

Universität Hamburg

Institut für Ethnologie

WS 2003/2004

Oberseminar: Die Konstruktion von Tradition

Dozent: Prof. Dr. Roland Mischung

Referent: Jörg Heimbel (j.heimbel@web.de)

Untersuchung zur Konstruktion des Mythos Tibet und seiner Rückwirkung auf die tibetische Diaspora

Inhaltsverzeichnis	Seite
1. Einleitung	1
2. Der orientalistische Diskurs	2
3. Verschiedene Tibetbilder	4
3.1. Frühe Tibetbilder	5
3.2. Das Tibetbild der Missionare	6
3.3. Das Tibetbild der Theosophen	10
3.4. Tibetbilder in der Literatur	13
3.4.1. James Hilton - <i>Der verlorene Horizont</i>	14
3.4.2. Lobsang Rampa - <i>Das dritte Auge</i>	15
3.4.3. Han Suyin - <i>Chinas Sonne über Lhasa</i>	17
4. Saids <i>Orientalism</i> und der Mythos Tibet	18
5. Charakteristika der verschiedenen Tibetbilder	19
5.1. Der Ort Tibet	19
5.2. Die Eigenschaften Tibets	19
5.3. Die Gurus	21
5.4. Das tibetische Wissen	22
5.5. Die Mission: der neue Mensch	22
5.6. Kritische Betrachtung der Motive und charakteristischen Merkmale Tibets	22
6. Tibetische Glaubensvorstellungen als Vorlage für die Herausbildung des Mythos Tibet	23
7. Rückwirkungen des Mythos Tibet auf die tibetische Diaspora	25
7.1. Zusammenhänge zwischen tibetischen Identitätsbeschreibungen und dem Mythos Tibet	25
7.2. Das "spirituelle Wesen" der Tibeter	26
7.3. Der "umweltdeterministische Tibeter"	27
7.4. Die "grünen Tibeter"	27
7.5. Anmerkungen zum Rückwirken des Mythos Tibet	29
8. Abschließende Betrachtung	30
9. Literaturangaben	31

1. Einleitung

Seit der Antike hat sich die westliche Welt verschiedene Vorstellungen und zahlreiche Bilder von dem Land Tibet und seinen Bewohnern gemacht. All diese vom Westen geschaffenen Vorstellungen und Bilder sind einzelne Bestandteile des so genannten Mythos Tibet. Unter dem Begriff Mythos verstehe ich in diesem Zusammenhang eine Person, Sache, Begebenheit, die, aus meist verschwommenen, irrationalen Vorstellungen heraus, glorifiziert wird oder einen legendären Charakter hat bzw. kurz gesagt eine falsche Vorstellung (PC-Bibliothek 2.0d).

Ziel der Hausarbeit ist es anhand der Fremdwahrnehmung Tibets durch den Westen aufzuzeigen, wie der Westen verschiedene tibetische Traditionen konstruierte, die bei genauerer Betrachtung mit dem wirklichen Leben der Tibeter kaum etwas gemein haben. Des Weiteren soll verdeutlicht werden, wie bestimmte Motive und charakteristische Merkmale in unterschiedlichen Tibetbildern immer wieder auftauchen und wie diese sich gegenseitig beeinflusst haben. Eine weitere Fragestellung befasst sich damit, welchen Einfluss der vom Westen geschaffene Mythos Tibet auf die tibetische Diaspora ausübt.

Meine Hausarbeit befasst sich aus zwei unterschiedlichen Perspektiven heraus mit unserem Seminarthema: Die Konstruktion von Tradition. Erstens aus der Perspektive des Westens heraus, der durch seine über Jahrhunderte hin andauernde Auseinandersetzung mit Tibet verschiedene Tibetbilder bzw. bestimmte tibetische Traditionen konstruierte. Unter tibetischen Traditionen verstehe ich in diesem Zusammenhang die durch die einzelnen Motive, Merkmale und Elemente geprägten Vorstellungen, die von einer bestimmten Personengruppe konstruiert wurden.

Zweitens aus der Perspektive der tibetischen Diaspora heraus, die unter anderem mit Hilfe des Mythos Tibet ihre eigenen tibetischen Identitätsbeschreibungen konstruiert, indem sie vom Westen geschaffene Vorstellungen und so genannte tibetische Traditionen rückwirkend auf ihre eigene Gesellschaft überträgt.

Die Untersuchung des Mythos Tibet geschieht im weiteren Rahmen der Orientalismusdebatte, die vor allem von Edward Said im Jahre 1978 durch die Publikation seines Werkes *Orientalism* angeregt wurde.

Mit dem orientalistischen Diskurs werde ich mich im zweiten Kapitel genauer befassen, um die Kernthesen Suids herauszuarbeiten und somit einen analytischen Rahmen für die Auseinandersetzung mit dem Mythos Tibet zu schaffen. Im dritten Kapitel erfolgt eine

intensive Betrachtung einiger Tibetbilder die zur Herausbildung des Mythos Tibet beigetragen haben. Nachdem einige Tibetbilder genauer betrachtet worden sind, erfolgt im vierten Kapitel die Untersuchung der Gültigkeit von Saids Thesen hinsichtlich des Mythos Tibet. Einige Motive und charakteristische Merkmale der verschiedenen Tibetbilder werden im fünften Kapitel herausgearbeitet, um eine Art Raster für die Untersuchung weiterer Tibetbilder zu besitzen. Das sechste Kapitel beschäftigt sich mit bestimmten tibetischen Vorstellungen und Traditionen, die als Vorbild für die Konstruktion des Mythos Tibet gedient haben könnten. Mit den Rückwirkungen des Mythos Tibet auf die tibetische Exilgemeinde und wie diese den Mythos Tibet zu ihrem eigenen Zweck politisieren kann, befasst sich das siebte Kapitel. Im achten Kapitel werden dann einige abschließende Bemerkungen gemacht.

Die Literatur zu dem Thema Mythos Tibet bzw. zu den vom Westen konstruierten Tibetbildern ist sehr umfangreich und auch zum Themenbereich der tibetischen Diaspora lassen sich einige Publikationen finden. Unter dieser Literatur gibt es einige ethnologische Untersuchungen. Eine bedeutende Quelle für die Ausarbeitung dieser Hausarbeit stellt der Sammelband mit dem Titel *Mythos Tibet: Wahrnehmungen, Projektionen und Phantasien* dar, der von Thierry Dodin und Heinz Räther herausgegeben wurde. Dieses Werk enthält Aufsätze zu unterschiedlichen Tibetbildern von Wissenschaftlern verschiedener Fachrichtungen wie zum Beispiel Historikern, Tibetologen und Ethnologen. Eine andere bedeutende Quelle ist das Werk *Traumwelt Tibet: Westliche Trugbilder* von Martin Brauen, das einen guten Überblick über die unterschiedlichen westlichen Tibetkonstrukte gibt.

2. Der orientalistische Diskurs

Die Bedeutung des Begriffs Orientalismus hat sich mit dem Beginn der Orientalismusdebatte in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts von einem ursprünglich positiv besetzten Begriff, der das Studium der Sprachen, der Literatur, der Religionen, der Künste und des sozialen Lebens des Ostens bezeichnete, zu einem größtenteils negativ besetzten Begriff gewandelt (MacKenzie, 1995: XII). Diese Transformation wurde durch Arbeiten von Wissenschaftlern und Intellektuellen wie Anour Abdel-Malek, A. L. Tibawi, Bryan S. Turner und vor allem durch Edward Said und die Publikation seines Buches *Orientalism* im Jahre 1978 bewirkt, die sich kritisch mit dem Orientalismus auseinandersetzten. Da Edward Said mit seiner Publikation am meisten Aufsehen erregte, werde ich mich hier auf sein Werk beschränken.

Said beschränkt seine Betrachtung des Orientalismus auf die anglo-französisch-amerikanischen Beziehungen mit der arabischen Welt und dem Islam, obwohl er auch anmerkt, dass in vielen Fällen ein weiterer Bezugsrahmen angemessen wäre (Said, 1978: 16-17). Die Bedeutung des Begriffs Orient umfasste nämlich seit dem 19. Jahrhundert nicht nur den nahen Osten, sondern ganz Asien, sowie die islamisierten Teile Afrikas und Europas. Suids Thesen wurden im Rahmen des orientalistischen Diskurses auch auf diese Gebiete übertragen.

Unter dem Begriff Orientalismus versteht Said drei verschiedene Bedeutungen, die alle voneinander abhängig sind. Da wäre zum einen der akademische Bereich des Orientalismus, worunter alle Personen fallen die sich in irgendeiner Form mit dem Orient auseinandersetzen. Damit in Beziehung steht eine allgemeinere Bedeutung des Begriffs Orientalismus, die einen Denkstil bezeichnet, der auf einer ontologischen und epistemologischen Unterscheidung zwischen „dem Orient“ und (in der Regel) „dem Okzident“ beruht. Die dritte Bedeutung von Orientalismus steht seit dem späten 18. Jahrhundert für eine Institution, die sich mit dem Orient beschäftigt und zwar in dem Sinne, dass Orientalismus ein westlicher Stil der Beherrschung, Restrukturierung und Autoritätsausübung über den Orient ist (Said, 1978: 2-3). Said führt den Diskursbegriff Foucault's in seine Auseinandersetzung mit dem Orientalismus ein, da ohne die Betrachtung von Orientalismus als Diskurs die unglaublich systematische Disziplin nicht verstanden werden kann, mit Hilfe derer es der europäischen Kultur gelang, den Orient politisch, gesellschaftlich, militärisch, ideologisch, wissenschaftlich und imaginär in der an die Aufklärung anschließende Epoche zu organisieren und sogar hervorzubringen (Said, 1978: 3). Die geographischen und kulturellen Einheiten von Orient und Okzident sind nichts anderes als von Europa geschaffene Konstrukte. Der Orient wurde nicht nur "orientalisiert" weil er als "orientalisch" entdeckt wurde, sondern weil er zum Orientalen gemacht werden konnte. Das Wissen, das in und durch den Orientalismus über den Orient hervorgebracht wurde, konstruierte diesen Orient, das Orientale und seine Welt (Yegenoglu, 1999: 17).

Allerdings wäre es ein Fehler die Struktur des Orientalismus als eine bloße Struktur aus Lügen und Mythen zu bezeichnen. Orientalismus ist nicht nur ein europäisches Fantasiegebilde über den Orient, sondern *“a created body of theory and practice in which for many generations, there has been a considerable material investment. Continued investment made Orientalism, as a system of knowledge about the orient, an accepted grid for filtering through the orient into western consciousness...the statements proliferating out from orientalism into the general culture”* (Said, 1978: 6).

Saids zentrale These ist die einer engen Verbindung zwischen den westlichen Diskursen über den Orient und den historischen Formen kolonialer Eroberung, Besetzung und Administration (Grimm, 1997: 50). Für Said wurden orientalistische Studien zu einem Ausdruck intellektueller und fachlicher Dominanz und zu einem Mittel zum Ausbau politischer, militärischer und wirtschaftlicher Vormachtstellung des Okzidents über den Orient (MacKenzie, 1995: XII). Durch die europäische Auseinandersetzung mit dem Orient wurde eine Reihe stereotypischer Vorstellungen über den Orient konstruiert. In Bezug auf diese wurde Europa, "das Selbst", als rational, entwickelt, menschlich, übergeordnet angesehen, wohingegen der Orient, "das Andere", als irrational, zurückgeblieben, grausam und untergeordnet betrachtet wurde (Macfie, 2000: 4). Der Orient stellte für Europa eines der am tiefsten empfundenen und am meisten wiederkehrenden Abbildes des "Anderen" dar (Said, 1978: 1). Die verschiedenen Vorstellungen über den Orient trugen zur Konstruktion des Systems der Vorherrschaft über den Orient bei, dass dazu diente den europäischen und später auch amerikanischen Kolonialismus und Imperialismus zu propagieren.

Seit seinem Erscheinen hat *Orientalism* stürmische Diskussionen ausgelöst, die bis zum heutigen Tage anhalten. Andererseits wurden aber auch Saids Thesen aufgegriffen und weiterentwickelt. Hierauf kann im begrenzten Rahmen dieser Hausarbeit nicht weiter eingegangen werden.

Auf die Anwendbarkeit und Gültigkeit von Saids Thesen im Zusammenhang mit dem Mythos Tibet wird im vierten Kapitel eingegangen.

3. Verschiedene Tibetbilder

In der Jahrhunderte langen Auseinandersetzung des Westens mit Tibet, hat sich kein einheitliches Bild von Tibet entwickelt, vielmehr wurden unterschiedliche Tibetbilder und damit zusammenhängende Traditionen und Vorstellungen hervorgebracht bzw. im Laufe der Jahrhunderte von westlichen Missionaren, Reisenden, Wissenschaftlern, Regierungsbeamten, Esoterikern und Schriftstellern konstruiert. Es finden sich zahlreiche Aufsätze und Abhandlungen, die sich mit der Konstruktion von Tibetbildern durch Missionare, Reisende, Tibetforscher, die Briten, die Nationalsozialisten, die Theosophie, die New Age Bewegung, die westlicher Literatur, die Wahrnehmung tibetischer Kunst, Spielfilme, Comics und Werbung finden und somit versuchen eine Dekonstruktion des Mythos Tibet vorzunehmen.

Dieser Mythos Tibet wird durch die unterschiedlichen Tibetbilder gespeist und setzt sich aus ihnen zusammen.

3.1. Frühe Tibetbilder

Bevor überhaupt der erste direkte Kontakt mit Tibet selbst stattfand, existierten in Europa bereits bestimmte Vorstellungen über das Land Tibet, seine Bewohner, ihre Religion und ihre Kultur. Im Folgenden werde ich auf einige dieser Vorstellungen eingehen.

Herodot (gest. 425 v. Chr.) war die erste Person, die die Region Tibet mit sagenhaften Vorstellungen und Wesen bevölkerte. In seinem Werk *Histories apodeixis* berichtet er von nördlich von den Indern lebenden Riesenameisen, die beim Bau ihrer Höhlen Goldsand zu Tage fördern, der wiederum am nächsten Morgen von Goldjägern eingesammelt wird (Kaschewsky, 1997: 16).

Weitere Berichte stammen aus dem 13. Jahrhundert von Gesandtschaften Papst Innozenz dem IV. und König Ludwig dem IX. zu den Mongolen, sowie aus Reiseberichten des Franziskanermönchs Odorico de Pordenone und von Marco Polo. Sie alle waren selbst nicht in Tibet gewesen, sondern sind mit dem tibetischen Buddhismus bei den Mongolen in Kontakt gekommen (Kaschewsky, 1997: 17). Die Religion der Tibeter wurde zum Hauptgegenstand ihres Interesses und somit auch ihrer Beschreibungen.

Weiterhin finden sich bei Bruder Johannes, einer von 3 Franziskanermönchen der Gesandtschaft Papst Innozenz des IV, bei Bruder Wilhelm, der der Gesandtschaft von Ludwig dem IX angehörte, als auch bei Marco Polo Berichte über kannibalistische Traditionen der Tibeter (Taylor, 1988: 13, 18, 24).

Marco Polo berichtete ferner von der seltsam anmutenden sexuellen Tradition der Tibeter, dass Gästen, die bei tibetischen Familien übernachteten, weibliche Verwandte zum Vergnügen angeboten wurden. Er betrachtete die Tibeter mit einer Mischung aus Neugierde, Belustigung und Herablassung. Die Tibeter waren für ihn Barbaren und Räuber der schlimmsten Sorte (Taylor, 1988: 22). Er berichtet von tibetischen Zauberern, "die durch teuflische Machenschaften so unerhörte Wunder und Zauberdinge vollbringen, dass man sie mit Staunen sieht oder davon hört". Die Zauberer "gehen ständig in einem schmutzigen, unsauberen Zustand umher, ungewaschen, ungekämmt und scheußlich gekleidet" (Taylor, 1988:25).

Des Weiteren existierte in Europa die Vorstellung von dem Erlöser und Priesterkönig Johannes, der im 12. Jahrhundert in Zentralasien über ein paradiesisches, christliches Reich

herrschte, das unter anderem in der Region Tibets vermutet wurde und die Tibeter somit Anhänger des Priesterkönigs Johannes seien.

Ferner existierte die Vorstellung von den Nestorianern, jener Christen die im frühen Mittelalter in Vorder- und Mittelasien sowie in China die Botschaft Jesu verbreiteten. Sie sollten im tibetisch-chinesischen Gebiet leben und die Tibeter wären christliche Abkömmlinge von ihnen (Brauen, 2000: 15, 222).

3.2. Das Tibetbild der Missionare

Der erste direkte Kontakt zwischen Europäern und Tibet erfolgte durch Missionare im 17. Jahrhundert, die den Orden der Jesuiten und Kapuziner angehörten. Tibet und vor allem seine Religion wurde von diesen Missionaren nicht als Kuriosum oder gar Faszinosum betrachtet, sondern es erfolgte eine äußerst sachliche und aufgeklärte Auseinandersetzung mit dem tibetischen Buddhismus (Dodin und Räther, 1997: 328). Allerdings verloren die Missionare ihr ursprüngliches Ziel, die Missionierung der Tibeter, niemals aus den Augen.

Durch die Missionare des 17. und 18. Jahrhunderts erfolgte eine ambivalente Auseinandersetzung mit Tibet und seiner Religion, die sich sowohl in wohlwollender Sympathie als auch in einer ablehnenden Haltung und negativen Darstellung der Tibeter und deren Religion äußerte.

Die Rezeption ihrer Berichte in Europa basierte auf einer sehr selektiven Darstellung der an sich sachlichen Missionarsberichte. Es rückten größtenteils negative Aspekte Tibets, seiner Kultur und Religion in den Vordergrund, wie zum Beispiel Götzendienste und Teufelsbeschwörungen (Dodin und Räther, 1997: 328-329).

Eine sachliche Auseinandersetzung mit Tibet, seiner Religion und seiner Kultur trat durch Missionare des 19. und 20. Jahrhunderts größtenteils in den Hintergrund (Dodin und Räther, 1997: 329). Diese bewerteten die tibetische Kultur und Religion als rückständig und minderwertig und betonten fremdartige Aspekte ihrer Kultur, wie zum Beispiel ihr Mangel an Hygiene und ihre Sexualmoral. Mittlerweile war es auch allen Missionsgesellschaften untersagt, Stationen in Zentraltibet zu unterhalten, was dazu führte, dass Tibet an seinen West-, Süd- und Nordostgrenzen von Stationen verschiedener Gesellschaften umgeben wurde. Im Folgenden werde ich das Wirken zweier bedeutender und äußerst interessanter Missionare darstellen.

Antonio de Andrade

Die ersten Europäer, die tibetischen Boden betreten haben, waren die beiden portugiesischen Jesuiten Pater Antonio de Andrade (1580-1643) und sein Begleiter Pater Manuel Marquez.

Im Jahre 1624 reisten sie in das Königreich Guge in Westt Tibet, genauer gesagt in die Stadt Tsaparang. Über seine Beweggründe für diese Reise schrieb Andrade:

" Ich wollte nämlich erkunden, ob es wahr sei, was ich gehört hatte, dass er (der König des westtibetischen Reiches Guge) mitsamt seinen Untertanen ein Christ und dem wahren Gesetz Gottes verpflichtet sei" (Brauen, 2000:15).

Somit waren auch de Andrade Gerüchte zu Ohren gekommen, dass die Tibeter Christen wären. Er machte sich auf, um dies zu erkunden, und "sollte dem aber nicht so sein, so sei ich gekommen, ihn (den König) über Irrtümer und Mängel in seinem Glauben aufzuklären, falls er einverstanden sei" (Brauen, 2000: 15).

Ein Dokument im römischen Archiv der Gesellschaft Jesu weist daraufhin, dass die Reise Andrades als Erfüllung einer biblischen Prophezeiung angesehen wurde. Demnach lebte ein Volk, das die Apokalypse überlebt hatte, auf einem alles überragenden Berg. War Andrade somit auch auf der Suche nach diesem Volk?

Eine andere Quelle bezeichnet die Entsendung de Andrades als einen heilsgeschichtlichen Akt, der an die Verheißung des Propheten Isaia anknüpft. Diese Prophezeiung spricht von der endzeitlichen Bekehrung eines entlegenen, aber mächtigen Volkes auf dem Berge Sion (Kaschewsky, 1997: 19).

Sein Reisebericht wurde unter dem Titel *Neue Entdeckung des Großen Catay oder des Königreiches Tibet* im Jahre 1626 auf Portugiesisch veröffentlicht und wurde bald darauf in mehrere europäische Sprachen übersetzt.

De Andrade brachte den Tibetern Sympathie und Hochschätzung entgegen und betonte besonders ihre Frömmigkeit. Er beschrieb die Tibeter folgendermaßen: "das Landvolk ist größtenteils liebenswürdig, mutig und fromm, und es liebt den Kampf, den es immerzu übt. Daneben sind diese Menschen barmherzig und dem Gottesdienst zugeneigt... Unter der weltlichen Bevölkerung hört man selten ein unbescheidenes oder gar zorniges Wort. Es scheint ein ganz friedliches Volk zu sein" (Brauen. 2000: 16). Hier scheint der Ursprung für die Vorstellung des friedliebenden pazifistischen tibetischen Volkes zu liegen. Widersprüchlicherweise bezeichnet de Andrade die Tibeter als friedlich aber gleichzeitig auch als dem Kampf zugetan.

In diesem Zusammenhang ist es interessant festzustellen, wie der Missionar Nuno Coresma, der nur 5 Jahre nach de Andrade in Tsaparang weilte, die Tibeter beschreibt. Er bezeichnet sie

als unfähig, die Mysterien des Christentums zu verstehen, als sehr arm, unzivilisiert und grob in einem Maß, wie er es zuvor nie selbst erlebt oder gehört hatte. Es gebe nicht einmal einen Schatten einer religiösen Empfindung, und die Tibeter besuchten die Tempel nur, um dort zu essen und zu trinken (Brauen, 2000: 18). Seine Einschätzung lässt sich wohl damit erklären, dass die nach de Andrade in Tsparang eingetroffenen Missionare nicht mehr so wohlwollend behandelt wurden. De Andrade stand in engem Kontakt mit dem König von Guge und bekam finanzielle Unterstützung von ihm. Im Gegensatz dazu standen spätere Missionare teilweise unter Hausarrest und mussten Tibet schließlich wieder verlassen.

Bei seiner Auseinandersetzung mit der tibetischen Religion arbeitete de Andrade Ähnlichkeiten des tibetischen Buddhismus mit dem Christentum heraus. So attestierte er den Tibetern eine Vorstellung vom Mensch gewordenen Gottessohn und der Allerheiligen Dreifaltigkeit, die er mit den drei Juwelen (*dKon mchog gsum*) Buddha, Dharma und Saṅgha gleichsetzte.

Er berichtete von der Beichtpraxis und der Verwendung von Weihwasser. Gleichzeitig war er aber auch bemüht, ihm zu fremd anmutende Vorstellungen, wie die des Reinkarnationsglaubens zu widerlegen (Brauen, 2000: 16, 17).

De Andrade entwarf ein größtenteils positiv besetztes Bild von Tibet und seinen Bewohnern, betont aber auch die Rückständigkeit des tibetischen Buddhismus.

Ippolito Desideri

Der italienische Jesuit Ippolito Desideri (1648-1733) weilte ungefähr ein Jahrhundert nach Andrade in Tibet. Er kann als Begründer der europäischen Tibetologie betrachtet werden (Kaschewsky, 1997: 28).

Sein Hauptwerk trug den Namen *Ein kurzer Bericht der Reise Vater Ippolito Desideris von der Gesellschaft Jesu nach Ostindien*, das er in den Jahren 1712 bis 1733 verfasste. Er kam darin zu der Überzeugung, dass es sich beim tibetischen Buddhismus um eine "falsche Sekte" und eine "höchst merkwürdige Religion" handelte. Trotz allem bemühte er sich sehr, die ihm begegnenden Phänomene richtig zu verstehen und auszulegen (Kaschewsky, 1997: 21).

Seine besonderen Kenntnisse verdankte Desideri seinen Diskussionen mit Lamas, sowie dem intensivem Studium tibetischer Texte.

Wie auch Andrade stellte er Vergleiche zwischen dem Christentum und dem tibetischen Buddhismus an. Tibetische Glaubensinhalte, die im Gegensatz zu seinem Glauben standen, versucht er mit Mitteln der scholastischen Logik zu entkräften. Zu diesem Zweck verfasste er unter dem Namen "weißköpfiger Lama" 4 Schriften in tibetischer Sprache, die christliche

Glaubensinhalte darlegten und denen entgegen gesetzte buddhistische Lehrinhalte widerlegten, wie zum Beispiel den "scheußlichen Glauben an die Seelenwanderung" oder den "kolossalen und grundsätzlichen Fehler der tibetischen Sekte, die Existenz eines absoluten ungeschaffenen Wesens abzulehnen" (Brauen, 2000: 19). In seinen Schriften arbeitete er sehr wissenschaftlich, indem er aus kanonischen und nichtkanonischen buddhistischen Werken zitierte.

Desideri war einer der wenigen, die sich kritisch mit europäischen Veröffentlichungen zum Thema Tibet auseinandersetzten. Er deckte falsche Vorstellungen und Fehleinschätzungen auf und versuchte, diese zu widerlegen. So sagte er selbst:

"Einige Leute haben ein heftiges Verlangen danach, Berichte über unterschiedliche Länder und über die Religion und die Sitten verschiedener Völker in großen weitschweifigen Bänden zu publizieren, und sie finden oftmals mehr Anerkennung als sie verdienten. Wenn ein Autor über ein Land schreibt, das er nicht kennt und dessen Sprache er nicht versteht, ist seine Information für mich wertlos" (Brauen, 2000:19).

Er setzte sich zum Beispiel sehr kritisch mit dem Werk *China Illustrata* von Athanasius Kircher auseinander, dem er absprach, dass die Tibeter einen Gott mit Namen Manipe verehrten, den sie mit der Formel "O manipe mi hum" anbeteten und auch der Aussage widersprach, dass der Dalai Lama nur von einigen wenigen engen Freunden gesehen werden konnte (Brauen, 2000: 20, 21). Kircher war selber nie in Tibet gewesen. Er verarbeitete in seinem Werk Briefe des österreichischen Jesuitenpaters Johannes Grueber, der drei Jahre lang als Missionar in China tätig gewesen war und auf seiner Rückreise nach Europa Tibet durchquerte.

Desideri, wie auch schon zuvor de Andrade, bezeichnete Tibet als ein friedliches Land, obwohl er andererseits von Kriegen und Kämpfen berichtete.

Desideris Werke fanden niemals die Beachtung, die den Berichten Andrades zu Teil wurde (Brauen, 2000: 21). Sein Hauptwerk und seine tibetischen Schriften blieben für lange Zeit verschollen oder wurden in Archiven verborgen. Ein Entwurf seines Buches wurde im Jahre 1875 entdeckt und bis zu dessen Veröffentlichung im Jahre 1904 sollten nochmals 29 Jahre vergehen (Taylor, 1988: 61).

Wenn die Schriften Desideris schon zu seinen Lebzeiten veröffentlicht worden wären, hätte es gut möglich sein können, dass viele abstruse Vorstellungen und Mythen über Tibet erst gar nicht entstanden wären (Brauen, 2000: 21).

Wie sich gezeigt hat versuchten einige Missionare, sich das Fremde dadurch zu erklären, dass sie es in Beziehung zu ihrer eigenen Kultur setzten. Sie verglichen den tibetischen Buddhismus mit dem Christentum und suchten in diesem nach Spuren bzw. Überbleibseln der christlichen Religion. Andere Missionare hingegen verleugneten diese Ähnlichkeiten. Einige Kapuzinermönche waren der Ansicht, dass der tibetische Buddhismus das Werk Satans sei, da nur er in so perfider Art eine Religion schaffen könne, die dem Katholizismus äußerlich so ähnlich sei.

Einen weiteren Beitrag zur Herausbildung des Mythos Tibet leistete das im Jahre 1763 in Rom erschienene Werk *Alphabetum Tibetanum*, das von dem Augustinermönch Antonius Georgius veröffentlicht wurde (Kaschewsky, 1997: 28). In diesem Werk fanden sich Berichte verschiedener Kapuzinermönche, die selbst als Missionare in Tibet unterwegs waren, deren Berichte allerdings mit allerhand Synkretismus-Theorien angereichert wurden. Die Religion und Kultur Tibets wird als vom Manichäismus beeinflusst aufgezeigt, der dort eine Symbiose mit verschiedensten Überlieferungen eingegangen sei. Ferner wurden sogar altägyptische Götternamen mit ähnlich lautenden Gottheiten des tibetisch buddhistischen Pantheons in Verbindung gebracht. Es entstand somit ein von Mythen durchdrungenes Werk, das die Vorstellung von Tibet als dem geheimnisvollen Schatzhaus eines üppig wuchernden Synkretismus begründete (Kaschewsky, 1997: 29).

3.3. Das Tibetbild der Theosophen

Bevor ich mich mit dem Tibetbild der Theosophen befasse, werde ich zuerst einige allgemeine Bemerkungen über die theosophische Gesellschaft machen, um zu verdeutlichen, wer ihre Gründungsmitglieder waren, zu welcher Zeit sie sich formierte und was ihre Ziele waren.

Die Theosophie leitete sich aus einer langen, bunt gemischten Tradition okkultistischer und spiritueller Lehren ab, die gegen Ende des 19. Jahrhunderts in das öffentliche intellektuelle Leben traten (Pederson, 1997: 165). Die theosophische Gesellschaft wurde 1875 auf dem Höhepunkt des amerikanischen Interesses am Spiritualismus, in New York, von Helena Petrovna Blavatsky und Henry Steele Olcott gegründet (Lopez, 1998: 50). Zu dieser Zeit waren viele Menschen von der positivistischen Wissenschaft und dem Materialismus verstört und besaßen nur wenig Glauben in die Fähigkeit des Christentums, die menschliche Spiritualität zu erhalten und ihr eine angemessene Stellung in der Welt zu sichern.

Die Ziele der theosophischen Gesellschaft umfassten die Formierung einer universellen Bruderschaft, ungeachtet welcher Rasse, welchem Glauben, welchem Geschlecht, welcher Kaste und welcher Hautfarbe man angehörte. Sie förderten vergleichende Studien von Religion, Philosophie und Wissenschaft und befassten sich mit ungeklärten Naturgesetzen und den den Menschen innewohnenden verborgenen Kräften (Lopez, 1998: 49).

Bei der Theosophie handelte es sich nicht nur um eine Religion oder um eine Wissenschaft, sondern um eine Art Kombination von beidem. Diese sollte aufgrund der Verbindung von Wissenschaft und alter religiöser Weisheit, das wahre Wissen garantieren. Blavatsky definierte in einem ihrer Hauptwerke mit dem Titel *Die Geheimlehre* die Theosophie als Vereinigung von Wissenschaft, Religion und Philosophie. Ihr Ziel bestand darin, den Graben zwischen Religion und Wissenschaft zu überbrücken (Pederson, 1997: 166). Die Theosophie war gegenüber dem Christentum eher abgeneigt und bevorzugte asiatische Religionen, obwohl sie behauptete, die Essenz des Wissens zu sein, welches in allen alten Religionen enthalten sei. Die Theosophen waren die Erben dieser göttlichen Weisheit, die dem gewöhnlichen Menschen längst abhanden gekommen war.

Die theosophische Gesellschaft erfreute sich großer Popularität in Amerika, Europa und Indien. Sie spielte eine bedeutende Rolle bei der Renaissance des Hinduismus in Indien, sowie bei der Renaissance des Buddhismus in Sri Lanka. Weiterhin hatte die theosophische Gesellschaft einen Einfluss auf die Rezeption des Buddhismus in Europa und Amerika des 20. Jahrhunderts (Lopez, 1998: 51). Bedeutende Tibet- und Buddhismusforscher wie Alexandra David-Neel, W.Y. Evans-Wentz, Lama Anagarika Govinda und Edward Conze standen unter dem Einfluss der theosophischen Gesellschaft.

Im Weiteren werde ich mich nun mit dem Leben von Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891) befassen, die wesentlich an der Herausbildung des Tibetbildes der Theosophen beteiligt war.

Tibet wurde zu einem wichtigen Teil der theosophischen Vorstellung und der Propagierung asiatischer Weisheit durch die theosophische Gesellschaft. Anfänglich betrachtete Blavatsky Ägypten als Quelle der alten Weisheit, später wurde diese dann in Indien vermutet, um letztendlich in Tibet von einer Bruderschaft bewahrt zu werden (Pederson, 1997: 167, 169).

Blavatsky behauptete selbst insgesamt 7 Jahre in Tibet gelebt zu haben und eine tibetische Buddhistin gewesen zu sein.

Sie war dort initiiert in den geheimen Orden von erleuchteten Meistern namens "The Great White Brotherhood". Diese Meister wurden von ihr als Mahatmas oder "Great Teachers of the White Lodge" bezeichnet (Lopez, 1998: 50). Ihren Meister Morya traf sie zum ersten Mal im Jahre 1851 in London. Er war Mitglied einer indischen oder nepalesischen Delegation, die

sich für einige Zeit in London aufhielt. In ihm erkannte sie die Person wieder, die ihr zuvor des Öfteren im Astralraum erschienen war. Er gab ihr Instruktionen zur Gründung der theosophischen Gesellschaft und forderte sie auf nach Tibet zu reisen. Dort soll sie in der Nähe des Klosters von Tashilhünpo bei ihrem Meister Morya und seinem Schüler Koot Hoomi gelebt haben. Ihre Mahatmas waren interessanterweise keine Tibeter, sondern Inder, die Europa kannten und der englischen Sprache mächtig waren (Brauen, 2000: 36). Nach Auffassung der Theosophen waren die Mahatmas keine Götter, sondern stellten Bindeglieder zur göttlichen Ebene dar. Der Höchste auf dieser göttlichen Ebene war der "Herr der Welt", der in *Shambhala* in der Wüste Gobi lebte. Die Mahatmas waren "Wesen, die über Kräfte verfügten, die weit über das menschliche Maß hinausgingen, und für die Zeit und Raum nur eine geringe Rolle spielten" (Brauen, 2000: 37). Sie sollen sogar fähig gewesen sein, sich selbst materialisieren zu können.

Blavatsky stellte für sie die Auserwählte dar, die das geheime Wissen der Mahatmas in Amerika und Europa bekannt machen sollte.

Während ihres ganzen weiteren Lebens behauptete sie, mit ihren Mahatmas in Verbindung zu stehen, und zwar durch Träume, Visionen oder durch Briefe, die sich in ihrem Zimmer materialisierten bzw. die sie durch psychische Telegraphie empfing und niederschrieb (Brauen, 2000: 43, 44; Lopez, 1998: 51).

Nach Blavatsky war die Fähigkeit, mit dem eigenen Körper Astralreisen unternehmen zu können, in Tibet besonders entwickelt. Sie war von dem Phänomen der Levitation überzeugt und berichtete von der Langlebigkeit der tibetischen Lamas, die auf die Verwendung einer bestimmten chemischen Verbindung zurückzuführen war (Brauen, 2000: 44).

Ihr schon oben erwähntes Werk *Die Geheimlehre* basierte angeblich auf dem tibetischen Buch *Zyan*, welches in der unbekanntenen Sprache Senzar verfasst worden sein sollte. Jenes Buch hatte sie angeblich in einem unterirdischen Kloster im Himalaya zu Gesicht bekommen. Nach Blavatsky handelte es sich dabei um den ersten Band der alten Kommentare der sieben geheimen Bücher des Kiu-te, die archaische Lehren bezüglich des Ursprungs und Aufbaus von Welten und Rassen enthielten (Brauen, 2000: 40).

Im Jahre 1884 wurde Blavatskys Verbindung zu ihren Mahatmas als Betrug entlarvt. Die *Society for Psychical Research*, London, beschäftigte sich mit der Angelegenheit und der den Fall Untersuchende, Richard Hodgson, kam zu dem Schluss: "Wir halten sie weder für das Sprachrohr verborgener Seher noch für eine gewöhnliche Abenteurerin. Wir glauben vielmehr, dass sie sich einen bleibenden Namen als perfektteste, erfindungsreichste und interessanteste Hochstaplerin der uns bekannten Geschichte gemacht hat" (Pederson, 1997,

169, 176 Anmerkung 30). Blavatsky reiste zwar durch Indien und hatte dort wohl Kontakt mit Tibetern, allerdings lebte sie niemals in der Nähe von Tashilhünpo und es gilt als höchst unwahrscheinlich, dass sie überhaupt jemals tibetischen Boden betreten hat. Brauen deutet darauf hin, dass sie eventuell unter einer ihr nicht bewussten Persönlichkeitsspaltung litt (Brauen, 2000: 41).

Blavatsky war nicht die einzige Theosophin, die angeblich mit den Mahatmas in Tibet in Verbindung stand. Auch Alice A. Bailey (1880-1949) hatte telepathischen Kontakt zu diesen Meistern und verfasste einige Publikationen für sie (Brauen, 2000: 44, 45).

Tibet wurde durch die Theosophen zu einem über den Wolken schwebenden Traumland stilisiert, in dem es keine Armut, keine Trunkenheit und keine Kriminalität gab. Ein Land, das noch unverdorben war von den Lastern der Zivilisation, in dem die physische und spirituelle Atmosphäre im Einklang miteinander existierten, das wahre Land des Mysteriums, des Mystizismus und der Abgeschiedenheit; ein Land wo Kräfte und Potenzen wachgerufen wurden, die der westlichen Welt unbekannt waren und dort noch schliefen, und vor allem ein Land, in dem uraltes Wissen aufbewahrt wurde. Somit erschufen die Theosophen ein imaginäres, verklärtes, utopisches und irrales Tibet (Brauen, 2000: 45-46).

In den Lehren der Theosophen waren Tibet und die Tibeter vollständig imaginäre Objekte, die aus unterschiedlichen Quellen, wie wissenschaftlichen Veröffentlichungen zum Buddhismus, aus Reiseberichten und Publikationen zu okkultem und esoterischen Wissen zusammenkonstruiert wurden (Pederson, 1997: 170). W.E. Coleman konnte aufzeigen, dass Blavatsky aus ungefähr 100 Büchern einfach abgeschrieben hatte. Diese Vorlagen behandelten Themen wie alte und exotische Religionen, Dämonenlehren, Freimaurerei und Spiritismus (Brauen, 2000: 44-45).

3.4. Tibetbilder in der Literatur

Erst nach der Rezeption durch die Theosophie fand Tibet Eingang in die westliche Literatur. Im Folgenden werde ich mich somit mit Tibetbildern beschäftigen, die von Autoren des 20. Jahrhunderts geschaffen wurden und versuchen aufzuzeigen, in wie fern schon zuvor bestehende Vorstellungen über Tibet auf diese Romane bzw. deren Autoren Einfluss ausgeübt haben. Im Gegensatz dazu wird die Auseinandersetzung mit einem chinesischen Reisebericht stehen, der sich mit Tibet beschäftigt und ein ganz anderes Bild von diesem entwirft.

Ich werde mich mit den Romanen *Der verlorene Horizont*, *Das dritte Auge* und *Chinas Sonne über Lhasa* befassen.

3.4.1. James Hilton - Der verlorene Horizont

James Hiltons Roman *Der verlorene Horizont/Irgendwo in Tibet* aus dem Jahr 1933 war der erste hauptsächlich in Tibet spielende westliche Roman. James Hilton erschuf in seinem Roman die Welt und den Begriff von *Shangri-La*. Das Buch erschien in mehreren Millionen Exemplaren auf der ganzen Welt und auch dessen Verfilmung aus dem Jahre 1947 war überaus erfolgreich (Bishop, 1997: 213; Brauen, 2000: 99).

Während dieser Zeit hatten die Vorstellungen über Tibet ihre einheitlichste Form erreicht. Tibet war ein Ort spiritueller Werte, der außerhalb von Raum und Zeit stand. Das Betreten Tibets war wie der Eintritt in eine andere Welt, eine Rückwärtsbewegung in der Zeit, Tibet war wie ein Traum oder ein Märchenland außerhalb der Geschichte. Tibet schien dem nach dem ersten Weltkrieg zunehmend desillusionierten Westen Weisheit, Führung, Ordnung und eine Art von archaischer Kontinuität zu bieten (Bishop, 1997: 213, 214). Allerdings war dieses Tibet auch von der Globalisierung und dem Materialismus, den diese mit sich brachte, bedroht. Die Vorstellungen von Tibet waren nun nicht mehr an einen real existierenden geographischen Ort gebunden, sondern wurden in den mythischen Ort *Shangri-La* hineinprojiziert (Bishop, 1997: 214).

Der Begriff *Shangri-La* stand für einen Ort, an dem eine spirituelle Gemeinschaft verborgen in einem abgelegenen, geheimen Tal lebte und dort das Wissen und die Schätze der Zivilisation bewahrte. Mit diesem Wissen und diesen Schätzen würde einst das Fundament für eine bessere Welt gelegt werden. Hiltons *Shangri-La* befand sich irgendwo in Tibet, allerdings nimmt er keine genaue geographische Lokalisierung vor.

Mehrere schon zuvor genannte Vorstellungen über Tibet finden sich in Hiltons Roman wieder: eine geheimes Wissen bewahrende Bruderschaft, die sich nicht aus Tibetern, sondern aus Westlern zusammensetzt, deren höchste Lamas der luxemburgische ehemalige Kapuzinermönch Perrault und der Österreicher Henschell waren.

Auch die Vorstellung der friedliebenden, in einem Paradies lebenden Tibeter fand sich bei Hilton wieder. *Shangri-La* wurde als ein Ort beschrieben, der frei von Gewalt und Krieg war, wo es keine Polizei, kein Militär und kaum Verbrechen gab. Außerdem alterten die Bewohner *Shangri-Las* weitaus langsamer als gewöhnliche Menschen. Der Lama Perrault besaß die Fähigkeit der Telepathie und verfügte über "heilende Hände".

Ferner war die in *Shangri-La* aufbewahrte Weisheit nicht nur einer bestimmten Religion angehörig, sondern war ein Synkretismus verschiedener Glaubensrichtungen, vor allem des christlichen und buddhistischen Glaubens (Brauen, 2000: 97-99).

Ähnliche Vorstellungen fanden sich auch schon bei Blavatsky. So waren zum Beispiel deren Mahatmas selbst auch keine Tibeter, sondern Inder. Diese lebten an einem Ort, den sie *Shambhala* nannte und wurden um einiges älter als gewöhnliche Menschen.

Der Begriff *Shangri-La* hat sich bis in die heutige Zeit hinein gehalten und Einzug in internationales Vokabular gefunden. Er steht mittlerweile für all die positiven Eigenschaften die mit Tibet in Verbindung gebracht werden. Es gibt sogar eine Hotelkette, die diesen Namen trägt, eine nepalesische Zigarettenmarke; die US Navy gab sogar einem ihrer Flugzeugträger den Namen *Shangri-La* (Brauen, 2000: 99). Des Weiteren lassen sich in Nepal, Indien und Tibet zahlreiche Restaurants und Hotels bzw. Pensionen finden, die sich diesen Namen zu Eigen gemacht haben.

3.4.2. Lobsang Rampa - *Das dritte Auge*

Das Buch *Das dritte Auge* von Lobsang Tuesday Rampa erschien 1956 in Großbritannien, entwickelte sich umgehend zum Bestseller und wurde innerhalb von nur anderthalb Jahren in zwölf Sprachen übersetzt (Lopez, 1998: 87; Brechmann, 1996: 37).

Das Buch erzählt in autobiographischem Stil das Leben von Lobsang Tuesday Rampa, der der Sohn eines der führenden Mitglieder der tibetischen Regierung des Dalai Lama war (Lopez, 1997: 194).

Er trat in jungen Jahren in das Tschakpori-Kloster ein, der Medizinschule in Lhasa, wo er ein intensives Studium begann. Er war ein herausragender Student und wurde auserwählt, Hellsehen zu lernen, sich in astralen Ebenen bewegen zu können und in die esoterischen Lehren, die Metaphysik und die Medizin eingeführt zu werden. Allerdings musste Rampa um Hellsehen zu können im Alter von acht Jahren erst eine Operation über sich ergehen lassen. Man bohrte an einem Punkt zwischen seinen Augen ein Loch in seinen Schädel, um sein "drittes Auge" zu öffnen. Die Öffnung des "dritten Auges" ermöglichte es ihm fortan, die Aura anderer Menschen wahrzunehmen und diese so zu sehen wie sie wirklich waren. Rampa wurde daraufhin vom XIII. Dalai Lama persönlich für bedeutende Aufgaben auserkoren.

Ihm oblag es, die Weisheit Tibets zum Wohle der Welt zu bewahren (Brauen, 2000: 101-102; Lopez, 1997: 195).

Im Weiteren wurde er in der Kunst von Astralreisen, der Telepathie, der Hypnose, sowie im Yoga und der "Zeremonie des kleinen Todes" unterwiesen, die eine Vorwegnahme des Todes war. Nach der Initiation in die Zeremonie des kleinen Todes wurde Rampa nach China entsandt, wo er weiter Medizin studieren sollte.

Das Interessante an diesem Buch war die Behauptung des Autors, dass alles, was in diesem Buch geschrieben stand, wahr wäre und auf eigenen Erfahrungen beruhen würde.

In Sachen Tibet bewanderte Skeptiker wie Hugh Richardson, Heinrich Harrer und Marco Pallis zweifelten an der Authentizität des Buches und der Person des Autors. Sie engagierten einen Privatdetektiv, um die Identität von Lobsang Tuesday Rampa aufzuklären. Die Untersuchung ergab: Rampa war kein Tibeter, sondern ein Brite namens Cyril Henry Hoskins (Brauen, 2000: 104). Bereits vor der Veröffentlichung des Buches wurde das Manuskript an knapp 20 Tibetexperten übersandt, unter denen sich die schon erwähnten Richardson, Harrer und Pallis sowie der Tibetologe Snellgrove befanden. Die Einwände all dieser Personen hielten den Verlag Secker & Warburg jedoch nicht davon ab, das Buch als seine authentische Biographie zu veröffentlichen (Lopez, 1998: 96).

Rampa versuchte, die Verwandlung von dem Briten namens Cyril Henry Hoskins in den Tibeter Lobsang Tuesday Rampa, bzw. wie es einem Briten, der niemals selber in Tibet gewesen war, möglich wurde einen Tatsachenbericht über das Leben in Tibet zu verfassen, in einem Interview klarzustellen. Seine beiden folgenden Publikationen *Doctor from Lhasa* und *The Rampa Story* befassen sich auch mit der Frage der Autorschaft und füllen die Zeitspanne zwischen Rampas Aufbruch nach China und dem Jahr 1956, in dem *Das dritte Auge* erschien (Brauen, 2000: 104; Lopez, 1997: 201).

Die einfache Erklärung für das ganze Phänomen bestand darin, dass ein tibetischer Lama Besitz von dem Körper Hoskins ergriffen hatte.

Wie sich leicht aus der knappen Inhaltsangabe des Buches erkennen lässt, stellte Tibet für Rampa das Land der okkulten Kräfte und des esoterischen Wissens dar. In dieser Hausarbeit schon zuvor erwähnte Tibetvorstellungen tauchten bei ihm wieder auf, wie zum Beispiel das Phänomen der Telepathie oder von Astralreisen. Rampa war die theosophische Literatur bekannt, der er einige Elemente entnahm und in sein eigenes Werk einfließen ließ. Das Phänomen des "dritten Auges" ließ sich schon in Blavatskys *Die Geheimlehre* finden und dürfte Rampa mit Sicherheit beeinflusst haben. Das Phänomen der Silberschnur, welche den Astralkörper mit dem leblosen irdischen Körper verbindet, klang auch schon am Rande bei Blavatsky (Brauen, 2000: 107-108).

Er erschuf aber auch vollkommen neue "tibetische Traditionen" und Tibetbilder, die bis zum heutigen Tage überlebt haben. Hier sind die Judo-Beherrschenden tibetischen Mönche zu nennen, die seit dieser Zeit immer wieder in Romanen, Comics, Spielfilmen und Computerspielen auftauchen. Eine weitere neu erschaffene Tradition stellen die an selbst

gebauten Drachen durch die Luft fliegenden tibetischen Mönche dar, die sich unter anderem in den Comics des Künstlers Jodorowsky wieder finden lassen.

Rampa wurde und wird bis zum heutigen Tage kritisiert, aber ebenso werden seine Bücher immer noch gelesen, und er verfügt über einen treuen Leserkreis. Der Ethnologe Ageton Bharati äußerte deutliche Kritik an dem Schaffen Rampas, indem er ihn einen esoterischen Erzbetrüger und einen Meisterschwindler nannte. "*Jede Seite verrät, dass der Autor vom Buddhismus, wie er praktiziert und als Glaubenssystem in Tibet und anderswo gelehrt wird, nicht das geringste versteht*" (Bharati, 1987: 47). Die Kritik von Lopez hingegen fiel bei weitem nicht so streng aus. Für ihn war Rampa kein richtiger Betrüger, da es den Anschein hatte, als glaubte Hoskins wirklich, Rampa zu sein. Er war vielleicht kein richtiger Hochstapler, sondern einer Wahnvorstellung erlegen (Lopez, 1997: 206).

3.4.3. Han Suyin - Chinas Sonne über Lhasa

Im Jahre 1977 veröffentlichte Han Suyin ihren Reisebericht *Lhasa - the Open City. A Journey to Tibet*, der in der deutschen Publikation unter dem Titel *Chinas Sonne über Lhasa. Das neue Tibet unter Pekings Herrschaft* erschien (Weggel, 1997: 152).

Han Suyin war eine begeisterte Anhängerin des großen Vorsitzenden Chinas, Mao Zedong. Unter anderem veröffentlichte sie eine Biographie von Mao Zedong unter dem Titel *Die Morgenflut*.

Han Suyin pries in ihrem Werk die friedliche Befreiung Tibets durch die Chinesen an. Sie verglich die unhaltbaren, ungerechten Zustände innerhalb des alten feudalen Tibets vor der friedlichen Befreiung durch China mit den durch die Befreiung Chinas einhergehenden Umwälzungen und Neuerungen innerhalb Tibets (Weggel, 1997: 152-154).

Im Gegensatz zu den im Westen vorherrschenden, größtenteils positiv besetzten Tibetbildern bzw. den in den beiden zuvor besprochenen Büchern gezeichneten Tibetbildern wird deutlich, dass Tibet aus einer ganz anderen Perspektive und Motivation heraus betrachtet und dargestellt wird. Nicht das alte Tibet wurde verherrlicht und mit illustren Fantasienschöpfungen ausgeschmückt, sondern genau das Gegenteil ist der Fall. Das alte Tibet wurde aus politischer Motivation heraus abgewertet und mit dieser Abwertung dienlichen Fantasiegebilden angereichert. Im Vordergrund stand dabei die Lobpreisung des durch China neu formierten Tibets und der damit einhergegangenen Neuerungen.

Es wäre höchst interessant, die sowohl im Westen als auch die in China konstruierten Tibetbilder einmal ausführlich gegenüberzustellen. Dies ist allerdings nicht Thema dieser Hausarbeit und soll hier nur kurz angesprochen werden.

4. Saids *Orientalism* und der Mythos Tibet

In diesem Kapitel werde ich mich kurz mit der Gültigkeit von Saids Thesen hinsichtlich des Mythos Tibet auseinandersetzen. Ganz im Sinne von Said wurden durch die westliche Auseinandersetzung mit Tibet eine Reihe stereotypischer Vorstellungen konstruiert, die kaum etwas mit der tibetischen Realität zu tun haben. Interessanterweise wurden diese Stereotypen größtenteils positiv besetzt, was im Gegensatz zu Saids Aussagen steht, wonach der Orient als minderwertig und dem Westen untergeordnet dargestellt wurde (Macfie, 2000: 4). Da Tibet als das positive Andere empfunden wurde und als Projektionsfläche für westliche Wünsche, Fantasien und Träume erhalten musste, hängt zum einen sicherlich mit seiner unzugänglichen geographischen Lage zusammen, zum anderen aber auch damit, dass Tibet niemals westliche Kolonie war und kaum unter westlichem Machteinfluss stand. Somit käme Saids These, dass der Orientalismus zu einem Ausdruck der Dominanz und zu einem Mittel zum Ausbau politischer, militärischer und wirtschaftlicher Vormachtstellung des Okzidents über den Orient wurde, nicht zum tragen (MacKenzie, 1995: XII). Jedoch kann bei einer genaueren Betrachtung der Beziehung zwischen den Briten und Tibet zu Beginn des 20. Jahrhunderts diese These, zwar in abgeschwächter Form, Anwendung finden. Die Briten waren an Handelsbeziehungen mit Tibet interessiert und im Zuge des "Great Game" auch an politischem Engagement in Tibet. Nach der britischen Militärexpedition nach Lhasa von 1904 fassten britische Beamte Fuß in Tibet. Sie waren gegenüber der britischen Kolonialregierung Indiens loyal, die aus politischen Gründen heraus ein positives Tibetbild vermitteln wollte. Sie griff sogar zum Mittel der Zensur, um das positive besetzte Tibetbild aufrechtzuerhalten. Die britischen Beamten in Tibet und ausländische Tibetreisende mussten ihre geplanten Publikationen erst der indischen Kolonialregierung zur Zensur vorlegen (Brauen, 2000: 32; Dodin und Räther, 1997: 333-334).

Es bleibt hier festzustellen, dass wiederum ein positiv besetztes Tibetbild geschaffen wurde, das allerdings zu politischen Zwecken benutzt wurde.

5. Charakteristika der verschiedenen Tibetbilder

Brauen arbeitet in seinem Werk *Traumwelt Tibet - Westliche Trugbilder* immer wiederkehrende Motive, charakteristische Merkmale und Eigenschaften der einzelnen Tibetbilder heraus. Meiner Meinung nach kann hier der Begriff der Tradition hinzugefügt werden. Diese Motive, Merkmale und Eigenschaften wurden immer aufs Neue konstruiert und prägten somit in der westlichen Vorstellung bestimmte tibetische Traditionen

Da ich dies für einen guten Ansatzpunkt bei der Auseinandersetzung mit den einzelnen Tibetbildern halte und da diese Motive, charakteristischen Merkmale, Eigenschaften und Traditionen als eine Art Raster für die Untersuchung weiterer Tibetbilder dienen können, werde ich mich im Folgenden mit ihnen befassen. Ich gehe allerdings nicht davon aus, dass sich Punkte in jedem Tibetbild aufzeigen lassen bzw. sich dieses Bild aus all diesen Punkten zusammensetzt.

5.1. Der Ort Tibet

Das Land Tibet scheint stets als sakraler Ort wahrgenommen worden zu sein. Darüber hinaus wird von vielen Autoren eine Zweiteilung des geographischen Raumes Tibets vorgenommen. Tibet wird in ein äußeres, sozusagen normales Tibet, und einen inneren, geheimen, mysteriösen und sakralen Ort geteilt. Gerade auf diesem inneren, geheimen, mysteriösen und sakralen Ort liegt das Hauptaugenmerk mehrerer Autoren (Brauen, 2000: 226). Blavatskys *Shambhala* liegt in Tibet, wird aber nicht mit Tibet gleichgesetzt, sowie auch ihre Mahatmas an einem speziellen Ort in der Nähe des Klosters Tashilhünpo leben, diese aber nicht mit den tibetischen Mönchen gleichgesetzt werden. Das *Shangri-La* von James Hilton liegt auch irgendwo in Tibet, wird mit diesem aber nicht gleichgesetzt und unterscheidet sich durch seine Bewohner und deren Lebensweise vom Rest Tibets.

5.2. Die Eigenschaften Tibets

In den verschiedenen Tibetbildern werden bestimmte Eigenschaften konstruiert, die dem Land Tibet oder deren Bewohnern eigen sein sollen. Diese erschaffenen Eigenschaften sind:

1. Das geheime Weisheits-Tibet

Tibet wird als ein Land dargestellt, das verschiedene Arten von Wissen und Weisheit, sowie philosophische und spirituelle Geheimnisse birgt. Dieses Wissen ist meist geheim, wird von Wissenshaltern wie den Mahatmas oder Lamas bewahrt und nur an Auserwählte und Initiierte weitergegeben (Brauen, 2000: 228).

2. Das Friedens-Tibet

Die Tibeter werden als ein pazifistisches Volk dargestellt. Dieses Bild des friedliebenden Tibeters findet sich schon in Vorstellungen der Missionare und ist eine in Romanen und Spielfilmen über Tibet weit verbreitete Vorstellung (Brauen, 2000: 229).

3. Das Jungbrunnen-Tibet

Tibet ist ein Land, dessen Bewohner unglaublich alt werden können bzw. den Lauf der Zeit verlangsamen können (Brauen, 2000: 229). Die Mahatmas von Blavatsky konnten ihr Leben durch die Einnahme eines bestimmten Mittels verlängern, wohingegen die Lamas aus James Hiltons Roman für ihre Langlebigkeit kein besonderes Mittel mehr benötigten.

4. Tibet als Ort der Kraft

Tibet wird als ein Kraftort dargestellt, dessen besondere Kraft in den weisen Männern ruht oder auch in der Natur, die für einen langsameren Alterungsprozess verantwortlich ist. Neuere Theorien sehen Tibet im Zentrum eines sonnenenergetischen Magnetfeldes, das zusammen mit anderen sonnen- und mondenergetischen Magnetfeldern das Wohlbefinden von Pflanzen, Tieren und Menschen beeinflusst (Brauen, 2000: 230).

Eine besondere Kraft wohnt auch tibetischen Ritualgegenständen inne. Besonders beliebt unter diesen sind seit jeher Gebetsmühlen, Statuen von Heiligen und Gottheiten, Gebetsfahnen, sowie das Mantra *Om mani padme hum* und viele mehr. Sie sind ein fester Bestandteil von Filmen und Comics geworden und können heute sogar als Schmuckstücke getragen werden. Zu bedenken ist aber, dass diese Ritualgegenstände ihres ursprünglichen Sinns beraubt und mit neuen Ideen und Kräften beladen werden.

5. Tibet als Rückzugsgebiet

Tibet wird als ein Gebiet dargestellt, in das sich unterschiedliche Personen und Wesen zurückgezogen haben. Hier leben die Mahatmas Blavatskys, die Bruderschaft von *Shangri-La*, der Priesterkönig Johannes, die Nestorianer, sowie der Yeti, Außerirdische, Jesus und

manche Nazis. Sogar bedrohte Pflanzen und Tiere haben sich dorthin zurückgezogen (Brauen, 2000: 231).

6. Das (fast) asexuelle Tibet

Die Bewohner Tibets scheinen keine Sexualität zu kennen und es leben fast ausschließlich Männer in Tibet, so wie sich zum Beispiel die Bruderschaft Blavatskys und die Lamas in *Shangri-La* aus Männern zusammensetzen.

Bis auf wenige Ausnahmen, wie in den Darstellungen mancher Missionare und den Schilderungen Marco Polos oder in Filmen wie *Emmanuelle in Tibet* und neuerer tantrischer Literatur, stellt Sexualität kein Thema dar (Brauen, 2000: 231).

7. Das abscheuliche, makabere Tibet

Nicht alle, die sich mit Tibet auseinandergesetzt haben, sahen in Tibet eine Art Traumland mit ausschließlich positiv besetzten Werten. Dies zeigt sich anhand der Darstellung Tibets durch einige Missionare, die von Philosophen wie Rousseau, Kant, Herder und Nietzsche geübte Kritik am tibetischen Buddhismus und den Ansichten einiger Nazis (Brauen, 2000: 28, 232).

Auch Autoren jüngerer Zeit beteiligten sich an dieser Form der Darstellung, wie das Ehepaar Röttgen, das unter dem Pseudonym Trimondi das Buch *Der Schatten des Dalai Lama* veröffentlicht hat. Einst waren sie selbst von Tibet begeistert und hatten nach eigenen Aussagen den Mythos Tibet mitgeprägt. Aber nun verurteilen sie in ihrem Werk den XIV. Dalai Lama und den ganzen tibetischen Buddhismus. Der Dalai Lama wird als Despot und Magier bezeichnet, der in einen Ritualmord verwickelt ist und dem Beziehungen zum Nationalsozialismus vorgeworfen werden.

Unter tibetischem Buddhismus verstehen die Trimondis einen erotischen Kult, ritualisierte Frauenopfer, Missbrauch von Frauen, Knabenopfer, sadomasochistische Befriedigungen und weitere seltsam anmutende Praktiken (Brauen, 2000: 92, 93).

5.3. Die Gurus

Das sakrale Tibet wird fast ausschließlich von männlichen Heiligen bewohnt, die selber keine Tibeter sind. Bei Blavatsky waren die Mahatmas indische Arier und bei James Hilton bestand die Bruderschaft aus westlichen Lamas. Erst mit dem Auftreten tibetischer Lamas im Westen erhielten diese Einzug in die westliche Literatur, Spielfilme und Comics (Brauen, 2000: 234-235).

Die Figur des Gurus ist in allen Tibetbildern allgegenwärtig. Die frühen Missionare berichteten von der den Gurus nachgesagten Allwissenheit, und die Theosophen stilisierten ihre in Tibet lebenden Mahatmas zu wundertätigen Heiligen. Seitdem schweben die Gurus in Romanen, Spielfilmen, Comics und sogar in der Werbung in die Höhe, führen Astralreisen durch, sind allwissend und dazu in der Lage, die Naturgesetze außer Kraft zu setzen.

5.4. Das tibetische Wissen

Das spezielle Wissen, die esoterischen Lehren und geheime Weisheit Tibets haben bei genauer Betrachtung kaum etwas mit dem tibetischen Wissen und den buddhistischen Lehren gemein; vielmehr beruhen sie auf westlich geprägtem Okkultismus und Spiritismus, sowie westlicher Esoterik und Fantasiegebilden. Meistens wurden pseudo-tibetische oder sehr marginale Ideen mit westlichen Vorstellungen vermengt (Brauen, 2000: 236). Wie sich gezeigt hat, vermischten schon die Missionare christliches, buddhistisches und manichäisches Gedankengut. Die Theosophen vollendeten diesen Synkretismus, indem sie so genannte Weisheiten und Lehren aus verschiedensten Quellen zusammenbrachten.

5.5. Die Mission: der neue Mensch

Von Tibet bzw. seinen Bewohnern geht ein positiver Nutzen für die ganze Welt hervor. Es geht nicht nur um die individuelle Errettung einzelner Individuen, sondern ihre Mission in Tibet dient dem Wohle der ganzen Menschheit. Nachdem die westliche Welt zu Grunde gegangen ist, kommt Hilfe zum Neubeginn aus Tibet (Brauen, 2000: 237).

Das Motiv fand sich schon bei Blavatskys Mahatmas und ihrem *Shambhala* Mythos, in Hiltons *Shangri-La* und war bzw. ist immer noch Thema in weiteren Romanen, Comics und Spielfilmen.

5.6. Kritische Betrachtung der Motive, Merkmale, Eigenschaften und Traditionen Tibets

Bei der genauen Betrachtung der zuvor angeführten Aspekte wird deutlich, dass die mit Tibet in Verbindung gebrachten Vorstellungen kaum etwas mit dem tatsächlichen Land Tibet und seinen Bewohnern zu tun haben. Es geht nicht um das geographische Gebiet Tibet, sondern um einen ganz speziellen sakralen Ort, der irgendwo in Tibet zu finden ist. Genauso wenig

waren die Heiligen Tibets bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein selbst Tibeter, sondern irgendwo in Tibet lebende indische Arier oder Westler. Das Wissen und die Weisheit, die von diesen Heiligen bewahrt wurden, hat wiederum kaum etwas ursprünglich Tibetisches, sondern ist ein synkretistisches Gebilde, das den Gedanken von Westlern entsprungen ist.

Ein bekannter tibetischer Wissenschaftler und Autor mehrerer Theaterstücke und Romane namens Jamyang Norbu fasst dies treffend zusammen: "In fast allen Tibet-Fantasien dienen das Land und seine Bewohner zur Inszenierung des persönlichen Dramas der weißen Menschen" (Brauen, 2000: 237). Tibet dient somit als Projektionsfläche der eigenen Wünsche und Fantasien. In diesem Zusammenhang wäre es von Interesse, sich auf die Suche nach den Ursachen und Gründen für die einzelnen Tibetbilder zu begeben und der Frage nachzugehen, warum gerade Tibet in so besonderem Maße als Projektionsfläche dienen musste und immer noch dient. Da dies nicht Gegenstand dieser Hausarbeit ist und den Rahmen bei weitem sprengen würde, muss diese Betrachtung erst einmal ausbleiben.

6. Tibetische Glaubensvorstellungen als Vorlage für die Herausbildung des Mythos Tibet

Die verschiedenen vom Westen konstruierten Tibetbilder sind bei genauerer Betrachtung nicht alle aus der Luft gegriffen oder entstammen den bloßen Vorstellungen westlicher Menschen. In Tibet selbst finden sich bestimmte Vorstellungen und Praktiken, die die westlichen Tibetbilder beeinflusst haben dürften. Im Folgenden werde ich mich mit einigen Beispielen beschäftigen.

Die Vorstellung des allwissenden, levitierenden und astralreisenden tibetischen Mönchs findet sich in zahlreichen mündlichen und schriftlichen Überlieferungen der Tibeter wieder. Als Beispiel seien hier die *84 Māhāsiddhas* genannt, die über übernatürliche Kräfte verfügten wie zum Beispiel das Materialisieren und Dematerialisieren von Objekten, die Fähigkeit, sich äußerst schnell bewegen zu können, die Fähigkeit, Gedankenlesen zu können und die Elemente manipulieren zu können, so dass es ihnen möglich war zu fliegen (Brauen, 2000: 245).

Des Weiteren lassen sich außergewöhnliche Handlungen in den Biographien von *Padmasambhava*, *Milarepa* und anderen Hagiographien finden.

Das "dritte Auge", das schon bei Blavatsky anklang und bei Rampa seine Aufwertung fand, war keine Schöpfung dieser Autoren, sondern lässt sich in Darstellungen tibetischer

Gottheiten wieder finden, die ein drittes Auge auf ihrer Stirn tragen. Dieses dritte Auge ist ein Weisheitsauge, das die Erkenntnis der Leerheit ermöglicht und gemeinsam mit den anderen beiden Augen das Erkennen und Schauen der drei Zeiten Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ermöglicht (Brauen, 2000: 245).

Unter den Tibetern existiert auch der weit verbreitete eschatologische Mythos von Shambhala, das von den Tibetern aber nicht mit Tibet identifiziert wurde.

Die diesem Mythos zugrunde liegenden Texte des Kalacakra-Tantra berichten von einem sagenhaften, hinter unzugänglichen Bergen verborgenen Land, wo Weisheit und Harmonie bewahrt werden (Dodin und Räther, 1997: 332). Die Einwohner dieses Landes werden von einem wohlthätigen König, dem Kalkin, regiert. Sie sind schön und reich, frei von Krankheit und Armut. Die Mönche sind intelligent, tugendhaft und widmen sich der Praxis des Vajrayāna. Die Mehrheit der in *Shambhala* wiedergeborenen Menschen erlangen Buddhaschaft innerhalb ihrer Lebenszeit in *Shambhala*. Allerdings zeichnet sich eine Auseinandersetzung in der Zukunft ab. Im Jahr 2425 werden die Barbaren (die im Allgemeinen mit den Moslems identifiziert werden) und Dämonen, die den Buddhismus in Indien zerstört haben, sich auf den Weg begeben, um in *Shambhala* einzufallen. Der 25. Kalkin wird daraufhin seine Armeen nach Indien führen, wo sie in einem apokalyptischen Endzeitkampf die feindlichen Streitmächte besiegen und den Buddhismus zu neuer Blüte führen werden. Ihr Sieg wird ein goldenes Zeitalter einleiten, in dem sich die Lebenserwartung der Menschen verlängern wird, Getreide wachsen wird, ohne dass es überhaupt angebaut wurde, und die Bevölkerung der Welt wird sich der Praxis des Buddhismus widmen (Lopez, 1998: 182).

Wie sich zeigt gibt es also gewisse tibetische Vorstellungen und Traditionen, die als Vorlagen für manche Tibetbilder gedient haben können und auch sicherlich gedient haben. Allerdings wurden diese aus ihrem Zusammenhang gerissen; es wurden nur Bruchstücke von ihnen verwendet und zusätzlich mit eigenen Fantasieprodukten ausgeschmückt. Durch diese selektive Wahrnehmung, die nur das Außergewöhnliche und Absonderliche interessierte, wurden, ganz im Sinne von Edward Said, gewisse Tibet-Stereotypen geschaffen. Das Resultat stellt die Konstruktion eines illusionären Tibets dar.

7. Rückwirkungen des Mythos Tibet auf die tibetische Diaspora

In diesem Kapitel werde ich mich mit den Auswirkungen des Mythos Tibet bzw. der verschiedenen Tibetbilder auf die tibetische Diaspora beschäftigen. Mit folgenden Fragestellungen werde ich mich in diesem Zusammenhang befassen: In wie fern beeinflussen die vom Westen konstruierten Tibetbilder und die damit verbundenen Erwartungen des Westens die tibetische Diaspora? In wie fern gibt es eine Rückwirkung des Mythos Tibet auf die Exiltibeter selbst und wie gehen diese mit dem Mythos um? Anhand von einigen Beispielen soll dies verdeutlicht werden.

Seit Mitte der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts wurden von der tibetischen Diaspora in verschiedenen Publikationen und Pressemitteilungen eine Reihe von Behauptungen über die grundlegende Identität der Tibeter und den Charakter ihrer traditionellen Gesellschaft und Kultur veröffentlicht. Unter ihnen finden sich Aussagen wie: *"Die Tibeter sind ein grundsätzlich friedfertiges und gewaltfreies Volk, das nie eine eigene Armee besaß"*, *"Ökologisches Bewusstsein ist ein inhärenter Aspekt der tibetischen Kultur"* und *"Frauen besaßen im traditionellen Tibet einen deutlich gleichwertigeren Status als in anderen asiatischen Gesellschaften"* (Huber, 1997a: 300). Bei genauerer Betrachtung stellt sich allerdings heraus, dass solche Aussagen kaum etwas mit tibetischer Tradition gemein haben und dass diese allgemeinen, auch auf die Vergangenheit bezogenen Aussagen zu tibetischer Identität, Kultur und Gesellschaft jüngerem Datums sind. Woher kommt nun diese neue Art der Selbstdarstellung? Für Huber entstanden diese neuen Identitätsvorstellungen nicht plötzlich durch eine allgemeine Bewusstseinsveränderung unter der Mehrheit der tibetischen Exilgemeinde, sondern sie sind eine Schöpfung der exiltibetischen politischen und intellektuellen Elite, die dadurch versucht, weltweite Unterstützung für die Befreiung Tibets von der chinesischen Besatzung zu erlangen. Der Anstoß für die Entwicklung einer neuen tibetischen Identität ist auf die Erfahrung des Exils zurückzuführen (Huber, 1997a: 301, 302).

7.1. Zusammenhänge zwischen tibetischen Identitätsbeschreibungen und dem Mythos Tibet

Neuere tibetische Identitätsbeschreibungen wie die eines umweltbewussten und pazifistischen Tibeter, sowie einer tibetischen Gesellschaft, in der Männer und Frauen gleichberechtigt waren, basieren teilweise auf der Aneignung von Elementen aus dem Mythos Tibet. Hier spielen Prozesse aus dem orientalistischen Diskurs eine Rolle, durch die der Mythos Tibet zu

den Tibetern zurückkehrt, indem der orientalische "Andere" die vom westlichen "Selbst" über ihn konstruierten Stereotypen reflektiert und aufbereitet (Huber, 1997a: 305). Magnusson verwendet in diesem Zusammenhang den von Lila Abu-Lughod geprägten Begriff des *reverse orientalism*. (Magnusson, 2002: 202). Abu-Lughod versteht unter *reverse orientalism*: "*attempts to reverse the power relationship...by seeking to valorize for the self what in the former system had been devalued as other*" (Abu-Lughod, 1991: 144).

Der Begriff *reverse orientalism* kann allerdings nicht in seiner ursprünglichen Bedeutung im Zusammenhang mit dem Mythos Tibet verwendet werden. Wie sich im Laufe dieser Hausarbeit herausgestellt hat, wurde Tibet größtenteils nicht als dem Westen untergeordnete minderwertige Kultur empfunden und dargestellt, wie dies eigentlich nach Saids *Orientalism* der Fall gewesen sein müsste. Vielmehr wurde im Rahmen des Mythos Tibet die tibetische Kultur in vielen Aspekten, vor allen Dingen hinsichtlich ihrer spirituellen Seite, gegenüber der westlichen Kultur als übergeordnet dargestellt.

Dieses vornehmlich positiv besetzte Bild oder anders gesagt gewisse Stereotypen, die sich der Westen im Laufe der Jahrhunderte von Tibet geschaffen hat, können nun durch die Tibeter übernommen werden und zur Politisierung des Mythos Tibet von den Tibetern selbst verwendet werden. *Reverse orientalism* kann in Bezug auf Tibet als ein sozialer Mechanismus verstanden werden, der den Tibetern hilft, bestimmte Aspekte ihrer Kultur zu manipulieren, die vom Westen bewundert, geschätzt und begehrt werden (Magnusson, 2002: 203).

7.2. Das "spirituelle Wesen" der Tibeter

Einen nachweislichen Einfluss auf die Tibeter hat die anticolonialistische Rhetorik Gandhis ausgeübt. Schon Abu-Lughod nennt als Beispiel im Zusammenhang mit dem Begriff *reverse orientalism* Gandhis Appell an die größere Spiritualität des hinduistischen Indiens im Vergleich zum Materialismus und der Gewalttätigkeit des Westens (Abu-Lughod, 1991: 144). Gandhi übernahm die Begriffe orientalistischer Konstruktionen des 19. Jahrhunderts von einem seinem Wesen nach spirituelles Indien im Gegensatz zu einem rationalistischen und materialistischen Westen. Ganz ähnliche Formulierungen finden sich in neueren tibetischen Identitätsbeschreibungen. Der Dalai Lama hat des Öfteren auf den großen Einfluss, den Gandhi auf ihn ausgeübt hat, verwiesen, und seit der Übersetzung der Autobiographie Gandhis ins Tibetische ist diese weit verbreitet unter der exiltibetischen Elite. Gandhis Werken, als auch orientalistischen Tibetvorstellungen folgende exiltibetische Identitätsbeschreibungen entsprechen häufig dem "spirituellen Wesen" der Tibeter oder ihrer

"einzigartigen religiösen Ausrichtung" (Huber, 1997a: 306). Damit einhergehend erfolgt die Konstruktion des negativen Anderen, welches durch das kommunistische China oder den spirituell verarmten Westen dargestellt wird.

7.3. Der "umweltdeterministische Tibeter"

Ein weiterer Aspekt, der Einfluss auf tibetische Identitätsbeschreibungen genommen hat, sind die Reisebericht-Interpretationen Tibets. Laut Shakya Tsering sahen westliche Autoren die essentielle Natur des tibetischen Charakters und der tibetischen Philosophie als Reflektion der kargen und reizvollen tibetischen Landschaft (Huber, 1997a: 306-307). Diese Beschreibungen legten den Grundstein für umweltdeterministische Darstellungen der tibetischen Gesellschaft. Der Dalai Lama und andere bekannte Tibeter übernahmen oftmals genau diese umweltdeterministischen Beschreibungen. In ihren Veröffentlichungen stellen sie die tibetische Kultur und Religiosität als Ergebnis der einzigartigen Umwelt Tibets dar.

7.4. Die "grünen Tibeter"

Ab Mitte der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts wurde das Bild der "grünen Tibeter" erschaffen, welches vom ökologischen Bewusstsein der Tibeter geprägt ist. Der Begriff "grüne Tibeter" stammt von dem Ethnologen Toni Huber und für ihn steht dieser Begriff für *"a set of essentialist representations of Tibetan peoples, their culture and lifestyle which depicts them as being in harmony with nature, non-exploitative of the natural world and its resources, and consciously sensitive to the complex ecological process inherent in the physical environment"* (Huber, 1997b: 103). Als Quelle ihrer grünen Kultur wird hauptsächlich die religiöse Identität der Tibeter betrachtet.

Die Voraussetzungen für die Herausbildung einer grünen tibetischen Kultur bildeten die seit Ende der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts erfolgten Darstellungen indigener Völker wie zum Beispiel der nordamerikanischen Indianer als ökologisch und die Schaffung einer Verbindung zwischen Religion und Ökologiebewegung in den 60er und 70 er Jahren des 20. Jahrhunderts. Nach dieser Sichtweise war das Christentum eine Religion, die die Ausbeutung der Natur erlaubte, wohingegen asiatische Religionen einen ökologischeren Ansatz förderten. Aufbauend auf dieser Verbindung entstand ein neuer Diskurs, der Religion mit Umweltbewusstsein verband. Dies wurde als religiös-ökologisches Paradigma bezeichnet und

zog die Gründung eines international institutionellen Netzwerks nach sich. (Huber, 1997a: 308; Huber, 1997b: 106-107).

Als Ende der 70er und Anfang der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts Berichte über das Ausmaß der chinesischen Umweltzerstörung in Tibet an die Öffentlichkeit drangen, schlugen tibetische Intellektuelle und westliche Wissenschaftler der tibetischen Exilregierung vor, dass die tibetische Kultur "grün" werden sollte, um auf internationaler Bühne mehr Sympathie für die tibetische Sache zu erhalten (Huber, 1997b: 108; Magnusson, 2002: 203).

Ab dem Jahre 1985 trat die tibetische Exilregierung verschiedenen Organisationen bei und nahm an Veranstaltungen teil, die das so genannte religiös ökologische Paradigma vertraten. Darunter befanden sich Organisationen wie das *Global Forum for Spiritual and Parlimentary Leaders on Human Survival*, das Projekt *Buddhist Perception of Nature*, der *World Environment Day* und das *interreligiöse Treffen von Assisi über Weltreligionen und Umwelt*.

Seit dem Ende der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts wurde dann das Image des "grünen" Tibeters sowohl in den verschiedenen Medien, die der tibetischen Exilregierung unterstehen, als auch in den Veröffentlichungen sie unterstützender Organisationen verbreitet. Von Interesse dabei ist, dass zahlreiche der Publikationen in Englisch und anderen westlichen Sprachen erschienen, bevor diese überhaupt in tibetischer Sprache veröffentlicht wurden. Das lässt Rückschlüsse auf die hauptsächliche Zielgruppe zu (Huber, 1997b: 111). 1992 erfolgte die Gründung eines so genannten *Environment Desk*, der 1994 in den *Environment & Development Desk* umbenannt wurde.

Für Huber wurde auf diese Art und Weise das Image des "grünen Tibeters" politisiert, um das negative, die Umwelt zerstörende chinesische Andere zu konstruieren. Die "grünen Tibeter" sollen ihre Unabhängigkeit wieder erlangen, da sie sich für den Umweltschutz besser eignen als die Chinesen. Der "grüne Tibeter" dient dazu, eine moderne politische und global gültige tibetische Identität zu konstruieren (Huber, 1997b: 112, 114).

Für Magnusson fügt sich das Image des "grünen Tibeters" außerdem gut in die westliche Vorstellung des *Shangri-La* ein. Der Westen möchte glauben, dass Tibet, sein Symbol für alles Gute, von der bösen chinesischen Ausbeutung zerstört wird (Magnusson, 2002:203). Aus der Aussage Magnussons ist für mich zu schließen, dass das Bild des "grünen Tibeters" erschaffen wurde, um durch die Aneignung der vom Westen konstruierten Tibet-Stereotypen, dessen Aufmerksamkeit und Sympathie zu gewinnen.

7.5. Anmerkungen zum Rückwirken des Mythos Tibet

Neuere tibetische Identitätsbeschreibungen können bei weitem nicht nur auf das Rückwirken des Mythos Tibet zurückgeführt werden. Vielmehr spielen bei der Formierung neuer Identitäten von Diasporagemeinschaften eine Fülle weiterer Prozesse und Faktoren eine Rolle, auf die im Rahmen dieser Hausarbeit nicht eingegangen werden kann. Hier sollte vielmehr gezeigt werden, dass der vom Westen im Laufe der Jahrhunderte konstruierte Mythos Tibet Auswirkungen auf die tibetische Exilgemeinde hat bzw. diese den Mythos Tibet aufbereitet und zu ihren eigenen Zwecken verwenden kann, sich somit aber auch aktiv an der Aufrechterhaltung dieses Mythos Tibet beteiligt, indem sie Werte wie Pazifismus, Umweltbewusstsein und Feminismus rückwirkend auf die tibetische Gesellschaft überträgt.

Wichtig festzustellen ist auch, dass neuere Beschreibungen der tibetischen Identität das Produkt eines kleinen Kreises einer politischen und intellektuellen exiltibetischen Elite sind und so gut wie keine Rolle unter den 95 % der ethnischen Tibeter spielen, die innerhalb der politischen Grenzen Chinas leben (Huber, 1997a: 300-301; Huber 1997b: 103). Es scheint, als wären die Tibeter selbst ursprünglich nicht die Zielgruppe dieser neuen Identitätsvorstellungen gewesen. Mit Sicherheit werden diese neuen Arten der Selbstdarstellungen Auswirkungen auf die im Exil aufwachsende tibetische Gemeinde haben, die den Prozess der Konstruktion der neuen Identitäten nicht durchlaufen hat, sondern mit ihnen als selbstverständliche und gefestigte tibetische Identität aufwächst.

Die Auseinandersetzung mit den Auswirkungen des Mythos Tibet auf die Tibeter und seiner Aufbereitung durch die Exiltibeter selbst sollte sorgfältig und sachlich erfolgen, um nicht selbst aktiv an der Konstruktion neuer Mythen über die Exiltibeter mitzuwirken. Die mir zu diesem Themenkomplex zur Verfügung stehenden Aufsätze setzen sich mit interessanten Fragestellungen auseinander und erschließen neue Bereiche der ethnologischen Forschung, obwohl sie mir an manchen Stellen doch etwas konstruiert erscheinen, um sich schlüssig in das entworfene Gesamtbild einzugliedern.

8. Schlussbetrachtung

Im Rahmen dieser Hausarbeit hat sich gezeigt, wie der Westen über Jahrhunderte hinweg bestimmte Tibetbilder erschaffen hat und im gleichen Zuge den Tibetern Traditionen zuschrieb bzw. konstruierte, die Teil dieser einzelnen Tibetbilder waren. Diese ganzen konstruierten Tibetbilder und "tibetischen Traditionen" formen zusammen den westlichen Mythos Tibet. Deutlich geworden ist auch die gegenseitige Beeinflussung der einzelnen Tibetbilder, unter denen ein Austausch von Ideen und bestimmten "tibetischen Traditionen" stattgefunden hat. Es sollte auch klar geworden sein, dass der vom Westen konstruierte Mythos Tibet nicht ohne Auswirkungen auf die tibetische Diaspora geblieben ist. Es hat sich gezeigt, wie bestimmte vom Westen konstruierte Traditionen auf exiltibetische Identitätsbeschreibungen einwirken, indem diese rückwirkend auf die tibetische Gesellschaft übertragen wurden und sich somit Teile der tibetischen Diaspora aktiv am Konstruktionsprozess beteiligten.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der vom Westen konstruierte Mythos Tibet sowohl ein Gefängnis als auch eine Quelle der Macht für die Tibeter darstellt. Zum einen sind die Tibeter im Mythos Tibet gefangen und Versuche des Ausbruchs aus diesem Gefängnis werden weder von westlicher Seite, noch von Seiten der tibetischen Exilregierung gerne gesehen. Diese zensierte eine beträchtliche Anzahl neuerer tibetischsprachiger Bücher oder verhinderte gar ihre Publikation, wenn sie nicht mit den erwünschten Vorstellungen von der traditionellen tibetischen Gesellschaft übereinstimmten (Huber, 1997: 310).

Andererseits dient der Mythos Tibet nicht nur in kommerzieller Hinsicht den Tibetern, sondern er stellt eine Quelle der Macht dar, die manipuliert werden kann, um Zugang zur weltpolitischen Bühne zu bekommen und die Sympathie des Westens zu gewinnen.

9. Literaturangaben

Abu-Lughod, Lila

- 1991 "Writing against Culture", in: Richard G. Fox (Hg.): *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, S. 137-162. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press.

Ahmad, Aijaz

- 2000 "Between Orientalism and Historicism", in: A. L. Macfie: *Orientalism: A Reader*, S. 285-297. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Bharati, Agehananda

- 1987 "Mundus vult decipi: Falsche Lamas, ein Märchentibet und vermischte Esoterica", in: Hans Peter Duerr (Hg.): *Authentizität und Betrug in der Ethnologie*, S. 38-62. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bishop, Peter

- 1989 *The Myth of Shangri-La: Tibet, Travel Writing and the Western Creation of Sacred Landscape*. Berkeley und Los Angeles: University of California Press.
- 1997 "Nicht nur Shangri-La: Tibetbilder in der westlichen Literatur", in: Thierry Dodin und Heinz Räther (Hg.) *Mythos Tibet: Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien*, S. 208-225. Köln: Dumont.
- 1993 *Dreams of Power: Tibetan Buddhism and the Western Imagination*. London: The Athlone Press.

Brauen, Martin

- 2000 *Traumwelt Tibet: Westliche Trugbilder*. Bern, Stuttgart, Wien: Verlag Paul Haupt.

Bray, John

- 1997 "Das Tibetbild der Missionare im 19. und frühen 20. Jahrhundert", in: Thierry Dodin und Heinz Räther (Hg.) *Mythos Tibet: Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien*, S. 31-50. Köln: Dumont.

Brechmann, Nicole

1996 *Die Konstruktion des Tibet-Bildes am Beispiel von Lobsang Rampa*.
Wissenschaftliche Hausarbeit zur Erlangung des akademischen Grades eines Magister
Artium der Universität Hamburg.

Clarke, J. J.

1997 *Oriental Enlightenment: The Encounter between Asian and Western Thought*. London
und New York: Routledge.

Dagyab, Lodern Sherab

1997 "Die Problematik der Nutzung des Tibetbildes für die Verbreitung des Buddhismus im
Westen", in: Thierry Dodin und Heinz Räther (Hg.) *Mythos Tibet: Wahrnehmungen,
Projektionen, Phantasien*, S. 318-325. Köln: Dumont.

Dodin, Thierry und Räther, Heinz (Hg.)

1997 *Mythos Tibet: Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien*. Köln: Dumont.

1997 "Mythos Tibet - Zwischen Shangri-La und Feudalherrschaft. Versuch einer Synthese",
in: Thierry Dodin und Heinz Räther (Hg.) *Mythos Tibet: Wahrnehmungen,
Projektionen, Phantasien*, S. 328-345. Köln: Dumont.

Duerr, Hans Peter (Hg.)

1987 *Authentizität und Betrug in der Ethnologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Dreyfus, Georges

2002 "Tibetan Religious Nationalism: Western Fantasy or Empowering Vision?", in: P.
Christiaan Klieger (Hg.): *Tibet, Self, and the Tibetan Diaspora: Voices of Difference*
(PIATS 2000: Tibetan Studies: Proceedings of the Ninth Seminar of the International
Association for Tibetan Studies, Leiden 2000), S. 37-56. Leiden, Boston, Köln: Brill.

Fox, Richard G. (Hg.)

1991 *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe, New Mexico: School of
American Research Press.

Grimm, Sabine

1997 "Postkoloniale Kritik: Edward Said, Gayatri C. Spivak, Homi K. Bhabha", in: *Die Beute: Politik und Verbrechen* 14 : 48-61.

Huber, Toni

1997a "Shangri-La im Exil: Darstellungen tibetischer Identität und transnationale Kultur", in: Thierry Dodin und Heinz Räther (Hg.) *Mythos Tibet: Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien*, S. 300-312. Köln: Dumont.

1997b "Green Tibetans: A Brief Social History", in: Frank J. Korom (Hg.): *Tibetan Culture in the Diaspora: Papers Presented at a Panel of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995*, S. 103-119. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Jour Fixe-Initiative Berlin (Hg.)

2000 *Theorie des Faschismus: Kritik der Gesellschaft*. Münster: Unrast

Kaschewsky, Rudolf

1997 "Das Tibetbild im Westen vor dem 20. Jahrhundert", in: Thierry Dodin und Heinz Räther (Hg.): *Mythos Tibet: Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien*, S. 16-30. Köln: Dumont.

Klieger, Christian P.

1997 "Shangri-La and Hyperreality: A Collision in Tibetan Refugee Expression", in: Frank J. Korom (Hg.): *Tibetan Culture in the Diaspora: Papers Presented at a Panel of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995*, S. 59-67. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Klieger, Christian P. (Hg.)

2002 *Tibet, Self, and the Tibetan Diaspora: Voices of Difference*. Leiden, Boston, Köln: Brill.

Korom, Frank J. (Hg.)

1997 *Tibetan Culture in the Diaspora: Papers Presented at a Panel of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995*, S. 103-119. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Lopez, Donald S, Jr.

1997 "Der merkwürdige Fall des Engländers mit den drei Augen", in: Thierry Dodin und Heinz Räther (Hg.): *Mythos Tibet: Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien*, S. 193-207. Köln: Dumont.

1998 *Prisoners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and the West*. Chicago und London: the University of Chicago Press.

Magnusson, Jan

2002 "A Myth of Tibet: Reverse Orientalism and Soft Power", in: P. Christiaan Klieger (Hg.): *Tibet, Self, and the Tibetan Diaspora: Voices of Difference* (PIATS 2000: Tibetan Studies: Proceedings of the Ninth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Leiden 2000), S. 195-212. Leiden, Boston, Köln: Brill.

Macfie, A. L. (Hg.)

2000 *Orientalism: A Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Macfie, A.L.

2002 *Orientalism*. London [u.a.], Longman.

McKenzie, John M.

1995 *Orientalism: History, Theory and the Arts*. Manchester und New York: Manchester University Press.

Norbu, Jamyang

1997 "Hinter dem verlorenen Horizont: Zur Notwendigkeit einer Demystifizierung Tibets", in: Thierry Dodin und Heinz Räther (Hg.) *Mythos Tibet: Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien*, S. 313-317. Köln: Dumont.

Pederson, Poul

1997 "Tibet, die Theosophie und die Psychologisierung des Buddhismus", in: Thierry Dodin und Heinz Räther (Hg.): *Mythos Tibet: Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien*, S. 65-177. Köln: Dumont.

Said, Edward W.

1978 *Orientalism*. London [u.a.]: Routledge und Keagan.

Scheffler, Thomas

1995 "Exotismus und Orientalismus", in: *Kulturrevolution: Zeitschrift für angewandte Diskurstheorie*, 32/33: 105-111.

Taylor, Michael

1988 *Mythos Tibet: Entdeckungsreisen von Marco Polo bis Alexandra David-Neel*. Braunschweig: Westermann.

Weggel, Oskar

1997 "Die politische Rechte und Linke im Meinungschaos um das Tibet-Problem", in: Thierry Dodin und Heinz Räther (Hg.): *Mythos Tibet: Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien*, S. 150-164. Köln: Dumont.

Wolter, Udo

2000 "Postkolonialismus. Ein neues Paradigma kritischer Gesellschaftstheorie?", in: Jour Fixe-Initiative Berlin (Hg.): *Theorie des Faschismus: Kritik der Gesellschaft*, S. 92-128. Münster : Unrast.

Yegenoglu, Meyda

1999 *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Programme

Pc-Bibliothek

1993-1997 Version 2.0d, Hypermediagruppe am JOANNEUM RESEARCH und der TU Graz, Österreich.

