

02/2011

Transformierte

Buddhismen

ISSN: 1867-4240



Max Kölling

Die Renaissance des tibetisch-buddhistischen Klosterwesens im Kontext der Globalisierung: Ein Blick auf die soziokulturellen Wandlungsprozesse im gegenwärtigen Nepal

Abstract:

Der Fokus des folgenden Artikels liegt auf dem tibetisch-buddhistischen Klosterwesen und der Entwicklung monastischer Gemeinschaften im nepalesischen Exil. Den Ausgangspunkt der Untersuchung stellen die Globalisierung des tibetischen Buddhismus und der rasante Aufstieg klösterlicher Institutionen im Kathmandutal dar. Anhand einer Analyse der gegenwärtigen Ökonomie der Klöster und der Frage aus welchen Gemeinschaften die Klöster ihre Mönche rekrutieren, soll gezeigt werden, welchen Einfluss die transnationale Struktur tibetisch-buddhistischer Religionsgemeinschaften auf lokale Transformationsprozesse hat. Obwohl die Herausbildung transnationaler Religionsgemeinschaften innerhalb des tibetischen Buddhismus mit nachhaltigen Konsequenzen für das monastische System der tibetisch-buddhistischen Exilklöster verbunden ist und Veränderungen auf ökonomischer, sozialer und kultureller Ebene nach sich ziehen, sind deren Ausmaße bisher kaum erkannt und untersucht worden.

1. Tibetisch-buddhistische Klöster im Kathmandutal

Wer sich heutzutage mit sozialen und religiösen Themen beschäftigt, kann es kaum vermeiden, die untersuchten Inhalte global zu betrachten und kulturübergreifende Zusammenhänge zu berücksichtigen. Weltweite Verflechtungsprozesse und transnationale Austauschbeziehungen tragen mehr denn je dazu bei, dass kleinräumige soziale Felder und lokale Veränderungen mit großräumigen sozialen Feldern in einer engen Beziehung stehen und sich gegenseitig bedingen. Es wird weitgehend davon gesprochen, dass sich die gegenwärtige Verdichtung von Raum und Zeit zu einem bedeutenden Stimulus für gesellschaftliche Wandlungsprozesse entwickelt und dass die Entstehung transnationaler Gemeinschaften als ein konstitutives Element moderner Organisationsformen, sozialer Lebensräume und gesellschaftlicher Institutionen gesehen werden kann (Hannerz 1992; Wimmer 2005; Robertson 2000; Appadurai 1991 und 1996; Lawellen 2002; Harvey 1990).

Im Verlauf des folgenden Artikels möchte ich an einem spezifischen Beispiel aufzeigen, wie die angedeuteten Transformationsprozesse, die unter dem Begriff der ‚Globali-



sierung‘ zusammengefasst werden können, auch im Hinblick auf religiöse Institutionen und Gemeinschaften eine Wirkung haben und darüber hinaus strategisch genutzt werden, um die Fortführung einer traditionsbezogenen Religionspraxis sicher zu stellen. Mein Fokus bei dieser Untersuchung richtet sich auf tibetisch-buddhistische Klostergemeinschaften in Kathmandu, Nepal, die neben ihrer zentralen Einbettung in die religiöse Landschaft des Kathmandutals und der umliegenden Himalayaregionen eine ebenso wichtige Beziehung mit einer internationalen Anhängerschaft eingegangen sind.

Wie weitestgehend bekannt, entwickelte sich der tibetische Buddhismus in den letzten 40 Jahren zu einer global verbreiteten Religion mit einer stetig wachsenden Anhängerschaft (Baumann 2001 und 2005; Samuel 2005). Auch die Mönche und Lamas, die bei der Besetzung Tibets in den 1950er Jahren ins indische oder nepalesische Exil flüchteten, haben viel dafür getan, ihre zerstörten Klöster neu zu gründen und sich eine neue Existenz in der Diaspora aufzubauen. Im Zuge dieser Entwicklung kam es zur Herausbildung transnationaler Religionsgemeinschaften innerhalb des tibetischen Buddhismus, da sich die Mönche und Lamas aus Tibet in großem Umfang an den Westen wendeten, um Unterstützung für den Wiederaufbau ihrer Klöster zu erhalten. Die im Westen vorherrschende Faszination und Begeisterung für die Religion und Kultur der Tibeter, die angesichts des aggressiven Vorgehens der Volksrepublik China (VRC) schwer bedroht waren und deren exotisch gehaltvolle Inhalte das westliche Interesse an spiritueller Entwicklung und sinngebender Ausrichtung schon seit längerer Zeit geweckt hatten, taten das Ihrige, um die entstehenden Beziehungen zu fördern. Vor allem die charismatischen Lamas, die als Oberhäupter der tibetisch-buddhistischen Klöster fungierten, begaben sich auf ausgedehnte Reisen durch Europa, Nord- und Südamerika, Asien, Südafrika, Australien und Neuseeland, um ihre Lehre zu verbreiten und dauerhafte Beziehungen mit ihren neuen Anhängern zu knüpfen. Zudem gab es eine Reihe junger Europäer und US-Amerikaner, die nach Nepal und Indien reisten, um die neu entstandenen Klöster aufzusuchen und sich dem tibetischen Buddhismus anzuschließen. Bei ihren Reisen durch Asien trafen sie meist mit unterschiedlichen Lehrern der buddhistischen Orden zusammen und schlossen sich dem ein oder anderen als Schüler an. Bei ihrer Rückkehr unterstützten sie den Aufbau neuer Zentren für Studium und Meditation, gewöhnlich einfach „Dharma-Zentren“ genannt, oder beteiligten sich an den bereits gegründeten Zentren tibetisch-buddhistischer Lamas, die sich selbst seit den 70er Jahren im Westen niedergelassen hatten.

Obwohl buddhistische Gelehrte aus Tibet auch schon früher viel gereist waren und neue Klöster gegründet hatten, stellten die Studien- und Praxisinstitutionen für Laien ein völlig neues Phänomen dar, das es in der Geschichte des tibetischen Buddhismus vorher nie gegeben hatte. Die Zahl praktizierender Laienanhänger übersteigt mittlerweile in vielen Fällen die Zahl der ordinierten Mönche, die ein Lama innerhalb seines Klosters betreut, so dass viele Lamas reichlich Zeit dafür aufbringen, auf monatelange „Teachingtours“ zu gehen, um ihrer global verstreuten Schülerschaft Unterweisungen zu erteilen und neue Mönche für diese Aufgaben auszubilden. Die internationale Anhängerschaft stellt darüber hinaus eine weitaus finanzkräftigere Geberschaft dar, als die lokalen Anhänger der Klöster es bisher sein konnten, so dass auch die ökonomische Bedeutung dieser globalen Netzwerke aus Klöstern und ihren assoziierten Dharma-Zentren im Ausland nicht unterschätzt werden sollte.

Es kann gezeigt werden, dass die Expansionsprozesse innerhalb des tibetischen Buddhismus in eine Phase intensiver Austauschprozesse und gegenseitiger Beeinflussung mündeten, die nach wie vor anhält. Neue und bisher kaum untersuchte Entwick-



lungen können dabei erkannt werden, wobei nicht nur die neuen Anhänger des tibetischen Buddhismus von den Konsequenzen dieser Entwicklung betroffen sind, sondern auch die Mönche und Lamas, die seit 1959 im südasiatischen Exil leben.

Wie die Geschichte ihrer Ansiedlung verdeutlicht, leitete ihre Flucht eine Reihe von soziokulturellen Wandlungsprozessen und ökonomischen Engpässen ein, die nicht nur die Flüchtlingsgemeinschaften, sondern auch die Klöster betreffen (Avedon 1985; Dreyfus 2003; Forbes 1989; Frechette 2004; Methfessel 1997; Ström 1994, 1995 und 1997). Eine der folgenreichsten Entwicklungen, die das monastische System am stärksten beeinflusste und sogleich seinen Wiederaufbau ermöglichte, hängt mit der Herausbildung transnationaler Netzwerke zusammen, in denen Menschen, Ideen, Vorstellungen, Gelder, Geschichten, Traditionen und Fantasien von einem Ort zum anderen wandern. Der soziale Raum, in dem das Klosterwesen sich entfaltet und verändert, tritt dadurch als ein ‚globaler Raum‘ hervor, in dem die Vielfalt der Akteure den Werdegang des tibetisch-buddhistischen Klosterwesens mitgestaltet. Einer der zentralsten Orte, an dem tibetisch-buddhistische Exilklöster am intensivsten in die Prozesse globaler Verflechtung involviert sind, ist die nepalesische Hauptstadt Kathmandu, in deren Zentrum zahlreiche Exilklöster entstanden sind und die als einer der größten Anziehungspunkte für spirituell Suchende aus der ganzen Welt berühmt ist. Obwohl es keine genauen Angaben über die Zahl der Klöster in Kathmandu gibt, gehe ich davon aus, dass allein im Verlauf der letzten 50 Jahre über 60 neue Klöster erbaut wurden, in denen heute etwa 6000 Mönche und Nonnen leben. Es scheint mir daher auch angemessen, mit Blick auf diese Entwicklung, von einer „Renaissance des tibetisch-buddhistischen Klosterwesens“ zu sprechen, wie es die Religionsanthropologen Führer-Haimendorf (1990) und Abraham Zablocki (2005) in ähnlicher Weise getan haben.¹

Um der Frage nachzugehen, wie es zu diesem rasanten Aufstieg der klösterlichen Institutionen in Kathmandu gekommen und mit welchen Konsequenzen er verbunden ist, werde ich die Bedeutung der transnationalen Netzwerke hervorheben. Ich werde zeigen, dass die sich vollziehende Entwicklung in erster Linie vor dem Hintergrund der Globalisierung und der Entstehung einer monastischen Ökonomie auf der Grundlage ausländischer Sponsoren voranschreitet und mit unterschiedlichen Veränderungen auf der sozialen Ebene des Klosterwesens verbunden ist.

Ein weiterer Aspekt, den ich hier betonen möchte, da er den Aufstieg der Klöster erklärt und mitunter als Konsequenz der globalisierten Ökonomie der Klöster gesehen werden kann, betrifft die umfangreiche Rekrutierung neuer Mönche, ohne die das Klosterwesen ebenso wenig existieren kann wie ohne die Unterstützung der Laienanhänger, die das Kloster ökonomisch tragen. Auffällig in diesem Zusammenhang ist jedoch die Tatsache, dass die neu rekrutierten Mönche kaum noch aus den tibetischen Exilgemeinschaften stammen, sondern aus den ärmeren Bergregionen Nepals, in denen viele ethnisch-tibetische Gesellschaften leben, unter denen Formen des tibetischen Buddhismus seit Jahrhunderten existieren. Die durch ausländische Geldgeber vor allem aus dem Westen und Südostasien finanzierten Klöster sind zu Anlaufpunkten geworden, in denen vor allem marginalisierte Ethnien wie die im Himalaya lebenden Tibeter neue Möglichkeiten entdecken, sich auf eine bestimmte Form des tibetischen Buddhismus zu beziehen und gleichzeitig an Entwicklungs- und Aufstiegschancen zu gelangen, die ihnen in

¹ Mir sind keine umfassenden Studien über die demographische Zusammensetzung der Klostergemeinschaften in Nepal bekannt. Die hier genannten Zahlen basieren auf eigenen Schätzungen, die ich während meiner Feldforschung unternommen und mit anderen Wissenschaftlern vor Ort diskutiert habe.



ihren Heimatdörfern verwehrt bleiben.

Meine Argumentation zielt darauf ab, die Situation monastischer Gemeinschaften im Exil vor allem als Konsequenz der komplexen Beziehungen zwischen den Klöstern und ihren globalen Anhängern zu verstehen und darüber hinaus zu verdeutlichen, dass die soziale, kulturelle und ökonomische Bedeutung dieser Beziehungen zu einem konstitutiven Element des monastischen Systems geworden ist. Grundlage der im Folgenden skizzierten Zusammenhänge sind die Ergebnisse meiner eigenen Feldforschung, die ich von November 2007 bis März 2008 in Kathmandu durchgeführt und im Anschluss daran in meiner Magisterarbeit verarbeitet habe.² Während ich hier nur die grundsätzlichen Zusammenhänge skizziere, die den Aufbau der Klöster und die Entstehung transnationaler Religionsgemeinschaften begünstigt haben, untersuche ich in meiner Magisterarbeit zusätzlich die Tiefenwirkung der globalisierten Interaktionsprozesse. Dort habe ich herausgearbeitet, welchen Einfluss die transnationalen Beziehungen auf die monastischen Bildungseinrichtungen und das soziale Leben der Mönche im Kloster Benchen Phuntsok Dargyeling, einem Karma Kagyü Kloster in Kathmandu, haben. Die hier vorgestellten Beobachtungen gründen sich zudem auf die Untersuchungsergebnisse anderer Religionsanthropologen, deren Arbeiten ich studiert und mit denen ich zum Teil zusammengearbeitet habe.³

2. ‚Globalisierung‘ als Kontext und Impetus für Wandlungsprozesse

Der theoretische Wert dieser Untersuchung gründet sich vor allem auf einen wesentlichen Aspekt und ist der deskriptiven Darstellung meiner Forschungsergebnisse untergeordnet. Mein Hauptanliegen besteht darin, die in den Sozialwissenschaften häufig verwendeten Begriffe ‚Globalisierung‘, ‚transnational‘ und ‚Lokalität‘ aufzugreifen und einige ihrer analytischen Impulse und gesellschaftlichen Implikationen für die Betrachtung des tibetischen Klosterwesens nutzbar zu machen. Globalisierung, so wie ich es hier als Konzept verwende, beschreibt vor allem einen größeren Rahmen, in dem soziale Prozesse untersucht werden. Aufgrund der zahlreichen Definitionsansätze, die den Globalisierungsbegriff auszeichnen, orientiere ich mich bei meiner Untersuchung an einem von dem Soziologen Andreas Wimmer ausgearbeiteten Ansatz, in dem er Globalisierung als einen Impetus und Stimulus für Wandlungsprozesse beschreibt und nicht als ein Schlüsselkonzept, das unser theoretisches Denken über das Weltgeschehen gänzlich lenken sollte (Wimmer 2005: 101). Angestoßen durch moderne Technologien und Kommunikationsmedien, deren rapide Weiterentwicklung nicht zuletzt durch die globale Verbreitung einer neoliberalen Marktwirtschaft vorangetrieben wird, stellt sich ein

² Meine Magisterarbeit trägt den Titel: „Klöster, Mönche und Globalisierung: Der Einfluss transnationaler Beziehungen auf das tibetisch-buddhistische Klosterwesen und die Entwicklung eines Klosters in Kathmandu, Nepal“ und wurde am Institut für Religionswissenschaft der Freien Universität Berlin eingereicht.

³ Während meiner Forschungszeit in Kathmandu wurde ich von Peter Moran (Executive Director of the Full Bright Commission Nepal) unterstützt, dessen Doktorarbeit „Buddhism Observed: Travellers, Exiles, and Tibetan Dharma in Kathmandu“ (2004) den Anstoß für mein eigenes Forschungsunternehmen lieferte. Ebenso wichtig für meine Untersuchung waren die Arbeit von Abraham Zablocki (2005), Geoff Childs (2004a und 2004b) und Axel Ström (1994 und 1997), an deren Überlegungen ich hier anknüpfe.



Prozess zunehmender Verknüpfung sozialer Systeme ein. Soziale Systeme, wie das hier untersuchte tibetisch-buddhistische Klosterwesen, treten in einen Prozess kultureller Neuschöpfung, der durch die Bedingungen weltweiter und damit transnationaler Interaktionsbeziehungen beeinflusst wird (ebd.: 101ff.). Die Grenzen, innerhalb derer soziale Aushandlungsprozesse ablaufen, werden unter den Voraussetzungen der Globalisierung neu gezogen, wobei die nationalen Grenzen eines Staates und einer Gesellschaft durch neue transnationale Grenzen erweitert oder sogar ersetzt werden. Gemeinschaften formieren sich heutzutage in weitaus größeren Räumen als den sie umgebenden Staaten, weshalb der transnationale Raum, in dem sie sich bewegen, an Relevanz gewinnt.

Obwohl Verflechtungsprozesse und transnationale Beziehungen keineswegs neu sind, gibt es doch deutliche Unterschiede zwischen früheren und gegenwärtigen Formen, weshalb es sinnvoll scheint einen Begriff wie den der Globalisierung einzuführen und die daraus erwachsenden Perspektiven auszuloten. Wie ich zeigen werde, stehen die im Lokalen verankerten Klosterinstitutionen in einem zunehmend dichteren Zusammenhang mit einem globalen Aushandlungsraum, in dem Diffusions- und Adaptionsprozesse wechselseitig ablaufen und unser Verständnis von Lokalität verändern. Während Lokalität einerseits zu einem Schlüsselbegriff der Ethnologie zählt und auf die lokalen Kontexte verweist, in denen Lebensweisen und Bedeutungszusammenhänge ihren kulturspezifischen „Sinn“ erhalten, werden andererseits immer mehr Fragen über die Grenzen lokaler Kontexte gestellt. Eine weiterführende Überlegung auf diesem Gebiet stammt von dem Kulturanthropologen Arjun Appadurai, der die innere Dynamik sozialer Lebensräume beschreibt, die angesichts einer sich globalisierenden Welt neue Impulse erhält:

„[...] there are some brute facts about the world of the twentieth century that any ethnography must confront. Central among these facts is the changing social, territorial, and cultural reproduction of group identity. As groups migrate, regroup in new locations, reconstruct their histories, and reconfigure their ethnic 'projects', the ethno in ethnography takes on a slippery, nonlocalized quality, to which the descriptive practices of anthropology will have to respond.“ (Appadurai 1991: 191)

Appadurai macht uns darauf aufmerksam, dass sich territorial verankerte Sozialformen und Identitäten nach und nach auflösen, und dass eine Untersuchung sozialer Lebensräume und Institutionen auf diese Veränderungen reagieren muss. Konsequenter Weise richtet er seinen Blick deshalb auf die Entstehung und die Beschaffenheit deterritorialisierter Beziehungsnetzwerke, die er zu einem charakteristischem Element sozialer Gemeinschaften erklärt, in denen die Grenzen einer lokalen und einer translokalen Ebene sozialer Interaktionen zunehmend verschwimmen. Mit Blick auf die tibetisch-buddhistischen Exilklöster in Kathmandu lassen sich die von Appadurai angesprochenen Veränderungen gut erkennen, da sich die Beziehungsnetzwerke, in denen sich die Klöster konstituieren, global verbreiten und sehr schnell modernisieren. Die Verflechtungsprozesse, die im Folgenden betrachtet werden, zeichnen sich besonders durch eine soziale Tiefenwirkung aus und bewegen sich in einer neuen Phase, in der sich Raum und Zeit immer mehr verdichten und die Bedeutung transnationaler Transformationsprozesse zunimmt. Eine „Anthropologie der Globalisierung“ impliziert nach Appadurai eine aufmerksame und umfassende Auseinandersetzung mit Begriffen wie ‚Kultur‘, ‚Identität‘, ‚Hybridität‘, ‚Netzwerke‘, ‚Einflüsse‘, ‚Differenzen‘ u. a., da diese den dis-



kursiven Wahrnehmungsprozess beeinflussen, unsere Vorstellungen, Ideologien und Interessen formen und handlungsleitend werden. Institutionen sind einerseits in die lokalen Verhältnisse eingebettet und folgen so einer Dynamik religiöser und sozialer Bedürfnisse, andererseits sind sie ein Produkt und ein Ausdruck globaler Kräfte (Appadurai 1996).

3. Die globalisierte Ökonomie der Klöster

Während es Anfang der 1950er Jahre keine tibetisch-buddhistischen Klostergemeinschaften im Kathmandutal gegeben hat, entstanden bis Mitte der 1990er Jahre schätzungsweise 45 tibetisch-buddhistische Klöster (Frechette 2004: 111; Helffer 1993). Anfang 2007 hat sich diese Zahl noch einmal deutlich erhöht und ich gehe wie erwähnt davon aus, dass mittlerweile mehr als 60 Klöster in und um Kathmandu erbaut wurden, in denen schätzungsweise 5000 bis 6000 ordinierte Mönche und Nonnen (*Trapa* und *Ani*) leben.

Die finanzielle Grundlage dieser Klöster bilden in einem großen Umfang ausländische Sponsoren, die den Klöstern auf die eine oder andere Weise Unterstützung zukommen lassen (Moran 2004: 63-66; Zablocki 2005: 172-177).

„Tibetan Lamas, according to one estimate, can earn as much as \$40.000 to \$60.000 through just one tour of the U.S. or Europe. When they establish dharma centers (teaching centers) in the U.S. or Europe, they create a more continuous source of foreign funds. According to one source (derived from Coleman 1993), 77 percent of all Tibetan Lamas in exile have traveled to the U.S. or Europe and 51 percent have emigrated to Europe, the U.S., Canada, Australia or New Zealand to resettle in dharma centers. They use the foreign donations they solicit through their tours and dharma centers to finance their monasteries in Nepal and India.“ (Frechette 2004: 112)

Die Beziehung tibetischer Lamas zum Westen hat eine umfangreiche Geschichte, die an anderer Stelle genau skizziert und untersucht wurde (Batchelor 1994; Coleman 1993; Fields 1992; Lopez 1998; Prebish und Baumann 2002). Mein primäres Interesse richtet sich hier auf die Bedeutung dieser Beziehungen für den Aufbau einer monastischen Ökonomie, womit vor allem die Akquirierung von ökonomischen Mitteln und die Administration der tibetischen Klöster im Exil angesprochen sind.

Was die Akquirierung von Geldern für den Aufbau und den weiteren Fortbestand der Klöster betrifft, so scheint es zunächst verwunderlich, dass die hier untersuchten Klöster, deren soziale und religiöse Bedeutung in erster Linie durch ihre Integration in einen lokalen buddhistischen Kontext und das rituelle Leben buddhistischer Gesellschaften hervorgebracht wird, auf der Basis ausländischer Spenden expandieren. Bei genauerem Hinsehen wird jedoch schnell deutlich, dass die ausländischen Sponsoren, die auch als *Jindaks* (*sbyin bdag*) bezeichnet werden, mittlerweile sehr stark in das Klosterleben und seine Administration eingebunden werden. Die Klöster können als hybride Religionsgemeinschaften aus Tibetern, Nepalesen, Westlern und immer mehr anderen asiatischen Anhängern des tibetischen Buddhismus betrachtet werden. Es hat sich gezeigt, dass jene Klöster, die ihre Aktivitäten am intensivsten auf globaler Ebene ausüben, zu den ökonomisch betrachtet erfolgreichsten Klostergemeinschaften des Kathmandutals



zählen und somit auch als zukunftsweisende Modelle für andere Klostersgemeinschaften fungieren.

Viele der großen Klöster in Kathmandu sind von exiltibetischen Lamas gegründet worden, deren Klosterinstitutionen in Tibet zerstört wurden und die seit Anfang der 1970er Jahre versuchen, ihre Klostertraditionen im Exil neu zu etablieren. Im Gegensatz zum vormodernen Tibet mussten die Klöster ihre gesellschaftliche Vormachtstellung jedoch einbüßen und ihre ökonomischen Systeme nun auf die neuen Herausforderungen des Exils umstellen. Die ökonomischen Voraussetzungen, auf deren Grundlage sich die Klöster im vormodernen Tibet entwickelt hatten, stützten sich in erster Linie auf ihren Besitz an Land und Vieh, den sie bei ihrer Flucht aus Tibet zurücklassen mussten (Goldstein 1989). Aus Untersuchungen von Goldstein (ebd.: 3) geht hervor, dass die Klöster vor dem Einmarsch der chinesischen Volksbefreiungsarmee über 37% des landwirtschaftlich nutzbaren Ackerlandes in Tibet verfügten und dieses im feudalistischen Stil an die Bauern verpachten konnten. Darüber hinaus verfügten reinkarnierte Lamas in Tibet häufig über einen größeren Umfang an persönlichem Besitz und Reichtum, den sie in der Institution des *labrang* (*bla brang*) vereinten und in dem ihr angesammeltes Vermögen immer wieder an die sich fortsetzenden Inkarnationen übertragen wurde. Der *labrang* „which in essence was the corporation of (a lama's) line of incarnations“ (ebd.: 35) ermöglichte es, eine systematische Akkumulation von Vermögen zu erzielen, die einzelne Klostertraditionen zu mächtigen und einflussreichen Institutionen werden ließ. Eine zusätzliche Einnahmequelle der Klöster gründete sich auf die materielle Unterstützung aus den lokalen Laiengemeinschaften und den überregionalen Zuwendungen in- und ausländischer Patrone, mit denen die Klöster über Jahrhunderte hinweg enge Beziehungen pflegten. Durch umfangreiche Steuereinnahmen, durch Schenkungen Adliger und durch die reichlichen Opfergaben der Gläubigen vermehrten sich ihr Reichtum, ihr Grundbesitz und der Bestand ihrer Viehherden. Ein Reisebericht aus dem frühen 20. Jhd. beschreibt eine solche ‚Gabe‘:

„Kumbum hat wie jedes Kloster in Tibet seine lange Geschichte, es ist aus kleinsten Anfängen zur Tempelstadt gewachsen, und im gleichen Maße, wie sich sein Gewand und äußerer Zierrat reicher und reicher gestaltet, vermehrt sich sein Besitz an kostbaren Gütern, die täglich von den Händen opferfreudiger Menschen eingebracht wurden. Das geschah nicht nur von armen Hirten. Das geschah von Kaisern und Steppenfürsten, die sich ihren Glauben wirklich was kosten ließen. Als z. B. im Jahre 1779 der Pantschen-Lama an den Hof nach Peking reiste und in Kumbum überwinterte, machte aus diesem freudigen Anlass ein Häuptling der Küke Nor-Steppe dem Kloster 300 Pferde, 70 Maultiere, 100 Kamele, 1000 Stück Brokatstoffe und 40000 Silberunzen (rund eine Viertel Millionen Mark) zum Geschenk.“ (Filchner 1954: 53)

Obwohl die Besetzung Tibets alle Tibeter vor große Schwierigkeiten stellte und viele der von den Klöstern angesammelten Reichtümer von den chinesischen Besatzern konfisziert wurden, erwiesen sich die Voraussetzungen des Exils als ungeahnte Möglichkeiten, in denen neue und alte Beziehungsstrukturen den Aufbau einer neuen monastischen Ökonomie ermöglichten.

Die Aufbaupläne der geflüchteten Lamas entstanden keineswegs von heute auf morgen, sondern gehen auf kontinuierliche Anpassungsprozesse an die sich eröffnenden



Möglichkeiten zurück. Während viele tibetische Lamas zu Beginn ihrer Ansiedlung im nepalesischen Exil vor allem auf private Spenden aus der Exilgemeinschaft angewiesen waren und ihre ersten größeren Einnahmen von aufstrebenden Händlern aus Kathmandu bezogen,⁴ gibt es heute umfangreiche Finanzierungsmodelle, die auf unterschiedliche Sponsoren abgestimmt sind und moderne Technologien der Geldtransaktion nutzen.

Wie beschrieben, schlossen sich im Zuge der globalen Verbreitung des tibetischen Buddhismus zahlreiche Menschen einem tibetischen Lama und seiner Klostersgemeinschaft in Kathmandu an und vereinten sich zu losen Religionsgemeinschaften, deren gemeinsames Interesse darin bestand, ihren spirituellen Lehrer und seine Aktivitäten zu unterstützen. Die in Kathmandu ansässigen Lamas begrüßten diese Entwicklung und tragen bis heute dazu bei, dass der Aufbau von neuen Studien- und Mediationszentren in den Heimatländern ihrer Schüler vorangetrieben wird. Da die in den neuen Zentren erzielten Einkünfte anteilig an die Lamas und ihre Klöster gehen, erweisen sich diese als wichtige finanzielle Ressourcen und tragen dazu bei, dass sich die Klosterinstitutionen in Kathmandu unabhängiger als zuvor von den ökonomischen Verhältnissen ihrer lokalen Anhänger entwickeln können. In Zusammenarbeit mit den westlichen Schülern entstehen ununterbrochen neue Förderprogramme und Stiftungen, in denen unterschiedliche Finanzierungsstrategien zum Tragen kommen. So gibt es beispielsweise im Westen die Möglichkeit, Klöster mit einer monatlichen oder jährlichen Spende zu unterstützen, einzelne Tempelgebäude, Wohnstätten, sanitäre Anlagen, Ausbildungseinrichtungen etc. zu finanzieren oder eine persönliche Patenschaft für einen Mönch oder eine Nonne zu übernehmen.⁵ Um diese Programme zu entwerfen und aufrecht zu erhalten, arbeiten viele Klöster mit westlichen Schülern und Organisationen zusammen, wobei die Klosterleitung den westlichen Schülern meistens die Ausarbeitung der Programme überlässt. Engagierte westliche Schüler organisieren die globalen Tourpläne für ihre Lamas, geben repräsentative Broschüren und gedruckte Informationsmaterialien heraus, entwerfen Internetseiten und Videofilme, übersetzen Studientexte, veranstalten Unterrichtsprogramme und fördern den Aufbau neuer Einrichtungen in den Klöstern selbst. Es gibt Klöster, in denen westliche Schüler den Aufbau einer klostereigenen Klinik vorangetrieben haben,⁶ andere Klöster, in denen eine auf Westler ausgerichtete Universität integriert wurde,⁷ Klöster in denen Hotels und Restaurants für ausländische Schüler und Besucher gebaut wurden, Klöster in denen soziale Hilfsprogramme für bedürftige Menschen organisiert werden und einige Klöster, in denen neue Retreatplätze entstanden sind, an denen Interessierte aus der ganzen Welt praktizieren können. Abraham

⁴ Einigen Exiltibetern gelang der Aufbau eigener Teppichfabriken oder sie fanden Arbeit in der aufsteigenden Tourismusindustrie Nepals. Die sich global verbreitende Exilgemeinschaft der Tibeter ermöglicht zudem, dass einige Tibeter in den transnationalen Arbeitsmarkt integriert sind und aus Nordamerika, Europa oder Südostasien Gelder zurücktransferieren, aus denen ein unbestimmbarer Anteil an die Exilklöster in Indien und Nepal fließt (vgl. Moran 2005: 48f.).

⁵ Zahlreiche Klöster in Kathmandu finanzieren einen Großteil ihrer Mönche durch private Patenschaftsprogramme, die vor allem durch westliche Anhänger der jeweiligen Klostertradition unterstützt werden. In der Regel werden die Spender gebeten, eine monatliche Spende von ca. 30 US-Dollar zu leisten und diese über mehrere Jahre aufrecht zu erhalten. Die genannte Summe deckt die kompletten Ausbildungs- und Versorgungskosten eines Mönchs. Einzelheiten finden sich auf den Webseiten der Klöster.

⁶ Mir bekannte Beispiele sind die Kliniken der Shechen Tennyi Dargyeling Monastery in Nepal, Indien und Tibet, sowie die Klinik im Kloster Benchen Phuntsok Dragyeling in Kathmandu.

⁷ Das Kloster Ka-Nying Shedrup in Kathmandu integriert seit 10 Jahren ein auf westliche Studenten ausgerichtetes Universitätsprogramm. Es handelt sich hierbei um das Rangjung Yeshe Institute, das in Zusammenarbeit mit der University of Kathmandu einen anerkannten BA- und MA-Studiengang im Bereich der Buddhist Studies anbietet und jährlich ca. 70 Studienplätze zur Verfügung stellt.



Zablocki, der ähnliche Prozesse beobachtet hat, schreibt dazu:

„Such interactions are transforming the social landscape of Tibetan monasticism and of the Tibetan exile community as a whole, as new priorities, techniques, and worldviews are placed at their service.“ (Zablocki 2005: 177)

Die durch den Aufbau transnationaler Netzwerke entstehenden Austauschbeziehungen haben nicht nur die ökonomischen Strukturen der Klöster verändert und sind zu einer der wichtigsten materiellen Grundlagen überhaupt geworden, es zeigt sich auch, dass westliche Schüler der Rinpoches⁸ die kulturelle Repräsentation der Klöster auf globaler Ebene übernehmen. Die Integration westlicher Schüler in das ökonomische System monastischer Institutionen stellt in dieser Hinsicht eine der wichtigsten Neuerungen innerhalb des tibetisch-buddhistischen Klosterwesens dar und führt dazu, dass westliche Akteure auch in die soziale und kulturelle Reproduktion der Klöster mit eingebunden sind.

Die ökonomische Unterstützung selbst geht aus einem kulturellen Selbstverständnis hervor, das schon sehr lange die Praxis des Gebens innerhalb buddhistischer Gesellschaften bestimmt. Die Unterstützung der Klöster gründet sich auf eine Form des Gebens (tib. *sbyin*, Sanskt. *dana*), die laut buddhistischer Tradition mit einem religiösen Wert versehen ist und aus einem selbstlosen Verständnis von Großzügigkeit geschehen sollte.⁹ Tibetische Mönche und Klöster repräsentieren in dieser kulturellen Logik ein sog. Verdienstfeld (Sansk. *punyaksetra*), in dem sukzessive positives Karma generiert wird. Wer die Mönche und ihre Klöster finanziell unterstützt, erwirbt auf diese Weise religiösen Verdienst (*bsod nams*) und trägt dazu bei, dass die 'Drei Juwelen' des Buddhismus (Buddha, Dharma und Sangha) im sozialen Leben bewahrt werden. Es ist zu beobachten, dass die religiös hoch ausgebildeten Lamas, speziell die *Tulkus* (*sprul sku*), die bei weitem größten Spenden erhalten und somit einen unverzichtbaren Beitrag zur monastischen Ökonomie leisten.

Die aus dem Westen kommenden Einnahmen und die soziale Interaktion mit westlichen Schülern, ihren Ideen, Diskursen und kulturellen Repräsentationen sind jedoch nur einige der Bestandteile, aus denen das ökonomische System der Klöster seine Konturen bildet. Das „globale Mandala“ (Zablocki 2005), in dem sich die tibetischen Klosterinstitutionen gegenwärtig konstituieren, erstreckt sich auch auf die südöstlichen Regionen Asiens. Vor allem die historische Verbindung der Tibeter mit den Chinesen, die von jahrhundertelangen Priester-Patron-Beziehungen (*mchod yon*) durchdrungen wurde, hat sich für die Exilsituation der tibetischen Lamas als wichtiger Anknüpfungspunkt herausgestellt. Chinesen in – und in einem deutlich größeren Umfang auch außerhalb der VRC – zeigen seit etwa 30 Jahren ein stark anwachsendes Interesse am tibetischen Buddhismus. Innerhalb der VRC wurde bereits mit dem Wiederaufbau von Klöstern begonnen und in Hong Kong entstehen zunehmend neue Zentren, die von tibetischen Exil-Lamas gegründet werden (ebd.: 213).¹⁰ Die bei weitem größte Zahl chinesischer

⁸ Rinpoche (*rin po che*) ist ein tibetischer Ehrentitel, der häufig für religiöse Lehrer verwendet wird.

⁹ Für Einzelheiten über die Praxis des Gebens (*sbyin*, *dana*) im tibetischen Kontext siehe Samuel (1993: 208-209).

¹⁰ Die Verehrung des Yanghegang Tempels in Beijing ist in den letzten Jahren deutlich gestiegen und in den Gebieten der TAR gibt es mittlerweile eine kleine Gruppe von chinesischen Mönchen und Nonnen, die sich im Zuge der Wiederbelebung tibetisch-buddhistischer Religiosität einer Klostersgemeinschaft in Golok angeschlossen haben (Germano 1998).



Buddhisten, die sich dem tibetischen Vajrayana-Buddhismus angeschlossen haben, lebt jedoch in Taiwan.¹¹ Obwohl die Regierung in Taipei sich über viele Jahre hinweg als rechtmäßige Vertreter der Republik Chinas (nicht zu verwechseln mit der VRC) verstanden haben und in unterschiedliche Kontroversen mit der Exilregierung der Tibeter in Dharamsala verwickelt ist, hat sich der tibetische Buddhismus zu einer weit verbreiteten religiösen Strömung in Taiwan entwickelt. Sozialgeschichtlich betrachtet spielten „mystische“ Überzeugungen und idealisierende Vorstellungen über die tibetischen Lamas, denen religiös wirksame Kräfte zugesprochen werden und von deren Fähigkeiten chinesische Patrone sich einen positiven Nutzen versprechen, eine wichtige Rolle bei der Übertragung des tibetischen Buddhismus in chinesische Gesellschaften. Die gegenwärtige Verbreitung des tibetischen Buddhismus in Taiwan gründet sich auf ähnliche Überzeugungen, die von einem wachsenden Interesse an tantrischen Praktiken und Ermächtigungen (*dbang*) begleitet werden. Es kann beobachtet werden, dass der Glaube an „magische“ Praktiken und die Hoffnung auf diesseitigen Nutzen die religiöse Praxis des Gebens bestimmen und viele Chinesen nach persönlichen Kontakten mit tibetischen Lamas suchen (ebd.: 214ff.). Mit Blick auf Taiwan und die in Übersee lebenden Chinesen schreibt Zablocki:

„Tibetan Buddhism has been booming in Taiwan, and elsewhere in the Chinese world, as part of a larger craze for esoteric religion (Ch. *mi jiao*). The number of Tibetan religious centers has grown rapidly in Taiwan since the 1980's and large crowds routinely attend when important Tibetan lamas offer tantric initiations (Tib. *dbang*). Donations from these disciples have become an indispensable source of support, not only for many of the Tibetan exiles' monasteries in India and Nepal, but even for Tibetan Buddhist religious centers and practitioners in Western countries.“ (Ebd.: 195)

Die Unterstützung tibetisch-buddhistischer Religionsgemeinschaften durch Anhänger chinesischer Herkunft erstreckt sich mittlerweile über viele Regionen Südostasiens, in denen chinesische Einwanderer leben. Vor allem in Malaysia, Singapur und Indonesien ist ein Anstieg an tibetisch-buddhistischen Religionsgemeinschaften zu verzeichnen, der mit einer wachsenden Unterstützung für die Mönche und Lamas aus den Klöstern Kathmandus verbunden ist und somit als einer der wichtigsten Eckpfeiler für die monastische Ökonomie gelten kann. Zahlreiche neue tibetisch-buddhistische Einrichtungen und Zentren in Südostasien sind heute am Ausbau der Klöster im Exil beteiligt. Mit Hilfe der ausländischen Gelder wurden bereits zahlreiche Gebetshallen, Wohnstätten für Mönche, Buddhastatuen, Textsammlungen und vieles mehr finanziert. Um regelmäßige Spenden aus den chinesischen Gemeinschaften zu sichern, reisen exiltibetische Lamas aus Kathmandu mindestens einmal jährlich nach Südostasien, um auch dort in neu etablierten Zentren zu lehren, große Einweihungen zu geben und private Audienzen zu erteilen. Die beachtlichen Spenden, die den exiltibetischen Lamas von chinesischen

¹¹ Die Zahl der Anhänger des tibetischen Buddhismus in Taiwan lässt sich kaum genau bestimmen. Wie Zablocki (2005: 209) darlegt, müssen die von der „Taiwanese government's Mongolian and Tibetan Affairs Commission“ (MTAC) verkündeten „Schätzungen“, die 1996 von 500.000 ausgehen mit größter Vorsicht behandelt werden und stehen zudem in einem starken Kontrast zu einer Erhebung von Keng Chen-hua aus demselben Jahr, die von 100.000 ausgeht und damit deutlich niedriger ausfällt. Ebenso unverlässlich scheint die Zahl von 238 tibetisch-buddhistischen Zentren in Taiwan zu sein, die sich im Jahre 2005 offiziell bei der MTAC registriert haben, da viele der Zentren eine solche Registrierung nicht für besonders sinnvoll halten.



Sponsoren entgegengebracht werden, geben den Exil-Lamas eine substanzielle Planungssicherheit und wirken sich auf die globale Situation des tibetischen Buddhismus aus, indem sie nicht nur die klösterliche Entwicklung und Ökonomie, sondern auch die transnationalen Projekte tibetisch-buddhistischer Organisationen beeinflussen und somit die globale Verbreitung des tibetischen Buddhismus nachhaltig fördern. Eines der wichtigsten Beispiele in diesem Zusammenhang ist das „Maitreya Project“, das unter der Obhut der FPMT (Federation of the Preservation of the Mahayana Tradition) entsteht, einer tibetisch-buddhistischen Organisation, die aus den Aktivitäten von zwei tibetischen Lamas in einem der in Kathmandu ansässigen Klöster (Kopan Monastery) hervorgegangen ist. Im Kern besteht dieses Projekt aus dem Bau einer 152 Meter großen Maitreya-Statue, die im nordindischen Bundesstaat Uttar Pradesh errichtet werden und für die nächsten 1000 Jahre als globales Symbol des Buddhismus fungieren soll. Geplant ist eine aus Weltraumtechnologie hergestellte Statue zu errichten, deren Innenraum Platz für Ausstellungs-, Gebets- und Kinoräume bietet. Das Projekt ist so konzipiert, dass tausende Pilger und interessierte Touristen aus aller Welt die Anlage über einen eigens ausgebauten internationalen Flughafen erreichen können und auch der Ausbau der umliegenden Infrastruktur auf die Bedürfnisse der zukünftigen Besucher und lokalen Gemeinden zugeschnitten wird. Der ökologisch-ökonomischen Nachhaltigkeit des Projekts wird dabei oberste Priorität eingeräumt. Die Finanzierung des Projekts wird im Rahmen einer globalen Kampagne realisiert, wobei die bisher großzügigsten Spender mehrheitlich chinesischer Herkunft sind.¹²

Eine bereits angesprochene Konsequenz der sich ausweitenden globalen Beziehungen besteht darin, junge und gut ausgebildete Mönche in die neu entstehenden Zentren in den Westen oder nach Südostasien zu entsenden, um diese zu betreuen und rituelle Dienste anzubieten. Während die Lamas ihre Einnahmen in den Aufbau ihrer Klöster investieren, erklärten mir einige Mönche, dass es üblich sei, für ein in Taiwan durchgeführtes Ritual eine Spende von umgerechnet 100-300 US-Dollar zu erhalten. Das verdiente Geld erachten sie als ihr eigenes Vermögen und erwerben damit private Luxusartikel wie Mobiltelefone, MP3-Player, Computer oder dergleichen mehr. Den meisten Mönchen steht es frei, selbst über diese Gelder zu verfügen und so ist es nicht verwunderlich, dass sich ein vielfältiger Umgang mit Geld unter den Mönchsgemeinschaften Kathmandus einstellt. Die Mönche teilen ihre Gelder häufig so ein, dass sie einen Teil für sich nutzen und einen anderen Teil an ihre Familien in den Himalayaregionen Nepals schicken. Einige der in sehr einfachen Verhältnissen aufgewachsenen Mönche aus den nepalesischen Bergen sind zu Wohlstand gelangt und auch jene, die nicht selbst ins Ausland reisen, haben die Möglichkeit, innerhalb der Klöster an Ritualen teilzunehmen, die von ausländischen *Jindaks* finanziert werden. Die ökonomischen Möglichkeiten und die erhöhte Mobilität der Mönche geben dem Mönchtum einen völlig neuen Reiz. Diese Faktoren wirken sich auf den sozialen Status der Mönche aus und ermöglichen es ihnen sich über diesen neu zu definieren. Die zu Wohlstand gelangten Mönche genießen ein großes Ansehen innerhalb ihrer Heimatdörfer und stellen eine wichtige Unterstützung für ihre Familien dar. Was ihren Status auf dem Land jedoch zu heben scheint, führt in Kathmandu zu einem Anwachsen kritischer Stimmen. Immer mehr Stadtbewohner kritisieren die Mönche und ihren Gebrauch von Mobiltelefonen, ihre Besuche teurer Restaurants und ihren lässigen Umgang mit den monastischen Ordensregeln. Für

¹² Für weitere Angaben siehe Zablocki (2005: 259-300) und die offizielle Webseite des Projekts unter www.maitreyaproject.org.



sie scheint sich das Leben der Mönche nur noch ansatzweise mit den Idealvorstellungen des Mönchswesens zu decken und auf Abwege geraten zu sein (vgl. Moran 2004: 86-109).

Unterschiedliche Vorstellungen über die Bedeutung und Funktion der monastischen Institutionen, sowie die sozialen, kulturellen und ökonomischen Vorteile, die das Leben in einem der großen Exilklöster mit sich bringt, werden vor dem Hintergrund globaler Austauschbeziehungen neu bewertet. Es bleibt offen, wie die gut situierten Mönchsgemeinschaften auf die ambivalente Anerkennung aus ihrem sozialen Umfeld reagieren werden und welche gesellschaftliche Rolle die Mönche in Zukunft spielen werden. Die neuen ökonomischen Strukturen erweisen sich in der Gegenwart als sehr effizientes Mittel, um die schnell voranschreitenden Baumaßnahmen zu finanzieren, die Anzahl an Mönchen und Nonnen in den Klöstern zu erhöhen und ihre Ausbildungs- und Lebensqualität zu verbessern. Es fällt auf, dass die ausländischen Gelder auf die direkte Anwesenheit und die Aktivitäten der Rinpoches zurückgeführt werden können, wodurch die Autoritätsstrukturen ranghoher *Tulkus* weiter gestärkt werden. Die ökonomische Aufrechterhaltung der entstandenen Klosterinstitutionen scheint davon abzuhängen, inwieweit es den Verantwortlichen gelingt, die entstandenen Finanzierungsstrukturen auch nach dem Ableben der charismatischen Rinpoches aufrecht zu erhalten bzw. die akkumulierten Ressourcen nachhaltig und gewinnbringend anzulegen und zu investieren. Die hier angedeuteten Beziehungen der Klöster zu Religionsgemeinschaften im Westen und in Südostasien zeigen auf, dass sich die Außengrenzen der klösterlichen Institutionen immer stärker erweitern und neue transnationale Interaktionsbeziehungen an Relevanz gewinnen. Die entstanden Netzwerke, in denen sich die Klöster und ihre ökonomischen Strukturen ausbilden, umfassen Zentren und Projekte auf der ganzen Welt, sodass auch die lokale monastische Ökonomie nur im Zusammenhang mit der Herausbildung transnationaler Religionsgemeinschaften innerhalb des tibetischen Buddhismus untersucht werden kann.

Fragen der Repräsentation und der kulturellen Eigenständigkeit des tibetisch-buddhistischen Klosterwesens sollten im Zuge dieser Entwicklung neu bedacht werden, um die soziale Tiefe dieser Prozesse weiter zu untersuchen und mögliche Problemfelder aufzuzeigen. Wie meine eigenen Beobachtungen nahe legen, befinden sich die Klöster im Übergang in eine ökonomische Abhängigkeit von ausländischen Geldgebern, die auch zu einem Verlust der kulturellen Eigenständigkeit der Exilklöster führen könnte. Der ökonomische Aufschwung monastischer Institutionen in Kathmandu ermöglicht aber auch eine umfangreiche Wiederbelebung und Weiterentwicklung buddhistischer Lebensweisen, in der eine Fülle kultureller Traditionen und, wie es die Tibeter sagen würden, „Erleuchtungswege“ bewahrt werden.

4. Die Herausbildung neuer Rekrutierungsmuster und die Homogenisierung religiöser Praxisformen

Die Rekrutierungsmuster und die demographische Zusammensetzung der Mönchs- und Nonnengemeinschaften tibetisch-buddhistischer Klöster im Exil zeigen sehr deutlich, dass die Klöster neue Strategien entwickeln, um dem schwindenden Zulauf exiltibeti-



scher Mönche entgegenzuwirken.¹³ Die globalisierte Ökonomie der Klöster stellt dabei eine der wichtigsten Voraussetzungen bereit, da sie den Klöstern eine kostenlose Aufnahme von Mönchen erlaubt, die selbst nicht in der Lage wären, für ihr Leben in einem dieser Klöster aufzukommen.

Vor allem in Kathmandu ist die Zahl „nepalesischer“¹⁴ Mönche und Nonnen¹⁵, die aus den tibetischen Siedlungsgebieten der nepalesischen Himalayaregionen stammen, drastisch gestiegen. Meine eigenen Schätzungen legen nahe, dass 90% der in Nepal lebenden tibetisch-buddhistischen Mönche und Nonnen aus den Grenzregionen zwischen Tibet und Nepal stammen und keine Exiltibeter sind.¹⁶

Die ethnische Zusammensetzung dieser Gebiete ist sehr vielfältig und kann nur schwer vereinheitlicht werden. Neben den Sherpa, Tamang, Magar und Gurung, die zu den zahlenmäßig größten Ethnien dieser Regionen zählen, bewohnen auch noch andere tibetischsprachige Gesellschaften die nördlichen Himalayaregionen. Viele dieser Gruppen werden von den Nepalesen mit dem etwas abwertendem Begriff „Bhotiya“ bezeichnet und genießen ein sehr geringes Ansehen innerhalb der nepalesischen Gesellschaft. 1768 wurden sie in ein von den Gorkha-Herrschern etabliertes „Staatsgebiet“ eingegliedert und organisierten sich neben anderen, mehrheitlich hinduistisch geprägten Gesellschaften, innerhalb eines losen Verbunds aus unterschiedlichen administrativen Distrikten, aus denen wiederum Mitte des 20. Jhd. die Republik Nepal hervorgegangen ist. Charles Ramble erklärt, dass sich der Begriff „Bhotiya“ aus dem Wort „Tibet“ ableitet, das im Tibetischen als *bod* geschrieben wird und im nepalesischen Sprachgebrauch zu *bhot* umgewandelt wurde (Ramble 1997: 391). Aus nepalesisch-hinduistischer Sicht sind alle tibetischsprachigen Gesellschaften aus dem nördlichen Grenzgebiet im Hochland und den tibetischen Siedlungsgebieten im Himalaya „Bhotiya“ – Leute aus Tibet. Wie Ramble zu bedenken gibt, handelt es sich bei diesen tibetischsprachigen Gesellschaften jedoch keineswegs um eine gesellschaftliche Einheit, die sich auch als solche versteht und mit dem Ethnonym „Bhotiya“ vereinheitlicht werden könnte:¹⁷

„There is little to suggest that the Tibetanoid groups of Nepal conceive of themselves as a single group in any circumstances. There are approximately fifteen enclaves of Tibetan-speaking extending across the northern region of Nepal, from Limi in the west to Walung in the east.“ (Ebd.: 394)

¹³ Einzelheiten über die Abkehr junger Tibeter von den institutionalisierten Formen kultureller Identität, wie dem Mönchtum, finden sich bei Ström (1994).

¹⁴ Mit Blick auf die Staatszugehörigkeit der Mönche müsste politisch korrekter Weise von „nepalesischen“ Mönchen gesprochen werden. Kulturell handelt es sich bei diesen Mönchen jedoch um Tibeter. Meine Befragungen der Mönche ergaben zudem, dass sich viele von ihnen selbst als Nepalesen bezeichnen würden, da sie einen nepalesischen Pass besitzen, untereinander Nepalesisch sprechen, in Kathmandu leben und vor allem mit den politischen, wirtschaftlichen und sozialen Themen in Nepal befasst sind.

¹⁵ Auch wenn ich im Rahmen dieses Artikel nicht gesondert auf die Situation der Nonnen eingehen kann, sei jedoch angemerkt, dass beispielsweise das Nonnenkloster Thrangu Tara Abbay im Februar 2008 278 Nonnen zählte, das Nonnenkloster von Kopan, Khachoe Ghakyil Ling, über 500, Nagi Gompa etwa 50 und die Arya Tara School von Ani Chöying zählte 53 Nonnen.

¹⁶ Fürer-Haimendorf (1990) und Helffer (1993) weisen in ihren Arbeiten bereits darauf hin, dass ein Großteil der Mönche aus den nepalesischen Himalayaregionen stammt. Auch Moran (2004) und Zablocki (2005) verweisen auf die mehrheitlich „nepalesischen“ Mönche und betonen deren zentrale Bedeutung für die neuen Klöster.

¹⁷ Neben der sehr groben Vereinheitlichung tibetischsprachiger Gesellschaften unter einer ethnisch präskriptiven Kategorie, scheint der Begriff „Bhotiya“ zudem auch als Statuskategorie fungiert zu haben, von der sich bestimmte Gruppen bewusst abgrenzen wollten.



Mit Blick auf die sozialgeschichtliche Entwicklung dieser Enklaven führt er fort:

„There are, in short, a number of critical impediments to the coalescence of a unified ethnic identity that the Nepalese Tibetanoid might oppose to the Brahmanical culture of the state. There are considerable linguistic, as well as cultural, differences between the enclaves; for reasons of geography and economy there is effectively no direct communication between them; and the national culture is too remote to provide the stimulus for the reactive creation of an ethnic organization.“ (Ebd.: 397)

Die hier anklingende Charakterisierung der tibetischen Siedlungsgebiete im heutigen Nepal macht also deutlich, dass wir die Herkunftsgemeinschaften der Mönche als eigenständige Gesellschaften begreifen sollten, da diese seit vielen Jahrhunderten über ein erhebliches Ausmaß an politischer und kultureller Autonomie verfügen. Die kulturelle Eigenständigkeit dieser Gesellschaften bedeutet zwar nicht, dass sie keine Außenkontakte aufweisen, sie hat jedoch zur Folge, dass der praktizierte Buddhismus und die volksreligiösen Praktiken weitestgehend regionalspezifische Ausprägungen besitzen und sich in Abhängigkeit zu den lokalen Gegebenheiten entwickelt haben.

Mit dem Bau der Exilklöster und der zunehmenden Akquirierung ausländischer Gelder entwickeln sich die Klöster zu beliebten Anlaufpunkten für die tibetisch-buddhistischen Gruppen Nepals, deren Kinder auch ohne eigene Abgaben in den Klöstern aufgenommen werden. Seit etwas 20 Jahren kann eine zunehmende Abwanderung männlicher Jugendlicher aus den tibetischen Siedlungsgebieten Nepals beobachtet werden, deren Eltern sich an die hochrangigen Exil-Lamas wenden, um ihre zweitgeborenen Söhne (oft auch weitere) ins Kloster zu schicken:

„In Nubri, dispatching a son to reside in one of Kathmandu's monasteries has emerged as an important post-natal option for parents to manage the size and composition of their families. The decision is based on a combination of cultural and economic rationales.“ (Childs 2004b: 37)

Diese Abwanderung der Kinder und Jugendlichen in die Klöster Kathmandus hat so stark zugenommen, dass Childs sogar von einem „exodus of young males from Buddhist highlands of Nepal“ (ebd.: 31) spricht und betont:

„By 1997, the year I conducted a demographic survey, roughly 30% of all male children in some Nubri villages were living in the monasteries of Kathmandu and India. One man recently lamented that there are virtually no children between the ages of five and fifteen remaining in his village. Such high level of monastic out-migration is unprecedented in Nubri, and is bound to have implications for all aspects of society.“ (Ebd.: 38)

Aus religionsgeschichtlicher Perspektive lässt sich feststellen, dass die tibetisch-buddhistischen Exilklöster eine so umfassende Grundversorgung und finanzielle Unterstützung für ihre Klostermitglieder gewährleisten, wie es sie *nie* zuvor in der Geschichte des tibetischen Klosterwesens gegeben hat. Obwohl das Klosterwesen in den nepalesischen Bergen deutliche Eigenheiten aufweist, lässt sich bereits mit Blick auf die historische Versorgungssituation der Mönche in den ausgebauten Klöstern Tibets ein großer Unterschied erkennen:



„Tibetan monks were not fully supported by the monasteries, receiving only a small ration of tea and roasted barley for their subsistence; they had to rely on their families or their own earnings (from trade or performing rituals) for anything more. Monks did not go on begging rounds, like their counterparts in Southeast Asia, but engaged in a wide range of occupations.“ (Lopez 1997: 20)

Anders als heute, mussten die Mönche für ihren eigenen Unterhalt in den Klöstern aufkommen und wurden zusätzlich von ihren Familien versorgt. Der Entsendung eines Kindes in eines der Klöster war mit einem materiellen Aufwand verbunden und stellte in erster Linie einen kulturell-religiösen Wert dar. Darüber hinaus ist bekannt, dass viele Mönche in den zentralen Klöstern Tibets, auch auf Grund der sogenannten „monk-tax“ ins Kloster geschickt wurden, einer Steuer, bei der Bauernfamilien, die das Land eines Klosters bewirtschafteten, mindestens einen ihrer Söhne an dieses Kloster entsenden mussten (Goldstein 1971).

Die globalisierte Ökonomie der Klöster hat dem gegenüber völlig neue Voraussetzungen geschaffen und ermöglicht den Klöstern eine umfangreiche Rekrutierung von Mönchen, deren Lebensunterhalt, Kleidung und medizinische Versorgung von ausländischen Sponsoren getragen werden. Die in Kathmandu entstandenen Klöster bieten ihren Mönchen einen kostenlosen Zugang zu monastischen Bildungseinrichtungen, die es in Nepal bisher nicht gegeben hat und deren Leitung einem der ranghohen *Tulkus* unterliegt, deren Anerkennung weit über die Grenzen Nepals bekannt ist. Die materielle Unabhängigkeit der Mönche und das bereit gestellte Bildungsangebot in den neuen Exilklöstern erweisen sich als eine bemerkenswerte Neuerung, wenn man bedenkt, dass Mönche im vormodernen Tibet viel Zeit in „weltliche“ und rituelle Aufgaben investieren mussten:

„In Tibet only 25 percent of the monks at the three great monasteries around Lhasa had been engaged in the scholastic curriculum and of these only a small portion went beyond rather elementary levels. The rest of the monks pursued a variety of occupations, employed either by the monasteries or engaged in their own business. There were monks whose duty it was to propitiate the protective deities of the monastery, there were monks who cooked and brewed vats of Tibetan tea, and monks who took for themselves the task of enforcing order.“ (Lopez 1995: 274-275)

An einer anderen Stelle schreibt Lopez zudem:

„It is therefore inaccurate to imagine all Tibetan monks spent their days in meditation or debating sophisticated points of doctrine; only a small percentage were thus occupied. Furthermore, the majority of the occupants of Tibetan monasteries remained novices throughout their lives, not going on to take the vows of a fully ordained monk (*dge slong, bhiku*).“ (Lopez 1997: 20)

Abgesehen von der Rundumversorgung, die ein durch ausländische Gelder finanziertes Kloster seinen Mönchen bieten kann, eröffnet das monastische Leben in Kathmandu große Freiräume für Bildung und Freizeit, die Mönche im vormodernen Tibet kaum hatten. Es scheint demnach auch nicht erstaunlich, dass sich ein zunehmender Anstieg



an qualifiziert ausgebildeten Mönchen und Nonnen in Nepal verzeichnen lässt, die das immer größer werdende Lehrangebot der Klöster nutzen und sich um weiterführende Studien bemühen (vgl. Moran 2004: 70 und 99f.). Fast alle Mönche, die ihre monastische Laufbahn nicht frühzeitig abbrechen, legen mittlerweile die *gelong*-Gelübde ab und fungieren den Rest ihres Lebens als voll ordinierte Spezialisten. Die ins Kloster kommenden Mönche durchlaufen eine sehr umfangreiche Ausbildung, die neben den religiösen Inhalten auch durch eine säkulare Schulbildung erweitert wurde. Anders als früher haben einige der großen Klöster in Kathmandu eine Primarschule in die Anlage des Klosters integriert, die von allen jungen Mönchen durchlaufen werden muss, bevor sie sich hauptsächlich ihrer religiösen Bildung widmen. Das religiöse Lehrangebot wird zunehmend durch neue Klosteruniversitäten, im Tibetischen auch als *Shedra* (*bshad grwa*) bezeichnet, und Retreateneinrichtungen, den sogenannten *Drub Kangs* (*grub khang*) erweitert. Daneben können Mönche aus allen Schulrichtungen des tibetischen Buddhismus heute in einer der großen Klosteruniversitäten, die im indischen Exil neu aufgebaut wurden, studieren und Belehrungen von Gelehrten aus unterschiedlichen Schulrichtungen empfangen. Anders als früher ist das Interesse der Mönche am Erlernen tantrischer Meditationsübungen deutlich gestiegen und die Zahl ausgebildeter Lamas nimmt kontinuierlich zu.

Obwohl das in Kathmandu entstehende Klosterwesen eine breite Unterstützung innerhalb tibetischer Gesellschaften aus dem Himalayaraum erfährt und tibetisch-buddhistische Lehrinhalte mehr den je gefördert und zugänglich gemacht werden, sollte nicht übersehen werden, dass der Neuaufbau von Klöstern und die Integration der „Bhotiya“ in diese Klöster eine Homogenisierung religiöser Praxisformen begünstigt. Wie auch Childs (2004b) in diesem Zusammenhang zu bedenken gibt, steht die Rekrutierung neuer Mönche aus den Himalayaregionen Nepals mit der Absicht in Verbindung, die tibetische Religion und Kultur zu bewahren und das Fortbestehen einer monastischen Tradition zu gewährleisten, deren Bestand und Integrität durch die Besetzung Tibets bedroht ist. Auf einer Broschüre des Kopan Klosters aus Kathmandu heißt es beispielsweise: „Help save Tibet's culture. Sponsor a Buddhist Monk für just \$ 1,00 a Day.“¹⁸

Die implizite Vorstellung, die sich hinter diesem Aufruf verbirgt, gründet sich auf die Überzeugung, tibetisch-buddhistische Mönche, so wie sie in den Klöstern Kathmandus aufwachsen und ausgebildet werden, wären ein universaler Bestandteil tibetischer Kultur, den es zu ‚bewahren‘ gelte. Die Vielfalt religiöser Rollenmodelle und sozialer Akteure, die das kulturelle Leben tibetischer Gesellschaften auszeichnen, wird dabei schlichtweg ausgeblendet. Tatsächlich kann gezeigt werden, dass die in Kathmandu entstandenen Klöster, mit ihrer zölibatären und klerikalen Ausrichtung, mehrheitlich aus einer Mönchsgemeinschaft zusammengesetzt sind, in deren Heimatregionen diese Form des Klosterwesens kaum ausgeprägt ist. Das religiöse Leben in diesen Regionen organisiert sich um lokale Praktiken, für deren Durchführung verheiratete Lamas (*Ngag pas*), nicht-ordinierte *Chöpas* (*chos pa*) und andere Spezialisten ohne monastische Ausbildung und Ordination verantwortlich sind.¹⁹ Wollte man diese religiösen Praxisformen bewahren, so wäre die Unterstützung monastischer Zentren in Kathmandu eine deutliche Verfehlung dieser Ziele. Die Abwanderung der Kinder und Jugendlichen in die großen Klöster Kathmandus führt zu Herausbildung eines Mönchtums, das es in den

¹⁸ Die Broschüre war am 20.01.2008 im Kopan Kloster in Kathmandu ausgelegt.

¹⁹ Weiterführende Untersuchungen über die Bedeutung und Funktion religiöser Spezialisten, die nicht als ordinierte Mönche agieren, finden sich bei Childs (2004a) und Samuel (1993: 270-289).



Heimatorten dieser Menschen nie gegeben hat. Es ist daher zu vermuten, dass der schnell voranschreitende Ausbau monastischer Institutionen in Kathmandu den kulturellen Wandel innerhalb der buddhistisch geprägten Himalayaregionen zusätzlich beeinflussen wird, obwohl die explizite Absicht besteht, das kulturelle Leben der Tibeter zu bewahren. Daran zeigt sich, dass eine zunehmende Institutionalisierung des tibetischen Buddhismus in Nepal eingesetzt hat, die zu einer Aufwertung des klerikal und zölibatär ausgerichteten Klosterwesens führt. Das rasante Voranschreiten dieser Entwicklung kann vor dem Hintergrund der transnationalen Vernetzung monastischer Institutionen mit dem finanzkräftigerem Ausland erklärt werden.

5. Die Situation der Klöster in Kathmandu und die Globalisierung des tibetischen Buddhismus

Die Entstehung tibetisch-buddhistischer Klöster im Exil verbindet sich mit einer bemerkenswerten Erfolgsgeschichte: Die Öffnung klösterlicher Gemeinschaften gegenüber der Außenwelt mündete in einer Renaissance des buddhistischen Klosterwesens. Um diesen Aufstieg und seine Implikationen zu erklären, habe ich versucht, die Entwicklung der Klöster anhand ihrer Ökonomie und ihren Rekrutierungsstrategien zu untersuchen. Wie in diesem Zusammenhang deutlich wurde, entwickeln sich die Klöster vor dem Hintergrund transnationaler Beziehungskonstellationen, deren Bedeutung kaum mehr unterschätzt werden kann. Ich konnte zeigen, dass ausländische Sponsoren (*Jindaks*) und ihre Spenden zu einem essenziellen Bestandteil der monastischen Ökonomie zählen und dass trotz des rückläufigen Eintritts junger Mönche aus der exiltibetischen Gemeinschaft große Klosteranlagen entstehen, in denen der tibetische Buddhismus weiterhin lebendig bleibt. Alle großen Klöster Kathmandus verfügen heutzutage über ein global gestütztes Finanzierungssystem, das die monastische Ökonomie trägt, obwohl ein nicht unbedeutender Teil der finanziellen Unterstützung nach wie vor von Mitgliedern der tibetischen Laiengemeinschaft kommt, die durch ihre Erfolge in der Teppichindustrie von Kathmandu, dem zunehmendem Tourismus im Land und ihren Erfolgen auf dem transnationalen Arbeitsmarkt profitiert.²⁰

Die beschriebene Integration ausländischer Schüler in die monastische Ökonomie und in die Organisationsstrukturen der Klöster gibt Anlass, die Klöster als Mittelpunkt einer transnationalen Religionsgemeinschaft zu betrachten, deren geistliche und weltliche Leiter ranghohe *Tulkus* sind. Zahlreiche Klöster verfügen mittlerweile über eigene Kursangebote, Studieneinrichtungen und Unterbringungsmöglichkeiten für westliche Schüler. Akademische Beziehungen werden geknüpft und viele *Tulkus* veröffentlichen eigene Bücher in unterschiedlichen Sprachen. Es kann beobachtet werden, dass die Bedeutung westlicher Akteure innerhalb des monastischen Systems deutliche Konturen gewinnt und somit die Entwicklung des Klosterwesens nachhaltig beeinflusst. Die gegenwärtigen Klöster bilden zunehmend Orte der kulturellen Integration und des wechselseitigen Austausches, in denen sich Laien und Mönche begegnen. In Anlehnung an Wimmer und Appadurai können hier Prozesse des sozialen und kulturellen Wandels

²⁰ Vor diesem Hintergrund reflektieren die Klöster trotz ihrer globalisierten Ökonomie eine eigenständige Dynamik zwischen Laien und der monastischen Gemeinschaft, die bereits in Tibet und darüber hinaus in allen buddhistischen Gesellschaften ein wichtiges Charakteristikum darstellte und in Kathmandu weiter besteht.



unter den Bedingungen weltweiter Verflechtungsprozesse erkannt werden, die innerhalb der Klöster in einem Aufeinandertreffen unterschiedlicher Weltbilder und Identitäten münden. Die Reorganisation der monastischen Ökonomie ist in diesem Zusammenhang nur ein Beispiel, an dem die Auswirkungen der transnationalen Aushandlungsprozesse beobachtet werden können. Eine ebenso interessante Entwicklung stellt die Anwesenheit westlicher Laienpraktizierender in den Klöstern selbst dar. Viele Lamas und *Tulkus* in Kathmandu sind darum bemüht, ihre Schüler in den monastischen Kontext mit einzubinden, ihnen eigene Praxisräume zur Verfügung zu stellen, sie an Ritualen und Ermächtigungen zu beteiligen und ihnen gemeinsam mit den Mönchen Unterweisungen zu erteilen. Einige langzeitpraktizierende Westler leben nunmehr seit über 15 Jahren im Umkreis der Klöster und stehen in einem engen Kontakt zu ihren Lehrern vor Ort. Ohne sich der monastischen Gemeinschaft der Mönche anzuschließen, gehören sie doch auf ihre Weise zu den ansässigen Praktizierenden und prägen die Bedeutung des Klosterwesens. Wer das monastische System in Zukunft untersuchen möchte, wird kaum noch vermeiden können, sich mit der Rolle von Laienpraktizierenden in den Klöstern zu beschäftigen und die konkreten Veränderungen, die dadurch im religiösen und sozialen Leben der Mönche entstehen, zu berücksichtigen.

Meine Analyse der sozialen und kulturellen Veränderungen innerhalb tibetischer Gesellschaften in Nepal, die ich im Zusammenhang mit der Renaissance der Klöster unternommen habe, betont die zentrale Rolle der nepalesisch-stämmigen Tibeter, die mittlerweile den Großteil der monastischen Gemeinschaften ausmachen. Obwohl die Klöster wie erwähnt von tibetischen Exil-Lamas gegründet wurden und als Exilklöster gelten, zeigt die Zusammensetzung der Mönchsgemeinschaften sehr deutlich, dass es durchaus gerechtfertigt wäre, die Klöster als hybride Institutionen zu betrachten, in denen Tibeter aus unterschiedlichsten Siedlungsgebieten Tibets und Nepals zusammen leben, wobei vor allem die jüngeren Generationen der Mönche mehrheitlich aus den nepalesischen Bergregionen entlang der tibetischen Grenze stammen. In Übereinstimmung mit Forschungsergebnissen anderer Autoren lässt sich vermuten, dass die Integration der so genannten „Bhotiya“ in die Klöster Kathmandus die institutionalisierte monastische Form des tibetischen Buddhismus stärkt und die Autoritätsstrukturen der ranghohen Lamas in den abgelegenen Siedlungsgebieten des nördlichen Nepals festigt.²¹ Die urbanen Klostersgemeinschaften fördern zudem eine Homogenisierung religiöser Praxisformen und tragen zur Formierung einer tibetischen Identität bei, in der sich unterschiedliche Bevölkerungsgruppen als Teil einer größeren Gemeinschaft aus buddhistischen Mönchen begreifen. Diese beziehen sich auf die selben Symbolsysteme des tibetischen Buddhismus und folgen den gleichen *Tulkus*. Es ist davon auszugehen, dass die begonnene Entwicklung eine Aufwertung der klerikalen Ausrichtung monastischer Institutionen begünstigt und das monastische System des tibetischen Buddhismus zunehmend als dominantester Ausdruck tibetisch-buddhistischer Kultur im Kathmandutal eine besondere Stellung in der religiösen Landschaft Nepals einnehmen wird.

²¹ Weiterführende Untersuchungen über den Einfluss der transnationalen Klosterinstitutionen auf die tibetischen Siedlungsgebiete Nepals finden sich bei Childs (2004b), Draper (1994), Shneidermann (2006) und van Ede (1999).



Bibliographie

- Appadurai, Arjun (1991): „Global Ethnoscapes. Notes and Queries for a Transnational Anthropology.“ In: Richard G. Fox (Hg.) *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Santa Fé: School of American Research Press: 191-210.
- Appadurai, Arjun (1996): *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis u. a.: University of Minnesota Press.
- Avedon, John F. (1985): *In Exile from the Land of Snows*. London: Wisdom Publications.
- Batchelor, Stephen (1994): *The Awakening of the West. The Encounter of Buddhism and Western Culture*. Berkeley: Parallax Press.
- Baumann, Martin (2001): „Global Buddhism. Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective.“ In: *Journal of Global Buddhism*, 2: 1-43.
- Baumann, Martin (2005): „Shangri-La, Diaspora und Globalisierung. Tibetischer Buddhismus weltweit.“ In: Wulf Köpke (Hg.): *Die Welt des tibetischen Buddhismus*. Hamburg: Museum für Völkerkunde Hamburg: 357-388.
- Childs, Geoff (2004a): *Tibetan Diary. From Birth to Death and Beyond in a Himalayan Valley of Nepal*. Berkeley: University of California Press.
- Childs, Geoff (2004b): „Cultural Change in the Name of Cultural Preservation.“ In: *Himalaya*, 24/1-2: 31-42.
- Draper, John (1994): „Religion and Power in Sherpa Society.“ In: Geoffrey Samuel (Hg.): *Tantra and Popular Religion in Tibet*. New Delhi: International Academy of Indian Culture: 79-134.
- Dreyfus, Georges (2003): *The Sound of Two Hands Clapping. The Education of a Tibetan Buddhist Monk*. Berkeley: University of California Press.
- Fields, Rick (1992): *How the Swans Came to the Lake. A Narrative History of Buddhism in America*. Boston und London: Shambala.
- Filchner, Wilhelm (1954): *Kumbum. Lamaismus in Lehre und Leben*. Zürich: Rascher.
- Forbes, Ann A. (1989): *Settlements of Hope. An Account of Tibetan Refugees in Nepal*. Cambridge: Cultural Survival.
- Frechette, Ann (2004): *Tibetans in Nepal. The Dynamics of International Assistance among a Community in Exile*. New York u. a.: Berghahn.
- Fürer-Haimendorf, Christoph (1990): *The Renaissance of Tibetan Civilization*. Oracle: Synergetic Press.
- Germano, David (1998): „Re-Membering the Dismembered Body of Tibet. Contemporary Tibetan Visionary Movements in the People's Republic of China.“ In: Melvyn Goldstein und Matthew Kapstein (Hg.): *Buddhism in Contemporary Tibet. Religious Revival and Cultural Identity*. Berkeley und Los Angeles: University of California Press: 53-94.
- Goldstein, Melvyn (1971): „Serfdom and Mobility. An Examination of the Institution of ‚Human Lease‘ in Traditional Tibetan Society.“ In: *Journal of Asian Studies*, 30/3: 521-534.
- Goldstein, Melvyn (1989): *A History of Modern Tibet, 1913-1951. The Demise of the Lamaist State*. Berkeley: University of California Press.
- Hannerz, Ulf (1992): *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press.
- Harvey, David (1990): *The Condition of Postmodernity. An Inquiry into the Origins of*



- Cultural Change*. London: Oxford University Press.
- Helffer, Mireille (1993): „A Recent Phenomenon. The Emergence of Buddhist Monasteries around the Stupa of Bodnath.“ In: Gérard Toffin (Hg.): *The Anthropology of Nepal. From Tradition to Modernity*. Kathmandu: French Cultural Center: 114-31.
- Lawellen, Ted C. (2002): *The Anthropology of Globalization. Cultural Anthropology enters the 21st Century*. Westport: Bergin and Garvey.
- Lopez, Donald S. (Hg.) (1995): *Curators of the Buddha. The Study of Buddhism under colonialism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lopez, Donald S. (Hg.) (1997): *Religions of Tibet in Practice*. Princeton: Princeton University Press.
- Lopez, Donald S. (1998): *Prisoners of Shangri-La. Tibetan Buddhism and the West*. Chicago: University of Chicago Press.
- Methfessel, Thomas (1997): „Socioeconomic Adaption of Tibetan Refugees in South Asia over 35 Years in Exil.“ In: Frank J. Korom (Hg.): *Tibetan Culture in the Diaspora*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften: 13-24.
- Moran, Peter (2004): *Buddhism observed. Travelers, Exiles and Tibetan Dharma in Kathmandu*. London: Routledge.
- Prebish, Charles S. und Baumann, Martin (Hg.) (2002): *Westward Dharma. Buddhism beyond Asia*. Berkeley: University of California Press.
- Ramble, Charles (1997): „Tibetan Pride of Place. Or, Why Nepal’s Bhotiyas are not an Ethnic Group.“ In: David N. Gellner, Joanna Pfaff-Czarnecka und John Whelpton (Hg.): *Nationalism and ethnicity in a Hindu Kingdom. The politics of culture in contemporary Nepal*. Amsterdam: Harwood Academic Publishers: 379-413.
- Robertson, Roland (2000): *Globalization. Social Theory and Global Culture*. London u. a.: Sage.
- Samuel, Geoffrey (1993): *Civilized Shamans. Buddhism in Tibetan Societies*. Kathmandu: Mandala Book Point.
- Samuel, Geoffrey (2005): „Tibetan Buddhism as a World Religion. Global Networking and its Consequences.“ In: ders.: *Tantric Revisionings. New Understandings of Tibetan Buddhism and Indian Religion*. Delhi: Motilal Banarsidass: 288-316.
- Shneiderman, Sara (2006): „Living Practical Dharma. A Tribute to Chomo Khandru and the Bonpo Women of Lubra Village, Mustang, Nepal.“ In: Meena Khandelwal, Sondra L. Hausner und Ann Grodzins Gold (Hg.): *Women’s Renunciation in South Asia. Nuns, Yoginis, Saints and Singers*. New York: Palgrave Macmillan: 69-93.
- Ström, Axel K. (1994): „Tibetan Refugees in India. Aspects of Socio-Cultural Change.“ In: Per Kværne (Hg.): *Tibetan Studies. Proceedings of the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Oslo*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften: 837-847.
- Ström, Axel K. (1995): *The quest for grace. Identification and Cultural Continuity in the Tibetan Diaspora*. Oslo: Department and Museum of Anthropology.
- Ström, Axel K. (1997): „Between Tibet and the West. On Traditionality, Modernity and the Development of Monastic Institutions in the Tibetan Diaspora.“ In: Frank J. Korom (Hg.): *Tibetan Culture in the Diaspora*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften: 33-50.
- van Ede, Yolanda M. (1999): *House of Birds. A Historical Ethnography of a Tibetan*



Buddhist Nunnery in Nepal, unveröffentlichte Doktorarbeit. University of Amsterdam, Amsterdam.

Wimmer, Andreas (2003): „Globalisierungen avant la lettre. Isomorphisierung und Heteromorphisierung in einer vernetzten Welt.“ In: *Sociologus*, 53/1: 1-41.

Wimmer, Andreas (2005): *Kultur als Prozess. Zur Dynamik des Aushandelns von Bedeutungen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Zablocki, Abraham (2005): *The Global Mandala. The Transnational Transformation of Tibetan Buddhism*, unveröffentlichte Doktorarbeit. Cornell University, New York.

Information zum Autor

Max Kölling studierte Religionswissenschaft, Ethnologie und Südasienswissenschaften (M.A.) in Berlin. Seine Arbeitsgebiete sind u. a. religiöse Wandlungsprozesse in den Himalayaregionen und in Indien sowie entwicklungspolitische Themen in Asien und Europa.

Kontakt

Max Kölling

maxkoelling@googlemail.com