

REFLEKTIONEN ZUR KULTURELLEN IDENTITÄT DER TIBETISCHEN BÖNPO¹

Marietta Kind

Tibet wird häufig direkt mit der buddhistischen Religion in Verbindung gebracht. Dass es aber neben dem Buddhismus auch eine andere Religion, genannt Bon² gibt, ist weniger bekannt. Ein Wort für Buddhismus existiert in der tibetischen Sprache nicht, stellvertretend dafür wird das Wort *chos* für die Lehre der Buddhisten benutzt. Die Bewohner Tibets werden entweder als Chos-pa (Anhänger der *chos*-Lehre) oder als Bönpo (Anhänger der Bon-Lehre) bezeichnet³. Dieser Beitrag wird sich mit der Bon-Religion und ihren Anhängern, den Bönpo sowie mit der Frage ihrer kulturellen Identität befassen. Da diese Identität eng mit der buddhistischen und tibetischen Identität verknüpft ist oder sich diesen gegenüber abgrenzt, müssen letztere auch miteinbezogen werden.

In den meisten Texten wird Bon als vor-buddhistische, animistisch-schamanistische Religion Tibets beschrieben, die seit der Einführung des Buddhismus immer mehr marginalisiert wurde. Von einigen Seiten wurde sie gar als nicht mehr existent bezeichnet. Es stellt sich die Frage, was die Bon-Religion nun wirklich ist, und in welcher Form sie heute noch existiert. Wie kommt es, dass in den letzten Jahren eine "Wiederbelebung" dieser Religionsform zu verzeichnen ist?

Um die obengenannten Themen zu verfolgen, werde ich die Geschichte der Bon-Religion und ihrer Konzeption aus drei verschiedenen Blickpunkten beschreiben. Ferner werde ich auf die Exilsituation und die Etablierung eines neuen Zentrums der Bönpo in Nordwest-Indien eingehen. Wie sieht die Situation im Exil nach dem Einmarsch der Chinesen aus? Hat sich die Lage für die Anhänger der Bon-Religion verändert? Im zweiten Teil meines Beitrages wird die Frage nach den verschiedenen Identifikationsfaktoren, welche die Basis für die Identität der Bönpo bilden, im Zentrum stehen.

¹ Für diesen Artikel verwendete ich vorwiegend Quellen von Tibetologen und Ethnologen. Ethnologische Arbeiten über die Bon sind bisher rar, die Arbeit von Krystyna Cech, die eine der wenigen zeitgenössischen Situationsaufnahmen bildet, ist daher sehr aufschlussreich. Hinzu kommen eigene Beobachtungen und Information durch Gespräche mit Lopön Tenzing Namdak, einem wichtigen Lehrer der Bönpo, und Tenzing Wangyal, dem Abt im Bön-Kloster in Kathmandu.

² Tibetisch "Bon" wird als "Pön" ausgesprochen

³ Von beiden wird der Ausdruck *sans-rgyas* für den vollkommenen Weisen, den *Buddha*, benutzt (Snellgrove 1967:3)

1. AUSLEGUNGEN DER BON-RELIGION BIS ZUR BESETZUNG DURCH DIE CHINESEN

In der Literatur existieren verschiedene Auffassungen zur Bon-Religion und zu ihrer Konzeption. Die Auslegungen der Religionsgeschichte sind widersprüchlich, sie sind durch den jeweiligen Blickwinkel bedingt. Die verschiedenartigen Sichtweisen lassen sich in zwei Hauptgruppen einteilen: Die Innensicht, beziehungsweise das Selbstbild der Bönpo und die Sichtweisen von aussen. Letztere enthalten die Auffassung der Buddhisten, die im direkten Kontakt mit der Bon-Religion standen, und die Ansicht der westlichen Reisenden, Gelehrten und Tibetologen, welche ihre Informationen aus den unterschiedlichsten Quellen bezogen. Nachfolgend werde ich diesen 3 Darstellungsweisen genauer nachgehen.

Die Geschichte aus der Sicht der Bönpo¹

Durch *gShen-rab mi-bo*, den Begründer der Bon-Religion aus Zhang-zhung, einem ehemaligen Königreich im heutigen Westtibet, gelangte die Bon-Lehre nach Tibet. Die Bevölkerung wurde belehrt und in der Benutzung von Zauber- und Bannsprüchen ausgebildet. Gemäss *gShen-rab mi-bo* waren die Bewohner Tibets jedoch noch nicht reif genug, um die gesamte Doktrin zu empfangen. Seine Schüler sammelten seine Aussagen und Lehren und schrieben diese in der Zhang-zhung Sprache nieder. Daraus entstand der Bon-Kanon, ein Werk über die neun Pfade der Bon-Religion². Die Lehre wurde später von den Schülern weitergegeben und erreichte Tibet erneut in ausgereifter Form zur Zeit des ersten tibetischen Königs *gNya'-khri btsan-po* über Indien, Zhang-zhung und China. Während der folgenden sieben Regierungsperioden florierte die Bon-Religion, unterlag darauf jedoch mehreren Verfolgungsphasen, in denen die Bönpo vertrieben und verbannt wurden. Besonders im 7. Jahrhundert, als es durch den zweiundzwanzigsten König (*Khri-srong lde-bstan*) zur Einführung des Buddhismus kam, wurden die Bönpo verdrängt. Sie erlitten Phasen der Verbannung und Zwangskonvertierungen. Auf der Flucht nahmen sie ihre religiösen Texte entweder mit sich oder versteckten sie.

Im 9. Jahrhundert verhalf König *gLang dar-ma*³ den Bönpo noch einmal zu einem Aufschwung. Während der König die Bon-Religion propagierte und förderte erschwerte er die Ausbreitung des Buddhismus. Als Reaktion darauf wurde er von

¹ Im folgenden Kapitel beziehe ich mich auf die Literatur von Kvaerne 1975, Karmay 1972/1975, Snellgrove 1967 und Cech 1987/1993 sowie auf Gespräche mit Lopön Tenzing Namdak 1995.

² "The nine ways of bon" oder auch "the four portals and a treasury as the fifth" (vgl. Snellgrove 1967)

³ *gLang dar-ma* ist auch unter dem Namen *K'ri bdu dum brtsan* (838-842) bekannt.

einem buddhistischen Mönch mit einem Giftpfeil getötet. In der Folge zerfiel das tibetische Reich.

Die sogenannte "spätere Propagierung" der Bon-Religion hing mit der Wiederentdeckung der vormals versteckten religiösen Texte¹ zusammen. Die Bon-Religion erschien nun als strukturierte Lehre mit eigenem Kanon.

Im 15. Jahrhundert begann unter der orthodoxen theokratischen Regierung abermals eine heikle Phase. Die Dominanz der buddhistischen Reformschule der Gelugpa (besser bekannt als die Gelbmützen) führte wiederholt zur Verfolgung und Zwangskonvertierung der Bönpo. Ihre Klöster wurden zerstört oder durch die Buddhisten übernommen.

Am Rande Zentraltibets sowie in Amdo und Kham gelang es den Bönpo dennoch, trotz schwieriger Bedingungen, bis zum Einmarsch der Chinesen relativ unbehelligt ihren Glauben auszuüben und verschiedene religiöse Zentren zu führen.

Die Auslegung der orthodoxen Buddhisten²

In den buddhistischen Quellen erscheint die Bon-Religion häufig in einem äußerst negativen Licht. Sie gilt als Religion des frühen tibetischen Königshofs, der sich gegen die Einführung des Buddhismus wehrte (Samuels 1993:321). Die Manuskripte aus den Höhlen von Tun-Huang³ zeigen beispielsweise ein äußerst nachteiliges Bild. Der Glaube der Bönpo wird als perverses Gift bezeichnet, während der Buddhismus mit dem reinen Nektar verglichen wird:

"Les gens ordinaires,
accordent leur foi au Bon, la croyance fausse.
Dans leur activités religieuses ils se délectent dans les "apparences"
Ils sont, par exemple, comme des insectes errants,
qui se suivent vers la toile d'araignée.(...)
C'est la "religion des dieux" qui est bonne pour protéger de la souffrance.
C'est le Bouddha qui est puissant pour protéger de la naissance et de la mort.
C'est le noble Samgha qui est un guide utile.
Ecoutez! ô vous, fils de bonne famille.
Puisque l'on vous offre un remède qui est le nectar parfaitement pur,
ne buvez pas le poison des vues perverses".
(Textauszug in der französischen Übersetzung von Karmay 1983:97)

Die Geschichte der Bon-Religion aus buddhistischer Sicht wird in zwei Phasen zusammengefasst. Das vor-buddhistische Schwarze Bon wird als Kult der Dämonenverehrung dargestellt, währenddem das nach-buddhistische Weisse Bon, als eine Kopie

¹ *gter-ma* (Schätze)

² In diesem Kapitel beziehe ich mich vor allem auf: Das 1984(1881), Hoffmann 1956, Stein 1962, Macdonald 1971, Cech 1987/1993, Samuel 1993.

³ Übersetzt im *Pelliot Tibétaine* 972.

des Buddhismus gilt (Cech 1987). So heisst es in einem Zitat aus einem buddhistischen Text in der Übersetzung von Sarat Chandra Das (1984(1881):9):

"Having been punished by the king for his obstinacy, he became greatly enraged, and, in company with some other Bonpos, secretly composed Bon scriptures by means of wholesale plagiarism from Buddhist canonical works"

Die Buddhisten bezeichnen sich selber als *nang-pa*, ("Insider") während alle anderen als *phyi-pa* ("Outsider") gelten (Kvaerne 1985). Die Bönpo werden zu den Aussenseitern gezählt, da sie Buddha Sakyamuni nicht als den Begründer ihrer Religion akzeptieren, sondern ihn als Schüler oder Reinkarnation ihres eigenen Begründers *gShen-rab mi-bo* betrachten (Tenzing Namdak 1995, Interview).

Die Auslegung der Tibetologen¹

Bis 1960 basierten die westlichen Kenntnisse über die Bon-Religion vor allem auf buddhistischen Quellen und Informanten. Deren Perspektive liess die Bönpo in einem eher negativen Licht erscheinen oder ignorierte sie im Extremfall völlig. Helmut Hoffmann, einer der wenigen, die sich schon früh mit der Bon-Religion auseinandersetzen, leistete wichtige Pionierarbeit. Vor allem sein Werk über die Quellen zur Geschichte der Bon-Religion (1950) eröffnete einen neuen Zugang. Trotzdem blieb seine Beurteilung beeinflusst von buddhistischem Gedankengut. Welches diskriminierende Ausmass diese einseitige Beurteilung teilweise annehmen konnte, belegt folgendes Zitat:

"Wie der mittelalterliche Satanist die Hostie schändete, so umwandelten die Bon-po ihre Heiligtümer nicht wie die Buddha-Gläubigen in rechtsläufiger Bewegung, sondern in umgekehrter Richtung. Ihre heiligen Zeichen, die Hakenkreuze (Svastika), wiesen mit ihren Spitzen ebenfalls in die den lamaistischen Gepflogenheiten entgegengesetzte Richtung. Das Bontum war erstarrt und zu einer Häresie herabgesunken, deren Wesen sich weitgehend in Widerspruch und Negation erschöpfte" (Hoffmann 1956:91).

Erst nach der Besetzung Tibets wurden durch Flüchtlinge im Exil verschiedene Texte der Bönpo zugänglich. Heutzutage sind sich die Tibetologen einig in der Unterscheidung von vor-buddhistischer und nach-buddhistischer Bon-Religion. Es gibt Texte, in denen alle religiösen Praktiken, die vor der Einführung des Buddhismus existierten, als Bon bezeichnet werden. Im grossen und ganzen wird akzeptiert, dass Bon schon vor dem Eindringen des Buddhismus in irgendeiner Form existierte, wobei es nur einen Teil der religiösen Welt darstellte. Die Bönpo traten als eine Art Priester auf, deren Hauptfunktionen mit den Begräbnisritualen für die Könige in Zusammenhang stand.

¹ In diesem Kapitel beziehe ich mich vor allem auf: Stein 1962, Tucci 1970, Snellgrove / Richardson 1968, Kvaerne 1975, Karmay 1975, Samuel 1993, Cech 1987, 1993.

Die Bon-Religion hatte ihre eigene Mythologie, ihre geheimen Bannsprüche, ihre Rituale (im speziellen die Begräbnisrituale) und ihr Pantheon, aber es fehlte eine strukturierte Lehre.

Erst im 11. Jahrhundert entstand eine organisierte Bon-Religion, die ihre Anhänger Bönpo nannte. Die Verwendung der Bezeichnung Bon stiftet immer wieder Verwirrung, da sie von einigen als Überbegriff für alle vor-buddhistischen Praktiken benutzt wird. Andere wiederum bezeichnen damit eine Priesterart. In einer späteren Phase wird Bon als Name einer organisierten Religionsform eingesetzt.

Die Strukturierungsphase und der Aufbau eines Kanons begannen im Zusammenhang mit der Wiederauffindung der vormals versteckten Literatur, den *gter-ma*. Ein ähnlicher Vorgang fand beim buddhistischen Orden der Nyingmapa, einer der vier Hauptrichtungen des Buddhismus, statt. Denn auch sie wurden von der theokratischen Regierung der Gelugpa verdrängt und versteckten viele ihrer Texte. Zwischen den Nyingmapa und den Bönpo brachen wiederholt Dispute über die Herkunft der aufgefundenen Texte aus. Die Debatten kreisten um die Frage, wessen Literatur die ursprüngliche oder primäre sei und welche nur ein Plagiat der anderen sei (Cech 1993). Bisher wurde es als selbstverständlich erachtet, dass die Bönpo Plagiatoren seien und so zu ihrem transformierten, angepassten oder auch Weissen Bon gelangten. Häufig handelte es sich jedoch bei den Entdeckern (*gter-ston*) der Texte beider Richtungen um ein und dieselbe Person, was bedeutet, dass beide aus den gleichen oder ähnlichen Quellen schöpften¹.

Die beiden religiösen Richtungen Bon und Nyingmapa entwickelten sich parallel in einem komplexen historischen Prozess. Beide benutzen die gleiche Schrift und Sprache innerhalb derselben kulturellen Umgebung und beeinflussten sich gegenseitig. Ein wichtiger Unterschied wurde entscheidend: die Nyingmapa anerkannten ihre Verbindung zur neu etablierten offiziellen Buddhistischen Religion (Gelugpa) während die Bönpo darauf bestanden, dass ihre Religionsform die ursprüngliche religiöse Tradition Tibets darstelle. Angesichts dieser Position wurden die Bönpo sehr früh in die Opposition gedrängt und organisierten sich in ihrer eigenen Manier. Es entstand eine allumfassende, in sich funktionierende Bon-Lehre, welche gemäss Per Kvaerne indes nur eine weitere Form des Buddhismus darstellt.

¹ vgl. Anne-Marie Blondeau 1984, Karmay 1972

Die Situation der Bönpo nach der Besetzung Tibets

Vor 1950, dem Zeitpunkt der Annexion Tibets durch China, waren die Bönpo in Tibet vor allem in Amdo, Kham, in den Randgebieten Zentraltibets, in Nepal und Sikkim angesiedelt.

Nach dem Aufstand in Lhasa am 10. März 1959 und der Zerstörung zahlreicher Klöster¹ in Tibet flüchteten viele Mönche und Tibeter mit ihren Familien nach Nepal und Indien².

1967 wurde trotz widriger Umständen ohne Hilfe der Tibetischen Administration eine Flüchtlingsniederlassung der Bönpo in Indien (Himachal Pradesh) gegründet. Dolanji bildet heute das religiöse Zentrum der Bön³.

In der Siedlung leben Mönche und Laien, die aus verschiedenen Regionen Tibets stammen, vor allem aus Kham, Amdo und einzelnen Gebieten Zentraltibets⁴. Als Hauptkriterium für die Niederlassung in Dolanji gilt die religiöse Zugehörigkeit, die unterschiedliche Herkunft muss untergeordnet werden.

2. KULTURELLE IDENTITÄT DER BÖN-PO

Die Unterscheidung zwischen verschiedenen sozialen Gruppen hängt, laut Barth (1969:10) stark mit den sozialen Prozessen der Grenzziehung zusammen. Es handelt sich dabei um "[...] den nach 'innen' weisenden Prozess der Gruppenidentifikation, die Herstellung einer kollektiven Identität, und den über die Grenzen der sich konstituierenden Gruppe hinausweichenden Prozess der Klassifikation der 'anderen'" (Dittrich/Lentz 1995:31). Diese Abgrenzungen organisieren sich entlang kultureller Merkmale und anderer Leitdifferenzen wie Religion, Lokalität, Arbeit, etc. Wichtig wird im Ansatz von Barth (1969) die Selbstidentifikation gegenüber der Fremdschreibung. Wie wird die eigene Gruppe gegenüber einer anderen definiert und abgegrenzt? Der eigenen Gruppe steht eine Gemeinschaft der "anderen" gegenüber. Durch den Prozess der Differenzierung wird sowohl die eigene als auch die andere Gruppe definiert.

Historische und soziale Prozesse können ausserdem Identitäten entstehen lassen, festigen oder gar verändern. Die Bildung "neuer" Identitäten, die sich in Konflikten entlang kultureller Grenzen oder bei Einwanderergesellschaften zeigt, muss in Be-

¹ "Menri, our mother monastery in Tibet and most of the other monastic establishment, lie waste and ruined" (Skorupski 1986:47)

² Die geschätzte Anzahl Flüchtlinge beträgt in Nepal und Indien 100'000; ungefähr 1% davon sind Bönpo (Skorupski 1986:36).

³ Weitere Angaben zur Exilsituation finden sich in Cech 1987 und Richmond 1995.

⁴ Gemäss Skorupski (1986:37) aus dem Gebiet des Mount Kailash, Upper Tsang, Hor, Kongpo (*rKong-po*), Dege (*sDe-dge*), Amdo (*A-mdo*) und Gyarong (*rGya-rong*)

ziehung zur Nation und zu hierarchischen Bedingungen untersucht werden. In vielen Ländern ist eine steigende Tendenz der Betonung von Gruppenunterschieden und -identitäten feststellbar sowie eine Tendenz zu neuen Rechten, die aus dieser Gruppenzugehörigkeit hervorgehen¹. Die Entstehung oder Betonung von Identität muss daher mit dem Zugang zu Ressourcen in Zusammenhang gebracht werden. Wie wird mit Gruppenidentität umgegangen, um das Überleben der Gruppe zu sichern oder um Rechte und Zugang zu Ressourcen zu erlangen? Diese Frage wird beispielsweise wichtig, "[...] wenn starker Druck von 'ausen' die Vereinigung der Kräfte aller Bedrohten zur gemeinsamen Verteidigung geboten erscheinen lässt" (Kössler/Schiel 1995:4).

Schliesslich wird der Sinn für Zusammengehörigkeit und die Selbsteinschätzung zu einem essentiellen Faktor im Umgang mit anderen Gruppen. Wie wird die eigene Gruppe im grösseren Kontext von "ausen" eingeordnet und welchen Platz schreibt sie sich selber zu? Die Identitätsfindung gleicht einer Gratwanderung, sie pendelt zwischen Eigendefinition und Anpassungen an die Fremdzuschreibung oder deren Widerlegung.

"Wenn wir von Identität sprechen, so verstehen wir den Begriff als Konfliktkategorie in diesem Sinn: als von innen und aussen gefährdete Einheit von Identischem und Nicht-Identischem, die immer wieder aufs Neue ausbalanciert werden muss" (Becker-Schmidt 1985:102 zit. in Weyers 1993:32).

In der tibetischen Gesellschaft hängt die Selbstdefinition der Bönpo stark von der Definition der Buddhisten ab. Die Buddhisten nennen sich, wie wir schon gehört haben die *nang-pa* ("Insider") und definieren alle anderen - also auch die Bönpo - als "Aussenseiter" (Kvaerne 1985:3).

Die Bon-Doktrin unterscheidet sich vor allem durch die Form und nicht durch den Inhalt von derjenigen der Buddhisten (Cech 1993:41). Obschon die Bönpo ihre Heiligtümer im Gegensatz zu den Buddhisten im Gegenuhrzeigersinn umkreisen, geht es in beiden Religionsformen darum, religiöse Verdienste anzusammeln. Beide kennen die Svastika (Hakenkreuz) als heiliges Symbol, aber die Spitzen weisen in die entgegengesetzte Richtung. Die Rezitation mystischer Silben, Mantras, gilt bei beiden als wichtiges Mittel zur Erlösung. Der Wortlaut der Mantras unterscheidet sich hingegen². Signifikanter als die Unterschiede in Symbolik und Benehmen ist dagegen gemäss Kvaerne (1976:30) die Tatsache, dass die Bönpo Mönche - wie die Mönche der buddhistischen Schulen - die Buddhaschaft anstreben, indem sie den Pfad der scholastischen Studien, des rituellen Benehmens und der meditativen Erfahrungen wählen. Sie haben dasselbe Konzept einer Welt voller Leiden mit den Gesetzen von Ursache und Wirkung, Tod und Wiedergeburt. Der spezielle Unterschied besteht in

¹ vgl. Glazer / Moynihan 1975:3

² Das buddhistische Mantra lautet "Om mani peme hum", das Bon Mantra "Om matri muye sale du".

der Betonung der Verbindung zur vor-buddhistischen Religion, welche die anderen Schulen eher zu minimalisieren versuchen.

"Nevertheless - and I would like to repeat this point - the Bonpos are definitely a Buddhist sect. They represent the very contrary of a perversion of Buddhism" (Kvaerne 1976:33).

Samuels beschreibt die Situation folgendermassen:

"Thus Bon-po and *chos-pa* were, in effect, two groups of Buddhists who for historical reasons became rivals and adopted contrasting identities" (Samuels 1993:326).

Für die Laien unter der tibetischen Bevölkerung existiert keine klare Trennungslinie zwischen den zwei Richtungen, solange die formalen Unterschiede nicht explizit betont werden (Cech 1993:41). Für die Bönpo, welche eine Minderheit bilden, hängt die öffentlich gezeigte Religionszugehörigkeit gleichwohl stark vom jeweiligen Kontext ab. Bedingt durch die voraussichtlichen Folgen wie Stigmatisierung werden typische Bon-Charakteristiken betont oder versteckt. In Gesellschaft von Buddhisten passen sich beispielsweise gemäss Cech (1993:43) die Bönpo häufig an und umkreisen die Heiligtümer mit diesen im Uhrzeigersinn. Diese Handlungsweise verdeutlicht eine hierarchische Beziehung zwischen der dominanten Mehrheit der Buddhisten und der dominierten Minderheit der Bönpo.

Unterschiede in der Ausübung der jeweiligen Religionsform bestehen aber nicht nur zwischen den Bönpo und den Buddhisten. Auch zwischen den verschiedenen Schulen des Buddhismus gibt es Differenzen. Rein äusserlich sind beispielsweise die Gelugpa an ihren gelben Mützen erkennbar im Gegensatz zu den älteren Schulen, den sogenannten Rotmützen. Auch inhaltlich sind Unterschiede vorhanden: verschiedene Meditationsformen, Mantras und Wege zur Erlösung. Die Reformschule der Gelugpa wurde immer einflussreicher und hat ihre Macht ausgedehnt. Nicht nur die Bönpo, sondern auch Anhänger der anderen Schulen wurden von ihnen zwangskonvertiert und verfolgt.

Neben der religiösen Identifikation spielen auch die regionalen und nationalen Faktoren eine wichtige Rolle. Vor der Besetzung Tibets existierte besonders ausserhalb Zentraltibets eine kulturelle Pluralität, die trotz der zentralen theokratischen Regierung verschiedene regionale und religiöse Unterschiede zuliess. Der Prozess der Bewusstwerdung einer nationalen Identität wurde im Falle Tibets durch zwei Faktoren beeinflusst: Die Okkupation durch China und den zunehmenden Kontakt mit dem Westen. Je stärker die Repression der tibetischen Kultur und Religion wurde, desto mehr wurde eine moderne tibetische Nationalität artikuliert (Karmay 1994). Erst durch den Einmarsch der Chinesen vereinte sich schließlich die sehr heterogene tibetische

Bevölkerung in Opposition gegenüber der Okkupationsmacht China (den "anderen"). Dieser Zusammenschluss basierte auf der Religion, dem Buddhismus. Die Chinesen wurden als Feinde des Glaubens bezeichnet. In der Bedrohungssituation wurde eine Homogenität gefördert, um das Überleben der tibetischen Kultur zu sichern und eine externe Autonomie anzustreben.

"If patriotism is the core of nationalism and if it were ever felt, it is often expressed in terms of protecting Buddhist doctrine and its institutions, and not the country as a nation or state. In other words, there were periods when, immersed in the tranquility of Buddhist compassion, the Tibetan people had almost forgotten who they were and where they were" (Karmay 1994:113).

Inzwischen basiert die Identität der Tibeter nicht mehr ausschliesslich auf dem buddhistischen Glauben, sondern zunehmend auf einer anti-chinesischen Ideologie, welche durch die Manipulation von Symbolen und die Rekonstruktion einer nationalen Einheit gefördert wurde. Entsprechend wurde beispielsweise eine Nationalflagge eingeführt, die für die Dreiheit von Zentraltibet, Amdo und Kham steht. Sie zeigt einen Schneeberg und einen Schneelöwen, das Emblem Tibets. In Tibet selber ist die Flagge verboten. Touristen, welche ein T-Shirt oder eine Tasche mit dem Emblem tragen, riskieren einen Gefängnisaufenthalt (Karmay 1994:113).

Man könnte nun annehmen, dass unter den Umständen einer anti-chinesischen Ideologie wieder ein fruchtbarer Boden für die Bönpo entstanden wäre. Die Situation sieht allerdings anders aus. War im ehemaligen Tibet immerhin eine relativ friedliche Koexistenz möglich, so wurde diese nun durch die Konstruktion einer tibetischen Identität, die auf dem buddhistischen Glauben basierte, verunmöglicht. Die nationale Zugehörigkeit bedingte den buddhistischen Glauben.

Im Kampf um die offizielle Anerkennung der Bönpo zeigte sich die Dynamik in der tibetischen Exilgemeinschaft. Bis ein Bönpo Repräsentant in der "Assembly of Tibetan Peoples' Deputies" vertreten war, dauerte es trotz wiederholter Anfragen und Petitionen siebzehn Jahre. Die Hauptursache für die lange Verzögerung lag darin, dass sich die tibetische Administration sträubte, eine religiöse Bewegung aufzunehmen, die sich vor-buddhistisch nannte und die Autorität der buddhistischen Führung hätte untergraben können. Um als Teil der tibetischen Nation im Exil anerkannt zu werden, mussten die Bönpo ihre religiöse Identität umdefinieren und überzeugende Argumente für die Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten mit dem Buddhismus liefern.

Obschon viele Einwände von seiten der Gelugpa gegen die Aufnahme der Bönpo erhoben wurden, erhielten sie Unterstützung von den anderen buddhistischen Schulen, welche die Hegemonie der Gelugpa brechen wollten sowie vom "Tibetan Youth Congress", einer Organisation, welche ein wichtiges Sprachrohr für die Opposition zur tibetischen Administration bildete. Ein weiteres äusserst massgebendes Argument für die Aufnahme der Bönpo war ausserdem die Tatsache, dass die Bon-Religion in der Vergangenheit in Tibet offiziell vom ersten Dalai Lama anerkannt

worden war. 1978 schliesslich wurde dem Bon Abt Sangye Tenzing vom Dalai Lama der Throntitel offiziell verliehen, ein Titel der bisher nur den Vorstehern der buddhistischen Schulen verliehen wurde. Abgesehen von der Anerkennung bedeutete dieser Akt auch einen Schritt in Richtung Mitbestimmung in tibetischen Angelegenheiten.

Inzwischen hat sich die Toleranz gegenüber den Bönpo verbessert. Besonders die zweite Generation der Tibeter, die ein politisches Ideal der Demokratie hochhält, zeigt einen wachsenden Trend zur Anerkennung der Bönpo. Die Beobachtung von Erst- und Zweitgenerationmigranten zeigt einen Transformationsprozess in der Identitätsbildung, der eine dynamische Vorstellung von Identität unterstützt.

Das aus der offiziellen Anerkennung entstandene positivere Image verhalf den Bönpo zu einem verstärkten Selbstbewusstsein. Neue Klostergründungen in Nepal und Sikkim sowie der Wiederaufbau von Klöstern in Tibet zeigen eine neue Tendenz der Verbreitung der Lehre¹. Vor kurzem wurde sogar ein erstes Zentrum im Westen, im US-amerikanischen Houston, gegründet. Die Revitalisierung zeigt sich ferner in verschiedenen Randgebieten Nepals (wie Dolpo), wo ausgebildete Gesches aus Dolanji die Religion erneut aktivieren.

Neben den religiösen und nationalen Identifikationsfaktoren spielt die regionale Zugehörigkeit eine wichtige Rolle. Die Vielfalt von regionalen Gruppen, wie sie in Tibet existierte erhielt sich auch im Exil. In Dolanji wird die Heterogenität am Aufbau der Siedlung sichtbar. Die Quartiere sind entsprechend der Herkunftsregion gegliedert: das Quartier der Amdo-pa, das Quartier der Kham-pa etc. Je nach Kontext sind die regionalen Herkunftsgruppen nach wie vor sehr stark. Die Herkunft bindet verschiedene Personen und Gruppen aneinander und überbrückt religiöse Unterschiede und weite Distanzen. Diese Verbindungen äussern sich in Handels- und anderen Beziehungen mit Gruppen unterschiedlichen Glaubens und gefährden zeitweise die religiöse Einheit der Bönpo (Cech 1987, 1993). In der zweiten Generation der Exiltibeter besteht jedoch verstärkt die Tendenz, die regionale Identifikation durch eine nationale Identifikation zu ersetzen.

Im interpersonellen Kontext spielen schliesslich eine Anzahl verschiedener Identitätsfaktoren eine Rolle. Demgemäss ist ein Bönpo sowohl Teil der tibetischen Nation und Anhänger der Bon-Lehre als auch Mitglied einer bestimmten regionalen Herkunftsgruppe. Überdies lebt ein Teil der Bönpo, die Flüchtlinge, in einem Gastgeberland im Exil. Welche Identitätsfaktoren kommen nun in welchen Situationen zum Ausdruck?

¹ In Kathmandu (Nepal) wurde 1992 ein neues Kloster namens Tritten Norbutse in der Nähe von Swayambhunath gegründet. Zur Zeit sind dort nach Angaben des Abtes Nyima Wangyal ca. 50 Mönche untergebracht, meist Flüchtlinge aus Tibet oder Bon-Anhänger aus Nepal. Auch in Sikkim gibt es neuerdings ein kleines Kloster (Kundrakling Gompa) zwischen Pemayangtse und Gangtok.

Ein gutes Beispiel der verschiedenen Identifikationsebenen bildet der Festkalender. Er besteht aus religiösen Feiertagen, Feiertagen der regionalen Herkunftsgruppen, nationalen Feiertagen, wie dem Geburtstag des Dalai Lamas oder dem Gedenktag zum Aufstand in Lhasa oder auch aus Feiertagen der neuen Gastgeberländer. Die meisten Feiertage zeigen eine starke Identifikation mit der Bon-Gemeinschaft. Ebenso wichtig sind die Feiertage der ehemaligen regionalen Gruppen aus Tibet, sie fördern den Zusammenhalt über weite Distanzen und über Religionsgrenzen hinweg. In den nationalen Feiertagen drückt sich wiederum ein starkes Solidaritäts- und Nationalgefühl zur Unterstützung gemeinsamer nationaler Ziele aus. Vereint gegenüber einer Übermacht der "anderen", der Chinesen, weicht die Pluralität einem Gemeinschaftsgefühl und verbindet die Tibeter aller Regionen und Religionen miteinander in der neuen Nation Tibet.

Dieses neue tibetische Nationalgefühl wird dennoch getrübt, denn nach wie vor bleiben die Bönpo eine Minderheit in der buddhistisch geprägten tibetischen Nation. Auch wenn der Dalai Lama ihre Religionsform offiziell anerkannt hat, ist diese Haltung noch lange nicht von allen Tibetern und vor allem nicht von der tibetischen Administration in Dharamsala übernommen worden.

3. ZUSAMMENFASSUNG

In der Literatur über Tibet und die Bönpo herrschen verschiedene Unklarheiten bezüglich der Frage, wer die Bönpo sind. Lange bestand ein sehr buddhistisch geprägtes Bild der Bönpo. Durch die Offenlegung verschiedener Quellen und den direkten Zugang zu Anhängern dieser Religionsform hat sich die Situation allerdings verändert. Eigenidentifikation und Selbstreflexionen der Bönpo können miteingeschlossen werden und ermöglichen ein differenzierteres Bild.

Die daraus entstandene Schilderung einer Einheit entspricht dagegen nicht einer klaren gemeinsamen Identität der Bönpo sondern eher einer dynamischen Identität, die, verschiedenen Prozessen unterworfen, Transformationen unterliegt. Die Identität setzt sich aus einer Anzahl von Identitätsfaktoren zusammen, die sich abgrenzen, überschneiden oder verschmelzen. Je nach Kontext wird eine Balance zwischen Eingliederung und Ausgrenzung beziehungsweise Abgrenzung gesucht. Dementsprechend werden einzelne Faktoren hervorgehoben und andere versteckt.

Die anfängliche Abgrenzung der Bönpo gegenüber den Buddhisten wurde zugunsten einer nationalen Integration modifiziert. Dieser Schritt wurde freilich erst möglich, als der Dalai Lama die Bon-Religion offiziell als einen Zweig des Buddhismus anerkannte und so eine neue Fremdzuschreibung erzeugte. Die neue Balance zwischen Eigenidentifikation und Fremdzuschreibung führte zu einem veränderten

Selbstverständnis der Identität der Bönpo und bedeutete eine wichtige Wende. Raum für Selbstdarstellung entstand und ermöglichte eine Wiederbelebung und erneute Verbreitung der Bon-Lehre.

Bibliographie:

- BARTH, Frederick. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: Little, Brown.
- BLONDEAU, Anne-Marie. 1984. "Le découvreur du Mani bka' -'bum était-il Bon-po?" in: *Tibetan and Buddhist Studies commemorating the 200th Anniversary of the birth of Alexander Csoma de Körös*. Budapest: Akademiai Kiado.
- CECH, Krystyna. 1987. *The social and religious identity of the tibetan Bonpos with special reference to a north-west himalayan settlement*. Thesis (doctor of Philosophy) at University of Oxford, unpublished.
- CECH, Krystyna. 1993. "The social and religious identity of the tibetan Bonpos" in: *Anthropology of Tibet and the Himalaya*. Hrsg. Ch. Ramble & M. Brauen. Zürich: Völkerkundemuseum.
- DAS, Sarat Chandra. 1984 (1881-1907). *Tibetan Studies*. Calcutta, Delhi: K.P. Bagchi & Co.
- DITTRICH Eckard und Astrid LENTZ. 1995. "Die Fabrikation von Ethnizität", in *Nationalstaat und Ethnizität*. Hrsg. R. Kössler und T. Schiel, pp.23-43. Frankfurt: IKO-Verlag.
- GLAZER, Nathan & Daniel P. MOYNIHAN. 1975. *Ethnicity - Theory and Experience*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- HOFFMANN, Helmut. 1950. *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion*. Wiesbaden: Akademie der Wissenschaften und der Literatur.
- HOFFMANN, Helmut. 1956. *Die Religionen Tibets - Bon und Lamaismus in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. München: Karl Alber.
- KARMAY, Samten G. 1972. *The Treasury of Good Sayings: a Tibetan History of Bon*. London Oriental Series, Vol. 26.
- KARMAY, Samten G. 1975. "A General Introduction to the History and Doctrines of Bon" in: *Memoirs of the Research departement o the Toyo Bunko* Nr. 33, Tokyo. (171-218)
- KARMAY, Samten G. 1994. "Mountain Cults and National Identity in Tibet" in: *Resistance and Reform in Tibet*. Hrsg. R. Barnett und S. Akiner. pp. 112-120. London: Hurst and Company.
- KÖSSLER, Reinhart und Tilman SCHIEL. 1995. *Nationalstaat und Ethnizität*. Frankfurt a.M.:IKO-Verlag.
- KVAERNE, Per. 1975. "The Canon of the Tibetan Bonpos" in: *Indo-Iranian Journal*, Vol. 16.
- KVAERNE, Per. 1976. "Who are the Bonpos" in: *Tibetan Review* vol XI, no. 9,
- KVAERNE, Per. 1985. *Tibet Bon Religion - A Death Ritual of the Tibatan Bonpos*. Leiden Netherlands: E.J. Brill.

- MACDONALD, Ariane. 1971. "Une lecture des Pelliot tibétain 1286,1287,1038, 1047, ET 1290: Essai sur la formation et l'emploi des mythes politiques dans la religion royale de Sron-bcan sgam-po", in: Etudes tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou. Paris: Maisonneuve.
- RICHMOND, Keith. 1995. Rediscovering 'Good Attitude' - The Tibetan Diaspora and the rapprochement between Bon and Buddhism. forthcoming paper.
- SAMUEL, GEOFFREY. 1993. "Shamanism, Bon and tibetan religion" in: Anthropology of Tibet and the Himalaya. Hrsg Charles Ramble & Martin Brauen. Zürich: Völkerkundemuseum.
- SKORUPSKI, Tadeusz. 1986. "Tibetan G-Yung-Drung Bon Monastery in India" in: The Tibet Journal, Vol. XI.
- SNELLGROVE, David & Hugh RICHARDSON. 1968. A cultural history of Tibet. London: Weidenfeld and Nicolson.
- SNELLGROVE, David. 1967. The nine ways of Bon - Excerpts from gZi-brjid. Oxford University Press.
- SNELLGROVE, David. 1987. Indo-Tibetan Buddhism. London: Serindia Publications.
- STEIN, R.A. 1962. La Civilisation tibétaine. Paris: Dunod.
- TUCCI, Giuseppe und Walther Heissig. 1970. Die Religionen Tibets und der Mongolei. Berlin: Verlag W. Kohlhammer.
- WEYERS, Dorle. 1993. Fremdgängerinnen - Akkulturation am Beispiel bundesdeutscher Frauen in Südsanien. Pfaffenweiler: Centaurus-Verlagsgesellschaft.
- WICKER, Hans-Rudolf. 1993. "Migration, Ethnizität und Paradoxien des Multikulturalismus in industriellen Gesellschaften" in: Migration aus der dritten Welt. Hrsg. W. Kälin und R. Moser. pp. 205-220. Bern: Paul Haupt Verlag.