als geregelte Praktiken des Sprachgebrauchs und

Gesellschaftliche Narrativen zu Tibet und dem tibetischen Buddhismus in der Schweiz werden in diesem Sinne als exemplarisch für die diskursive Konstruktion kultureller Differenz betrachtet. Die Rezeption Tibets und des tibetischen Buddhismus wird dementsprechend als Feld analysiert, in dem gesellschaftliche Machtverhältnisse sowie nationale und kulturelle bzw. religiöse Identitäten verhandelt werden.

Es wird aufgezeigt, auf welche Weise bestehende Stereotypen über Tibet, den tibetischen Buddhismus, „die Weltreligion Buddhismus“ und den XIV. Dalai Lama als ihres prominentesten Vertreters reproduziert, weiter ausgehandelt oder auch in Frage gestellt werden und wie diese die Wahrnehmung von und den Umgang mit Vertreterinnen und Vertretern des tibetischen Buddhismus, insbesondere der tibetischen Gemeinschaft der Schweiz, beeinflussen können. Des Weiteren wird untersucht, in welchen gesellschaftlichen Feldern dasjenige verhandelt und hergestellt wird, was unter dem Begriff Buddhismus subsumiert werden kann und welche Themen, Elemente und Deutungsmuster diese gesellschaftlichen Narrativen beinhalten.

Der vorliegende Beitrag gibt einen Einblick in die Frage, wie Wissen und Vorstellungen über tibetischen Buddhismus und die gesellschaftliche Beziehung damit, das heißt etwa der gesellschaftliche Umgang mit Vertretern und Vertreterinnen des tibetischen Buddhismus als Repräsentanten einer religiösen Minderheit, durch wirkmächtige Institutionen und Akteure des öffentlichen Diskurses hergestellt werden. Durch einen Blick in institutionelle Felder der Schweizer Gesellschaft, welche sich durch die Aktivitäten einzelner Akteure in spezifischer Weise mit dem Thema auseinandersetzen, werden Hinweise darauf gegeben, in welcher Form sich der Diskurs über tibetischen Buddhismus innerhalb sozialer Handlungsfelder und öffentlicher Repräsentation manifestieren

somit Prozesse der Konstruktion und Konstitution von Wissen analysiert, systematisch in das sozialkonstruktivistische wissenssoziologische Paradigma der Hermeneutischen Wissenssoziologie ein. Im Folgenden sollen demnach mit Keller Diskurse als „institutionell-organisatorisch regulierte Praktiken des Zeichengebrauchs“ bestimmt werden, in und vermittels derer „von gesellschaftlichen Akteuren im Sprach- bzw. Symbolgebrauch die soziokulturelle Bedeutung und Faktizität physikalischer und sozialer Realitäten konstituiert“ wird, siehe R. Keller, *Wissenssoziologische Diskursanalyse ...*, 10. Zur Beziehung von Wissenssoziologie und Diskursforschung siehe insbesondere R. Keller, „Analysing Discourse. An Approach from the sociology of Knowledge“, in: *Forum: Qualitative Sozialforschung* 6/3, 2005, Art. 32; R. Keller; A. Hirsland; W. Schneider; W. Viehhöfer (Hg.), *Die diskursive Konstruktion von Wirklichkeit. Zum Verhältnis von Wissenssoziologie und Diskursforschung*, Konstanz 2005; R. Keller, „Diskurse und Dispositive analysieren. Die Wissenssoziologische Diskursanalyse als Beitrag zu einer wissensanalytischen Profilierung der Diskursforschung“, in: *Forum: Qualitative Sozialforschung* 8/2, 2007, Art. 19.

kann. Dieser Einblick soll dazu dienen, das diskursive Geflecht von Wissensproduktion und -weitergabe bezüglich tibetisch-buddhistischer Lehren und Praktiken sichtbar zu machen, welchem die Funktion zukommt, über die Beziehung mit und die Konstruktion bzw. Festschreibung von kultureller und religiöser Differenz zu verhandeln, „das Fremde“ zu definieren und damit einen Beitrag zur Aushandlung des „Eigenen“, das heißt von Vorstellungen der eigenen kulturell-religiösen Identität und geteilter Werte zu leisten. Auf diese Weise lässt die folgende Darstellung der Rezeption des tibetischen Buddhismus in öffentlichen Institutionen der Schweiz Rückschlüsse auf Konstruktionen des „Eigenen“, etwa des nationalen und kulturellen Selbstverständnisses der Schweizer Akteure sowie eine gesellschaftliche, diskursive Aushandlung kollektiver Ideale und Wertvorstellungen zu.

Zunächst soll dazu ein knapper Einblick in die Geschichte der Präsenz Tibets und des tibetischen Buddhismus in der Schweiz gegeben und deren Rolle bezüglich gegenwärtiger Rezeptionsprozesse aufgezeigt werden. Des Weiteren wird die Rezeptionsgeschichte Tibets als „okzidentales kulturelles Konstrukt“ knapp skizziert. Im Anschluss folgt ein chronologischer Überblick über wichtige Ereignisse seit dem Jahr 1996, welche für eine vertiefte öffentliche Auseinandersetzung der Schweiz mit dem tibetischen Buddhismus, mit Tibet und seinen kulturell-religiösen Traditionen ausschlaggebend waren, und im Rahmen derer sich untersuchte Diskurse und Deutungen vornehmlich manifestierten. Die anhand einer diskursanalytischen Untersuchung der Schweizer Medienberichterstattung rekonstruierten Hauptelemente und -strukturen des öffentlichen Diskurses sollen anschließend nachgezeichnet werden. Dabei werden zunächst dominante, positiv bewertende und bewertete Topoi zusammenfassend dargestellt, um anschließend verschiedene Dimensionen einer Dekonstruktion etablierter Deutungsmuster vorzustellen.¹⁰ Schließlich wird der Blick schlaglichtartig auf verschiedene

10 Als Topoi werden im Folgenden kulturell-kommunikativ vermittelte Elemente eines Diskurses verstanden. Mit Knoblauch sollen Topoi hier als „Routinen der Kommunikation“, als „habitualisierte thematische Kristallisationen im Verwendungszusammenhang von Kommunikation“ bestimmt werden. Der Begriff des Topos kann mit Knoblauch als „Oberbegriff für die unterschiedlichen kommunikativen Formen – von Stereotypen, Formeln und Slogans bis zu ikonographischen Motiven oder rituell-performativen Mustern – gelten“, siehe H. Knoblauch, „Diskurs, Kommunikation und Wissenssoziologie“, in R. Keller; A. Hirsland; W. Schneider; W. Viehöver (Hg.), *Handbuch sozialwissenschaftliche Diskursanalyse*, Band 1: Theorien und Methoden, Wiesbaden 2008, 222–223. Im Gegensatz zum Topos-Begriff verweist der Begriff des Deutungsmusters auf eine der sprachlichen Äußerung zugrunde liegende Tiefendimension: So bezeichnet der Begriff des Deutungsmusters ein historisch durch soziale Interaktion hergestelltes Interpretationsmuster für Phänomene der sozialen Umwelt, welches individuellen sowie gesellschaftlichen Handlungsorientierungen zugrunde liegt und somit auch „zur

institutionelle Felder der Schweizer Gesellschaft gerichtet, in welchen sich Rezeptionsprozesse und Diskurse bezüglich tibetischer kulturell-religiöser Traditionen durch öffentliches Engagement und Aktivitäten resonanzstarker Akteure in besonderer Weise niederschlugen und welche wiederum in spezifischer Weise auf gesamtgesellschaftliche Diskurse und die gesellschaftspolitische Handlungsebene einwirken können.

2 Geschichte(n) und Begegnungen

2.1 Begegnungen: Tibet und tibetischer Buddhismus in der Schweiz

Die Anfänge tibetisch-buddhistischen Lebens in der Schweiz werden im Allgemeinen mit der Ankunft der ersten tibetischen Flüchtlinge Anfang der 1960er Jahre gleichgesetzt.¹¹ 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 in Rikon in Zusammenhang, zum anderen ist das stark anwachsende Interesse am tibetischen Buddhismus auch in einem gesamteuropäischen bzw. nordamerikanischen Kontext zu betrachten.¹² Diverse akademische Studien setzten sich bereits mit der Verbreitung des Buddhismus im Westen, seinen spezifischen lokalen Formen in

Grundlage institutioneller Strukturierungen von Handlungspraxis“ werden kann, siehe R. Keller, „Diskurse und Dispositive ...“, 12.

11 Tatsächlich war bereits vor der Diasporasituation der Tibeter ein buddhistischer Orden namens Arya Maitreya Mandala in der Schweiz aktiv, dessen deutscher Gründer Ernst Lothar Hoffmann (1898–1985) unter seinem Ordensnamen Lama Anagarika Govinda bekannt ist. Siehe M. Baumann, „Geschichte und Gegenwart des Buddhismus in der Schweiz“, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 82, 1998, 255–280, bes. 262. Nach dem Einmarsch der chinesischen Volksbefreiungsarmee in Tibet ab 1949 und der gewaltsamen Annexion Tibets durch China flüchtete der XIV. Dalai Lama und in der Folge mehr als 100 000 Tibeter und Tiberinnen ins Exil. Ab den frühen 1960er Jahren nahm die Schweiz in Zusammenarbeit mit dem Schweizerischen Roten Kreuz SRK als erstes Land außerhalb Asiens tibetische Flüchtlinge auf.

12 Siehe u. a. M. Baumann, “Creating a European Path to Nirvana. Historical and Contemporary Developments of Buddhism in Europe”, in: *Journal of Contemporary Religion* 10, 1995, 55–70; M. Baumann, “Buddhism in the West: Phases, Orders and the Creation of an Integrative Buddhism”, in: *Internationales Asienforum* 27, 1996, 345–362; M. Baumann, „Geschichte und Gegenwart ...“.

einzelnen europäischen Ländern, den USA und Kanada, sowie Transformationsprozessen traditioneller Formen des Buddhismus zu einem „westlichen“ bzw. „europäischen“ Buddhismus auseinander.¹³ Im Kontext der Herausbildung des tibetischen Buddhismus als einer globalisierten Tradition und der Etablierung transnationaler tibetisch-buddhistischer Solidaritätsnetzwerke ist die empirische Untersuchung gesellschaftlicher Wirkungen rezeptionsgeschichtlicher Prozesse inzwischen von besonderer Bedeutung.

Studien, welche die Rezeption des tibetischen Buddhismus in einzelnen Ländern und in einzelnen Bevölkerungsgruppen sowie dessen konkrete Auswirkungen auf öffentliche Diskursfelder zum Gegenstand haben, fehlen jedoch bisher weitestgehend. Dieser Befund trifft auch für die Schweiz zu¹⁴, obwohl die

13 Siehe u. a. S. Batchelor, *The Awakening of the West. The Encounter of Buddhism and Western Culture*, London 1994; J. W. Coleman, *The New Buddhism. The Western Transformation of an Ancient Tradition*, Oxford; New York 2001; M. Baumann, „The transplantation of Buddhism to Germany: Processive modes and strategies of adaption“, in: *Method and Theory in the Study of Religion* 6, 1994, 35–61; M. Baumann, „Analytische Rationalisten und romantische Sucher. Motive der Konversion zum Buddhismus in Deutschland“, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 79/3, 1995, 207–225; M. Baumann, „The Dharma has come West: A Survey of Recent Studies and Sources“, in: *Journal of Buddhist Ethics* 4, 1997, 194–211; M. Baumann, „Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories and a New Analytical Perspective“, in: *Journal of Global Buddhism* 2, 2001, 1–43; C. S. Prebish; M. Baumann (Hg.), *Westward Dharma. Buddhism beyond Asia*, Berkeley; Los Angeles; London 2002. Eine religionshistorische Bestandsaufnahme und knappe religionssoziologische Analyse des Buddhismus in der Schweiz legte Martin Baumann erstmals 1998 vor. Im Rahmen dieser Studie geht er auch auf die Präsenz des tibetischen Buddhismus ein. Siehe M. Baumann, „Geschichte und Gegenwart ...“; M. Baumann, „Buddhism in Switzerland“, in: *Journal of Global Buddhism* 1, 2000, 154–159.

14 Die vorhandenen Untersuchungen zur tibetischen Gemeinschaft der Schweiz kommentieren die religiöse Situation, reflektieren jedoch nicht die rezeptionsgeschichtlichen Prozesse. Siehe C. Aeschmann, *Aufnahme von Tibeter Kindern durch Schweizer Familien – Bericht vom Ende*, Montreaux 1978; A. E. Ott-Marti, *Tibeter in der Schweiz. Kulturelle Verhaltensweisen im Wandel*, Erlenbach/Zürich 1971; A. E. Ott-Marti, „Problems of Tibetan Integration in Switzerland“, in: *Ethnologia Europaea* 9, 1976, 43–52; A. E. Ott-Marti, *Probleme der Integration von Tibetern in der Schweiz* (Opuscula Tibetana 11), Rikon/Zürich 1980; M. Brauen; D. Kantowsky (Hg.), *Junge Tibeter in der Schweiz. Studien zum Prozess kultureller Identifikation*, Diessenhofen 1982; K. P. Chokteng; G. Gyaltag, *20 Jahre Tibeter im Pestalozzidorf Trogen*, Trogen 1981; G. Gyaltag, *Tibeter in der Schweiz*, Baden 1981; P. Lindegger, *20 Jahre Klösterliches Tibet-Institut Rikon, Zürich. Eine Bestandsaufnahme*, Rikon/Zürich 1988; P. Lindegger, *40 Jahre Tibeter in der Schweiz. Versuch einer ersten Bestandsaufnahme für die Jahre zwischen 1960 und 2000* (Opuscula Tibetana 29), Rikon/Zürich 2000. Auch Konversions-Studien, die auf den tibetischen Buddhismus im deutschsprachigen Raum fokussieren, behandeln Rezeptionsprozesse nur am Rande. Siehe K. Bitter, *Konversionen zum tibetischen Buddhismus. Eine Analyse religiöser*

Schweiz im Bezug auf gegenwärtige „okzidentale“¹⁵ Rezeptionsprozesse und öffentliche Diskurse bezüglich Tibets sowie tibetisch-buddhistischer Lehren und Praktiken eine zentrale Rolle spielt: So verfügt die Schweiz durch die Präsenz der tibetischen Flüchtlinge seit den 1960er Jahren über eine lange Geschichte der Begegnung mit Tibet, seinen Menschen und kulturell-religiösen Traditionen.¹⁶ In der Schweiz lebt die zahlenmäßig größte Tibetergemeinschaft Europas, sie ist Sitz zahlreicher einflussreicher kultureller Einrichtungen der tibetischen Exilgemeinschaft wie etwa des „Klösterlichen Tibet-Institutes Rikon“, der „Tibetergemeinschaft in der Schweiz und Liechtenstein“ (TGSL), der „Tibetischen Frauen-Organisation in der Schweiz“ (TFOS) und des „Vereins Tibeter Jugend in Europa“ (VTJE), und kann als wichtiges Zentrum einer transnationalen Tibet-Support-Bewegung betrachtet werden. Des Weiteren stellt der tibetische Buddhismus in der Schweiz eine der stärksten Präsenzen tibetisch-buddhistischer Lehren und Praktiken innerhalb Europas dar. Obwohl tibetische Einwanderer und deren Nachkommen eine vergleichsweise kleine kulturelle und religiöse Minderheit in der Schweiz darstellen, sind Tibet, tibetische kulturell-religiöse Traditionen und deren Vertreter in der Schweizer Medienlandschaft bzw. der öffentlichen Diskussion auffällig präsent. Das Tibetbild sowie das Bild des tibetischen Buddhismus und seiner prominenten Vertreter wie des XIV. Dalai Lama wird in der Schweiz dabei zum einen durch große Bereiche der medialen Berichterstattung, zum anderen durch resonanzstarke Schweizer Akteure geprägt, welche eine Vermittlerrolle zwischen der Schweizer Mehrheitsgesellschaft und der tibetischen Gemeinschaft der Schweiz einnehmen und öffentliche Aufmerksamkeit für das Thema generieren.

Biographien, Göttingen 1988; E. S. Saalfrank, *Geistige Heimat im Buddhismus aus Tibet. Eine empirische Studie am Beispiel der Kagyüpas in Deutschland*, Ulm 1997.

15 Um zu kennzeichnen, dass im Folgenden Begrifflichkeiten wie okzidental bzw. westlich, der Westen, das Fremde, der Andere, etc. nicht als objektive Realitäten sozialer Wirklichkeit, sondern als *diskursive Kategorien* verstanden werden, sind diese Termini in Anführungszeichen gesetzt.

16 Es war verschiedenen Privatinitiativen und Hilfsaktionen zu verdanken, dass die Schweiz als erstes Land außerhalb Asiens bereits Anfang der 1960er Jahre in Zusammenarbeit mit dem Schweizerischen Roten Kreuz (SRK) und dem „Verein der Tibeter Heimstätten“ (VTH) die ersten tibetischen Flüchtlinge aufnahm. Eine knappe Darstellung der Geschichte der Tibetergemeinschaft der Schweiz sowie aktueller Zahlen bietet der Schlussbericht des NFP 58-Forschungsprojektes „Buddhistische Identität im Wandel: eine Untersuchung der zweiten und dritten Generation tibetischer Migrantinnen und Migranten in der Schweiz“ (Prof. Dr. Jens Schlieter; Dr. Marietta Kind; Tina Lauer, dipl.). Siehe http://www.nfp58.ch/files/downloads/Schlussbericht_Schlieter.pdf [Stand: 18. 2. 2011]. Angaben zu weiterführender Literatur können Anmerkung 14 entnommen werden.

2.2 Rezeptionsgeschichten: Tibet und der (tibetische) Buddhismus

Der öffentliche Diskurs zum tibetischen Buddhismus in der Schweiz ist nicht isoliert von Diskursen zu Tibet, der tibetischen Kultur, der politischen Lage Tibets sowie der tibetischen Gemeinschaft der Schweiz zu betrachten, da diese Themen in der öffentlichen Diskussion zumeist untrennbar miteinander verwoben sind. Im öffentlichen Diskurs ist die Wahrnehmung des tibetischen Buddhismus eng mit der Rezeption Tibets als kulturellem Konstrukt des Okzidents, dem unter dem Schlagwort „Mythos Tibet“ beschriebenen Tibet-Imaginaire verknüpft. Tibet, seine Menschen und seine religiösen und kulturellen Traditionen spielten in den Phantasien und Projektionen der westlichen Welt seit dem frühen zwanzigsten Jahrhundert bis heute eine bedeutende Rolle. Die vielfältigen Repräsentationen Tibets als ein über Jahrhunderte hinweg verschlossenes, unberührtes und entrücktes spirituelles Märchenland, bewohnt von einem gewaltlosen, glücklichen und von religiöser Weisheit erfüllten Volk, beeinflussen heute nicht nur eine okzidentale Rezeption des Tibet-Themas. Auch Selbstdarstellungspraktiken und Selbstwahrnehmung von Tibetern und Tibeterinnen, im Besonderen die Selbstrepräsentation der tibetischen Exilregierung¹⁷, sowie Selbstinszenierungen westlicher Praktizierender tibetisch-buddhistischer Traditionen sind von entsprechenden Bildern beeinflusst. Im Zuge der Postkolonialismus- und Orientalismus-Debatte wurden europäische Paradigmen zur Konstruktion des asiatischen „Anderen“ für den indischen Kulturraum bereits in den 1980er Jahren aufgearbeitet.¹⁸ Eine Dekonstruktion des westlichen Blickes auf Tibet und den tibetischen Buddhismus sowie eine kritische Auseinandersetzung mit dem europäischen, vor allem von Theosophie und Asienwissenschaften geprägten Tibet-Imaginaire begann Ende der 1980er Jahre, rückte jedoch erst ab Beginn der 1990er Jahre vermehrt ins Zentrum akademischer Studien über Tibet und die tibetische Dias-

17 So wird durch die tibetische Exilregierung eine spezifische Interpretation der tibetischen Geschichte propagiert, welche insbesondere Topoi der Gewaltlosigkeit tibetischer Kultur, des spirituellen Charakters der tibetischen Gesellschaft sowie ihrer Verbundenheit mit der Natur reproduziert und die tibetische Gesellschaft vor 1959 als eine bereits implizit demokratische darstellt. Siehe etwa K. Kollmar-Paulenz, „„Weisheit und Mitgefühl“ – tibetische und tibetologische Geschichtserzählungen“, in B. Engler (Hg.), *Erzählen in den Wissenschaften. Positionen, Probleme, Perspektiven*, Freiburg/Schweiz 2010, 123–143, bes. 137–139.

18 Siehe W. Halbfass, *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Basel; Stuttgart 1981; R. Inden, „Orientalist Constructions of India“, in: *Modern Asian Studies* 20, 1986, 401–446; R. Inden, *Imagining India*, Oxford 1990; J. J. Clarke, *Oriental Enlightenment*, London 1997; R. Schwab, *The Oriental Renaissance. Europe's Rediscovery of India and the East, 1680–1880*, New York 1984; et al.

pora. In den deutschsprachigen Ländern begann eine breitere Resonanz und gründliche Aufarbeitung erst Mitte der 1990er Jahre mit der 1996 in Bonn abgehaltenen „Mythos Tibet“-Tagung.¹⁹ Die akademische Aufarbeitung der Rezeptionsgeschichte des tibetischen Buddhismus und des mit diesem eng verknüpften europäisch-amerikanischen Tibet-Bildes hat sich indes weitgehend auf die hier erwähnten wissenschafts- und ideengeschichtlichen Aspekte beschränkt.

3 Die Präsenz Tibets und des tibetischen Buddhismus in Schweizer Medien²⁰

3.1 Themen und Ereignisse

Für den öffentlichen Diskurs um Tibet, tibetische kulturell-religiöse Traditionen sowie prominente Vertreter des tibetischen Buddhismus hatten spezifische Zeit-

19 Siehe u. a. P. Bishop, *The Myth of Shangri-La. Tibet, Travel Writing and the Western Creation of Sacred Landscape*, London 1989; P. Bishop, *Dreams of Power. Tibetan Buddhism and the Western Imagination*, London 1991; T. Dodin; H. Räther (Hg.), *Mythos Tibet. Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien*, Köln 1997; D. S. Lopez, *Prisoners of Shangri-La. Tibetan Buddhism and the West*, Chicago; London 1999; O. Schell, *Virtual Tibet. Searching for Shangri-La from the Himalayas to Hollywood*, New York 2000; K. Kollmar-Paulenz, „Die Entzauberung Asiens: Tibet und die Mongolei in der abendländischen Imagination“, in: P. Rusterholz; R. Moser (Hg.), *Verlorene Paradiese. Referate einer Vorlesungsreihe des Collegium generale der Universität Bern im Sommersemester 2002*, Bern; Stuttgart 2004, 115–137.

20 Die Datenbasis der folgenden Rekonstruktion des öffentlichen Diskurses um tibetischen Buddhismus in der Schweiz bildet ein Datenkorpus aus Medienartikeln Deutschschweizer Printmedien (ab 1996 bis einschließlich 2008), welches im Rahmen des genannten Forschungsprojektes einer systematischen Analyse unterzogen wurde. Keller etwa betont die Rolle der Medien bezüglich einer gesellschaftlichen Konstruktion von Wirklichkeit, d.h. von Sinn-, Deutungs- und Handlungsstrukturen. Medial produzierte Texte, in welchen sich öffentliche Diskurse in besonderer Weise manifestieren, eignen sich dementsprechend in besonderer Weise für eine empirische Rekonstruktion allgemein öffentlicher Diskurse. Siehe R. Keller, „Der Müll in der Gesellschaft. Eine wissenssoziologische Diskursanalyse“, in: R. Keller; A. Hirsland; W. Schneider; W. Viehöver (Hg.), *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse*, Band 2: Forschungspraxis, Wiesbaden 2008, 211–212. In die Analyse einbezogen wurden ca. 1800 Einzelartikel aus folgenden Deutschschweizer Tages- und Wochenzeitungen: Basler Zeitung, Berner Zeitung, Blick, Der Bund, Facts, Mittelland Zeitung, Neue Luzerner Zeitung, Neue Zürcher Zeitung NZZ, NZZ am Sonntag, Sonntagsblick, Sonntagszeitung, Südostschweiz, St. Galler Tagblatt, Tagesanzeiger, Weltwoche, Die Wochenzeitung WoZ. Für die wertvolle Unterstützung bei der bibliographischen Erfassung sämtlicher Medienartikel, der systematischen Archivierung zahlreicher Originalseiten aktueller

räume innerhalb des Untersuchungszeitraums ab dem Jahr 1996 eine besondere Relevanz. Innerhalb dieser Zeiträume führten bestimmte Ereignisse zu einer gesteigerten Aufmerksamkeit der Medien und zu einer breiteren Diskussion über die genannten Themen in der Schweizer Öffentlichkeit.

3.1.1 1997–1999: Tibetischer Buddhismus zwischen Idealisierung, Kritik und Weltverschwörungstheorien

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*²¹ und *Kundun*²² 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 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.²³ Im Jahr 1997 eskalierte der Konflikt, über

Medienberichte sowie der Kodierung zahlreicher Einzelartikel des Gesamtkorpus mittels der QDA-Software Atlas.ti sei an dieser Stelle Ursina Wälchli, M. A., ehemalige wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Religionswissenschaft der Universität Bern, herzlich gedankt.

21 Regie: Jean-Jacques Annaud 1997; Filmstart Schweiz: November 1997.

22 Regie: Martin Scorsese 1997; Filmstart Schweiz: März 1998.

23 Siehe G. Dreyfus, „The Shugs Idan Affair: History and Nature of a Quarrel“, in: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 21/2, 1999, 227–270; K. Kollmar-Paulenz, „‘Shugden versus pluralism and national unity’ – Der Shugden Konflikt und die Rolle der Medien“, in: J. Mohn (Hg.), *Religion und Massenmedien*, Jahrestagung SGR 16.–17. 10. 2009, im Erscheinen. 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), zusammenschlossen in der *Western Shugden Society*, entwickelten eine „regelrechte

den auch das Schweizer Fernsehen in einer umstrittenen Folgeserie berichtete²⁴, in einem Mordfall, welcher Anhängern Shugdend zugeschrieben wird. Die Berichterstattung über diesen „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.²⁵

Des Weiteren erschienen im Jahr 1999 in Deutschland verschiedene „anti-buddhistische Streitschriften“, wie etwa Victor und Victoria Trimondis „Der Schatten des Dalai Lama. Sexualität, Magie und Politik im tibetischen Buddhismus“ und Colin Goldners „Dalai Lama. Fall eines Gottkönigs“.²⁶ Während Victor und Victoria Trimondi eine wissenschaftlich verbrämte Theorie der „buddho-

Verschwörungstheorie [...], in der dem XIV. Dalai Lama die Rolle des totalitären Schurken zukommt, der die Demokratisierung der tibetischen Gesellschaft mit allen Mitteln verhindern möchte“, siehe Kollmar-Paulenz, „Shugden versus pluralism ...“.

24 „Buddhistischer Bruderzwist“, SF 1 vom 5. 1. 1998 bis 9. 1. 1998.

25 Nach PD Dr. Martin Brauen (Schweizer Ethnologe und ehemaliger 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 Schutzgottheit unreflektiert übernehmende Berichterstattung äußerst empört. Auf den Druck der Zuschauerproteste wurde schließlich Martin Brauen eingeladen, um in einer fünften, außerplanmäßigen Folge eine korrigierende Darstellung des Konfliktes zu präsentieren. Die unabhängige Beschwerdeinstanz für Radio und Fernsehen (UBI), welche die Beschwerden gegen die Folgeserie beurteilen sollte, stellte in ihrem Bericht dar, dass die ersten drei Beiträge über den inner-tibetischen 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 der vielfach sehr absolut vorgetragenen Aussagen nicht beurteilen und sich damit auch keine eigenen Meinung zum Thema bilden“ (siehe http://www.ubi.admin.ch/x/b_366.pdf [Stand: 29. 11. 2010]). Auch in den Printmedien wurde darüber berichtet. Laut Martin Brauen habe dieses Ereignis jedoch nicht zu einer großen Erschütterung des positiven Tibet- und Buddhismusbildes und der im Allgemeinen sehr positiven Wahrnehmung der Tibeter und des XIV. Dalai Lama in der Schweizer Öffentlichkeit geführt (Interview der Autorin mit Martin Brauen vom 19. 5. 2008).

26 V. Trimondi; V. Trimondi, *Der Schatten des Dalai Lama. Sexualität, Magie und Politik im tibetischen Buddhismus*, Düsseldorf 1999; C. Goldner, *Dalai Lama: Fall eines Gottkönigs*, Aschaffenburg 1999.

kratischen 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 suchen²⁷, führt Colin Goldner, klinischer Psychologe, Wissenschaftsjournalist und „Okkultismuskritiker“, ähnliche Argumente an, um gegen den tibetischen Buddhismus als „psychopathischem Wahnsystem“²⁸ zu polemisieren, den „Heiligenschein des Dalai Lama“ zu demontieren und seine Leser dazu zu veranlassen, „ihr Bild des tibetischen Gottkönigs sowie des von diesem repräsentierten Buddhismus gründlich [zu] revidieren“.²⁹ Eine Interpretation tibetischer Kontroversen wie die oben genannte Debatte um Dorje Shugden oder die Diskussion über den legitimen XVII. Karmapa³⁰ wird sowohl von den Trimondis als auch von Goldner zur Unterstützung der entwickelten Thesen instrumentalisiert.

Die untersuchten Schweizer Medien rezipierten diese Schriften jedoch kaum direkt. Es finden sich nur vereinzelte Zeitungsartikel, welche die von Jens Schlieter als „spiritualistische Verschwörungs-(mytho)theorie“³¹ analysierten Ausführungen Victor und Victoria Trimondis alias Herbert und Mariana Röttgen oder die Polemik Goldners aufgreifen und von einer „Demontage Seiner Heiligkeit“³² sprechen.

27 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 *Kalacakra*-Lehren des tibetischen Buddhismus. Jens Schlieter zeigt in seiner Analyse der Trimondischen Verschwörungstheorie auf, dass von den Trimondis gewisse 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 *Kalacakra*-Lehren“. Siehe J. Schlieter, „Wer hat Angst vor dem Dalai Lama? Victor und Victoria Trimondis ‚Der Schatten des Dalai Lama‘ (1999) als spiritualistische Verschwörungstheorie“, in: *Transformierte Buddhismen* 01, 2008, 54–81, bes. 68.

28 Siehe <http://www.gottkoenig.de/node/28> [Stand: 29. 11. 2010].

29 C. Goldner, *Dalai Lama ...*, 10, 11.

30 Zur Karmapa-Kontroverse siehe Folgeseite dieses Beitrages.

31 J. Schlieter, „Wer hat Angst ...“.

32 Siehe P. Mauron; S. Riedi 1999, „Die Demontage seiner Heiligkeit“, in: *Facts*, 4. 3. 1999, 94; H. P. Roth, „Dalai Lama. Kratzer am Lack des mythischen ‚Gottkönigs‘“, in: *Berner Zeitung*, 8. 5. 1999, S. unbek.

3.1.2 2000–2001: „Traumwelt Tibet“ in Schweizer Museen

In den Jahren 2000 und 2001 sorgten verschiedene Ausstellungen in Schweizer Museen dafür, dass der „Traumwelt Tibet“ eine verstärkte öffentliche und mediale Aufmerksamkeit zuteil wurde. „Traumwelt Tibet – westliche und chinesische Trugbilder“ war der Titel einer sehr publikumswirksamen Ausstellung des Ethnologen Martin Brauen am Völkerkundemuseum Zürich.³³ 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.³⁴ Somit stellen Martin Brauens Ausstellung sowie die entsprechende Veröffentlichung einen in der Schweizer Öffentlichkeit relativ breit rezipierten Beitrag zur akademischen Aufarbeitung der westlichen Tibet-Rezeption dar.

Anfang Mai 2001 wurde in Anwesenheit des XIV. Dalai Lama die Dauerausstellung „Tibet – Buddhas, Götter, Heilige“ im Basler Museum der Kulturen 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 leistete, 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, das etablierte „Positivimage“ und die „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.³⁵ Ähnlich wie die Shugden-Kontroverse resultierte jedoch auch dieses Konfliktfeld innerhalb der *Karma-Kagyü*-Schultradition des tibetischen Buddhismus³⁶ nicht in einer breiteren öffentlichen Rezeption jenseits gewisser Spezialdiskurse.

³³ Völkerkundemuseum Zürich, 26. 5. 2000 bis 4. 6. 2000.

³⁴ M. Brauen (Hg.), *Traumwelt Tibet. Westliche Trugbilder*, Bern et al. 2000.

³⁵ Siehe etwa B. Wieser, „Schlaglicht auf tibetische Spannungen und Schismen“, in: *NZZ*, 11. 1. 2000, 2; „Machtkämpfe um den Karmapa“ – Schweizer Fernsehen SF Wissen vom 10. 2. 2000.

³⁶ Nach dem Tod des XVI. Karmapa, dem Oberhaupt der Karma-Kagyü-Schultradition des tibetischen Buddhismus im Jahr 1981, war ein heftiger Konflikt zwischen ranghohen

3.1.3 2005: Der Dalai Lama, „Popstar gelebter Friedfertigkeit“, besucht die Schweiz

Als der XIV. Dalai Lama im Sommer 2005 der Schweiz einen zwölfwägigen Besuch abstattete³⁷, 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 begann mit dem *Neuroscience Symposium*³⁸ an der ETH Zürich und wurde mit einem wissenschaftlichen Symposium zum Thema *Fear and Anxiety*³⁹ 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 wurde, 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.

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.

37 Der Dalai Lama besuchte die Schweiz vom 2. 8. 2005 bis 14. 8. 2005.

38 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].

39 Das Programm der Veranstaltung sowie eine Vorstellung der Referenten kann auf folgender Website eingesehen werden: <http://www.150jahre.ethz.ch/program/others/veranstaltungen/Symposium> [Stand: 30. 11. 2010].

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“ konzipiert⁴⁰, 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“.⁴¹ Beide Ausstellungen wurden im Völkerkundemuseum Zürich einer breiten Öffentlichkeit präsentiert und konnten bereits nach dem ersten Monat einen Besucherrekord verzeichnen.⁴²

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 der „immensen Popularität“ des Buddhismus in Europa, dem Phänomen des „Boom um Buddha“ als „Ernsthafte[r] Philosophie oder Kniefall vor dem Nichts?“ zuzuwenden. Erwähnenswert ist mit dem Filmstart des Dokumentarfilmes *Angry Monk – Reflections on Tibet*⁴³ 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 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.⁴⁴

⁴⁰ Völkerkundemuseum Zürich, 4. 8. 2005 bis 30. 4. 2006.

⁴¹ Völkerkundemuseum Zürich, 4. 8. 2005 bis 8. 1. 2006.

⁴² Siehe <http://www.uzh.ch/news/articles/2005/1867.html> [Stand: 30. 6. 2011].

⁴³ Regisseur: Luc Schaedler; Filmstart Schweiz: September 2005.

⁴⁴ Interview mit Luc Schaedler am 27. 8. 2008.

3.1.4 2008: „Gewalt auf dem Dach der Welt“, Olympische Spiele in Beijing

Im März und April 2008 kam es in Zentral- und Osttibet zu schweren Unruhen und gewaltsamen 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 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. 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 rechtfertige, erneut standardisierte Deutungsmuster der Gewaltlosigkeit des Buddhismus und seiner Vertreter reproduziert.

3.2 Repräsentation(en)⁴⁵

Die Deutungsmuster, welche sich im öffentlichen Diskurs über tibetischen Buddhismus in der Schweiz entwickeln, werden zumeist ebenso pauschalisierend wie generalisierend eingesetzt. Unterschiedliche Traditionen, Schulrichtungen und Subtraditionen des tibetischen Buddhismus werden „dem Buddhismus“ gleichgesetzt, der Dalai Lama wird zuweilen als Repräsentant und spirituelles Oberhaupt „der Buddhisten“ porträtiert.⁴⁶ Diese Pauschalisierungen tragen generell dazu bei, dass im öffentlichen Diskurs eine Reflexion der internen Vielfalt (tibetisch-) buddhistischer Schulrichtungen und Traditionen verhindert wird.

Im Gegensatz zur gesellschaftspolitischen Brisanz des Themas „Islam“ und einer gesellschaftlich höchst kontrovers diskutierten Islam-Debatte wird der tibetische Buddhismus auf den ersten Blick erstaunlich unkontrovers und kaum problemorientiert diskutiert und bildet dementsprechend kaum Grundlage größerer gesellschaftspolitischer Auseinandersetzungen.⁴⁷

45 Die folgende Darstellung konzentriert sich vornehmlich auf das im untersuchten Diskursfeld zentrale Ereignis des Dalai Lama-Besuches im Jahr 2005, da sich hier dominante Deutungsmuster und Diskursformationen zum tibetischen Buddhismus und dem XIV. Dalai Lama als seinem Hauptprotagonisten entwickeln sowie zentrale Topoi unterschiedlicher Diskursstränge abbilden lassen. Die Rekonstruktion und Darstellung der widerstreitenden Diskursstränge geschieht dabei in idealtypisch-verdichtender Weise; nicht alle rekonstruierten Elemente müssen dabei in einem Aussageereignis, d. h. in der einmaligen Manifestation eines Diskurses (z. B.: einem Einzeltext) repräsentiert sein. Sub-Narrationen und Variationen werden in der folgenden Darstellung vernachlässigt.

46 Ebenso wie dies Martin Sökefeld in Bezug auf „den Islam“ anmerkt, stellt „der Buddhismus“ in diesem Sinne ein „diskursiv homogenisiertes Konstrukt“ dar. Siehe M. Sökefeld, „Zum Paradigma ...“, 50.

47 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.

In der analysierten Medienberichterstattung nehmen neben rein sachbezogenen und informativen Gehalten insbesondere Typologisierungen in Form vergleichender Perspektiven großen Raum ein. Im Rahmen solcher Vergleichsperspektiven werden binäre Kategorien konstruiert und reproduziert, wie etwa Tibet vs. Schweiz, Buddhismus vs. Christentum, westlicher Materialismus vs. östliche Spiritualität, Religion vs. Philosophie, Religion vs. Wissenschaft, Friedfertigkeit vs. Gewalt und dergleichen. Vielfach wird „der Buddhismus“ somit als kulturell-religiöses Gegenmodell zu Christentum und westlichem Lebensstil inszeniert; in manchen Fällen werden auch Gemeinsamkeiten und eine „Einheit“ bzw. Wesensverwandtschaft hervorgehoben. Auffällig sind die vielfach sehr positiv bewertenden Topoi, welche in Zusammenhang mit tibetisch-buddhistischen Traditionen sowie deren Protagonisten nahezu selbstverständlich reproduziert werden und dementsprechend als Bestandteile eines bestehenden Wissensrepertoires über Tibet, die Tibeter und „den Buddhismus“ gelten können. In den Elementen, welche im öffentlichen Diskurs zumeist als Charakteristika bzw. „Essenz“ des Buddhismus präsentiert und welche als Gründe für die Attraktivität und „Popularität“ des Buddhismus im Westen angeführt werden, spiegeln sich dabei implizit Werte und Wertvorstellungen der Schweizer Akteure wider.

3.2.1 Der tibetische Buddhismus als Manifestation kollektiver (spiritueller) Werte

Der (tibetische) Buddhismus repräsentiert gewisse (spirituelle) Werte, welche vielfach positiv konnotiert sind. So gilt „der Buddhismus“ als nicht-missionierende, friedlich-gewaltfreie, offen-tolerante und undogmatische Lehre, welche eine universelle Botschaft für die Menschheit bereithält und deshalb sehr viele Menschen im Westen anzieht. Mitgefühl und Weisheit werden zumeist als zentrale Elemente der buddhistischen Lehre definiert. 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 zur Optimierung des individuellen Daseins führt. Dementsprechend wird der buddhistischen Lehre und meditativen Praxis zuweilen ein dogmatisch-verkrustetes, hierarchisch strukturiertes und autoritäres Christentum mit einer negativ konnotierten Missionsgeschichte gegenübergestellt, welches auf die spirituellen Bedürfnisse vieler Gläubiger nur unzureichend einzugehen vermag und das Individuum zu einer Abhängigkeit von einer höheren Macht und demnach zu Passivität verdamme. „Blindem Glauben“ wird „Erfahrung und Wissen“ gegenübergestellt: Der Buddhismus fördere kritisches Denken und Hinterfragen; vor diesem Hintergrund kann eine Vereinbarkeit buddhistischer Leh-

ren und Praktiken mit westlichem Denken und den Erkenntnissen und Methoden moderner (Natur-)Wissenschaften postuliert und der Buddhismus eher als Philosophie denn als Religion interpretiert und repräsentiert werden. Jedoch fungiert der Buddhismus nicht nur als Kontrastfolie für ein negativ konnotiertes Christentum: Oft wird auch auf eine innere Wesensverwandtschaft und Kompatibilität der unterschiedlichen „Weltreligionen“ verwiesen und eine Vereinbarkeit im interreligiösen Dialog und vor allem in mystischer Praxis hervorgehoben.

Dem Dalai Lama als Hauptrepräsentanten des (tibetischen) Buddhismus und gleichsam aller Tibeter werden der dominanten Wahrnehmung buddhistischer Lehren und Praktiken entsprechende Attribute zugewiesen. Neben Menschlichkeit und einer für eine religiöse Führerpersönlichkeit als ungewöhnlich empfundenen undogmatisch-toleranten Offenheit, Humor und Heiterkeit, Bescheidenheit und Sympathie, werden das Charisma und die Ausstrahlung des Dalai Lama betont. Er verkörpere in wahrhafter und authentischer Weise moralische Größe, bedingungslose Toleranz, Weisheit und Mitgefühl. Gleichzeitig gilt er vielfach als Hoffnungsträger für das tibetische Volk und den Bestand der tibetisch-buddhistischen Kultur und repräsentiert den friedlichen, gewaltlosen Widerstand Tibets gegen das übermächtige China. Trotz der ihm zugewiesenen Güte und Zurückhaltung gilt der XIV. Dalai Lama vielfach als klarer, kritischer Denker, aufgeschlossen und interessiert an den Erkenntnissen der modernen Wissenschaften.

3.2.2 Dekonstruktionen: Von Kritik an unkritischer Schwärmerei zu einer Theorie des rituellen Imperialismus

Neben einer solchen positiven Beurteilung des Buddhismus und einer Orientierung an in der Person des Dalai Lama verkörperten Werten verschaffen sich jedoch auch kritischere Stimmen im öffentlichen Diskurs zunehmend Gehör. Die soeben beschriebenen positiven Topoi werden auf verschiedenen Ebenen und in unterschiedlicher Schärfe, zuweilen unter Einsatz rhetorischer Strategien wie Ironie, Sarkasmus oder deutlicher Polemik dekonstruiert. Zusammenfassend betrachtet decken die Akteure und Akteurskoalitionen eine „unkritische Schwärmerei“ für den Buddhismus im Westen auf und präsentieren den Dalai Lama als missdeutete „Projektionsfläche westlicher Sehnsüchte“.

Der Dalai Lama und der durch ihn verkörperte Buddhismus erscheinen als attraktive, gut inszenierte und vermarktete Option auf dem Markt der Sinnangebote. Durch Metaphern von Markt und Konsum soll eine Kommerzialisierung von Spiritualität im Bezug auf den gegenwärtigen „Buddhismus-Trend“ aufgedeckt werden. Dieser wird somit negativ bewertet, da sich in ihm eine oberfläch-

liche und flüchtige und keine ernsthafte, wahrhaftige und andauernde spirituelle Auseinandersetzung mit buddhistischen Lehren zeige. Die Belehrungen des „Popstars“ und „Jetset-Mönches“ Dalai Lama werden als „Lifestyle-Event“ beschrieben, der „Boom“ eines „Buddhismus light“ im Westen und damit das naive und unkritische westliche Publikum des Dalai Lama und seine Begeisterung für dessen „simple Weisheiten“ kritisiert. Das westliche Publikum reflektiere nicht kritisch und projiziere seine spirituellen Sehnsüchte auf den Dalai Lama und andere östliche Führergestalten. Viele Akteure halten es für ihre Aufgabe, über diese Tatsache aufzuklären und über den Buddhismus zu informieren. Mancherorts werden auch hier die christlichen Kirchen der Schweiz aufgefordert, auf die Bedürfnisse ihrer Gläubigen besser einzugehen.⁴⁸ Zur Verdeutlichung einer kritischen Haltung gegenüber der westlichen „Buddhismus-Schwärmerei“ werden oft oben beschriebene Elemente einer „westlichen Wahrnehmung“, das heißt „unkritischen Verklärung“ des Buddhismus und des Dalai Lama unter Rückgriff auf Bestandteile der akademischen Dekonstruktion okzidentaler Tibet- und Buddhismusrezeption als „Klischee“ oder „Mythos“ bezeichnet.⁴⁹ Selten werden die bereits erwähnten tibetisch-buddhistischen Konfliktfelder wie die Dorje Shugden-Debatte oder der Karmapa-Konflikt von den Akteuren zur Illustration ihrer jeweiligen Aussagen instrumentalisiert.

Vertreter einer von den Thesen des Ehepaars Trimondi oder Colin Goldners beeinflussten Haltung wie etwa der reformierte Basler Pfarrer Bruno Waldvogel-Frei mit seiner Adaption des Trimondischen Werkes⁵⁰ nehmen allenfalls marginalen Raum im öffentlichen Diskurs, wie er in den Medien repräsentiert wird, ein. Die Theorie einer buddhistischen Weltverschwörung und „spirituellen Okkupation des Westens“ mit ihrem Ziel der Errichtung einer weltweiten Buddhokratie unter Einsatz magisch-okkulturer Mittel stellt dabei eine gesonderte Diskursposition dar, welche vornehmlich in freikirchlich-evangelikalen Kreisen eine gewisse Resonanz findet. Der Buddhismus wird als mit dem christlich-westlichen Weltbild unvereinbar beurteilt, er weise sektengleiche, autoritäre und funda-

48 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.

49 So vermag etwa die Diskussion um Gewalt in buddhistisch geprägten Gesellschaften wie Japan, Sri Lanka, Tibet oder China den etablierten Topos der buddhistischen Gewaltlosigkeit in Frage zu stellen. Exemplarisch sei an dieser Stelle erneut auf die Beiträge der im Jahr 2003 erschienenen Themenausgabe „Buddhismus und Gewalt“ der *Zeitschrift für Religionswissenschaft* (ZfR 11, 2003) verwiesen.

50 B. Waldvogel-Frei, *Und der Dalai Lama lächelte. Die Dunklen Seiten des Tibetischen Buddhismus*, Berneck 2002.

mentalistische Strukturen auf und speise sich aus Aberglaube und geheimen sexualmagischen, frauenverachtenden Riten. Dementsprechend wird der Dalai Lama als egoistisch-intoleranter, autoritärer Hierarch präsentiert, der den Westen über sein wahres Wesen täusche und unter dem Deckmantel von Güte und Mitgefühl „unverblümt missioniere“.

Die soeben beschriebenen kritischen Stimmen innerhalb des Diskursfeldes zum tibetischen Buddhismus in der Schweiz haben bisher kaum nachhaltigen Einfluss auf die öffentliche Meinungsbildung jenseits eines Spezialpublikums. Sie verfügen über eine eher geringe öffentliche Resonanz und tragen somit kaum dazu bei, beschriebene etablierte positive Deutungsmuster bezüglich des tibetischen Buddhismus und seines Hauptprotagonisten, des XIV. Dalai Lama, zu erschüttern. Auch eine Rezeption der akademischen Dekonstruktion des „Mythos Tibet“ führte bisher nie zu einer großen „Krise der Repräsentation“ tibetischer kulturell-religiöser Traditionen.

4 Öffentliche Diskurse, gesellschaftliche Akteure und Rezeptionsfelder

Die Untersuchung des Diskursfeldes zu Tibet und dem tibetischen Buddhismus in der Schweiz zeigte, dass öffentliche Diskurse zu spezifischen institutionellen Bereichen der Schweizer Gesellschaft in charakteristischer Weise in Wechselwirkung stehen. Bestimmte gesellschaftliche Rezeptionsfelder und deren Akteure setzen sich dabei in besonderer Weise mit dem Thema Tibet sowie tibetisch-buddhistischen Lehren und Praktiken auseinander. Resonanzstarke Schweizer Akteure stehen hierbei an der Schnittstelle zwischen tibetisch kulturell-religiösen Traditionen und ihren Vertretern und Vertreterinnen mit der Schweizer Mehrheitsgesellschaft und prägen sowohl gewisse Spezialdiskurse innerhalb der untersuchten institutionellen Bereiche als auch den öffentlichen Diskurs. In der vorliegenden Studie standen insbesondere kirchliche Institutionen und Akteure, das Rezeptionsfeld (neuro-)wissenschaftlicher Institutionen, Akteure und relevanter Forschungsbereiche sowie der Bereich politischer Institutionen und Akteure im Mittelpunkt des Forschungsinteresses.⁵¹ Mit der folgenden Darstellung

⁵¹ Im Rahmen der Studie wurden dazu themenzentrierte halbstrukturierte Leitfadeninterviews mit zentralen Akteuren der Debatte um tibetischen Buddhismus, die Tibetfrage und die tibetische Gemeinschaft der Schweiz geführt sowie vorhandene schriftliche Dokumente öffentlich wirkender Akteure gesichtet. Die entsprechenden Personen setzen sich oftmals seit langer Zeit mit den untersuchten Themen auseinander, ihr Wissen zu (tibetischem) Buddhismus

sollen schlaglichtartig verschiedene artikulierte Diskurspositionen sowie deren Auswirkungen auf das Engagement und das Wirken einzelner Akteure in idealtypisch-verdichtender Weise nachgezeichnet werden.

4.1 Tibetischer Buddhismus – eine Herausforderung christlicher Identitäten

Im November 2009 fand im oberhalb des Zürichsees gelegenen Evangelischen Tagungs- und Studienzentrum Boldern eine von der evangelisch-reformierten Arbeitsgruppe „Neue Religiöse Bewegungen“ mit der katholischen Arbeitsgruppe „Neue religiöse Bewegungen und Organisationen“ gemeinsam organisierte Tagung zum Thema „Faszination Buddhismus“ statt.⁵² Unter verschiedenen Gesichtspunkten wollte man sich im Rahmen dieser Tagung, wie es im Tagungsprogramm zu lesen ist, mit der Frage auseinandersetzen, warum der Buddhismus auf viele Menschen in der westlichen Welt eine so große Anziehungskraft ausübe. Man verstehe, so die Veranstalter, die „Faszination des Buddhismus“ aber gleichzeitig als „Anfrage an den christlichen Glauben“, und versuchte während der mehrtägigen Veranstaltung, die eigene christliche Identität im Hinblick auf eine multireligiöse Schweizer Gesellschaft und im Dialog mit buddhistischen Lehren und Praktiken zu positionieren. Auch wenn andere buddhistische Traditionen wie japanischer Zen-Buddhismus und entsprechende Meditationspraktiken im Vordergrund des Interesses standen, wurden während der Tagung auch tibetisch-buddhistische Schulrichtungen und insbesondere die ge-

und Tibet ist dabei oft relativ differenziert und umfangreich und zusätzlich in vielen Fällen durch eigene Reiseerfahrungen, persönliche Begegnungen und Kontakte mit Mitgliedern der tibetischen Gemeinschaft der Schweiz oder „westlichen Buddhisten“ geprägt. Nachweisbare gesellschaftliche Auswirkungen des zu Tibet und dem tibetischen Buddhismus geführten Diskurses beschränken sich indes auf das Wirken und das Engagement dieser einzelnen Akteure, die auf Grundlage einer individuellen Auffassung argumentieren und handeln, dabei jedoch selten als Vertreter einer jeweiligen Institution auftreten. Des Weiteren gilt für alle in den Blick genommenen gesellschaftlichen Institutionen, insbesondere für den Bereich kirchlicher Institutionen und Akteure, dass die Diskurspositionen zu Tibet und dem tibetischen Buddhismus aufgrund eines sehr individualisierten Diskurses recht heterogen sind. Dementsprechend wird mit der folgenden Darstellung nicht beabsichtigt, ein vollständiges Abbild der entsprechenden Rezeptionsprozesse und ihrer Wirkungen auf die untersuchten gesellschaftlichen Bereiche zu erstellen.

⁵² Das Programm ist abzurufen unter http://www.jugendseelsorge.ch/jugendberatung/documents/Buddha_tagung_flyer.pdf [Stand: 8. 12. 2010].

sellschaftliche Wahrnehmung des XIV. Dalai Lama und seine Popularität diskutiert.⁵³

Die Tagung zeigte zum einen, dass eine Auseinandersetzung mit dem Buddhismus und (tibetisch)-buddhistischen Lehren und Praktiken angesichts ihrer gesellschaftlichen Popularität innerhalb christlicher Denominationen und seitens christlicher Akteure in der Schweiz als Desideratum erscheint. Zum anderen repräsentierten die während der Tagung vertretenen Positionen die große Spannweite der Diskurspositionen im Rezeptionsfeld christlicher Kirchen und Institutionen der Schweiz: So fanden sich Positionen zwischen freundlichem Interesse und Sympathie, interreligiösem Dialog und Annäherung, der Suche nach Gemeinsamkeiten und der Artikulation einer „inneren Wesensverwandtschaft“ der unterschiedlichen „Weltreligionen“, bis hin zu einer deutlichen Distanzierung und scharfen Polemik gegenüber buddhistischen Traditionen und deren Vertretern und Vertreterinnen.

Die meisten der befragten Akteure nehmen die Präsenz des (tibetischen) Buddhismus in der Schweiz vielmehr als Chance für gegenseitigen Dialog, gegenseitiges Lernen und als „geistige Herausforderung“ für das Christentum, denn als Bedrohung wahr. Buddhistische Lehrinhalte und Praxisanweisungen werden von den Akteuren im Hinblick auf die christliche Heilslehre interpretiert. Im interreligiösen Dialog wird zuweilen eine Ähnlichkeit buddhistischer und christlicher Werte sowie eine Vereinbarkeit der Religionen betont, etwa eine zentrale Bedeutung des Mitgefühls im Buddhismus zu dem Konzept der christlichen Nächstenliebe in Beziehung gesetzt. Von vielen Akteuren wird es zudem nicht als Widerspruch betrachtet, buddhistische Meditationstechniken zu praktizieren und dies mit der eigenen christlichen Identität und christlichen Glaubensinhalten zu vereinbaren. Vielmehr werde in einer Begegnung mit buddhistischen Meditationspraktiken die Kirche herausgefordert und dazu inspiriert, sich ihrer eigenen spirituell-mystischen Traditionen wieder neu bewusst zu werden und sie wiederzuentdecken.⁵⁴ Eine deutliche Grenze der Annäherung wird jedoch

53 Auch innerhalb des Rezeptionsfeldes der christlichen Kirchen und Akteure stellte sich die Schwierigkeit einer Trennung der Rezeptionsprozesse des tibetischen Buddhismus von Rezeptionsprozessen anderer buddhistischer Traditionen und Schulrichtungen wie japanischem Zen oder Theravada heraus, da viele der Akteure ihre Aussagen in dieser Hinsicht kaum oder ungenügend differenzierten.

54 In dieser Hinsicht ist der Dialog mit dem japanischen Zen, vor allem repräsentiert durch das Lasalle-Haus in Bad Schönbrunn und den Jesuiten und autorisierten Zen-Meister Niklaus Brantschen, von besonderer Bedeutung. Christliche Bildungshäuser wie beispielsweise das Romero-Haus in Luzern nehmen sich dieses Bedürfnisses nach (christlicher) Spiritualität mit Veranstaltungen zu Themen wie Achtsamkeit, Meditation oder Kontemplation vermehrt an: <http://www.romerohaus.ch/kurse.html> [Stand: 9. 12. 2010].

zumeist bezüglich philosophischer Inhalte des buddhistischen Dharma gesehen: So wurde beispielsweise im Gesetz der Tatfolgen und im Glauben an Reinkarnation bzw. den Zyklus der Wiedergeburten eine Grenze in der Auseinandersetzung mit buddhistischen „Glaubensinhalten“ artikuliert. Soteriologie und Erleuchtungsweg, die Einschätzung der Leidhaftigkeit der Welt und insbesondere die Philosophie des Nicht-Ich seien mit dem christlichen Glauben und der christlichen Schöpfungstheologie nicht in Einklang zu bringen. In diesem Sinne seien bezüglich dieser buddhistischen Lehren eher die Unterschiede als die Gemeinsamkeiten zu betonen.

Eine Annäherung an buddhistische Lehren und Praktiken, so wurde von manchen Akteuren betont, dürfe jedoch nicht zu einer „religiösen Heimatlosigkeit“ führen. Kritische Stimmen warnen insbesondere unter Rückgriff auf die Rhetorik des „Buddhismus-Trends“ vor einer unkritischen Verklärung und Schwärmerei für den (tibetischen) Buddhismus und den XIV. Dalai Lama, welcher auch in diesem Zusammenhang als „Projektionsfläche westlicher spiritueller Sehnsüchte“ betrachtet wird, und sehen es als ihre Aufgabe an, diesbezüglich Aufklärungsarbeit zu betreiben: Der (tibetische) Buddhismus profitiere hauptsächlich von einer Unwissenheit und Ahnungslosigkeit des Westens und seiner dementsprechenden Überhöhung und Idealisierung.⁵⁵

In reformierten, freikirchlich-evangelikal geprägten Kreisen der Schweiz scheinen die bereits erwähnten Thesen des Ehepaars Trimondi sowie Colin Goldners gewisse Resonanz zu finden. Die in der Trimondi-Adaption des reformierten Basler Pfarrers Bruno Waldvogel-Frei repräsentierte Diskursposition wurde bereits kurz erläutert. Das folgende Zitat aus einer Stellungnahme des Zentral-

⁵⁵ So sieht Georg Schmid (reformierter Pfarrer, Theologe und Titularprofessor für Religionswissenschaft an der Universität Zürich) Religionskritik und „religiösen Konsumentenschutz“ auch im Bezug auf den (tibetischen) Buddhismus als eine wichtige Aufgabe an (Interviews mit Georg Schmid, 26. 1. und 28. 1. 2009). Georg Schmid ist führendes Mitglied der evangelisch-reformierten Arbeitsgruppe „Neue Religiöse Bewegungen“ und einer der Initianten der erwähnten Tagung „Faszination Buddhismus“. Er sieht den Buddhismus einerseits als große „geistige Herausforderung“ für das Christentum, kritisiert dagegen andererseits eine unkritische „Schwärmerei“ des Westens für den Buddhismus und „buddhistische Führergestalten“. So möchte er in den von ihm auf der Internetseite „reinfo“ der Evangelischen Informationsstelle: Kirchen – Sekten – Religionen erstellten Texten zum tibetischen Buddhismus auch auf dessen „Schattenseiten“, wie etwa innertibetische Konfliktfelder um die Verehrung Dorje Shugdens oder den Konflikt um die legitime Reinkarnation des XVI. Karmapa, aufmerksam machen und versucht auf diese Weise, etablierte Deutungen des friedlich-toleranten Buddhismus in Frage zu stellen. Obwohl er nicht alle Thesen des Ehepaars Trimondi teile, so stellt er deren Werk auf der Internetseite doch als „Beitrag zu einer längst fälligen Korrektur“ vor (<http://www.reinfo.ch/gelugpa/trimondi.html> [Stand: 14. 12. 2010]).

vorstandes der Schweizerischen Evangelischen Allianz SEA⁵⁶, welche im Juli 2005 im Zusammenhang mit dem Dalai Lama-Besuch in der Schweiz 2005 erschien, repräsentiert hier artikuliert Positionen:

„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 und zwischen Trug und Illusion, Lüge und Wahrheit nicht unterscheidet. [...] Zudem müssten auch die christlichen Kirchen wieder erkennen, dass der Buddhismus die gegenwärtige Schwäche der christlichen Identität bewusst ausnützt und im Schatten falsch verstandener Toleranz unverblümt missioniert. Im gegenwärtigen Trend tragen viele christliche Verantwortungsträger(innen) [...] zu einem fahrlässigen Synkretismus bei. Dabei drohen substantielle ethisch-religiöse Werte verloren zu gehen.“⁵⁷

Zusammenfassend kann angemerkt werden, dass diese Diskursposition innerhalb christlicher Denominationen und der befragten Akteure über eine relativ geringe Reichweite verfügt. Auch wenn im Allgemeinen eine kritische Betrachtung buddhistischer Lehrinhalte jenseits etablierter „Idealisierungen“ begrüßt wird, so ist auch im Rezeptionsfeld der christlichen Institutionen und Akteure eine wohlwollende Auseinandersetzung mit dem Buddhismus in Form eines „interreligiösen Dialoges“ dominant, wobei 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 einhergeht.

⁵⁶ Die SEA stellt einen Zusammenschluss evangelischer Landes- und Freikirchen-Gemeinden, Einzelpersonen und anderer christlicher Organisationen, v. a. freikirchlicher Prägung, dar.

⁵⁷ 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: 9. 12. 2010].

4.2 (Neuro-)Wissenschaftliche Begegnungen

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* –Konferenz⁵⁸ 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.⁵⁹ Neben den Neurowissenschaften beteiligten sich im Rah-

58 Ein Überblick über das Tagungsprogramm sowie eine Vorstellung der Referenten kann auf folgender Internetseite eingesehen werden: [http://www.compassionineconomics.org/\[Stand: 13. 12. 2010\]](http://www.compassionineconomics.org/[Stand: 13. 12. 2010]). 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 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, Schweizer Direktor von *Mind and Life International*, „der nachhaltige, befruchtende Austausch zwischen westlicher Wissenschaft und den kontemplativen Traditionen, insbesondere dem Buddhismus – *den bisher erfolgreichsten Traditionen zum Verständnis des Wesens der Wirklichkeit und der Förderung des Wohlbefindens*“ (Siehe D. Hangartner, „Begegnung auf höchster Ebene: Mind and Life“, in: Tibet-Institut Rikon (Hg.), *Tibetisches Juwel. Buddhismus und westliche Welt im Gespräch*, Kreuzlingen 2008, 134–137, bes. 134, Hervorhebungen E. F.). Vom XIV. Dalai Lama und anderen Hauptprotagonisten der *Mind and Life*-Dialoge wie 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 nahezu identisch sei, siehe auch J. Schlieter, „Selbstlosigkeit‘ durch Kultivierung von Mitgefühl: Eine buddhistische Übungspraxis und ihre jüngste neurowissenschaftliche Erforschung“, in: R. Elberfeld; M. Schmücker (Hg.), *Selbstkultivierung*, Freiburg/Breisgau im Erscheinen. Im Bezug auf die neurowissenschaftliche Erforschung buddhistischer Meditationstechniken scheint jedoch die Frage der objektiven Reliabilität der Forschungsergebnisse eine bisher ungelöste methodische Schwierigkeit darzustellen; so basieren die Aussagen der untersuchten Testpersonen natürlicherweise auf Introspektion und einer subjektiven „erste-Person-Perspektive“ (vgl. J. Schlieter, „Selbstlosigkeit‘ durch Kultivierung ...“). Das *Mind and Life-Institute* unterhält eine Website, auf welcher Geschichte, Ziele, vergangene sowie laufende Projekte des Institutes etc. ausgeführt werden: [http://www.mindandlife.org/\[Stand: 2. 12. 2010\]](http://www.mindandlife.org/[Stand: 2. 12. 2010]).

59 Während des Dalai Lama-Besuches in der Schweiz im Jahr 2005 waren im Rahmen des oben erwähnten, von der Universität Zürich organisierten *Neuroscience-Symposiums* bereits

men 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.⁶⁰

An Organisation und Koordination der Konferenz war neben langjährigen Akteuren des *Mind and Life-Institutes* auch Tania Singer maßgeblich beteiligt. Singer arbeitete von 2007–2010 am Institut für Empirische Wirtschaftsforschung der Universität Zürich im neueren 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.⁶¹ Im Rahmen ihrer Forschungen zu Phänomenen sozialer Resonanz und prosozialer Motivation, Empathie und Altruismus untersuchte sie unter anderem auch in tibetischen Meditationstechniken langjährig geübte Personen wie Matthieu Ricard. Damit lässt sich Singers Forschungsinteresse in einem Zusammenhang mit der neurowissenschaftlichen Erforschung spezifischer Meditationstechniken zur Erzeugung von „Mitgefühl“ betrachten, welche messbare neurophysiologische Auswirkungen mentaler Übungen nachweist.⁶² Das langfristige Ziel der Forschungsarbeit Tania Singers, so Singer während der *Mind and Life*-Konferenz in Zürich, bestehe in der Entwicklung eines forschungsbasierten mentalen Trainings zur Entwicklung von Empathie und Mitgefühl, wobei ihr als Inspirationsquelle spezifische Übungstechniken buddhistischer Traditionen dienen. Wenn auch manche der befragten Akteure die postulierte allgemeingesellschaftliche Relevanz eines solchen Trainings prosozialer Motivation bezweifeln, äußerten die meisten jedoch ein Interesse für die Erkenntnisse der aktuellen neurowissenschaftlichen Meditationsforschung. Die befragten, im Rahmen der *Mind and Life*-Dialoge involvierten Personen betonen, die Zusammenarbeit mit dem tibetischen Buddhismus sei nicht exklusiv, sondern man stehe mit verschiedensten „kontem-

Schweizer Neurowissenschaftler zu einem Austausch mit dem Dalai Lama zusammengekommen.

60 http://www.dalailamazurich.ch/fileadmin/user_upload/documents/mindandlife_de.pdf [Stand: 13. 12. 2010].

61 Tania Singer ist heute Direktorin der Abteilung Soziale Neurowissenschaft im Max Planck Institut für Kognitions- und Neurowissenschaft, Leipzig.

62 Siehe J. Schlieter, „Selbstlosigkeit‘ durch Kultivierung ...“. Zur Anwendung kommen dabei vor allem Methoden wie Elektroenzephalografie (EEG, Ableitung von Hirnströmen von der Hirnhaut) oder bildgebende Verfahren wie Positronen-Emissions-Tomographie (PET) und funktionelle Magnetresonanz.

plativen Traditionen“ etablierter Weltreligionen im Dialog. 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 Akteure betonten jedoch eine Sonderrolle des Buddhismus im Dialog mit westlichen Neurowissenschaften, namentlich im Bezug auf ausgefeilte, über Jahrhunderte von buddhistischen Meditationsexperten entwickelte sowie in Form und Funktion klar beschriebene Techniken der Geistesschulung. Manche Akteure sehen dementsprechend die Anknüpfungspunkte von westlicher Neurowissenschaft und dem Buddhismus weniger im Bereich philosophischer oder naturwissenschaftlicher Weltdeutung als beispielsweise in einer Verbindung von meditativer Praxis mit kognitiver Verhaltenstherapie. Auf diese Weise werden Meditationstechniken als „eudaimonistische Sozialpraktiken“ umgedeutet, welche das Glück und Wohlbefinden des Individuums und damit der gesamten menschlichen Gesellschaft in den Blick nehmen und zu fördern vermögen, während ihr soteriologischer Hintergrund zurücktritt.⁶³

Allgemein betrachtet bauen die *Mind and Life*-Dialoge auf der Prämisse einer grundlegenden Kompatibilität der unterschiedlichen 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, deren Erkenntnissen und Forschungsmethoden mit Philosophie und Praxis „kontemplativer Traditionen“, allen voran des tibetischen Buddhismus, aus.⁶⁴ So betonten manche Akteure eine speziell für den tibetischen Buddhismus charakteristische Toleranz und eine Offenheit, etablierte Deutungen in Frage zu stellen, welche einen solchen Dialog erst möglich mache. Dogmatische Grundhaltungen und Absolutheitsansprüche vieler Religionen, so etwa der Schweizer Chemiker und Nobelpreisträger Richard Ernst, stünden einer

63 J. Schlieter, „Selbstlosigkeit‘ durch Kultivierung ...“.

64 Eine solche Deutung des Buddhismus als rationale, vernunftbasierte Religion, kompatibel und in Übereinstimmung mit den Erkenntnissen und methodischen Prämissen westlicher Wissenschaft, wurzelt in einer 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“. Siehe beispielsweise H. Bechert, „Die Erneuerung des asiatischen und die Entstehung des abendländischen Buddhismus“, in: H. Bechert; R. Gombrich (Hg.), *Der Buddhismus. Geschichte und Gegenwart*, München 2002, 336–360; M. Baumann, *Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften*, Marburg 1995, 68–69; D. S. Lopez, *Buddhism & Science. A Guide for the Perplexed*, Chicago; London 2008.

kritischen Grundhaltung westlicher Wissenschaftsdisziplinen oftmals entgegen. Dagegen betont Ernst neben anderen befragten Akteuren die Sonderstellung des Buddhismus im Rahmen dieses Dialoges: Auf einer „fortgeschrittenen Stufe buddhistischer [sic!] Erkenntnis“ sei Buddhismus eine „Weltanschauung, die sowohl ethische Grundlagen bietet wie auch zum kritischen Denken anregt“ und somit zu westlicher Wissenschaft in keinerlei Widerspruch stehe.⁶⁵ In diesem Sinne gleiche der Buddhismus auch eher einer Philosophie denn einer Religion. So kenne der Buddhismus keinen allmächtigen Schöpfergott; die mannigfaltigen tibetischen Gottheiten und Bodhisattvagestalten beispielsweise seien auf einer eben erwähnten höheren Stufe der Erkenntnis als Sinnbilder und Metaphern universeller Wahrheiten⁶⁶, philosophischer Inhalte oder innerpsychischer Bewusstseinszustände zu interpretieren.

Wie die neurowissenschaftliche Untersuchung von Meditationstechniken und die daraus abgeleiteten Erkenntnisse und sozialtechnischen Implikationen zeigen, wird in der Anwendung (tibetisch-)buddhistischer Meditationsübungen die Möglichkeit einer Transformation und Sublimierung nicht nur individueller Identität und Persönlichkeit, sondern auch sozialer Wertvorstellungen und gesellschaftlichen Zusammenlebens „im Westen“ gesehen. In diesem Zusammenhang kommt es, wie Jens Schlieter schlussfolgert, zu einer „Entkulturalisierung“ buddhistischer Tradition und gleichzeitig zu einer „Ethisierung“ der buddhistischen Botschaft:⁶⁷ So betonen viele der involvierten Akteure wie der Dalai Lama die Notwendigkeit der Entwicklung einer universellen „säkularen Ethik“, welche unabhängig von spezifischen religiösen Inhalten gelte.

4.3 Politisches Engagement, Gemeinsamkeit der Bergvölker und das Tibetisch-Schweizerische Integrationswunder

Als es ab März 2008 in Lhasa und in den an die Autonome Region Tibet angrenzenden Provinzen zu tibetischen Aufständen kam und internationale Medien über ein brutales Vorgehen der chinesischen Sicherheitskräfte berichteten, organisierten Schweizer Akteure und Tibet-Support-Gruppen eine Reihe von Kundgebungen, Mahnwachen und Demonstrationen, welche eine Solidarität mit dem tibetischen Volk demonstrieren und auf die prekäre Menschenrechtssituation in China

65 R. R. Ernst, „Dialog zwischen Buddhismus und Wissenschaft“, in: Tibet-Institut Rikon (Hg.), *Tibetisches Juwel. Buddhismus und westliche Welt im Gespräch*, Kreuzlingen 2008, 128–133, bes. 131.

66 Siehe ebd., 131.

67 J. Schlieter, „Selbstlosigkeit‘ durch Kultivierung ...“.

aufmerksam machen sollten. Der zivilgesellschaftliche Einsatz für Autonomie und Selbstbestimmung der Tibeter und die Wahrung von Menschenrechten in Tibet ist neben anderen Organisationen vor allem durch aktive Mitglieder der „Gesellschaft Schweizerisch-Tibetische Freundschaft“ (GSTF) vertreten; auf politischer Ebene setzen sich Akteure der „Parlamentariergruppe für Tibet“ für die Belange Tibets ein. Während in den untersuchten Medien in sehr seltenen Fällen einer China-freundlichen Beurteilung der Lage in Tibet Stimme verliehen wird, welche die wirtschaftliche und institutionelle Entwicklung Tibets hervorhebt und zuweilen die Rhetorik einer chinesischen Befreiung Tibets aus autoritär-religiöser Feudalherrschaft reproduziert, beurteilen alle Befragten die Lage der ethnisch-tibetischen Bevölkerung in Tibet unter chinesischer Herrschaft als kulturell-religiöse sowie politische, wirtschaftliche und soziale Unterdrückung.

Aus den geführten Interviews wurde deutlich, dass die befragten Akteure generell große Sympathie und Achtung für den XIV. Dalai Lama und den von ihm propagierten gewaltlosen „Mittleren Weg“ hegen. Wenn auch manche die vom Dalai Lama und der tibetischen Exilregierung eingeschlagene Strategie als gescheitert beurteilen, stellen sich die meisten der befragten Akteure hinter die politische Haltung des „religiösen und politischen Oberhauptes der Tibeter“. Die meisten von ihnen haben sich im Laufe ihres Interesses für Tibet und der Auseinandersetzung mit der Tibetfrage auch mehr oder weniger intensiv mit dem tibetischen Buddhismus beschäftigt. Obwohl keiner der befragten Akteure sich explizit als praktizierender Buddhist bzw. praktizierende Buddhistin bezeichnete oder auch nur angab, buddhistische Meditationstechniken regelmäßig auszuüben, so wurde in den meisten Gesprächen doch eine Offenheit bzw. ein Interesse für buddhistische Lehrinhalte und buddhistische Praxisformen artikuliert. Dennoch steht bei allen befragten Akteuren bezüglich der Motivation des jeweiligen Engagements eine spezifische Beurteilung der politischen Lage Tibets sowie eine bestimmte Wahrnehmung der und Beziehung zur Tibetergemeinschaft der Schweiz im Vordergrund.

Generell betonen die befragten Akteure einen äußerst hohen Grad an Sympathie, die der tibetischen Gemeinschaft in der Schweiz entgegengebracht werde, welche von Fremden mittlerweile zu „unseren Tibetern“, zu „Schweizer Mitbürgern“ und „Freunden“ geworden seien. Seit Beginn der Hilfsaktionen und Privatinitiativen, welche in den 1960er Jahren die ersten tibetischen Flüchtlinge in die Schweiz brachten, seien die tibetischen Flüchtlinge generell mit großem Wohlwollen und offenen Armen aufgenommen worden.⁶⁸

68 Eine positive Identifikation der Schweizer Bevölkerung mit den Tibetern und Tiberinnen erleichterte bereits in den frühen Jahren die Aufnahme dieser im Gegensatz zu anderen

Im öffentlichen Diskurs wurden und werden, und das gilt sowohl für die frühe Anfangsphase der Begegnung als auch für den gegenwärtigen Untersuchungszeitraum der Studie, vornehmlich vermeintliche Gemeinsamkeiten von Tibetern und Schweizern, welche man zumeist in kulturellen Merkmalen vorzufinden glaubt, betont: Wiederholt wird beispielsweise der Topos der Gemeinsamkeit der „Bergvölker“ reproduziert und von einer ähnlichen „Mentalität“, welche die Schweizer Bevölkerung mit den Tibetern und Tibeterinnen verbinde, gesprochen. So werden eine den Schweizern ähnliche Arbeitsamkeit der Tibeter, ihre Friedfertigkeit und Genügsamkeit sowie ihr ruhiges und höfliches, bescheidenes und zurückhaltendes Auftreten betont, und dabei zuweilen auf gemeinsame Grundwerte von Christentum und buddhistischer Philosophie bzw. Ethik hingewiesen, welche sich auf die Lebensgestaltung auswirken würden.

Viele Schweizer Akteure nehmen an der Tibetergemeinschaft einen hohen Grad an Anpassungsfähigkeit wahr, welche ihr eine gute Integration in die Schweizer Gesellschaft ermöglicht habe. Die Tibetische Gemeinschaft sei unproblematisch und unauffällig, sie falle nicht negativ auf, sei spätestens ab der zweiten Generation bestens in die Schweizer Gesellschaft integriert und stelle somit ein Musterbeispiel für die gesellschaftliche Pluralität der Schweiz und die gelungene Integration einer kulturellen und religiösen Minderheit in die Schweizer Gesellschaft dar. Auch wenn von einigen der befragten Akteure ein etabliertes gesellschaftliches „Positivimage“ der Tibetergemeinschaft relativiert wurde⁶⁹, teilen die meisten hier dargestellte Deutungsmuster.

Die Geschichte der Aufnahme tibetischer Flüchtlinge in die Schweiz und der Gründung tibetischer kulturell-religiöser Institutionen repräsentiert nicht nur eine kulturell-religiöse, konfessionelle und politische Vielfalt der Schweiz und

Gruppen „erwünschten Flüchtlinge“ in die Schweiz. So titelte ein Artikel des Themenheftes „Wege der Schweiz“ der Zeitschrift der Neuen Zürcher Zeitung NZZ (*NZZ Folio 8, 1991*): „Erwünschte Flüchtlinge. Ungarn, Tibeter und Tschechoslowaken in der Schweiz“. Siehe <http://www.nzzfolio.ch/www/d80bd71b-b264-4db4-afd0-277884b93470/showarticle/0c4ef933-b5b2-4e50-8ce7-6226617e49d6.aspx> [Stand: 24. 2. 2011].

69 So wurde wiederholt auf anfängliche Probleme von Mitgliedern der ersten Generation der tibetischen Gemeinschaft wie Alkoholmissbrauch und familiäre Gewalt, auf interne Querelen innerhalb der Tibetergemeinschaft der Schweiz, auf soziale Stratifikations- und Ausschlussmechanismen sowie auf einzelne Fälle von Asylmissbrauch hingewiesen. Oft trägt eine Relativierung etablierter positiver Deutungen der Tibeter bzw. des XIV. Dalai Lama unter Hinweis auf deren „Menschlichkeit“ jedoch wiederum zu einer positiv-sympathischen Wahrnehmung bei. Manche langjährig involvierte Akteure dagegen kommunizierten eine gewisse „Ermüdung“ im persönlichen Engagement, wobei die genannten Gründe hierfür vielfältig sind und von internen Differenzen über Desillusionierung bis zum Gefühl der Sinnlosigkeit des politischen Kampfes um Unabhängigkeit bzw. Autonomie Tibets reichten.

ihre humanitäre Tradition in der Aufnahme politisch oder religiös verfolgter Menschen⁷⁰; sie dient auch als Beispiel für eine positive Identifikation mit den ursprünglich „fremden“ Mitgliedern der tibetischen Gemeinschaft in der Schweiz und hat somit starken symbolischen Wert für eine imaginierte „Schweizerische Identität“. Sie symbolisiert eine generelle Offenheit der Schweiz gegenüber „dem Fremden“, eine lange Tradition im Schutz von Flüchtlingen sowie die generelle Bereitschaft, kulturelle und religiöse Minderheiten in die Schweizer Gesellschaft zu integrieren. So stellt eine diskursiv konstruierte religiöse und kulturelle Differenz bezüglich der Präsenz tibetisch-buddhistischer Lehren und Praktiken sowie der Sichtbarkeit tibetisch-religiöser und nationaler Symbole im öffentlichen Raum kein gesellschaftlich kontrovers diskutiertes Thema dar, sondern wird vielmehr als Bereicherung und Illustration einer weltoffenen und toleranten Schweiz interpretiert. Bei Gründung und Bau kultureller und religiöser Institutionen wie etwa Klöstern, buddhistischen Zentren oder dem Bau von Stupas kam es bisher kaum zu Konflikten⁷¹, was auf eine spezifische Einstellung der Mehrheitsgesellschaft zu der tibetischen Gemeinschaft und ihren kulturell-religiösen Traditionen, insbesondere dem Bild des tibetischen Buddhismus als einer friedlich-toleranten, nicht missionierenden Religion zurückzuführen ist.

In Bezug auf die Tibetfrage zeigt sich eine sehr hohe Solidarität mit dem tibetischen Volk und ein hoher Grad an passiver und aktiver Unterstützung, was jedoch bisher nicht mit einer Veränderung in der außenpolitischen Haltung der Schweiz gegenüber China und bezüglich der Tibetfrage verbunden war. Nach Ansicht eines Großteils der befragten Akteure seien die spezifische öffentliche Wahrnehmung, ein „Positivimage“ und eine gewisse „Idealisierung“ Tibets und tibetischer kultureller und religiöser Traditionen den Tibetern und Tibeterinnen in der Schweiz von großem Vorteil gewesen und habe ihre Integration in die

70 Zum Selbstverständnis der humanitären Tradition der Schweiz siehe etwa die entsprechende Darstellung auf der Internetseite des Eidgenössischen Bundesamtes für Migration, http://www.bfm.admin.ch/bfm/de/home/themen/asyl/humanitaere_tradition.html [Stand: 16. 3. 2011]

71 Die öffentliche Präsenz des tibetischen Buddhismus in der Schweiz der 60er Jahre war jedoch nicht notwendigerweise konfliktfrei. So scheiterte ein erstes Projekt zur Errichtung eines tibetisch-buddhistischen Klosters in Rothenthurm (Kanton Schwyz) an lokalen Widerständen von kirchlicher und politischer Seite. Siehe J. Kuhn, „Ein Tibetisches Kloster für die Schweiz“, in: Tibet-Institut Rikon (Hg.), *Tibetisches Juwel. Buddhismus und westliche Welt im Gespräch*, Kreuzlingen 2008, 32–37, bes. 32. Der Bau des Klösterlichen Tibet-Institutes in Rikon dagegen konnte konfliktfrei und ohne Einsprachen der lokalen Bevölkerung realisiert werden, wozu neben einer beschriebenen gesamtgesellschaftlichen Haltung gegenüber den tibetischen Flüchtlingen auch eine gelungene Informationspolitik der Initiatoren und Unterstützer des Projektes beitrug.

Schweizer Gesellschaft erleichtert und positiv beeinflusst.⁷² Manche der Befragten äußerten des Weiteren die Vermutung, dass die beschriebene Wahrnehmung der tibetischen Gemeinschaft, namentlich das Positivimage des unauffälligen, genügsamen, anpassungsfähigen, arbeits- und integrationswilligen Tibeters, sowie eine spezifische Beurteilung der Lage in Tibet sich unterschwellig auch auf asylrechtliche Entscheidungen bezüglich tibetischer Flüchtlinge positiv auswirkt habe. Wenn auch diese Hypothese schwer verifizierbar ist, so bleibt als Tatsache festzuhalten, dass der tibetischen Gemeinschaft in der Schweiz im Allgemeinen ein sehr großes Wohlwollen und eine große Sympathie entgegengebracht wird und sie über ein dicht gewebtes Netz an gesellschaftlicher Unterstützung für ihre Belange verfügt.

5 Schluss

Wie durch den vorliegenden Beitrag gezeigt wurde, weisen gegenwärtige Rezeptionsprozesse, Wahrnehmungen und Deutungen des tibetischen Buddhismus in

72 Tibetische Intellektuelle wie beispielsweise Jamyang Norbu und Tsering Shakya dagegen kritisieren, dass die westlichen Zuschreibungen und Wunschvorstellungen und ihre bewusste und strategische Aneignung durch die tibetische Exilgemeinschaft die Tibeter durch eine Leugnung ihrer wechsellvollen Geschichte, etwa der Geschichte der tibetischen Widerstandsbewegung, auf ihre reine Opferrolle festlege, die ihre Handlungsmacht in politischer Hinsicht behindere und dem politischen Kampf um echte Autonomie beziehungsweise Unabhängigkeit hinderlich sei. Siehe J. Norbu, "Dances with Yaks. Tibet in film, fiction and fantasy of the West", in: *Tibetan Review* 33/1, 1998, 18–23; T. Shakya, "Tibet and the Occident: The Myth of Shangri-La", in: *Lungta* 5, 1991, 21–23. Das im Rahmen des Nationalen Forschungsprogramms NFP 58 des Schweizerischen Nationalfonds SNF am Institut für Religionswissenschaft der Universität Bern durchgeführte Forschungsprojekt „Buddhistische Identität im Wandel: eine Untersuchung der zweiten und dritten Generation tibetischer Migrantinnen und Migranten in der Schweiz“ (Prof. Dr. Jens Schlieter; Dr. Marietta Kind; Tina Lauer, dipl.) zeigte, dass sich die generell sehr positive Wahrnehmung der tibetischen Gemeinschaft seitens der Schweizer Mehrheitsgesellschaft auch auf die Selbstwahrnehmung der hier lebenden Tibeter auswirkt: So betonen die Befragten des Projektes nahezu einstimmig, sich in der Schweiz sehr akzeptiert und gut integriert zu fühlen. Während eines gemeinsam mit dem genannten Forschungsprojekt organisierten Workshops zum Thema: „Tibetische Stimmen zu Identität, tibetischem Buddhismus und seiner Rezeption in der Schweiz“ am 20. 3. 2010 erwähnten manche der anwesenden Tibeter und Tibeterinnen (v. a. scheint dies eine Befindlichkeit der zweiten Generation widerzuspiegeln) ein Unbehagen angesichts stereotyper Vorstellungen von tibetischer Kultur und daraus abgeleiteter „typischer“ Verhaltensnormen zu empfinden; so fühle man sich dahingehend unter Druck gesetzt, etablierten Bildern und dementsprechenden Erwartungen entsprechen zu müssen.

der Deutschschweizer Öffentlichkeit sowohl auf eine bestehende Kontinuität mit der Rezeptionsgeschichte des Buddhismus ab der frühen Begegnung von Asienwissenschaften, Buddhismusforschern und der Theosophie mit buddhistischen Schriften, Lehren und Praktiken als auch mit einer „okzidentalen“ Rezeption und Repräsentation Tibets und der tibetisch-buddhistischen Kultur hin. Wissen über Buddhismus und spezifische Bilder Tibets wurden hier von Menschen generiert und gesellschaftlich etabliert, 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 der vermeintlich inhärenten Toleranz und Friedfertigkeit des Buddhismus leben in gegenwärtigen öffentlichen Diskursen als bestehendes und stetig reproduziertes Wissensrepertoire über „die Weltreligion Buddhismus“ fort und werden auf tibetisch-buddhistische Schulrichtungen und Traditionen sowie deren Vertreter übertragen und ihrerseits internalisiert, wenn sie auch innerhalb gewisser Spezialdiskurse, wie etwa der akademischen Auseinandersetzung mit kulturellen und religiösen Traditionen Asiens, zunehmend hinterfragt und kritisch aufgearbeitet werden. In Bezug auf die gesellschaftliche Stellung von Vertreterinnen und Vertretern des tibetischen Buddhismus bzw. bezüglich einer sich in gesellschaftlichen Debatten oder Handlungsbereichen manifestierenden kommunikativen Konstruktion kultureller und religiöser Differenz zeigen sich bisher jedoch kaum entsprechende negative Auswirkungen einer solchen Dekonstruktion.

Die Darstellung des diskursiven Geflechtes einer öffentlichen Auseinandersetzung der Schweizer Gesellschaft mit tibetisch-buddhistischen Lehren und Praktiken sowie deren Vertretern und Vertreterinnen zeigt, dass die Schweiz durch ihre lange Geschichte mit tibetischen Flüchtlingen und der dementsprechenden Präsenz tibetischer kulturell-religiöser Traditionen und Institutionen eine besondere Rolle bezüglich gegenwärtiger Rezeptionsprozesse einnimmt. So sind die entsprechenden Themen in der untersuchten Deutschschweizer Medienberichterstattung überproportional repräsentiert, wenn sich auch, wie dargestellt wurde, die öffentliche, mediale Auseinandersetzung mit den entsprechenden Themenfeldern vornehmlich auf gewisse Zeiträume und im Rahmen wichtiger Ereignisse konzentriert und demzufolge gewissen Konjunkturen unterliegt. Tibet, der tibetischen Gemeinschaft der Schweiz sowie den Lehren und Praktiken des tibetischen Buddhismus werden im öffentlichen Diskurs somit eine besondere Bedeutung zuteil. Insbesondere drei institutionelle Felder der Schweizer Gesellschaft, so wurde dargestellt, sind dabei durch das Engagement einzelner prominenter Akteure verstärkt am Diskurs beteiligt. Es wurde beschrieben, wie Vertreter und Vertreterinnen christlicher Denominationen der Schweiz auf die

Präsenz (tibetisch-)buddhistischer Lehren und Praktiken reagieren, in welchen Teilbereichen moderner neurowissenschaftlicher Forschung buddhistische Lehren und insbesondere buddhistische Praxisformen in welcher Weise rezipiert werden und wie sich eine öffentliche Wahrnehmung der Tibeter und Tibeterinnen in der Schweiz und ihrer kulturell-religiösen Traditionen auf der politischen Handlungsebene niederschlagen kann. Somit konnten Hinweise darauf gegeben werden, welche Wechselwirkungen und Verschränkungen sich zwischen dem öffentlichen Diskurs, wie er in der untersuchten Medienberichterstattung repräsentiert ist, und den beschriebenen Spezialdiskursen ergeben und welche Wirkungen und Folgen kulturell-religiöse Repräsentationen auf gesellschaftliches Handeln haben und somit eine spezifische soziale und politische Wirkmächtigkeit entfalten können.

Damit weist die Untersuchung auf gesellschaftliche Fragen hin, welche im Rahmen diskursiver Konstruktionen und Repräsentationen (tibetisch-)buddhistischer Lehren und Praktiken sowie des XIV. Dalai Lama als ihres prominentesten Vertreters implizit ausgehandelt werden. So leisten Repräsentationen und Festschreibungen des kulturell-religiös „Fremden“, die gesellschaftliche Konstruktion und Produktion kultureller und religiöser Differenz sowie die Definition der sozialen Beziehung damit einen Beitrag zur Aushandlung von Vorstellungen eigener kulturell-religiöser Identität(en) und kollektiver Werte: Vielfach nimmt, wie gezeigt werden konnte, „das Fremde“ in Gestalt Tibets, des tibetischen Buddhismus sowie seiner Repräsentanten und Repräsentantinnen die Rolle eines identitätsstiftenden Interaktionspartners für das eigene Selbstverständnis ein. Auf diese Weise lässt die Untersuchung des diskursiven Feldes bezüglich der Rezeption des tibetischen Buddhismus in öffentlichen Institutionen der Schweiz, eine Dekonstruktion der diskursiven Festschreibung kultureller und religiöser Differenz sowie eine Darstellung der historischen und soziopolitischen Rahmenbedingungen Rückschlüsse auf Konstruktionen des „Eigenen“, etwa des nationalen und kulturellen Selbstverständnisses, sowie die Aushandlung geteilter Ideale und Wertvorstellungen der Schweizer Akteure zu.