



Politische Geographien des Religiösen – Ambivalenzen der Verkopplung von Religion und Raum im Fall Tibet

P. Reuber

Institut für Geographie, Universität Münster, Germany

Correspondence to: P. Reuber (p.reuber@uni-muenster.de)

Received: 10 February 2014 – Revised: 30 September 2014 – Accepted: 10 October 2014 – Published: 8 April 2015

Kurzfassung. “Religious spaces” can become a powerful nucleus of (geo-) political imaginations, identities, and conflicts. The paper outlines this aspect using the example of Tibet. Considering the prominent position of Buddhism in Tibet, the tense relationships between religion, space and nation come into view. In this respect the paper does however not primarily discuss the quite well known antagonistic constructions of pro-Chinese and pro-Tibetan geopolitical discourses. Rather, it addresses the far less publicized yet for the development of Tibetan Nationalism equally important fact that differences in the production of religious spaces and respective identities can also be found *within* Tibetan society. Tracing these discursive inventions of tradition helps to better understand, why the establishment of a national project in Tibet has been difficult and why it only started to gain traction and visibility in the face of mounting threads by an antagonistic exterior and the precarious Tibetan exile situation.

1 Die Verkopplung von Raum und Religion in der Tibetfrage – Konzeptionelle Einbindung und methodisches Vorgehen

Wer sich mit Tibet beschäftigt, muss sich sofort verorten, muss sich positionieren in einem Feld, das wie kaum ein anderes politisch aufgeladen ist. Die zentrale Frage ist dabei immer wieder und quasi unausweichlich die der tibetischen Unabhängigkeit. Ist man dafür oder dagegen? Ist Tibet ein unabhängiger Staat oder ein Teil Chinas? Wie in kaum einer anderen politischen Frage sind hier die Meinungen polarisiert, sie stehen sich so unversöhnlich gegenüber, dass sich die politische Debatte seit Jahrzehnten in einer fast hilflosen Starre, in Agonie, befindet. Und die Unversöhnlichkeit der Positionen führt nicht nur zu einer Stagnation der politischen Diskussion, sie verlängert auch das vielfältige Leid, das daraus für die dort lebenden Menschen entsteht.

Dieser Beitrag möchte trotzdem – oder gerade deswegen – dem Muster dieser sofortigen Selbstpositionierung nicht folgen; es gibt ohnehin bereits eine Vielfalt an Literatur mit Bekenntnissen und vermeintlich unwiderlegbaren Begründungen für die eine oder die andere Seite; die Argumente, die in dieser Angelegenheit gemacht wurden, sind Legion. Der Beitrag schlägt bewusst eine andere Richtung ein.

Statt selbst Argumente ins Feld zu führen, möchte er zeigen, *auf welche Art und Weise* die Argumentationslinien in der Auseinandersetzung geführt werden. Das Ziel besteht also darin, einen Schritt zurückzutreten und deutlich zu machen, wie in und um Tibet vor dem Hintergrund des Kampfes um Autonomie oder Unabhängigkeit Raumgeschichte konstruiert wird. Aus politisch-geographischer Sicht ist das Beispiel Tibet von besonderem Interesse, weil hier die vielfältigen Beziehungen zwischen Religion und Geopolitik (vgl. allgemein z.B. Sturm, 2013; Megeran, 2013) und insbesondere der „claim to a territory based on a religious justification“ (Agnew, 2006:186) sehr deutlich zu Tage treten. Diese Form der Repräsentation bildet einen hegemonialen Kern tibetischer Identitätskonstruktionen und eine solche Vorstellung steht zumeist auch im Zentrum der im Westen verbreiteten *geographical imaginations* über Tibet, wo der Buddhismus ebenfalls als das „Herzstück“ der kulturellen Identität Tibets angesehen wird. In diesem Sinne schreibt Ricard, einer der internationalen Übersetzer des Dalai Lama, beispielhaft für viele ähnliche Positionen in seinem Bildband über Tibet: „For over a thousand years, the Buddhist culture has been the bedrock of Tibetan society“ (Ricard, 2001:11). Dieses Image übertragen westliche Medienberichte nicht selten analog auch auf die tibetische Exilgemeinschaft, „pola-

rising the viewer's attention onto the two salient characterizations of Tibetan exiles: religiosity and refugeehood" (Prost, 2006:233).

Mit der exponierten Stellung der Religion im Kontext der tibetischen Autonomie- und Unabhängigkeitskonflikte wird an diesem Fall aus Sicht der Politischen Geographie das Spannungsfeld von Religion, Raum und Nation besonders deutlich sichtbar. Das Beispiel belegt eindrücklich, wie wichtig ein „reframing of religion within political geography“ (Dittmer, 2007:737) für die Analyse entsprechender Konfliktfälle sein kann. Dabei zeigt sich, dass Religion und Raum in geopolitischen Identitäts- und Zugehörigkeitskonstruktionen Tibets auf sehr unterschiedliche Weise miteinander verknüpft werden. Dies gilt nicht nur für die entsprechenden Argumentationen der international sichtbaren Konfliktgegner (d.h. hier v.a. chinesische und tibetische Positionierungen; vgl. z.B. Norbu, 2001a; Jiawai und Giancain, 2001; Powers, 2004; Jackson, 2007; Wang und Shakya, 2009), bei denen man zwangsläufig erwartet, dass ihre „conflicting views of Sino-Tibetan history today stand as stumbling blocks ... between Beijing and the Dalai Lama“ (Norbu, 2001b:2).

Weitaus weniger bekannt, aber für die schwierige Entwicklungsgeschichte des tibetischen Nationalismus mindestens ebenso bedeutend sind historische Narrationen über die diskursive Verkopplung von Religion, Raum und Nation *innerhalb* der tibetischen Gesellschaft. Sie greifen teilweise weit zurück in die regionale Religions- und Herrschaftsgeschichte und porträtieren hier eine durchaus widersprüchliche und konfliktreiche Historie raum- und religionsbezogener Identitätskonstruktionen. In ihnen gibt es neben den hegemonialen „Meistererzählungen“ über Tibets geopolitische Identität und Legitimität auch Brüche und widersprüchliche Positionierungen. Beide haben sich in politischen Praktiken niedergeschlagen, die an der Entwicklung und Durchsetzungskraft des tibetischen nationalstaatlichen Projektes ihren jeweiligen Anteil haben sollten. Der vorliegende Beitrag möchte diesen Aspekt genauer ausleuchten und verfolgt entsprechend beide Stränge, indem er fragt, inwieweit in Geschichts-Schreibungen über Tibet im Rückgriff auf die Religion bzw. ihre gesellschaftlichen Praktiken die Ausbildung einer raumbezogenen und insbesondere nationalen Identität unterstützt oder verhindert wird.

Diese Aspekte werden hier aber nicht aus einer rein historischen, sondern aus einer politisch-geographischen Perspektive beleuchtet, deshalb sind in diesem Falle nicht die lokalen, tibetischsprachigen Historiographien von Interesse, sondern vor allem solche Religion-Raum-Identitätskonstruktionen, die aufgrund ihrer Sprache in den internationalen geo-„politischen“ Debatten um Tibet „vernommen“ werden können, d.h. die als *geographical imaginations* (Gregory, 1994) – zumeist in englischsprachiger Form – in der internationalen Gemeinschaft „ankommen“ (um an manchen Stellen deren politische Rolle und Bedeutung noch einmal besonders hervorzuheben, wird im nach-

folgenden Text teilweise auch von *geopolitical imaginations* gesprochen).

Vom methodischen Zugriff her finden sich solche Narrationen in zwei Arten von Texten, die hier beide als empirischer Fundus für die eigenen Rekonstruktionen herangezogen werden. Es sind zum einen im Sinne von Primärquellen Aussagen zum Verhältnis von Religion, Raum und Nation in englischsprachigen Texten, die von tibetischen Sprecherpositionen aus in die internationale Gemeinschaft hinein gerichtet sind. Zum anderen sind es im Sinne von Sekundärquellen diejenigen Teile aus ausgewählten Geschichts-Schreibungen internationaler Historiker und Tibetologen *über* Tibet, die sich auf tibetische Religion-Raum-Konstruktionen richten und diese damit international verfügbar bzw. sichtbar machen, und zwar in einer aus dem Blickwinkel westlicher Wissensproduktion rekonstruierten Form. Der vorliegende Beitrag verfolgt vom methodischen Vorgehen her die Absicht, im Rückgriff auf beide Quellenarten von Religion-Raum-Konstruktionen zu analysieren. Dabei verschwimmt die klassische Trennung in Primär- oder Sekundärquellen zumindest teilweise, weil beide im Sinne ihrer politischen Implikationen Elemente einer *gemeinsamen* Wissensordnung sind, weil sie gemeinsam dazu beitragen, die internationalen und in diesem Sinne häufig auch „geo-politischen“ Imaginationen über Tibet zu speisen – trotz oder gerade wegen ihrer unterschiedlichen Verortung.

Konzeptionell gesehen wird die tibetische Nation dabei im Sinne der Critical Geopolitics, die sich mit der Analyse geopolitischer Repräsentationen und Leitbilder auseinandersetzen (vgl. z.B. Ó Tuathail, 1996; Dodds et al., 2013; Lossau, 2001; Reuber, 2012) nicht essentialistisch, d.h. als eine quasi-natürliche Einheit verstanden, sondern als eine *imagined community* (Anderson, 1983). Aus dieser Sicht fällt nationale Identität nicht vom Himmel, aber genauso wenig ist sie das Ergebnis eines vermeintlich objektiv festzustellenden Verlaufs der Geschichte. Sie ist vielmehr das Resultat eines machtgeladenen, nicht selten konflikthaften Verlaufs diskursiver Auseinandersetzungen und Verschiebungen, in deren Mittelpunkt die Herausbildung (oder Infragestellung) einer gemeinsam geteilten, hegemonialen „Raum-Geschichte“, einer historischen Meistererzählung steht, die als Identitätsanker der zugehörigen Wir-Gemeinschaft dient. Mit Rekurs auf Hobsbawm (1983) kann diese Meistererzählung als Teil einer weiter reichenden *invention of tradition* verstanden werden, d.h. eines vom Punkt der Gegenwart ausgehenden und von dort aus rückwärts gerichteten *writing history*.

2 Die Genealogie religions- und raumbezogener Identitätsmuster in Tibet

Bereits ein erster Blick auf diese *invention of tradition* in Tibet zeigt, dass die Verknüpfung von Raum und Religion hier nur teilweise und keineswegs zwangsläufig zur Konstituierung einer nationalen Identität beiträgt, wie manche Dar-

stellungen fast „gebetsmühlenartig“ behaupten. Er zeigt vielmehr, wie unterschiedliche gesellschaftliche Konstruktionen von Religion und Raum fall- und phasenweise in ein spannungsvolles, mitunter sogar gegenläufiges Verhältnis treten können. Diese Ambivalenz wird bereits daran deutlich, dass sich in Tibet Befürworter wie auch Gegner eines nationalen Projektes in ihren Begründungen auf die Religion und auf religiöse Praktiken beziehen:

- Auf der einen Seite hat sich eine Repräsentationsweise etabliert, die aus dem religiösen Kontext heraus nahezu zwingend die mythische Grundlage für die Entstehung einer räumlich-territorialen Einheit und Eigenständigkeit Tibets herleitet, indem dieser Region eine besondere Rolle für die Entwicklung des Buddhismus zugesprochen wird.
- Auf der anderen Seite hat die starke und spezielle religiöse Ausrichtung der tibetischen Gesellschaft in vielen Perioden der Geschichte partikularistische Diskurse hervorgebracht, die sich auf der Ebene der Praktiken in konfliktreichen Zersplitterungsprozessen materialisiert haben und in dieser Form einer gemeinsamen, auch territorial einigenden Identitätskonstruktion eher kontraproduktiv gegenüberstanden.

Der Beitrag möchte diese beiden Positionen zunächst an Beispielen herausarbeiten (Kap. 2.1), denn aus den beiden historisch angelegten Narrationen ergibt sich bezogen auf die jüngere und jüngste Geschichte Tibets eine jeweils unterschiedliche Bewertung des dann im 19. und 20. Jahrhunderts im politischen Diskurs erscheinenden national(staatlich)en Projektes. Im einen Falle unterstützen – etwas pauschal gesprochen – Argumente aus dem Bereich des Religiösen die Konstruktion einer nationalen Identität, im anderen Falle sehen sie ein nationales Projekt eher als Bedrohung an und arbeiten dagegen. Die politische Durchsetzungskraft der beiden Stränge verändert sich jedoch im Verlauf der tibetischen Geschichte. Phasenweise ist die eine, phasenweise die andere Form dominant und marginalisiert die jeweils andere. Dieses historisch fließende und fragmentierte Verhältnis von Religion und Nation soll in einem weiteren Kapitel des Beitrages diskutiert werden (Kap. 2.2). Insgesamt lässt sich mithilfe solcher Befunde besser verstehen, warum in Tibet die Etablierung eines nationalen Projektes so schwierig war und warum dieses erst vor dem Hintergrund der massiven Bedrohung durch das maoistische China, dessen gewaltvolle Tibet-Politik und die daraus resultierende politische Exilsituation der Tibeter, an Kraft, Kontur und internationaler Sichtbarkeit gewonnen hat.

2.1 Die frühen Wurzeln – Das ambivalente Verhältnis von Religion und Raum in „vormodernen“ tibetischen Geschichts-Schreibungen

2.1.1 Die Religion als Unterstützer einer einheitlichen politisch-geographischen Identität für Tibet

Wenn tibetische geopolitische Imaginationen heutzutage in den politischen Kämpfen um Autonomie oder Unabhängigkeit die Einzigartigkeit und Sonderstellung der Tibeter begründen wollen, führen sie als zentrales Merkmal kultureller Identität oft die Religion ins Feld, konkret den tibetischen Buddhismus. Um daraus sachlogisch einen Diskurs nationaler Selbstbestimmung und territorialer Eigenständigkeit abzuleiten, ist es politisch gesehen konsequent, eine Form der Geschichts-Schreibung zu entwickeln und international zu verbreiten, die darauf hinausläuft, dass „Tibet was a culturally unique and completely independent nation-state with a well-defined geographical territory, until it was occupied by China“ (Yeh, 2007:661). Welche historisch etablierten Konstruktionsweisen der Verkopplung von Religion und Raum bietet der tibetische Buddhismus und inwieweit lässt sich damit eine territoriale, nationalstaatlich orientierte Identitätsebene begründen?

Antworten auf diese Fragen finden sich auf unterschiedlichen Ebenen, die von spirituellen Grundvorstellungen bis zu stärker säkularen, die gesellschaftliche Rolle der Religiosität berührenden Aspekten reichen. Befragt man zunächst auf einer grundsätzlichen Ebene den tibetischen Buddhismus nach seinem Verhältnis zu Raum und Räumlichkeit, so fällt bereits auf, dass „der Raum“ wichtig ist für die Religion, dass er auf vielfältige Weise in spirituelle Repräsentationen und Praktiken einbezogen wird. Dabei treten zunächst zwei Aspekte hervor: Zum einen haben Orte und Örtlichkeiten (also: Räume im Sinne von *places*) die Funktion von symbolisch aufgeladenen religiösen Merkzeichen. In dieser Rolle wirken sie als eine Art kollektiver symbolischer Erinnerungsspeicher zentraler Grundinhalte der buddhistischen Lehre (z.B. in Form von „Mandalas“). Zum anderen können besondere Orte im tantrischen tibetischen Buddhismus auch als spirituelle Kraftplätze wirken, an denen – so der Glaube – besondere Erfahrungen und Schritte auf dem Weg zur Erleuchtung durch eine Art spirituelle Übertragung möglich sind, was bedeutet, dass man es hier fast mit einem religiös geprägten Raumdeterminismus zu tun hat.

Weil solche religiösen Raumkonstruktionen für die spirituelle Praxis wichtig sind, bilden sie auch zentrale Anknüpfungspunkte für die politische Diskussion um die besondere Rolle des tibetischen Raumes für die tibetische Kultur. Allerdings lässt sich allein aus der historisch überlieferten Vorstellung, dass konkrete Orte in Tibet für die Bewahrung und Ermöglichung bestimmter religiöser Erfahrungen unverzichtbar sind, noch kein die gesamte Region umgreifender territorialer Souveränitätsanspruch ableiten, wie er für die Konstruktion einer „modernen“ politischen Nation konstitu-

tiv ist. Für diesen Aspekt ist eine dritte, ebenfalls in der buddhistischen Überlieferung angelegte religions-geographische Narration entscheidender: die Vorstellung von Tibet als besonderem Schutzraum für den Buddhismus.

Diese religiöse Raumproduktion entwickelt eine herausgehobene Geltungsmacht, weil sie in den historischen Narrationen unmittelbar auf eine Prophezeiung des Buddha zurückgeführt wird. Dieser habe den Gründungsmythos für die *geographical imagination* von Tibet als „Land des Buddhismus“ gestiftet, indem er in der letzten Phase seines Lebens vorausbestimmte, dass sich der Bodhisattva Chenrezig (Transliteration dieses Wortes sowie auch nachfolgender tibetischer Namen in der Literatur fallweise unterschiedlich), eine der großen spirituellen Leitfiguren dieser religiösen Tradition, in einem Zyklus immer neuer Wiedergeburten als Beschützer um die Menschen in den als „Schneereich im Norden“ bezeichneten Gebirgsregionen des Himalaya kümmern werde. Der Buddha soll gesagt haben: „In Zukunft, o Bodhisattva, wirst du das Land bekehren. Da du als Bodhisattva wiedergeboren bist, sollst du zuerst die Menschenwelt deiner Schüler beschützen ... dann führe sie in der Religion zusammen“ (Dalai Lama in Laird, 2006:30). Obwohl dieser räumlich umrissene Auftrag zur „Zähmung des Schneelandes“ (Bretfeld, 2010:183ff.) nicht so explizit ausfällt, wie in anderen Regionen (z.B. bei Gottes Versprechen eines „Gelobten Landes“ im Alten Testament der Bibel), wird er in vielen tibetischen Raumkonstruktionen vom 5. Dalai Lama bis heute prominent verwendet, um ex-post aus der Geschichte heraus die territoriale und/oder nationale Eigenständigkeit Tibets zu untermauern.

„Spätestens seit dem Anfang des 12. Jahrhunderts ist dieses Erzählmuster Standard in der tibetisch-buddhistischen Geschichtsschreibung“ (ebd.:191), der Mythos liefert auch Erklärungen für das Handeln mancher herausgehobener Herrscherpersönlichkeiten. Ein erstes Beispiel ist der „Gründerkönig“ Tibets, Songtsen Gampo. „Songtsen Gampo war zweifelsohne eine Manifestation Chenrezigs. Da kann es überhaupt keinen Zweifel geben. Ich bin Buddhist, ich glaube an Reinkarnation“, sagt in diesem Falle der Dalai Lama (zit. n. Laird, 2006:51). Songtsen Gampo regierte in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts. Er übernahm zwar bereits von seinem Vater einen räumlich arrondierten Nukleus der Herrschaft, denn „Tibet’s warrior-king Namri Songtsen united the nomadic traders, wealthy peasants, and craftspeople of the Yarlong Valley into a military dominion“ (Feigon, 1996:29). Aber erst unter Songtsen Gampo stieg „Tibet zu einem Imperium in Zentralasien auf, das dem chinesischen Reich an territorialer Ausdehnung und Macht ebenbürtig war“ (Kollmar-Paulenz, 2006:31). Für den Dalai Lama ist „Chenrezi die Kraft, die Songzen Gampo antrieb, denn ihm ging es darum, den Buddhismus in Tibet zu verbreiten“ (Laird, 2006:62), seine Handlungen entsprachen „Chenrezis übergeordnetem Plan für Tibet“ (Dalai Lama zit. in Laird, 2006:62), wobei sich – nur zur Erinnerung – natürlich in der politischen Interpretation dieser Periode im tibetischen und chinesischen

writing history (im Sinne von Hobsbawms „invention of tradition“) klare Unterschiede finden (für den Fall Tibet vgl. genauer z.B. Feigon, 1996:25ff., für die chinesische Interpretation der frühen Rolle des Buddhismus z.B. Jiawai und Giancain, 2001).

Auch die Dalai Lamas werden als Manifestationen Chenrezigs angesehen. Dies spiegelt sich besonders in der einflussreichen Person des „großen Fünften“, im „Dreizehnten“ und auch in der Gestalt des aktuellen 14. Dalai Lama: „(His) political and moral authority stems from his status as a reincarnation of Chenresdzig, the patron deity of Tibet“ (McConnell, 2009:346), und genau vor diesem Hintergrund wird er „a key ‚source‘ of legitimacy within the Tibetan community“ (ebd., vgl. auch McConnell, 2013).

„Nach dem Niedergang des Buddhismus in seinem Heimatland Indien präsentiert sich Tibet sogar als ‚geistige Erbin‘ Indiens, die das Licht der Buddhalehre weiterträgt und für die Welt bewahrt“ (Bretfeld, 2010:212). Diese Konstruktionsweise untermauert den räumlichen Gründungsmythos, und sie kann aus heutiger Sicht politisch genutzt werden, um in den internationalen Debatten den Unabhängigkeits- bzw. Autonomieanspruch Tibets zu legitimieren. Hier wird aus dem spirituellen Kontext heraus die Begründung der regionalen Besonderheit Tibets abgeleitet, d.h. die Religion stiftet als wesentlicher Referenzpunkt der kulturellen Identität der Tibeter auch ihr territoriales Projekt.

Ähnliche Repräsentationsweisen werden von vielen westlichen Historiographien als zentrale Argumentationsfiguren weitergetragen: „It would not be an exaggeration to say that almost everyone in Tibet ... held Buddhism close to their hearts. It defined, more than anything else, what it meant to be a Tibetan“ (van Schaik, 2011:201). Gerade auf diesem Wege prägt die religiöse Orientierung machtvoll auch die Tibet-Imaginationen der westlichen Moderne, sie wird zur zentralen Meistererzählung der tibetischen Geschichte (vgl. Kollmar-Paulenz, 2006). Wenn dabei in Teilen der historischen Rekonstruktionen bereits die frühen Königreiche als „Staaten“ angesprochen werden (d.h. mit einem Konzept, das sich politisch erst Jahrhunderte später in der frühen Neuzeit klarer entwickeln sollte), verstärkt dies die Legitimität eines durch die Religion als primärem Charaktermerkmal gekennzeichneten tibetischen Staates im Rückgriff auf den Gültigkeitsanspruch historischer Forschung noch einmal.

2.1.2 Die Religion als Ursache des Partikularismus in Tibet: Die regionalistische Machtarchitektur des Raumes im Tibet der Priesterkönige

Man fragt sich vor dem Hintergrund einer solch starken symbolischen Herleitung, warum die machtvolle religiöse Narration der Tibeter nicht früh ein einigendes, spirituell „abgesichertes“ und kollektiv gültiges *writing history* erzeugte. Man fragt sich besonders, warum eine solche Meistererzählung nicht in Zeiten, als der Nationalismus im Gepäck der europäischen Kolonialstaaten die regionalen politischen Verhältnisse

in Asien transformierte, entschiedener für den Aufbau eines eigenen tibetischen Nationalstaats-Diskurses genutzt worden ist, sondern erst deutlich später, d.h. warum „the ‚imagined community‘ of Tibet as a nation state ... emerged strongly only in the early 20th century, after the 13th Dalai Lama fled to India and then to Mongolia ... , and especially after the 1951 incorporation of Tibet into the Peoples’s Republic of China“ (Yeh, 2007:650).

In Geschichts-Schreibungen über Tibet wird dafür ein ganzes Bündel von Ursachen verantwortlich gemacht, wobei wichtige Determinanten in der internationalen geopolitischen Machtkonstellation des damaligen asiatischen „Great Game“ (vgl. Kreuzmann, 2002; van Schaik, 2011) gesehen werden, das „weitreichende Wirkungen für die kleineren Mitspieler und die betroffene Lokalbevölkerung“ (Kreuzmann, 2007:5) entfaltete. Für die im Zentrum dieses Artikels stehende Analyse der Funktion der Verkopplung von Raum und Religion ist aber interessant, dass dafür auch innergesellschaftliche zentrifugale Kräfte in Tibet verantwortlich gemacht werden, und dass diese ebenfalls aus religiösen Vorstellungen und Praktiken heraus (mit-)begründet werden. Aus dieser Sicht erscheint der Buddhismus in Bezug auf die ihm zugeschriebene Rolle bei der Ausbildung einer gesamt-tibetischen räumlichen Identität durchaus janusköpfig. Er stellt neben den bisher diskutierten, eher in Richtung territoriale Einheit weisenden Mythen auch Konzepte bereit, die regionale Partikularismen unterstützen, und die in nicht wenigen Phasen der Geschichte so dominant waren, dass sie die Grundlage für divergierende gesellschaftliche Praktiken bildeten. Dieser Aspekt soll im Folgenden erläutert werden.

Religiös bedingte Fragmentierungsprozesse in der tibetischen Gesellschaft sind in der internationalen Debatte um die nationale Identität und die politische Unabhängigkeit Tibets seit Langem eine willkommene Argumentationsgrundlage für die Gegner solcher Bestrebungen, sind sie doch in der Lage, die international prominente Meistererzählung von der „einigen und friedlichen buddhistischen Nation“ zu relativieren. Das Hauptargument besteht darin, dass die tibetische Geschichte über die Jahrhunderte hinweg durch vielfältige, in starkem Maße auch in der Religion angelegte Konfliktlinien gekennzeichnet gewesen sei. Diese hätten phasenweise – und in Teilen bis heute – regionale Partikularismen stärker unterstützt als die Entstehung einer territorial einheitlich organisierten Gesellschaft. (Geo)politisch gesehen lässt sich aus solchen Argumenten eine Form der tibetischen Geschichtserzählung konstruieren, die den Anspruch der Tibeter auf einen eigenen Nationalstaat in Frage stellt.

Sucht man nach Ursachen für diese Entwicklung, so führen die Geschichts-Schreibungen erneut zurück in religiöse Grundüberzeugungen. Im tibetischen Buddhismus spiele die Konzentration auf einen herausragenden Lehrer, den Lama, eine entscheidende Rolle auf dem spirituellen Weg. Dieser gibt nicht nur Buddhas Worte und Meditationsanweisungen an seine Schüler weiter, sondern ist gleichzeitig Vorbild und Überträger bestimmter meditativer und/oder tantrischer

Praktiken. Der Lama – so die Überzeugung im tibetischen Buddhismus – ist in der Lage, eine (auch) jenseits des Wortes liegende spirituelle Erfahrung auf den Schüler zu übertragen und ihm so einen beschleunigten Weg zur Erleuchtung zu eröffnen. Dieses Konzept bedingt eine enge Bindung der Schüler an ihre Lehrer. Die starke Position der Lamas führte auf der Ebene der gesellschaftlichen Strukturen in Tibet spätestens seit dem 11. Jahrhundert zur Herausbildung verschiedener Linien (vgl. van Schaik, 2011). Von Bedeutung waren in der langen historischen Entwicklung über die Jahrhunderte vor allem die Schulen der Nyingmapa, Sakya-pa, Kagyüpa und Gelugpa (zu denen der Dalai Lama gehört). In ihren unterschiedlichen Traditionen gründeten sie jeweils eigene Klöster, die mit oft charismatischen, durchaus auch weltlich ambitionierten Äbten zu eigenen Machtzentren in der Region wurden.

Diese Form der gesellschaftlichen Strukturierung führte zu einer Gesellschaftsform, die etwas polarisierend zuweilen als „Lamakratie“ (Sobisch, 2002) bezeichnet worden ist. In ihr waren kirchliche und weltliche Macht in vielfacher Weise verflochten. Betrachtet man die daraus resultierenden sozialen und politischen Geographien dieser Gesellschaft, so waren die Klöster die wesentlichen Elemente der räumlich-sozialen Ordnung und begründeten lokale bzw. regionale Zentren von Machtausübung, in denen sie als Besitzer ausgreifender Ländereien die für ihr Leben notwendigen materiellen und sozialen Ressourcen generierten. Daneben gab es als zweite Säule der politischen Macht lokal/regional verortete Adelsgeschlechter, die oft in enger verwandtschaftlicher Beziehung zu den Führungspersonlichkeiten in den Klöstern standen (nicht zuletzt auch, weil diese sich häufig aus ihren Reihen rekrutierten). Das Ergebnis war ein hierarchisches und klientelistisch-feudalistisches System, in dem große Teile der landlosen Bevölkerung bis in die 50er Jahre des letzten Jahrhunderts hinein in einer Abhängigkeit von den Adligen und/oder den Klöstern standen (vgl. van Schaik, 2011), die nicht nur von chinesischen Historikern als eine Form der Leibeigenschaft bezeichnet worden ist. Die Geschichts-Schreibung über die Dalai Lamas zeigt, „wie religiöse und politische Fraktionen immer wieder versucht haben, zu Macht zu kommen, oft, indem sie sich opportunistisch verhielten, zweifelhafte Koalitionen bildeten, manchmal auch kämpften und mordeten“ (Brauen, 2005:7f.).

Bezogen auf die Entstehung raumbezogener Identitäten und Organisationsmuster war die damalige Gesellschaft also eher partikularistisch angelegt, was im Laufe der Jahrhunderte immer wieder die Ausbildung überwölbender gesellschaftlich-politischer Makrostrukturen erschwerte oder gar konterkarierte, obwohl sich gleichzeitig innerhalb der religiösen Schulen durchaus weiträumig angelegte Netzwerke in angrenzende Regionen hinein ausbildeten (z.B. in die südlichen Himalaya-Regionen, nach China, in die Baikalsee-Region). In Gestalt dieser Fragmentierungserscheinungen hatte, so rekonstruiert selbst der Dalai Lama entsprechende Entwicklungen, „die tiefe Ergebenheit an den Buddhismus

... auch ihre Schattenseiten. Die religiösen Führungsgestalten dachten zuerst an die Religion und ihre Klöster und erst danach, falls überhaupt, an die gesamte Volksgemeinschaft“ (Dalai Lama in Laird, 2006:24).

Geschichts-Schreibungen über Tibet zeigen an vielen Beispielen, dass die buddhistischen Schulen häufig alles andere als friedlich nebeneinander lebten. Über viele – wohlge-merkt nicht alle – Jahrhunderte ergaben sich aus dieser Situation nicht nur Konflikte um die religiöse Deutungshoheit, sondern ganz handfest auch um die regionale Sicherung von Ressourcen für die Klöster und die mit ihnen verbundenen Adelsgeschlechter. Diese führten mitunter zu einer spalterischen, regionalistischen Politik und machten vor bewaffneten Auseinandersetzungen nicht halt. Die Klöster bildeten sogar eigene „Kampfmönche“ aus, „zeitweilig waren die Klöster tatsächlich besser bewaffnet als die tibetische Armee“ (Sobisch, 2002:188). Die Auseinandersetzungen führten bei der Eroberung und Brandschatzung verfeindeter Klöster fallweise zu bürgerkriegsähnlichen Zuständen (vgl. z.B. Kollmar-Paulenz, 2006). In diesen innergesellschaftlichen Kontroversen gingen die gegnerischen Parteien im Verlauf der Geschichte mehrfach so weit, dass sie sich militärische Unterstützung bei politischen Mächten außerhalb Tibets holten (z.B. bei mongolischen Herrschern oder bei der chinesischen Manchu-Dynastie, vgl. z.B. van Schaik, 2011), um sich in der Auseinandersetzung mit den regionalen Rivalen durchsetzen zu können. Dass solche politischen Praktiken heute den Gegnern einer unabhängigen tibetischen Nation Argumente in die Hand geben, ist offensichtlich. Selbst die Phasen eines geeinigten und politisch weitgehend unabhängigen Tibets, die es in der Geschichte verschiedene Male gab, waren nicht frei von aufflackernden Rivalitäten und bewaffneten Konflikten, „das erste tibetische Großreich zerbrach letztlich an den internen Machtkämpfen der untereinander zerstrittenen Adelsgeschlechter“ (Kollmar-Paulenz, 2006:54).

2.2 Das Verhältnis von Religion und Nation in Tibet in der jüngeren und jüngsten Geschichte

Bereits die bisherigen Befunde machen deutlich, dass es zu einfach wäre, wollte man die fehlende Nationalstaats-Werdung Tibets allein den regionalen geopolitischen Großwetterlagen in Zeiten der Kolonialisierung und Dekolonialisierung zuschreiben, d.h. sie allein aus den Interessen der damals in diese Region hineinwirkenden Großmächte wie Großbritannien, Russland und China ableiten. Es sind auch die inneren, durch die Religion stark geförderten partikularistischen Tendenzen, die anti-nationalistisch und damit auch anti-nationalstaatlich wirksam wurden – ein Aspekt, der auch von der gegen die tibetischen Interessen gerichteten chinesischen Geschichts-Schreibung gerne aufgegriffen worden ist (z.B. Jiawai und Giancain, 2001).

Diese in Tibet noch im 17., 18. und 19. Jahrhundert gerade auch in den politisch einflussreichen großen Klöstern Zentraltibets verbreitete nationalstaats-skeptische Grundein-

stellung unterlag dann einer spannenden, nahezu diametralen Wende im Verlauf des 20. Jahrhunderts. Diese vollzog sich vor dem Hintergrund zunehmender chinesischer Begehrlichkeiten und insbesondere seit dem unter Mao beginnenden chinesischen Gewaltregime in Tibet ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, das zur Flucht des Dalai Lama und vieler weiterer Tibeter sowie zur Bildung einer Exilregierung im indischen Dharamsala führte. Der daraus erwachsene Unabhängigkeits- bzw. Autonomiekampf erforderte auf Seiten der Exiltibeter – um Hobsbawms Metapher in leicht abgewandelter Form zu verwenden – eine dramatische *Re-Invention of Tradition*, bei der die Verbindung von Religion und Nation zum machtvollen, hegemonialen Kern der tibetischen Identitätskonstruktion werden sollte. Die internationale Durchsetzungskraft dieser Verkopplung steigerte sich in jener Phase durch das Andocken an alte westliche Vorstellungsbilder über ein friedliches Shangri-La.

Diese beiden Aspekte – der frühmoderne Skeptizismus und die nachfolgende Wendung hin zu einer Bejahung des Nationalstaat-Konzeptes und seiner Verknüpfung mit dem Buddhismus als kulturellem Alleinstellungsmerkmal – sollen im Folgenden genauer diskutiert werden.

2.2.1 Der frühmoderne Blick: Nationalismus als bad guy, als „Angriff der Moderne“ auf die traditionelle buddhistische Gesellschaft

Als im 19. Jahrhundert erhebliche Teile der westlichen Welt den Nationalismus als hegemoniales politisches Deutungsschema etablierten und damit die Grundlagen für die globalisierte Ordnung der Moderne entwarfen, zeichneten sich größere Segmente der tibetischen Gesellschaft durch eine eher nationalismusfeindliche Haltung aus. Der Nationalismus war für sie eine Art Feindbild, Symbol einer politischen und sozialen Moderne, die die tradierte partikulare, buddhistische und feudalistisch-antimoderne Gesellschaftsordnung Tibets von außen bedrohte.

Diese Grundeinstellung verhinderte, dass die Tibeter während der historischen Phase der Nationalstaatenbildung in Asien eine kollektive nationalistische Identitätskonstruktion entwickelten, auf deren Grundlage möglicherweise gemeinsame Anstrengungen der rivalisierenden Gruppen bei der Durchsetzung eines eigenen Staates international hätten erfolgreich sein können.

Ein weiterer Hinderungsgrund für den Aufbau einer nationalen Identität war der in zentralen Teilen der tibetischen Gesellschaft angelegte Konservatismus und Isolationismus, der ebenfalls zumindest teilweise religiös unterfüttert war. Entsprechend kritisch beobachtete man im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert, wie sich die gesellschaftlichen Strukturen in den Nachbarregionen unter dem Einfluss von Kolonialismus und Modernisierung rasch wandelten. „Both the monks and the grandees were strongly averse to reform“ (Sangay, 2003:120). Insbesondere die drei größten, einflussreichsten Gelugpa-Klöster Ganden, Sera und Drepung mach-

ten ihren Einfluss geltend, wenn es darum ging, Fremde und insbesondere Europäer sowie deren technische, soziale und politische Neuerungen aus dem Land herauszuhalten. Auch wenn man der Einschätzung, dass „es die starke Massierung der Macht in den drei Gelukpa-Klöstern in und um Lhasa war, die sämtliche Modernisierungsbemühungen in Tibet zunichte gemacht haben“ (Sobisch, 2006:224) in dieser zugeschärften Weise nicht folgen kann, behält die These eine gewisse Plausibilität, dass es der „zum Teil gewaltsam betriebenen Isolation Tibets im 20. Jahrhundert zu verdanken (ist), dass das Land eine leichte Beute Chinas werden konnte“ (ebd.).

2.2.2 Der Wandel: Nationalismus als good guy und die Exilsituation als Wiege des tibetischen Nationalgefühls

Diese Einstellung sollte sich im 20. Jahrhundert dramatisch verändern und sogar umkehren. Aus dem „Nationalstaat als Bedrohung des tibetischen Buddhismus“ sollte der „Nationalstaat als möglicher Rettungsanker des tibetischen Buddhismus“ werden. Allerdings vollzog sich die zunehmende Einsicht in die strategische Notwendigkeit der Produktion einer gemeinsamen nationalen *geopolitical imagination* im Falle Tibets nicht von selbst und kontinuierlich, sondern immer dann, wenn sich die Gesellschaft mit einer massiven direkten oder zukünftigen Herausforderung von außen konfrontiert sah. Die beiden wichtigsten Auslöser dafür sind im Falle Tibets:

- die Anfang des 19. Jahrhunderts zunehmend als Bedrohung empfundene chinesische Nationalstaatspolitik und der darauf antwortende erste Versuch der Implementation von Teilen einer modern-nationalstaatlichen Ordnung und Identität in Tibet durch den 13. Dalai Lama
- die Flucht des 14. Dalai Lama und von Teilen der Bevölkerung angesichts des sich etablierenden chinesischen Gewaltregimes in Tibet und dem aus dem Exil heraus vorgenommenen kollektiven Umschwenken des tibetischen *writing history*, das nun eine eigene nationale Identität als „Große Erzählung“ der tibetischen Geschichte in den Vordergrund stellt

Nationale Identität und Bestrebungen zur Bildung eines Nationalstaates durch den 13. Dalai Lama

Ein erstes historisches Fenster für einen tibetischen Nationalstaat öffnete sich in der späten Phase der Kolonialisierung, als man sich ringsherum mit den auf die eigene Region ausgreifenden Machtansprüchen der Großmächte bzw. mit den sich später aus den Kolonien herauschälenden Nachbarstaaten konfrontiert sah. Angesichts dieses aus zentraltibetischer Sicht düsteren Szenarios war es der 13. Dalai Lama, der plötzlich das Konzept der Nation und einen eigenen

Nationalstaat nicht mehr als Bedrohung, sondern als Chance und Notwendigkeit sah. Dies schlug sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts in einer Reihe von reformorientierten Modernisierungsversuchen nieder. Sie bezogen sich vor allem auf den Aufbau einer Armee, die Eröffnung einer internationalen Schule sowie das Vorhaben einer teilweisen Umstrukturierung der bisherigen Verwaltungsorganisation im Sinne eines „modernen“ Staates.

So wichtig diese Reformversuche des 13. Dalai Lama auch waren, so standen sie doch im Widerspruch zu anderen, ebenfalls machtvollen Positionierungen, die ein solches Projekt zu boykottieren versuchten (vgl. Kollmar-Paulenz, 2006). Zu ihnen gehörten die strukturkonservativen Netzwerke um den Panchen Lama herum (der zweite hohe religiöse Würdenträger der Gelugpa-Linie), sowie erneut die oben bereits erwähnten großen Gelugpa-Klöster in Zentraltibet. Vor diesem Hintergrund war die gesamtgesellschaftliche Bereitschaft gering, gemeinsam an einer nationalen Narration und Politik zu arbeiten, die Tibet auch international sichtbar als einen zusammenhängenden, homogenen Raum konstruierte.

Obwohl Historiker der tibetischen Gesellschaft für diese Periode einen relativ hohen Grad an politischer Unabhängigkeit bescheinigen, in der China allenfalls die Rolle eines „Suzeräns“ zukam (d.h. bezogen auf Tibet gewisse militärische und außenpolitische Funktionen), reichte die Kraft des nationalen Projektes nicht aus, um den Diskurs einer nationalen *imagined community* langfristig und außenwirksam auszubilden. Nach dem Tod des 13. Dalai Lama erhielten die traditionell-konservativen Positionierungen erneut Auftrieb, (vgl. Sangay, 2003:127), Stagnation und innere Kämpfe gehörten weiterhin zum politischen Alltag in der Region. „Innenpolitisch waren die begonnenen Reformen abgebrochen und die wenigen Modernisierer marginalisiert worden. Die religiösen Eliten der drei großen Klosterinstitutionen bei Lhasa betrachteten jede zaghafte Öffnung des Landes gegenüber westlichen Einflüssen als Bedrohung der buddhistischen Grundlagen des tibetischen Staates“ (Kollmar-Paulenz, 2006:151).

2.2.3 Die diskursive Verkopplung von Nation und Religion im *re-writing history* des 14. Dalai Lama und der tibetischen Exilregierung

Die eigentliche Geburtsstunde eines umfassenderen tibetischen National-Diskurses schlug daher, wenn man die Geschichte etwas pointiert interpretieren wollte, erst im Exil: „Current Tibetan diasporic nationalism finds root in resisting Chinese colonialism“ (Houston und Wright, 2003:220). Erst nach der Flucht (u.a. auch des 14. Dalai Lama) nach Indien und nach der Rekonstituierung der tibetischen Regierung im indischen Dharamsala kam es mehr und mehr zu einer die inneren Fragmentierungen überspringenden, nach außen gemeinsam artikulierten Form von nationaler Identität. Entsprechend macht es Sinn, in diesem Fall von der „diaspora

as condition“ (ebd.:229) zu sprechen, die die Konstruktion einer einheitlichen nationalen Identität erst möglich macht.

Dazu musste jedoch insbesondere auch im Bewusstsein der langlebigen internen regionalen Konflikte und Kriege die eigene Geschichte in gewisser Weise neu geschrieben werden. Zu diesem Zweck war aber nicht „nur“ eine einfache *invention of tradition* im Hobsbawm'schen Sinne notwendig. Es war vielmehr eine partielle „re“-*invention of tradition* vorzunehmen, denn „a pan-Tibetan identity ... had previously not existed beyond the Lhasa elite“ (McConnell, 2009:346, vgl. auch Tuttle und Schaeffer, 2013). Mit dem Ziel vor Augen „to create a unified and essentialised national identity“ (ebd.) ging es darum, im Sinne einer selektiven Neuinterpretation und Reakzentuierung der eigenen Geschichts-Schreibungen die territorialen Kontinuitäten zu betonen und die inneren Fragmentierungen und Regionalismen diskursiv zu marginalisieren: „The exterior threat of cultural extermination forces Tibetans in exile to re-imagine themselves as united and pan-Buddhist, which paves over Tibet's fractious religious and regional pasts“ (Houston und Wright, 2003:223; die oben angesprochenen Differenzen haben sich parallel dazu trotz allem in den gesellschaftlichen Praktiken auch in den Exilgemeinden teilweise erhalten).

Gleichwohl fängt dieses *re-writing history* nicht „bei null“ an, denn in den tibetischen Geschichtserzählungen sind – wie oben bereits dargestellt – entsprechende Mythen und Traditionen vorhanden, die in diesem homogenisierenden Sinne artikuliert werden können. Ein erster und entscheidender Schritt der Reakzentuierung besteht darin, das Verhältnis von Religion und Nation eindeutiger als bisher auf den Gründungsmythos von Buddhas Prophezeiungen zu Chenrezigs gelobtem Schneeland im Norden Indiens zu konzentrieren (vgl. Kap. 2.1.) und die eher konfliktorientierten religiösen Differenzen der verschiedenen Lehr(er)traditionen und Klöster im *writing history* weniger prominent zu platzieren. Im Ergebnis ist in den letzten Jahrzehnten eine Art diskursiv „gereinigte“ *geographical imagination* entstanden, nämlich „der Mythos eines friedlichen Tibet, dessen Gesellschaft und Politik von buddhistischen Grundsätzen der Gewaltlosigkeit bestimmt (ist). ... Die tibetische Geschichte wird als Geschichte eines friedliebenden, der Ausübung seiner Religion hingeebenen Volkes erzählt, für das Gewalt keine Option zur Konfliktlösung darstellt“ (Kollmar-Paulenz, 2006:174).

Diese Form der Narration ist von ihrer normativen Grundorientierung auch auf westliche Politikmodelle ausgerichtet. Der Schwenk war aus tibetischer Perspektive mehr als verständlich, weil mit dem tibetischen Exil die potentiellen Verbündeten für die Tibeter vor allem in den ersten Jahrzehnten unter den Bedingungen des Kalten Krieges eher im Westen lagen. In die hegemonialen Narrationen des damaligen geopolitischen Blockdenkens fügte sich die Verortung Tibets als eine von einem kommunistischen Staat besetzte und unterdrückte Nation gut ein. „Cold war views of communism joined old stereotypes of Asia. The Tibetans were once again

seen as a simple spiritual people threatened by a new version of the old Russian plague (communism)“ (Feigon, 1996:21).

In dieser geopolitischen „Opfersituation“ griffen die alten Figuren der Domino-Theorie und der darauf aufsetzenden *Containment*-Politik und der Westen wurde automatisch zum Beschützer der Tibeter mit dem Ziel, auch an dieser regionalen Front den Vormarsch des Kommunismus aufzuhalten: „The CIA's covert support for the Tibetan resistance army, Chushi Gangdrug, from 1956 until 1972 grew directly out of the Cold War project to contain Communism“ (Yeh, 2007:650 mit Bezug auf Conboy und Morrison, 2002; Knaus, 1999). Diese Stereotypen sind in den hegemonialen Diskursen des Westens bis heute persistent, sie prägen beispielsweise auch den Blickwinkel der deutschen Presse, wie Becker an der Berichterstattung über die Unruhen in Tibet 2008 und die Olympischen Spiele in Peking deutlich macht: „(T)he current image of China is fully in the tradition of the threatening yellow – respectively red – threat and so is strongly opposed to the positive image of Tibet (peaceful, esoteric, in need of protection)“ (Becker, 2011:495).

Im Sinne der Notwendigkeit einer stärker pro-westlichen Rejustierung der eigenen Nationalgeschichte lässt sich auch der vor dem Hintergrund der bisherigen tibetischen Regierungsformen nicht von vornherein naheliegende Schwenk der tibetischen Exilregierung zur Demokratie besser verstehen. „The Tibetan Government-in-Exile's strategic implementation and rhetorical articulation of democracy are key image-building exercises and an attempt to deploy for the Tibetan exiled polity (particularly in relation to China)“ (McConnell, 2009:347).

Vor diesem zeitgeschichtlichen Hintergrund hätte sich das Engagement des Westens aber nach dem Ende des Kalten Krieges wohl schnell erschöpft, wenn nicht ein Teil der in vielen westlichen Gesellschaften etablierten Tibet-Bewunderung viel tiefer sitzen würde, wenn er sich nicht aus deutlich älteren *geographical imaginations* über diese Region speisen würde, in denen erneut eine wirkmächtige diskursive Klammer zwischen Religion und Raum eines der Leitmotive der Konstruktion bildet. Konkret geht es um Vorstellungen über Tibet, die sich als „the Myth of Shangri-La“ (Bishop, 1989) in den westlichen Nationen zu Beginn des Industriezeitalters in einem breiteren Bürgertum zu etablieren begannen. „By the turn of the twentieth century, Tibet had arrived in the Western imagination. As Peter Bishop wrote: Tibet was not just *any* place, not just one among many within the Western global imagination. For a few years in the turn of the century it became *the* place“ (Feigon, 1996:20). „The general drift has been that Tibet is seen as a snowy Shangri-La inhabited by a spiritual, yet simple people in splendid isolation from the rest of the world“ (ebd.:3).

Aus diesem Blickwinkel waren die europäischen Vorstellungsbilder bereits früh „prisoners of Shangri-La“ (Lopez, 1998:1), ihr Blick war „constrained by the framework of representation that has been constructed by a large variety of different actors over the course of several centuries“ (Neu-

haus, 2012:14). Tibet galt in Europa in dieser Phase als ein „repository of ancient wisdom“ (ebd.:64), ein „vague and un-specific utopia“ (ebd.:141). Elemente dieser teilweise sehr naiv daherkommenden kollektiven Vorstellungsbilder haben sich erstaunlich persistent in westlichen Gesellschaften erhalten. Beispielhaft seien nur die folgenden Zeilen aus dem Begleittext eines großformatigen Bildbandes über die Region herausgegriffen: „What strikes the visitor to the Land of Snows, ... is the unique combination of cheerfulness, courage and deeply rooted confidence that characterizes the Tibetan people“ (Ricard, 2001:7). Und weiter heißt es: „The unique civilization that flourished in Tibet continues to this day to inspire the rest of the world with its wisdom, its sheer joie de vivre, its ideal of inner transformation, and its culture of non-violence, values that have remained predominant despite some unfortunate departures from the ideal path“ (Ricard, 2001:11).

Diese Pfade reaktivieren auch die diskursiven Rahmungen der tibetischen Exilpolitik, die die nationale Geschichte und Identität Tibets in einer Weise „re“-konstruieren, die kompatibel mit vorhandenen westlichen Imaginationen über Tibet ist. Sie werden in entsprechender Form auch in Teilen der westlichen Geschichts-Schreibungen über Tibet reproduziert. Wenn z.B. Thurman (2008:24f.) zu der Auffassung kommt, Tibet sei „the heroic creation of thirteen hundred years of self-restraint, altruistic development“, dann muss man für eine solche Art von historischer Rekonstruktion die gegenläufigen Elemente der tibetischen Geschichte schon bis an die Grenze des Unsichtbaren marginalisieren. Und doch wurde Tibet gerade in dieser Form „the quintessential Asia of the Western imagination, the poor oppressed land with an ancient culture and spirit“ (Feigon, 1996:22).

Sichtweisen wie diese sind keine Einzelfälle und es ist aus der Perspektive einer konstruktivistischen politisch-geographischen Perspektive spannend zu sehen, wie stark eine solche fast mythische *geographical imagination* in der Lage ist, anderslautende Konstruktionsweisen zu marginalisieren. Dies gilt besonders für den Diskurs von Frieden und Gewaltlosigkeit, dem ja durchaus – wie weiter oben bereits angedeutet – auch anderslautende wissenschaftliche Rekonstruktionen gegenüberstehen: „Ein gewaltloses Umfeld, das nur wiederhergestellt zu werden bräuchte, hat es in Tibet nie gegeben. Es hat auch in Tibet durchweg Gewalt auf allen Ebenen gegeben: vom tibetischen Staat ausgehend, zwischen einzelnen Landesteilen, zwischen buddhistischen Traditionen, zwischen einzelnen Klöstern, vom Staat gegen Klöster, von Klöstern gegen die Regierung, als Attentate auf Regierungsmitglieder, als Durchsetzung drakonischer Strafen wie Hinrichtungen und Verstümmelungen ...“ (Sobisch, 2006:223). Vor diesem Hintergrund scheinen entsprechende Idealisierungen – „i.e. peace-loving and non-violent, contemplative, esoteric“ (Becker, 2011:496) – nur möglich, weil „die Faszination, die Tibet auf die westliche Einbildungskraft, vor allem auf die einer breiten Öffentlichkeit in den USA, ausübt, einen exemplarischen Fall der ‚Kolonisierung

des Imaginären‘ darstellt. Sie reduziert das tatsächliche Tibet auf eine Projektionsfläche für westliche ideologische Phantasien“ (Zizek, 2001:110).

Aber trotz ihrer enormen Konstruktionskraft macht diese Shangri-La-Seligkeit allein nicht verständlich, warum die Wandlung der tibetischen Geschichts-Schreibung hin zum Vorstellungsbild einer friedliebenden demokratischen Nation im Westen auf eine Unterstützung stößt, die so groß ist, dass sie die aus diskurstheoretischer Sicht vorhandenen Brüche zu überdecken vermag. Dazu ist mehr erforderlich und ein Teil dieses „Mehr“ kann in einer sehr interessanten Äquivalenzkette von drei zentralen Elementen aus dem Tibet-Diskurs gefunden werden, deren diskursive (Fast-)Gleichsetzung westliche Tibet-Vorstellungen stabilisiert und alternative Lesarten eher marginalisiert. Es handelt sich um eine Äquivalenzkette zwischen „Tibetischer Nation“, „gewaltverzichtsorientiertem, friedensnobelpreisgeehrtem Dalai Lama“ und einem (von der religiösen Grundüberzeugung her gesehenen) friedlichen Buddhismus. Die Kraft dieser Äquivalenzkette speist sich weniger aus der tibetischen Geschichte, diese würde die Verbindung vor allem wegen ihrer partikularistischen und konfliktorientierten Phasen eher gefährden, sondern aus ihren westlichen Imaginationen in der Gegenwart. So wird Tendzin Gyatsho, der 14. Dalai Lama, als eine Persönlichkeit wahrgenommen, die in ihrer Identität und ihren Praktiken recht konsistent mit buddhistisch-friedlichen Grundüberzeugungen übereinstimmt. Dies äußert sich beispielsweise durch ein „very publicly campaigning for a peaceful, non-violent solution to the Chinese occupation“ (Houston und Wright, 2003:217). „Westerners applauded the peaceful image of the Dalai Lama“ (Feigon, 1996:22), dessen Reputation sich durch die Verleihung des Friedensnobelpreises 1989 weiter gefestigt hat. Entsprechend wirkt die politisch wie religiös herausgehobene Person des derzeitigen Dalai Lama in mehrfacher Hinsicht wie eine Art diskursives Brennglas tibetbezogener Identitätsdiskurse: „The Dalai Lama embodies Tibetan culture. He creates images of Tibet ... and functions as the central locus of power and identity within Tibetan diaspora“ (Houston und Wright, 2003:218). Diese Wahrnehmung wird noch dadurch unterstützt, dass sich westliche Anhänger buddhistischer Praktiken und Schulen in erster Linie für die religiös-spirituellen Grundüberzeugungen interessieren und weniger für die ambivalenten und widersprüchlichen sozialen und politischen Strukturen und Praktiken in den buddhistischen Gesellschaften Tibets im Laufe der Jahrhunderte.

Insgesamt bildet diese „Neuschreibung der tibetischen Geschichte die Basis für die Politik des Dalai Lama“ (Kollmar-Paulenz, 2006:175). Diese findet ihren Niederschlag auch in der tibetischen Verfassung: „The constitution reinterprets democracy as if it is – and has always been – a part of the Tibetan tradition, with the Buddha itself as its ultimate source“ (Frechette, 2007:109). Eine solche Konstruktionsweise wird durch ihre beständige öffentlich wirksame Reproduktion gestärkt und aufrechterhalten. Ihr zentrales Allein-

stellungsmerkmal bleibt die Verkopplung von Religion und Raum, d.h. die Re-Akzentuierung des tibetischen Nationalismus in Richtung eines religionsbasierten, dabei friedensorientierten und demokratischen Projektes.

3 Fazit

Die Analyse des Spannungsfeldes von Religion, Raum und Nation für den Fall Tibet zeigt, welche ein zentraler Pfeiler der politisch-geographischen Identitätsproduktion die Religion auch im buddhistischen Kontext sein kann. Das Fallbeispiel zeigt darüber hinaus, dass das Verhältnis von religiösen und territorialen Identitätsfragmenten nicht eindeutig, sondern im Verlauf der Geschichte umkämpft sein kann. Es macht deutlich, dass sich unterschiedliche Lesarten des Verhältnisses von Religion und Raum herausbilden können, die zueinander im Widerspruch stehen und durchaus konfliktreiche politische Praktiken nach sich ziehen.

Mit Blick auf die politische Relevanz entsprechender Religion-Raum-Identitätskonstruktionen in den internationalen (geo-)politischen Debatten um Tibet konzentrierte sich die vorliegende Analyse nicht auf die lokalen, tibetischsprachigen Historiographien, sondern auf diejenigen Teile davon, die – zumeist in englischsprachiger Form – nach außen sichtbar werden. Dabei handelt es sich zum einen um Aussagen zum Verhältnis von Religion, Raum und Nation in englischsprachigen Texten von tibetischen Sprecherpositionen aus, zum anderen um entsprechende Teile aus den Geschichts-Schreibungen internationaler Historiker und Tibetologen *über* Tibet. Aus politisch-geographischer Sicht sind beide Elemente einer *gemeinsamen* Wissensordnung, weil beide – auf ihre je spezifisch verortete Weise – dazu beitragen, die internationalen „geo-politischen“ Imaginationen über Tibet zu speisen.

Mit einem solchen Blickwinkel kann die Politische Geographie eine Analyseperspektive anbieten, die die vielfältigen Verkopplungen und rekursiven Bezüge entsprechender Identitätsproduktionen offen legt und damit gleichzeitig deren politische Dynamik im Spannungsfeld von Religion und Raum in den Krisen, Konflikten und Kriegen unserer Zeit erfassbar macht. Aus dieser Sicht ist Tibet eines der derzeit spannendsten Beispiele für die Kraft der diskursiven Verkopplung von Religion und Raum.

Danksagung. Erste Fassungen der vorliegenden Argumentation wurden in einer Fachsitzung auf dem Deutschen Geographentag sowie im Rahmen des Münsteraner Doktorandenseminars „Gedankenräume“ vorgestellt. Ich bedanke mich bei allen TeilnehmerInnen für ihre konstruktiven Anmerkungen. Mein besonderer Dank gilt den anonymen GutachterInnen der *Geographica Helvetica* sowie Benedikt Korf als Editor, die gemeinsam dem Beitrag mit ihren ausgesprochen konstruktiven und weiterführenden Anmerkungen noch einmal wichtige Impulse gegeben haben.

Edited by: B. Korf

Reviewed by: three anonymous referees

Literatur

- Agnew, J.: Religion and Geopolitics, *Geopolitics*, 11, 183–191, 2006.
- Anderson, B.: *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*, London, 1983.
- Bishop, P.: *The Myth of Shangri-la: Tibet, Travel Writing and the Western Creation of Sacred Landscape*, Berkeley, 1989.
- Becker, J.: Coverage of the Tibet crisis (March 2008) and the Olympic Games in China (August 2008) in the German-language mass media, *The International Communication Gazette*, 73, 495–506, 2011.
- Brauen, M. (Hrsg.): *Die Dalai Lamas: Tibets Reinkarnationen des Bodhisattva Avalokitesvara*, Stuttgart, 2005.
- Bretfeld, S.: Die Zähmung des Schneelandes: Die Verbreitungen des Buddhismus in Tibet als kulturelle Meistererzählung, in: *Geschichten und Geschichte: Historiobiographie und Hagiographie in der asiatischen Religionsgeschichte*, Herausgeber: Schalk, P., Deeg, M., Freiberger, O., Kleine, Ch., und van Nahl, A., Uppsala, 183–218, 2010.
- Conboy, K. und Morrison, J.: *The CIA's Secret War in Tibet*, Kansas, 2002.
- Dittmer, J.: Editorial: Intervention: Religious geopolitics, *Polit. Geogr.*, 26, 737–739, 2007.
- Dodds, K., Kuus, M., und Sharp, J.: *The Ashgate Research Companion to Critical Geopolitics*, Aldershot, 2013.
- Feigon, L.: *Demystifying Tibet. Unlocking the secrets of the Land of the Snows*, Chicago, 1996.
- Frechette, A.: Democracy and Democratization among Tibetans in Exile, *J. Asian Stud.*, 66, 97–127, 2007.
- Gregory, D.: *Geographical imaginations*, Cambridge, Oxford, 1994.
- Hobsbawm, E. J. und Ranger, T. O. (Hrsg.): *The Invention of Tradition*, Cambridge, 1983.
- Houston, S. und Wright, R.: Making and remaking Tibetan diasporic identities, *Soc. Cult. Geogr.*, 4, 217–232, 2003.
- Jackson, W. K.: *The Tibet Gamble*, Morrisville, 2007.
- Jiawei, W. und Gyaincain, N.: *The Historical Status of China's Tibet*, o.O., 2001.
- Knaus, J.: *Orphans of the Cold War: America and the Tibetan Struggle for Survival*, New York, 1999.
- Kollmar-Paulenz, K.: *Kleine Geschichte Tibets*, München, 2006.
- Kreutzmann, H.: „Great Game“ in Zentralasien. Eine neue Runde im Großen Spiel?, *Geographische Rundschau*, 54, 47–51, 2002.
- Kreutzmann, H.: Grenzen und Handel. Geopolitische Implikationen im indisch-chinesischen Spannungsfeld, *Geographische Rundschau*, 59, 4–11, 2007.
- Laird, T.: *Tibet. Die Geschichte eines Landes. Der Dalai Lama im Gespräch mit Thomas Laird*, Frankfurt a. M., 2006.
- Lopez, D. S.: *Prisoners of Shangri-La. Tibetan Buddhism and the West*, Chicago, 1998.
- Lossau, J.: *Anderes Denken in der Politischen Geographie: Der Ansatz der Critical Geopolitics*, in: *Politische Geographie. Handlungsorientierte Ansätze und Critical Geopolitics*, Herausgeber: Reuber, P. und Wolkersdorfer, G., *Heidelberger Geographische Arbeiten* 112, Heidelberg, 57–76, 2001.

- McConnell, F.: De facto, Displaced, Tacit: The Sovereign Articulations of the Tibetan Government-in-exile, *Polit. Geogr.*, 68, 343–352, 2009.
- McConnell, F.: The geopolitics of Buddhist reincarnation: contested futures of Tibetan leadership, *Area*, 45, 162–169, 2013.
- Megoran, N.: Radical politics and the Apocalypse: activist readings of Revelation, *Area*, 45, 141–147, 2013.
- Neuhaus, T.: Tibet in the Western Imagination, Basingstoke, 2012.
- Norbu, D.: Refugees from Tibet: structural causes of successful settlements, *Tibet Journal*, 26, 3–25, 2001a.
- Norbu, D.: China's Tibet Policy, London, 2001b.
- Ó Tuathail, G.: Critical geopolitics. The politics of writing global space, London, 1996.
- Powers, J.: History As Propaganda: Tibetan Exiles versus the People's Republic of China, Oxford, 2004.
- Prost, A.: The Problem with 'Rich Refugees' Sponsorship, Capital, and the Informal Economy of Tibetan Refugees, *Mod. Asian Stud.*, 40, 233–253, 2006.
- Reuber, P.: Politische Geographie, Paderborn, 2012.
- Ricard, M.: Spirit of Tibet. The Life and World of Khyentse Rinpoche, Spiritual Teacher, New York, 2001.
- Sangay, L.: Tibet: Exiles' Journey, *J. Democr.*, 14, 119–130, 2003.
- Sobisch, J.-U.: Vortragsmanuskript: Lamakratie – Das Scheitern einer Regierungsform, *Buddhismus in Geschichte und Gegenwart* 7, Universität Hamburg, Asien-Afrika-Institut, Abteilung für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets (Weiterbildendes Studium), 179–189, 2002.
- Sobisch, J.-U.: Vortragsmanuskript: Buddhismus und Gewalt: Doktrinaire Fixierungen und das Konzept der strukturellen Gewalt, *Buddhismus in Geschichte und Gegenwart* 10, Universität Hamburg, Asien-Afrika-Institut, Abteilung für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets (Weiterbildendes Studium), 213–227, 2006.
- Sturm, T.: The future of religious geopolitics: towards a research and theory agenda, *Area*, 45, 134–140, 2013.
- Thurman, R.: Fear and nonviolence: China and Tibet, *Tikkun*, 23, 24–31, 2008.
- Tuttle, G. und Schaeffer, K. R. (Hrsg.): *The Tibetan History Reader*, New York, 2013.
- van Schaik, S.: *Tibet: A history*, Yale, 2011.
- Wang, L. und Shakya, T.: *The struggle for Tibet*, London, 2009.
- Yeh, E. T.: Exile meets homeland: politics, performance and authenticity in the Tibetan diaspora, *Environ. Plann. D*, 25, 648–667, 2007.
- Zizek, S.: *Die gnadenlose Liebe*, Frankfurt, 2001.