

Zeitschrift: Schweizerisches Archiv für Volkskunde = Archives suisses des traditions populaires

Herausgeber: Empirische Kulturwissenschaft Schweiz

Band: 99 (2003)

Heft: 1

Artikel: Die verlängerten Alpen : Skizzen zur europäischen Tibetsehnsucht

Autor: Tschofen, Bernhard

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-118151>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 06.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Die verlängerten Alpen

Skizzen zur europäischen Tibetsehnucht

Bernhard Tschofen

Anfang der neunziger Jahre wurde Österreich – und das angrenzende Süddeutschland – von einer Welle neuer Musik regelrecht überrollt. Unter dem Label «Neue Volksmusik» waren Musiker und Gruppen mit malerischen (Dialekt-)Namen daran gegangen, sich in heimischem «Crossover» zu üben: sie verschnitten Elemente traditioneller (besser: der als traditionell angesehenen) Volksmusik mit popigen und rockigen Tönen. Je nach Anteil von «alt» und «neu» wollten Kritiker darin entweder eine Renaissance einer authentischen – weil zeitgemässen – Volksmusik erkennen, oder aber sie erkannten darin eine Popkultur, in der die globalen Muster regional oder national konterkariert wurden: «Austro Pop». Wo auch immer das Phänomen verortet worden ist, fehlte nicht die Betonung der musikalischen Widerständigkeit solcher Art Musik, die Alpen-*credibility* als Pendant zur «alten» *street credibility* war geboren.

Einer, der diesen Trend nicht nur mit anschob, sondern auch habituell am einprägsamsten verkörperte, war der Senkrechtstarter Hubert von Goisern (eigentlich Achleitner): benannt nach einer alten Sommerfrischedestination im Salzkammergut, einer Kleinstadt, der auch Österreichs trachtliche Wanderschuhe schlechthin Herkunft und Name verdanken, jodelte und rockte er sich mit Lederhose, Ziehharmonika und Dreitagebart – und in Begleitung seiner Combo «Die Alpinkatzen» – an die Spitze der nationalen Charts. Dabei verstand er seine Botschaft durchaus kulturkritisch: mit unorthodox aufbereiteter Volksmusik wollte er das Heimatliche und Alpine vom Ruf des Dumpfen befreien und in einer Art «semiotischer Guerilla» (U. Eco) neu besetzen. Nach einigen Jahren grösster Erfolge verkündete Hubert von Goisern 1994 plötzlich den Abschied von der Musik: Der Trend habe ihn – den Vorreiter – überrollt, sagte Goisern, und nachdem er sich zunächst wie ein «Hecht im Karpfenteich» gefühlt habe, habe er am Schluss Angst gehabt, selbst schon ein Karpfen zu sein.¹

Was in den Medien als selbstkritisches Bekehrungserlebnis eines Popmusikers wiedergegeben werden konnte, war zugleich die Legitimation einer neuen Karriere. Wenige Jahre später, im Frühjahr 1998, stand derselbe Hubert von Goisern auf der Bühne einer Schlagershow des deutschen Fernsehens «Alpenrock on Tour» und entfaltete ein Transparent «Freiheit für Tibet». Zuvor schon waren die Zeitungen mit spärlichen Informationen über die Stationen und Wege seiner Suche versorgt worden, von Afrika und Tibet war die Rede, doch jetzt war es klar geworden: aus dem Alpenrocker war ein Weltmusiker geworden, sein Bezugsfeld waren nicht mehr die heimischen Berge, sondern das ferne Tibet.

Wenn in den Alpen der Platz eng wird für eine zur breiten Alltagspraxis ausgewachsene Kulturkritik, könnte man salopp formulieren, wendet sich der Blick nach

Tibet. Aber verlässt er dabei die Alpen oder verlagert er am Ende nur die Projektionsflächen alter Sehnsüchte?

«Die verlängerten Alpen» lautet der thesenhaft zugespitzte Titel dieses Beitrags; Ziel der Skizze ist es, die Beziehungen zwischen Tibet und den Alpen auszuleuchten. Wie in der obigen Geschichte angedeutet, geht es dabei um eine Wahlverwandtschaft der Moderne, die in den letzten Jahren in Europa verstärkt zum Gegenstand populärer Diskurse geworden ist und die kulturelle Repräsentation Tibets geradezu leitmotivisch durchzieht. Diese behauptete Nähe soll hier nach drei Richtungen vermessen werden.

Erstens gilt es in historischer Perspektive nach den Bedingungen einer «Himalaya-Sehnsucht» zu fragen, wie sie seit der Mitte des 19. Jahrhunderts durch Forschungsreisende und Bergsteiger vermittelt wurde. Zweitens sollen in ethnographischen Impressionen die Impulse erkundet werden, die in der Gegenwart dieser alten Liebe eine die bisherigen Dimensionen sprengende Intensität verliehen haben. Dabei gilt es, innerhalb des globalen Trends eine europäische und vielleicht alpenländische Spezifik zu benennen: Wie hat die spätmoderne Tibetbegeisterung in den Alpen nicht nur eine eigensinnige Rezeptionswelle ausgelöst, sondern die Wahrnehmung eigener Bergnatur und Kultur beeinflusst? Und schliesslich interessieren – drittens – auch in theoretischer Hinsicht die Bedingungen des Flows «ethnographischen Wissens» in einer vernetzten Welt der Alltag, Wissenschaft und Medien gleichermassen durchkreuzenden Diskurse. Die Argumentation stützt sich dabei neben schriftlichen Quellen auf die populären Imagerien, von denen die ästhetischen Korrespondenzen Tibet–Alpen begleitet werden. Wenn sie hier auch nicht ausreichend thematisiert werden können, bleibt ihre Rolle für die Repräsentationen tibetischer Kultur und für die Herstellung von Analogien doch unübersehbar.

I.

Die Alpen sind eine besondere Landschaft.² Die Moderne hat in ihnen idealtypisch verkörpert gefunden, was sie als «Natur» spätestens seit Aufklärung und Romantik «Kultur und Zivilisation» gegenüberzustellen gewohnt ist. Die im späten 18. Jahrhundert einsetzende Alpenbegeisterung kennt viele Facetten: Sie durchdringt Literatur und Musik, Architektur und bildende Kunst, sie ist Auslöser für eine neue Art des Reisens und wächst als Bergsteigerei um die Mitte des 19. Jahrhunderts im sogenannten Alpinismus zu einem umfassenden Lebensstil aus. 1857 gründet sich in London der «Alpine Club», er wird zum Vorbild sowohl für die Gründung des «Österreichischen Alpenvereins» (Wien 1862) wie auch für jene des «Schweizer Alpen-Clubs» (Olten 1863) und des «Deutschen Alpenvereins» (München 1869).³

Recht gleichzeitig betraten die Alpen auch das Interessenfeld einer sich institutionalisierenden Ethnographie.⁴ Da trugen sie bereits das Etikett eines spezifischen

Erfahrungsraumes, eines Raumes, in dem das Andere in Natur und Kultur quasi vor der Haustüre auf Entdeckung wartete. Blick und Interesse dafür begannen Bestandteil des Alltags zu werden; es zu finden, gestaltete sich zur erlern- und vermittelbaren Kulturtechnik.⁵ Das Deutungsparadigma des Alpinen wird in diesem Kontext konkret und populär.

Seit der Entdeckung der Alpen als bürgerlicher Spiel- und Rekreationsraum hat das Attribut «alpin» jeder kulturellen Äusserung den andauernden Komparativ, wenn nicht einen Superlativ anzuhängen vermocht: das gilt für Lieder und Tänze, Trachten und Häuser, das gilt für alle Phänomene, mit denen sich ethnographische Landschaften abstecken liessen. Für eine an Reliktgebieten und Beharrungsräumen orientierte Disziplin wie die Ethnographie, war damit ein eigentliches «Dorado»⁶ gefunden. Die Erschliessung dieser Steigerungslandschaft als realer Raum und als Imaginationsraum folgte dabei dem Paradox der Kulturkritik dieses Jahrhunderts: Sie bediente sich aller Elemente der Unterhaltungsindustrie und war – kaum bemerkt, schon geschehen – integraler Bestandteil der europäischen Massenkultur geworden: Alpenkitsch und ethnographische wie politische Alpensehnsucht sind gleichzeitige und zusammengehörende Phänomene.⁷

Noch heute ist das im Alpinismus als einer massenhaften Fluchtbewegung grundlegende Dilemma Antrieb für Anerkennungskämpfe und ein tägliches Ringen um exklusive Erlebnisräume in den Hochgebirgen dieser Welt. Reinhold Messner, der weltberühmte Bergsteiger und alpin-tibetische Geschichtenerzähler ersten Ranges, hat zuletzt vehement die Sperre einzelner Teile der Gebirge für die Masse der Touristen gefordert – sie sollen den 'echten' Bergsteigern vorbehalten bleiben: «Nur wenn die Alpen mit ihren ursprünglichen Werten verteidigt werden», sagt er, «sind die anderen Gebirge auf dieser Welt als Urlandschaften zu retten.»⁸

Die ersten naturkundlich orientierten Exploratoren deutscher Zunge in den Hochländern um den Himalaya waren ästhetisch wie kognitiv an den Alpen geschult worden. Aus tiefer Verehrung für Alexander von Humboldt, den Vater der deutschen Naturforschung des 19. Jahrhunderts, waren etwa die Münchener Brüder Hermann, Adolph und Robert Schlagintweit 1854 zu einer dreijährigen Forschungsreise nach Hochasien aufgebrochen, nachdem sie bereits in ganz jungen Jahren intensivst die Berge und Gletscher der Ost- und Westalpen durchstreift und in geologischer, meteorologischer und kartographischer Hinsicht durchforscht hatten. In ihrem Gepäck hatten sie nicht nur Vermessungsgeräte, Stifte, Pinsel und Farben, sondern auch eine bestimmte Art, die Gebirge zu sehen, als erhabene Sinnbilder natürlicher Ordnungen.⁹

Verstärkt gerieten die aussereuropäischen Gebirge ins Visier der deutschsprachigen Bergsteiger, als gegen Ende des 19. Jahrhunderts alle Ecken und Spitzen der Alpen entdeckt und «erschlossen» waren. Über die Gebirge Afrikas, des Nahen Ostens⁹ und Südamerikas verlagerte sich die Sehnsucht nach unberührten Höhen zunehmend in die Berge Hochasiens: «von den Alpen zum Himalaya». «Dass die Ästhetik des Präalpinismus und des frühen Alpinismus im Himalayismus ihre

direkte Fortsetzung fand, spiegelt sich nicht zuletzt in der Bergsteigerliteratur selber, die immer wieder auf den Vergleich zwischen Alpen und Himalaya zurückkommt. Und gerade in dieser Gegenüberstellung suchte der mit dem Naturfremden des Himalayas konfrontierte Bergsteiger die Sicherheit des bekannten Bildes aus den Alpen.»¹⁰

Auch wenn sich allmählich eine an Extremsport und an Abenteuerliteratur geschulte Sichtweise durchzusetzen begann, in der die eigentliche Naturerfahrung von Identitätsdiskursen (Grenz- und Risikoerfahrungen) überlagert war, förderten die Berichte der Expeditionsbergsteiger, ihre bergsteigerischen Erfolge und Tragödien ein besonderes Nahverhältnis des Alpenraumes zu den Hochländern Ostasiens. Spätestens Ende der zwanziger Jahren war der Himalayismus im deutschen Sprachraum zugleich *public science* und Bestandteil der Unterhaltungskultur; die auflagenstarken Zeitschriften der alpinen Vereine berichteten wie die populären naturkundlichen Blätter regelmässig von den Expeditionen. Ihre Teilnehmer rekrutierten diese wiederum aus dem Umfeld der Alpenvereine und akademischen Alpenforschung in München, Wien und Innsbruck; kein Wunder also, dass der Erfahrungsraum der Himalayabergsteiger von einer symbolischen Topographie überzogen wurde, die das ferne Gebirge zur vertrauten Nähe machte: Damals erhielt das Basislager der deutschen Nanga-Parbat-Expeditionen den Namen «Märchenwiese» und transportierte so etwas von den ästhetischen Gemeinsamkeiten der romantischen, deutschen Jugendbewegung.¹¹

Das waren in etwa auch die milieu- und lebensstilbestimmten ideologischen Voraussetzungen, mit denen ein Heinrich Harrer (geb. 1912) zu Beginn des Jahres 1945 in Tibet angekommen war. Er war als Teilnehmer einer Expedition der 1936 gegründeten «Deutschen Himalaja-Stiftung»¹² zum inzwischen zum «deutschen Schicksalsberg» stilisierten Nanga Parbat Ende August 1939 (also kurz vor Kriegsausbruch) in Indien interniert worden, 1944 gelang ihm die Flucht und gemeinsam mit dem Expeditionsleiter Peter Aufschnaiter (1899–1973) erreichte Harrer, wie in seinem Bestseller «Sieben Jahre in Tibet» geschildert, die tibetische Grenze und schliesslich Lhasa. Harrer berichtet von der Einrichtung einer «eigenen Wohnung – mit allem Komfort». «Der Raum mit der schönsten Morgensonne wurde mein Schlafzimmer. Griffbereit neben das Bett stellte ich den Radioapparat, an die Wände heftete ich Bilder aus einem Schweizer Alpenkalender, der irgendwie – wahrscheinlich mit einer Schweizer Uhrensending – nach Lhasa gekommen war. Die Schränke und Truhen in meinem Zimmer waren wie unsere Bauernmöbel bunt bemalt und geschnitzt.»¹³ Harrers Sichtweise ist so etwas wie die naiv-sentimentalische Variante des europäischen, besonders deutschen Tibetbildes der zwanziger und dreissiger Jahre¹⁴, eines Amalgams, in das auch ganz andere als die in romantischer Tradition stehenden (und durch ein naturräumliches Paradigma stets auch zum Kulturvergleich herausfordernden) Vorstellungen eingeflossen sind.

Bedeutend – und für das westliche Tibetbild bis heute nachwirkend – ist der Einfluss der Theosophie. Helena Petrovna Blavatsky (1831–1891), die Begründerin der Theosophischen Gesellschaft (New York 1875), ist angeblich in Tibet gewesen.

Unter theosophischem Eindruck stand auch die französische Orientalistin Alexandra David-Néel (1868–1969), deren Berichte bis heute den popular-ethnographischen Buchmarkt beherrschen und auch schon früh ins Englische und Deutsche übersetzt wurden. Wie Martin Brauen im vergangenen Jahr ausführlich dargelegt hat, ist indes – von einem generellen Einfluss der Theosophie abgesehen – die immer wieder behauptete Beziehung zwischen Tibet und den esoterisch-okkulten Wurzeln des deutschen Nationalsozialismus fraglich. In dessen «Thule Gesellschaft» (München 1918), so wird das in der neonazistischen Literatur fortgesetzt traktiert, sollen besonders die Ideen Karl Haushofers (1869–1946)¹⁵, des Alpinisten, Geopolitikers und als Hitlers Stichwortgeber gehandelten Kenners der ostasiatischen Gebirge eine Rolle gespielt haben. In den Kreisen der völkisch-okkulten «Ariosophen» hatte sich die Vorstellung verfestigt, das abgeschiedene und von Gebirgen umschlossene Hochland Tibets sei zum Rückzugsgebiet der Reste einer arischen Urbevölkerung geworden. Dementsprechend währte man sich in einer unausgesprochenen germanisch-tibetischen Allianz und hoffte diese Verwandtschaft in eine reale Allianz gegen die in Indien sitzenden Engländer umwandeln zu können. 1938/39 hatte die nationalsozialistische Kultur- und Wissenschaftsorganisation «SS-Ahnenerbe» nicht zuletzt deshalb eine bestens ausgestattete wissenschaftliche Expedition unter der Leitung Ernst Schäfers (geb. 1910) nach Tibet gesandt.¹⁶ Sie brachte – Reinhard Greve hat das ausführlich untersucht – von dort nicht nur einen unter dem bezeichnenden Titel «Geheimnis Tibet» erfolgreich vermarkteten Bericht mit, sondern auch sensationelles Filmmaterial und umfangreiche ethnographische Sammlungen.¹⁷ 1943 folgte die Gründung des «Hedin-Instituts» des Ahnenerbes.¹⁸

Stärker noch als diese auch in die museale Präsentation eingeflossene Vorstellung eines besonderen Nahverhältnisses der tibetischen zur alpenländischen Natur und Kultur haben freilich Werk und Wirken Heinrich Harrers die europäische Wahrnehmung bestimmt. Die Einweihung des 1992 gegründeten «Heinrich Harrer Museums» in seinem Kärntner Geburtsort Hüttenberg hat der Dalai Lama persönlich vorgenommen¹⁹, auch bei seinen letzten beiden Besuchen in Österreich sind die beiden Freunde zusammengetroffen.²⁰ Zuletzt im Herbst 2002 im Anschluss an das Grazer Kalachakra (dem mehrtägigen santrischen Ritual, dessen alpenländische Resektion eine eigene Studie verdiente), wieder hatte der Dalai Lama in Hüttenberg eine Segnung vorzunehmen, nämlich den neben dem Museum angelegten Lingkor, dem nach Medienberichten einzigen tibetischen Pilgerpfad ausserhalb des Himalaya. Heinrich Harrer wies in seiner Ansprache auf Parallelen zum Freiheitskampf der Kärntner hin: «Erst kürzlich feierte man hier jenen Tag, als vor über 80 Jahren nach einer Volksabstimmung Kärnten frei wurde. Tibet ist das grösste Land der Erde, das seine Freiheit verloren hat. [...] Das kleine Grenzvolk Kärntens bringt Ihnen, Eure Heiligkeit, das grösstmögliche Mitgefühl entgegen.»²¹

Und – um den Kreis zu schliessen – Harrer und der Dalai Lama fehlten auch schon nicht, als Hubert von Goisern im Juni 1998 in der alpinen Kulisse des Hallstätter Sees bei einem Open-air-Konzert sein Tibet-Projekt «Inexil» präsentierte.²²

Eingespielt hatte er das Album gemeinsam mit Künstlern des TIPA – *Tibetan Institute of Performing Arts* aus dem indischen Dharamsala, dem Sitz der tibetischen Exilregierung und Ziel massenhafter westlicher Pilgerreisen:²³ «Goisern hat das Fremde an der Hand genommen und ihm ein paar Brocken österreichischer Musik beigebracht», schrieb ein Kritiker über die Begegnung.²⁴ Eine Begegnung, die übrigens im Musikgeschäft der vergangenen Jahren nicht einmalig bleiben sollte und ein weiteres Beispiel für die von Donald S. Lopez gezeichnete Tendenz wäre, dass die Sinnsucher der Tibet-Konjunktur als Gefangene ihrer eigenen Projektionen handeln.²⁵

II.

Goisern selbst scheint neben der alpinistischen Tradition (Harrer, Tichy, Messner) so etwas wie eine neue Schnittstelle der alpenländischen Tibetbegeisterung zu verkörpern. In ihm verbinden sich die älteren Bergsteigerdiskurse mit den neueren aus der «Free Tibet»-Bewegung, aus westlichem Buddhismus und einer Trekking-geschulten Ästhetik: «Für mich war der Buddhismus als Geisteshaltung immer schon interessant. Ich meditiere schon seit einigen Jahren, bin über die Faszination des Bergsteigens auf Tibet gestossen. Aber was mich immer erstaunt hat, war diese Fröhlichkeit. Ich lache lieber gut, als dass ich böse drauf bin. Das habe ich mit den Tibetern gemeinsam.»²⁶



Trekking-geschulte Natur-Mystik samt Ethnoerlebnis: Reiseberichte und Fotostrecken neben den Produkten aus high-tech-Fasern (Katalog Jack Wolfskin, 1998, Ausschnitt)

© Dieter Glogowski/Jack Wolfskin, Idstein Germany

Von Goisern hat über seinen Aufenthalt in Tibet unter anderem in der (Kultur-) Zeitschrift des Buddhismus in Österreich Rechenschaft abgelegt und damit ein be- redtes Zeugnis der neueren Selbstverständigungsliteratur der Tibet-Erfahrenen abgelegt. «Die Zeit spielt hier keine Rolle mehr», heisst es da etwa, und «alles ist Natur, grosse gewaltige Natur. Ein ekstatisches Gefühl überkommt mich». Nach dem in der Moderne auf mannigfachen Feldern erprobten Verständnis des Weges in die Natur als eines «Weges zum Ich» bewegt sich Goisern in den erwarteten Er- fahrungsmustern und schreibt sich quasi durch den *motif index* alpinistischer und naturreligiöser Literatur: «Aber als wir auf dem Gipfel stehen [...], kommen wir zur Ruhe. Die Stille, die uns umgibt, tritt auch in unseren Herzen ein.» Da ist viel von der «Stille und Erhabenheit der Berge» die Rede, und die Umwanderung des Kailash erscheint Goisern zwar als «der Höhepunkt an Anstrengung und Entbehrung. Aber auch [als] der Höhepunkt an Verbundenheit mit Himmel und Erde.»²⁷

Ganz ähnlichen Texten kann man zwischen Produktbeschreibungen von Jacken und Rucksäcken aus *Texapore* und *Polartec* in den Katalogen von *Jack Wolfskin*, ei- nem politisch wie ökologisch korrekt auftretenden Outdoor- und Adventure-Aus- statter begegnen.²⁸ Im Internet-Gästebuch desselben Herstellers hat ein junges Mädchen aus Deutschland über eine Tour nach Ladakh berichtet; sie beschreibt «eine Welt im Einklang mit dem Rhythmus der Natur», bewundert die grosse Güte der Menschen, ihren unwiderstehlichen Humor und ist besonders von der «Harmonie in den Familien beeindruckt».²⁹

Allenthalben an den Orten der europäischen Tibetliebe, den realen und virtuel- len, begegnet man der hier grundgelegten Allianz aus vormodern konnotierten Werten und einer Moral der Natur. Sie ist längst reflexive Alltagspraxis geworden und schöpft aus dem Fundus öffentlich gemachten Erfahrungswissens eines ganzen Jahrhunderts: So ziehen sich Rituale wie die erste Begegnung mit dem gebutterten und gesalzenen Tee von David-Néel über Heinrich Harrer und Hubert von Goisern bis zu den Besuchern eines tibetischen Lokals in der Wiener Vorstadt; und die Rede von «Shangri-La» durchzieht selbst die populären Diskurse wie eine feste Grösse (dabei taucht der Begriff in James Hiltons Tibet-Roman «Lost Horizon» von 1933 das erste Mal auf). Der amerikanische Tibetologe Donald S. Lopez (Michigan, ihm verdanken wir mit seinem Buch «Prisoners of Shangri-La» die aufschlussreichsten Einsichten zur westlichen Formierung Tibets) hat in diesem Zusammenhang in Anlehnung an Edward Saids Orientalismus-Theorie als «nostal- gia for ourselves» von einem «new age orientalism» gesprochen.³⁰ Das scheint eine gute Umschreibung des Rahmens zu sein, innerhalb dessen sich auch die alpenlän- dische Tibet-Resonanz bewegt.

Wenn hier rasch der Forschungsstand der jüngeren kulturwissenschaftlichen Annäherungen an Tibet in westlichen Vorstellungswelten skizziert werden soll, darf neben Martin Brauens in jahrelanger Sammelarbeit zusammengetragendem Kompendium «Traumwelt Tibet» die imagologische Fallstudie von Michael Oppitz «Der Flipper Shangri-La. Semiologie eines Bildmythos» nicht unerwähnt bleiben;



Konterkarierung des christlichen Alleinanspruchs auf die heilige Bergwelt? Mani (Gebetsfahne) auf dem Gipfel der Heimspitze bei Gargellen (Vorarlberger Silvretta)
© Foto, Archiv B. Tschofen, 1999.

sie geht auf einen Text der frühen siebziger Jahre zurück und hat in der ikonographischen Bestimmung eines Gegenstands der Alltagskultur der späten sechziger Jahre – und ihrer Kontextualisierungen – nichts von ihrer Aktualität verloren.³¹ Andere wichtige Publikationen sind als Effekt und kritische Aufarbeitungen der Tibet-Konjunktur der vergangenen Jahre zu verstehen, ihre Titel «Mythos Tibet» (ein Bonner Tagungsband) oder «Virtual Tibet» (eine kenntnisreiche journalistisch Analyse der Tibet-Affinitäten Hollywoods) sind Programm.³² Daneben sind auch die «Klassiker» populärster Tibetbegeisterung längst zum Gegenstand der Dekonstruktion geworden: Lobsang Rampas legendäre «Fälschung» der Autobiographie eines Lamas etwa, oder aber auch die wellnesskompatiblen Bewegungsübungen «Fünf Tibeter», welche jahrelang in den deutschsprachigen Bestsellerlisten ihren Platz behaupten konnten.³³ Solche Dinge werden längst im Feuilleton verhandelt, das auch dann und wann (besonders Hollywood bietet immer wieder reichen Anlass) Tibetologen kritisch zu Wort kommen lässt: das Wissen um den Mythos Tibet ist heute global verfügbar – ohne grosse Wirkung auf seine Rezeption allerdings, so der Eindruck.³⁴

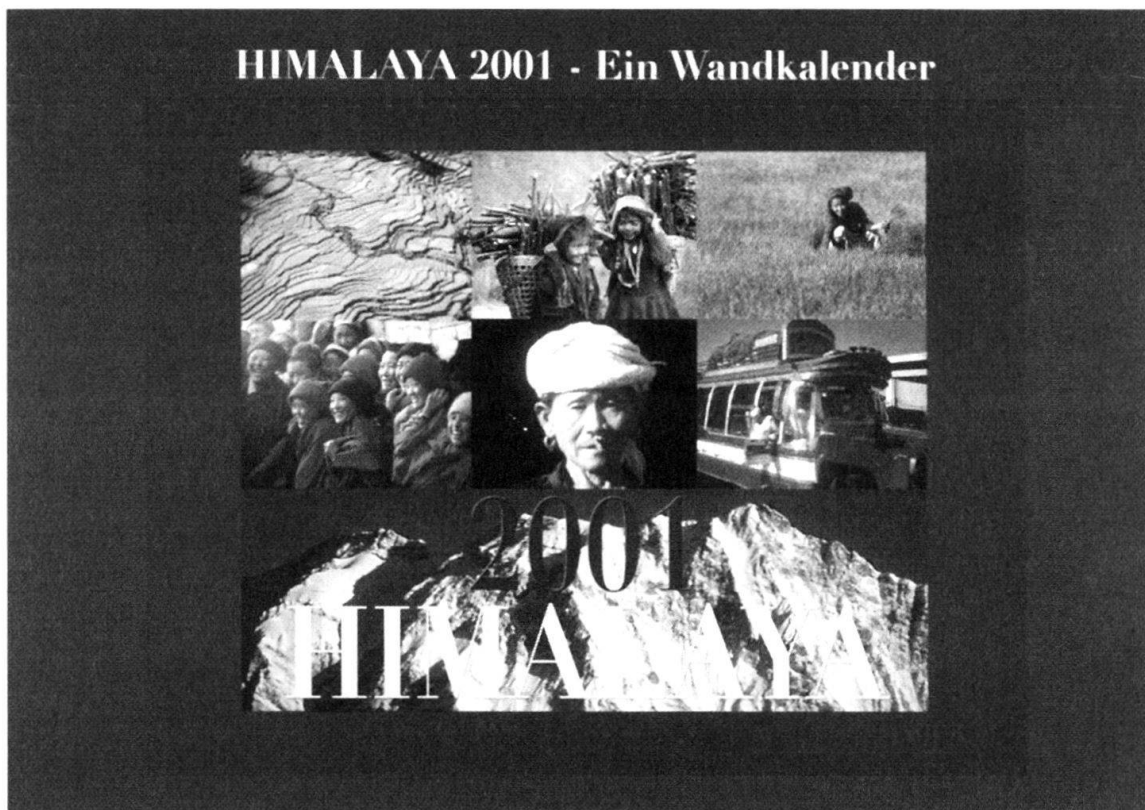
Im Gegenteil, was aus Büchern, Filmen und Ausstellungen zusammengetragen wird, kann zu Handlungsanleitungen für den Alltag werden. Vor einigen Jahren bestieg ich im Sommer mit meiner Frau – ja, ich gestehe: aus Naturliebe und der Ruhe

wegen – die Heimspitze, einen etwa 2700 m hohen Berg im Westen Österreichs, in der Silvretta, an der Grenze zur Schweiz. Als wir nach langem Steigen endlich den Gipfel erreicht hatten, staunte ich nicht schlecht, als sich uns die Spitze wie der gestaltete Nachvollzug meiner Thesen darbot: An den Drahtseilverstrebnungen des in der Nachkriegszeit errichteten und vor etlichen Jahren prächtig erneuerten Gipfelkreuzes wehte munter ein Mani (Gebetsfahne). Hier war in bewusster oder unbewusster Konterkarierung des christlichen Alleinanspruchs auf die «heilige Bergwelt» ein imaginäres Bild auf einmal real geworden. Jemand hatte in die Alpen übertragen, was in Bildern und Berichten ohnehin längst präsent war: «Auf 5200 steigen wir aus, binden Gebetsfahnen an einen Mast und rufen 'Lakiye Lho' – Die Götter werden siegen»³⁵, heisst es schliesslich auch bei Hubert von Goisern. Und in den Jahren 2000 und 2001 wiesen die Gebetsfahnen bereits den Weg durch ein recht abweisendes Gewerbegebiet an der Tauernautobahn zur Salzburger Alpinismus-Ausstellung «Der Berg ruft!» in Altenmarkt-Zauchensee, eine Ausstellung, die als wahre Bild- und Sinnagentur der Allianz Tibet–Alpen gelesen werden kann und ganz bewusst das alpine Kolonialgebiet Himalaya jetzt wieder umgekehrt zum Wahrnehmungsmassstab für die Alpen machen will. «10000 Gebetsfahnen über der Schallaburg» titelte ein Magazin aus Anlass der Sommerausstellung «Geheimnisvolle Welt des alten Tibet».³⁶

Solche Ausstellungen sind dankbare Orte für kleine ethnographische Studien, weil sie – ganz abgesehen von ihren «poetics and politics» der Repräsentation des «Anderen» – durch ihren Gebrauch und ihr Umfeld zu Kontaktzonen der Aushandlung von Vorstellungen über «Kultur» werden.³⁷ 1999 besuchte ich die Ausstellung «Götter des Himalaya» in Leoben, einer alten Bergbaustadt in der krisengeschüttelten steirischen Bergregion. Das Städtchen präsentierte sich mit Fähnchen bunt behangen wie eine deutsche Kleinstadt im Karneval, und der Apotheker in der Hauptstrasse hatte seine fernöstlicher Medizin gewidmeten Schaufenster gar mit einer Steinpyramide (Lhartse) samt Stock und Manis versehen. In der Ausstellung und besonders in dem zum regelrechten «Anthropologieladen»³⁸ ausgewachsenen Museumsshop wählte ich mich dann, dem Habitus der Besucher nach zu schliessen, unter Bergfreunden. Anders als in Kunstaussstellungen überwog hier die Kombination aus bequemen Hosen, weiten Fleece-Hemden und Trekkingsandalen; ein Paar stach mir besonders in den Augen, beide trugen sie unter einem offenen Trachtenjanker T-Shirts mit der buntgestickten Losung «Free Tibet». Im Shop selbst fand ich neben einem Querschnitt durch die europäische und amerikanische Tibetliteratur, neben den obligaten Mandala-Malbüchern für den Nachwuchs, neben Videos, Tee, Heilmitteln und verschiedenen Ritualgegenständen schliesslich auch wieder die Gebetsfahnen – im Set zu zehn Stück für umgerechnet etwa 12 Franken. Im Vorraum erbot sich ein «Lama Khalsang», den Besuchern «ihren Namen in tibetischer Schrift» in Ausstellungskataloge und auf T-Shirts schreiben zu dürfen, daneben hatte «Öko Himal» einen Stand aufgebaut. Die «Society for Ecological Cooperation Alps–Himalaya» bemüht sich seit einigen Jahren kulturvergleichend um einen umwelt- und sozialverträglichen Tourismus in den Hochgebir-

gen, Nachhaltigkeit erscheint dabei als ein aus dem fremden und historischen Vorbild ableitbares Modell.³⁹ Das Engagement bezieht sich aus politischen Gründen vor allem auf Nepal, aber auch auf Tibet und Bhutan. «Öko Himal» gibt einen regelmässig erscheinenden «Alpine-Himalayan Mailrunner» heraus und seit 2000 auch einen Bildkalender, dessen Subskription bereits früh im Jahr anläuft und Einblicke in die Ästhetiken der photographierenden Vereinsaktivisten bietet. Im Kalender sucht die ökologische und sozialkritische Bewegung eine Koalition mit einer Bergidee, wie sie in den beliebten «Alpenkalendern» bereits seit den dreissiger Jahren massenhafte Verbreitung gefunden hat und auch den ungezählten, von Stadt zu Stadt ziehenden Dia-Shows über Trekkingabenteuer und Naturschönheiten in den Himalaya-Ländern zugrunde gelegt ist.⁴⁰ Werden sie umgekehrt zu Sehhilfen für die «eigene» Bergnatur?

Das Motto dabei lautet «Brücken zwischen Alpen und Himalaya»⁴¹, eine Idee, die auf der privaten Homepage eines Tiroler Tibetfreundes an der bezeichnenden Adresse «berg.heim.at/tibet/» ihren besonderen Ausdruck gefunden hat.⁴² Er hat die Konturen Tibets (in seinen behaupteten ethnischen Grenzen) solange verkleinert, bis es ein Äquivalent zu seiner Heimat Österreich ergeben hat und die beiden Länder durch Verbrüderungshände verbindbar geworden waren.⁴³ Der «David in den Bergen» (Brauen), oder wie Orville Schell formuliert, «der kleine Kerl Tibet (der im Grunde genommen so gross wie ganz Europa ist)» verdankt die ihm welt-



Naturästhetik zwischen Umwelttourismus, Reisefotografie und alpinistischer Imagerie populaire:
«Himalaya 2001» – Wandkalender der «Gesellschaft für ökologische Zusammenarbeit Alpen-Himalaya»
© edition KAPPA, München/ÖKO-HIMAL, Salzburg

weit entgegengebrachten Sympathien einem ganzen Amalgam von Motiven – in den Alpenländern ist es besonders das Aufbäumen des Bergvölkchens gegen die unbotmässigen Herrn.

Die Vorstellungen von Tibets kultureller Gegenwart werden dabei zu Zeugnissen von Österreichs besserer Vergangenheit⁴⁴. Die Reise als Zeitreise, dieses Phänomen gilt ganz allgemein für die Himalaya-Repräsentationen, wie Ken Teague für Nepal zeigen konnte: «The «living history» aspect of Nepal is stressed: «In Kathmandu [...] to cross a street is to travel across centuries.»⁴⁵ Eine nach diesem Prinzip gewirkte Erzählung – so zeigt die impressionistisch-ethnographische Umschau – ist die Botschaft der meisten Kulturkontakte zwischen Österreich und Tibet, zwischen den Alpen und Tibet. Sie schwingt in den Berichten von Reinhold Messners zuoberst in den Südtiroler Bergen eröffnetem Lokal «Yak & Yeti» ebenso mit⁴⁶ wie in dem Portrait und den Visionen eines Schweizer Yak-Züchters⁴⁷ oder den Motiven, die hinter der Affinität zwischen einsamen Bergbauernhöfen und buddhistischen Meditationszentren stehen.⁴⁸ In einem populär aufbereiteten Buch «Die Alpentibetaner» hat sich das Autorenpaar die Mühe gemacht, die behaupteten «Kulturparallelen zwischen Alpen und Himalaya» in schlichten formalen und funktionalen Gegenüberstellungen darzulegen.⁴⁹ Sie zeigen Techniken der Dachdeckung hier wie dort, sie zeigen Butterfässer, Viehschmuck, Votive und anderes mehr; ganz nebenbei gelangen so die heimischen Bräuche und Relikte zu tieferem und verloren geglaubtem Sinn: Das Fremde erklärt das Eigene.⁵⁰

III.

Das Nahe und Eigene mit Sinn zu erfüllen, es plausibel zu machen und seine remedialen Qualitäten zu mobilisieren, ist in Europa seit gut hundert Jahren Aufgabe der Volkskunde gewesen. Als wissenschaftliche Disziplin gewann sie Konturen, als ihre Paradigmen den alltäglichen Bedürfnissen nach unvermittelten und unverwechselbaren Lebensstilen folgten. In dieser Funktion brachte es das Fach auch zu seiner grössten Popularität, seine Erzählungen fügten sich in die autopoeitischen Identitäten moderner Gesellschaften, sie halfen Gemeinschaften zu imaginieren und ihre Symbole zu benennen. Im deutschen Sprachraum hat diese Aufgabe auf regionaler Ebene eigenen Genres auf den Weg geholfen, so etwa den «Heimatluchern» – einer für die Absicherung lokaler Identitäten bis heute wichtigen Gattung «kleiner Geschichte».

Vor einigen Jahren bekam ich mit der Einladung zur Subskription einen Prospekt für ein solches Heimatbuch auf meinen Schreibtisch, der Prospekt zeigte neben einer Ortsansicht, der Kirche und einer Fabrik auch ein Stupa. Das Buch⁵¹ galt einer Gemeinde im Westen Österreichs, in dem vor zwei Jahrzehnten das buddhistische Kloster «Tashi Rabten» gegründet worden war.⁵² Auf Betreiben eines Sprosses aus angesehener Familie hatte es sich in dem an der Gemeindegrenze in grüner Aussichts-lage gelegenen Familiengut niedergelassen. Ein dort errichtetes stattliches Stupa bescherte dem Dorf 1988 den ersten Besuch des Dalai Lama und damit

Köstlichkeiten aus Nepal

MomoS große od. kleine Portion kl. öS 30.-
(mit Fleisch od. Gemüsefüllung) gr. öS 50.-

Tsampa (geröstete Gerstenmalzkörner) öS 15.-

Pak (Sterz mit Butter) öS 25.-

Nun-chijah (tibetanischer Buttermilchtee) öS 20.-

Chyang (leichtes nepalesisches Bier) öS 25.-

besuchen sie auch unseren
Gasthof Markterwirt
im Zentrum
von Altenmarkt



durchgehend warme Küche
schattiger Gastgarten
Tel. 06452/5420

Salzburger
Landesaussstellung

**Sherpa
Cafe**



Der Berg ruft !

Selbstbedienung

Schnitzelsemmel, Apfelstrudel, Weißbier, Obstler – und Momos: Das «Sherpa Cafe» der Salzburger Ausstellung «Der Berg ruft!» als Ableger alpenländischer Gastronomie (Altenmarkt im Pongau, 2001/02)
© Archiv B. Tschofen/Gasthof Markterwirt, Altenmarkt

überregionales Aufsehen.⁵³ In dem angekündigten Heimatbuch waren «Tashi Rabten» und das Friedensstupa zur lokalen Besonderheit aufgestiegen, und über die Buchpräsentation titelte die Lokalpresse «Von Tabak bis Dalai Lama». Inzwischen spielt das Stupa in der symbolischen Topographie der Umgebung – für Sonntags-spaziergänger und allgemein als Landmarke – eine ähnliche Rolle wie zwei nahegelegene Wallfahrtskapellen der katholischen Marienverehrung. Die öffentlichen Sympathien, die den Mönchen des Instituts entgegengebracht werden, wären indes ohne den Hintergrund Tibet undenkbar: kein muslimisches Zentrum könnte sich hier je solcher Zustimmung erfreuen. Als schließlich im Winter 1999 ein im Kloster lebender 15-jähriger, als Reinkarnation eines berühmten Lama erkannter Mönch in einem Interview gestand, seine Freizeit am liebsten auf dem Snowboard und in den Pulverschneehängen der nahen Berge zu verbringen, schien der tibetische Buddhismus für das Skiland Vorarlberg geradezu naturalisiert.

Das Lokale ist hier nicht vom Globalen zu trennen und die Produktion wissenschaftlichen Wissens nicht von Alltags- und Medienkultur. Was steckt also hinter der ungekannten Allianz von Popularkultur und Kulturkritik, in deren Sog die einstmals exklusiv verwalteten Paradigmen kulturalen Sehens geraten sind? Die Tibetsehnsucht ist ja in den letzten Jahren zu einem dermaßen kultur- und gesellschaftsübergreifenden Phänomen geworden, dass das deutsche Nachrichtenmagazin «Der Spiegel» bereits im Frühjahr 1998 am Ende seiner langen und vorsichtig



Modethema Himalaya: Das Modell «Tibet» aus der Kollektion «Berge + Mythen» des österreichischen Herstellers von «Mode, die den Bogen zwischen Zeitgeist und Ursprung spannt» Mothwurf (Herbst/Winter 2000/01)

© Mothwurf, Gratkorn b. Graz/Mühringer, Tracht & Country, Saalfelden

dekonstruierenden Titelgeschichte angesichts des konstatierten «New-Age-Kolonialismus»⁵⁴ fragen konnte, «brauchen also nicht beide Seiten den Mythos vom einzigartigen Volk auf dem Dach der Welt?»⁵⁵

Reinhold Messner hat das für sich mit Bezug auf eine nur auf den ersten Blick der Ernsthaftigkeit des Themas nicht angemessene Facette erkannt. Bei der Arbeit an seinem Buch «Yeti. Legende und Wirklichkeit»⁵⁶ sei ihm bewusst geworden, dass er als Entzauberer des Mythos – er hat den Yeti als banalen Bären geoutet – längst Bestandteil des Mythos geworden ist.⁵⁷ Das scheint ein schönes Bild zu sein für eine Folklore, die dekonstruiert und dabei trotzdem an neuen Sinngebilden wirkt, und das scheint auch ein schönes Bild zu sein für die Unzulänglichkeit unserer noch immer in Kulturkritik gefangenen «Kritik der Kulturkritik».

Um den Grossthesen vom spätmodernen Orientalismus begegnen zu können, wird man mit ethnographischer Empirie und unter Berücksichtigung historischer Tatbestände die Vorstellungen und Praxen der verschiedenen Akteure dieses ost-westlichen Spiels erschliessen müssen. Man wird untersuchen müssen, welche politische und ökonomische Logik sich hinter der diskursiven Kulturalisierung von Natur und hinter der gleichzeitigen Naturalisierung von Kultur verbirgt.⁵⁸ Und schliesslich wird man sich fragen müssen, welche Folgen die sukzessive Ablösung der Diskurse vom realen Ort für das Leben dort und die Tibeter im Exil haben wird. Eine vor zwei Jahren quasi im Abspann der ansonsten sehr konventionell gehaltenen Schau «Tibet. Buddhas-Götter-Heilige» des «Museums der Kulturen» in Basel gezeigte Sideshow hat das Thema in einer beachtenswerten Autoethnographie der Tibeter in der Schweiz angerissen.⁵⁹

Vom Forschungsdesign her verlangten solche Fragen – und das kann diese Skizze hier nur andeuten – nach einer multilokalen Ethnographie, wie sie von George Marcus Mitte der neunziger Jahre mit grosser Resonanz in den Anthropologien entworfen worden ist.⁶⁰ Auch James Cliffords Öffnung des Reisebegriffs für die vielfältigen Dynamisierungen von Kultur könnte hier eine Anregung sein, um den Bias eines statischen, eindimensionalen und ortsbezogenen Kulturbegriffs zu meiden. Das Thema bietet sich an für ein Forschen in Handlungsnetzwerken und an den Schnittstellen des Diskurses, um so etwas über die (mit Clifford gesprochen) «transnational political, economic, and cultural forces that traverse and constitute local or regional worlds» zu erfahren.⁶¹ Denn die Gleichzeitigkeit von tibetischer Diaspora und westlicher Reiselust zeigt, wie mächtig heute die verschiedenen Kräfte ineinander greifen und verlangt nach «different modalities of inside-outside connection».⁶²

Von bescheidenen quantitativen Erhebungen über Praxen und Motive europäischer Himalaya-Touristen einmal abgesehen – Erhebungen, die immerhin ein Profil von ungemein gut Gebildeten und Kulturinteressierten zeichnen sowie eine Ahnung über die gender-bestimmten Präferenzen zulassen⁶³ – fehlen Einblicke in die alltäglichen Konkretisierungen globaler Tibetsehnsüchte fast ganz.⁶⁴ Dabei liesse sich an dem Beispiel studieren, wie die mobilen Praxen des Tourismus mit der Mobilität von Wissen interferieren und welche Spuren sie an den konkreten Orten hinterlassen. Denn über die Zusammenhänge von Wissen, Macht und Herrschaft in jenen Feldern, in denen globale Kulturprozesse lokal werden, sind wir trotz aller Bemühungen einer postkolonialen Anthropologie noch wenig informiert.⁶⁵

Ein Nachsatz noch zum Thema Genauigkeit: Unter meine Quellen habe ich recht ungeniert auch solche gemischt, welche sich nicht auf Tibet, sondern auf andere Himalayastaaten wie Nepal und Bhutan beziehen. Das hat seinen Grund mit in der Beliebtheit der semantischen Karte «Tibet» in den Nachbarstaaten: «Nepal also plays its <tibet card> as hard as possible. <Tibet> as a term or connotation is added wherever possible [...]»⁶⁶. Vielleicht aber lässt sich diese (hoffentlich) produktive Unschärfe auch mit einem Bild rechtfertigen: Seit einigen Jahren fliegt die nationale österreichische Fluggesellschaft «AUA Austrian Airlines» als einzige europäische Fluggesellschaft Kathmandu in Nepal an. Ich behaupte, sie fliegt – wie die Hollywood-Maschine – eigentlich nach Tibet. Ins Virtuelle nämlich, denn bereits auf der Wiener Flughafenautobahn bietet sich in den AUA-Reklamen der Yeti als Reisebegleiter an.

Anmerkungen

- ¹ Christian Sailer: Kein Jodler – Kein Hadern. In: Profil, Nr. 26 vom 21. Juni 1998.
- ² Zum Deutungsparadigma des Alpinen in der Moderne und seinen Beziehungen zu volkswundlichem Wissen wie auch Identitätsprozessen der Alpenländer vgl. Bernhard Tschöfen: Berg – Kultur – Moderne. Volkswundliches aus den Alpen. Wien 1999.
- ³ Der «Club Alpino Italiano, CAI» ist als nationale Bergsteigerorganisation (mit Sektionen) aus dem «Club Alpino di Torino», gegründet 1863, hervorgegangen. Der «Club Alpin Français» wurde 1874 gegründet.
- ⁴ Vgl. für die Schweiz im Überblick Christine Burckhardt-Seebass: Erhebungen und Untiefen. Kleiner Abriss volkswundlicher Alpenforschung. In: Académie suisse des sciences humaines et sociales/Schweizerische Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften (Hg.): Recherche alpine. Les sciences de la culture face à l'espace alpin. Berne/Bern 1999, S. 27–38.
- ⁵ Ein sehr plastisches Beispiel liefert der Schweizer David Kaltbrunner: Der Beobachter. Allgemeine Anleitung zu Beobachtungen über Land und Leute für Touristen, Exkursionisten und Forschungsreisende. Zürich 1882 [zuerst frz. 1879].
- ⁶ Adolf Helbok: Zur Soziologie und Volkskunde des Alpenraumes. In: Zeitschrift für Volkskunde NF III/41 (1931), S. 101–112, hier S. 102 – «Der Alpenraum gilt als das Dorado der Volkskunde [...]».
- ⁷ Richard Weiss: Alpiner Mensch und alpines Leben in der Krise der Gegenwart. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 58 (1962), S. 232–254, hier S. 235f.
- ⁸ Messner, Reinhold: Berg Heil, Heile Berge? Rettet die Alpen. München 1997.
- ⁹ Maïke Trentin-Meyer: Die Indien- und Hochasienreise der Brüder Schlagintweit 1854 bis 1857. In: Christoph Köck (Hg.): Reisebilder. Produktion und Reproduktion touristischer Wahrnehmung (=Münchner Beiträge zur Volkskunde, 29). München 2001, S. 41–51.
- ¹⁰ Vgl. hier und zur Ambivalenz der globalen touristischen Erschließung besonders Dieter Kramer: Unerreichbare Berge der Sehnsucht. Neue weisse Flecke auf den Landkarten. In: Berg-Bilder. Gebirge in Symbolen – Perspektiven – Projektionen (= Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung, NF 35). Marburg 1999, S. 9–27.
- ¹¹ Dominik Siegrist: Sehnsucht Himalaya. Alltagsgeographie und Naturdiskurs in deutschsprachigen Bergsteigerreiseberichten. Zürich 1996, S. 318 f.
- ¹² Auch Harrer äussert sich über den «passenden Namen für einen der schönsten Erdenflecken» – Heinrich Harrer: Mein Leben. München 2002, S. 49.
- ¹³ Peter Mierau: Die Deutsche Himalaja-Stiftung von 1936 bis 1938. Ihre Geschichte und ihre Expeditionen (= Dokumente des Alpinismus 2). München 1999.
- ¹⁴ Heinrich Harrer: Sieben Jahre Tibet. Mein Leben am Hofe des Dalai Lama. Berlin 27. Aufl. 1998, S. 311.
- ¹⁵ Neue Aufschlüsse dazu, besonders zu seinen Verbindungen zur Jugendbewegung und der dort (zumindest in retrospektiver Sicht) situierten Naturbegeisterung aber auch über Vorbilder und kultu-

relle Orientierungen bietet die Autobiographie Harrers (wie Anm. 11), hier v. a. S. 19 f., 23–30 sowie der Bildteil.

- ¹⁶ Hans-Adolf Jacobsen (Hg.): Karl Haushofer – Leben und Werk. 2 Bde. Boppard a. Rh. 1979.
- ¹⁷ Michael Kater: Das «Ahnenerbe» der SS 1935–1945. Ein Beitrag zur Kulturpolitik des Dritten Reiches (Studien zur Zeitgeschichte 6). Stuttgart 1974, S. 455–467 (vgl. ergänzend d. 2. Aufl., München 1997); Michael Burleigh: Germany turns eastwards: A study of Ostforschung in the Third Reich. Cambridge u. a. 1988. Zu den NS-Zusammenhängen auch Martin Brauen: Traumwelt Tibet. Westliche Trugbilder. Bern/Stuttgart/Wien 2000, Teil 2., S. 35–93.
- ¹⁸ Reinhard Greve: Tibetforschung im SS-Ahnenerbe. In: Thomas Hauschild (Hg.): Lebenslust und Fremdenfurcht. Ethnologie im Dritten Reich. Frankfurt a. M. 1995, S. 168–199. Vgl. Kater 1997 (wie Anm. 16), S. 212 f.
- ¹⁹ Schäfers Vorbild, das verbindet ihn mit Heinrich Harrer, war der in Deutschland überaus populäre Naturforscher Sven Hedin, nach ihm benannten die Nationalsozialisten 1943 auch die Forschungsstelle Schäfers «Innerasien und Expeditionen».
- ²⁰ Barbara Plankensteiner (Hg.): Heinrich Harrer Museum. Katalog zur permanenten Ausstellung des Heinrich-Harrer-Museums. Hüttenberg 1993.
- ²¹ Kurier, 11. Juni 1998.
- ²² ORF Kärnten, 23. Okt. 2002.
- ²³ Kurier, 14. Juni 1998; das Album erreichte im Herbst 1998 Platz 20 in den World Music Charts Europe.
- ²⁴ Tushita-Meditation-Centre.
- ²⁵ Sailer (wie Anm. 1).
- ²⁶ Daniel Bax: Heiliger Klingklang. In: Die Zeit, Nr. 17 vom 19. April 2000, S. 65; vgl. Donald S. Lopez, Jr.: Prisoners of Shangri-La. Tibetan Buddhism and the West. Chicago/London 1998.
- ²⁷ Robert Treichler: Besser als Jesus. In: Profil, Nr. 41, vom 6. Okt. 2002.
- ²⁸ Hubert von Goisern: Tibet im Mai. In: Ursache & Wirkung, Zeitschrift für Buddhismus Österreich, Nr. 20/1996.
- ²⁹ Jack Wolfskin: Powered by ideas. Katalog 1998 (Idstein, Deutschland), S. 35–37.
- ³⁰ Julia Wassenich: Ein Besuch in Ladakh. Homepage Jack Wolfskin, Rubrik: Be part of it – Short Stories» <<http://www.wolfskin.de/ger/text/yourstor/short/ladakh/d1-10.html>>, [zuletzt besucht im Herbst 2001].
- ³¹ Donald S. Lopez: New Age Orientalism. The Case of Tibet. In: Tibetan Review 1994.
- ³² Martin Brauen (wie Anm. 17); Michael Oppitz: Der Flipper Shangri-La. Semiologie eines Bildmythos. Zürich 2000.
- ³³ Thierry Dodin und Heinz Räther (Hg.): Mythos Tibet. Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien. Köln 1997; Orville Schell: Virtual Tibet. Searching for Shangri-La from the Himalayas to Hollywood. New York 2000.
- ³⁴ Zu Rampa auch Lopez (wie Anm. 26), dt. auch in Mythos Tibet (wie Anm. 33), S. 193–207.
- ³⁵ Susanna Schwager: Wie man Fünf Tibeter zum Knüller klont. In: Die Weltwoche, Nr. 46 vom 19. Nov. 1999.
- ³⁶ Ursache & Wirkung (wie Anm. 28).
- ³⁷ Niederösterreich Perspektiven, Sommer 2001, S. 9. Die Analyse der Berichterstattung über solche Ereignisse, die dabei eingesetzten Sprachbilder und Imaginationen, wäre ein eigenes Kapitel: «Ur-alte Lebensform ins schönste Licht gerückt» (Die Presse vom 21. April 2001), «Karaoke in Lhasa. Tibet, das verbotene Dach der Welt, hat wie kein anderes Land die Phantasie der Menschen ange-regt. Das gilt zwar immer noch, das alte Tibet muss man heute aber schon suchen.» (Die Presse/Schaufenster vom 27. April 2001, S. 19 «... Aber jetzt kommt Tibet zu uns» (Tibet vor den Toren Wiens. Krone Bunt vom 29. April 2001, S. 8k).
- ³⁸ Ivan Karp und Steven D. Lavine (Hg.): Exhibiting Cultures. The Poetics and Politics of Museum Display. Washington/London 1991; George W. Stocking, Jr. (Hg.): Objects and Others. Essays on Museums and Material Culture (= History of Anthropology, 3). Madison 1985. Zu solchen Zusammenhängen demnächst ausführlicher Bernhard Tschofen: Museen der Kultur – Kultur der Museen. Perspektiven volkswundlicher Museumsarbeit.
- ³⁹ Regina Bendix: Der Anthropologieladen. Plädoyer für eine Internationalisierung der Wissenspro-duktion. In: Konrad Köstlin und Herbert Nikitsch (Hg.): Ethnographisches Wissen. Zu einer Kul-turtechnik der Moderne (= Veröffentlichungen des Instituts für Volkskunde, 18). Wien 1999, S. 99–118.
- ⁴⁰ Kurt Luger und Karin Inmann (Hg.): Verreiste Berge. Kultur und Tourismus im Hochgebirge. Inns-

bruck/Wien 1995; Patricia East, Kurt Luger und Karin Inmann (Hg.): Sustainability in mountain tourism. Perspectives for the Himalayan countries. Delhi/Innsbruck 1998.

41 Etwas differenzierter und stärker mit Verweisen auf die sozialengagierte photographische Tradition arbeitend, sind die Ergebnisse eines Photowettbewerbs, den «Öko Himal» im Jahr 2000 unter Himalaya-Reisenden ausgeschrieben hat, vgl. Kurt Luger u.a.: Auf der Suche nach dem Ort des ewigen Glücks. Der touristische Blick auf den Himalaya. Unveröff. Manuskript, im Internet unter <<http://www.ecohimal.or.at/pdf/Himalaya2000.pdf>> [zuletzt besucht im Mai 2003].

42 So auch ein Artikel im österreichischen Bergmagazin Land der Berge, Nr. 6, 1996, S. 90–96.

43 <<http://berg.heim.at/tibet/450015/>>, [zuletzt nicht mehr an dieser Adresse]

44 Auf ähnliche Bildanalogien in «mentale Landkarten» verweist mit Bezug auf die nepalisch-österreichischen Kulturkontakte Bernhard Fuchs: Nepal-Repräsentationen. Zwischen Selbstinszenierung, Schaustellung und mimetischem Spiel. In: Olaf Bockhorn u.a. (Hg.): Erlebniswelt Volkskultur. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 2001 in Spittal/Drau (= Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, N.S. 17). Wien 2001, S. 211–248.

45 Damit ist eines der Paradigmen jedes anthropologischen Interesses angesprochen, vgl. Johannes Fabian: Time and the Other. How Anthropology makes its Object. New York 1983.

46 Ken Teague: Representations of Nepal. In: Simone Abram u.a. (Hg.): Tourists and Tourism. Identifying with People and Places. Oxford/New York, S. 179.

47 Christoph Wendt: Auch Yak und Yeti sind schon da. Am Ende der Welt liegt das Malerische Südtiroler Skiparadies Sulden. In: Salzburger Nachrichten, 13. Feb. 1999.

48 van Dierendonk, Bernhard: Daniel Wismer – Wo der Adler kreist, Gebetsfahnen wehen und Yaks weiden. Wie ein Städter einen ungewöhnlichen Traum verwirklicht. In: Katharina Steffen (Hg.): Alles wird gut! Visionen und Experimente aus der Schweiz. Frankfurt a. M. 1998, S. 26–34.

49 Buddhismus in Österreich (= Ursache & Wirkung, Sondernummer Herbst 1998), S. 25.

50 Hilde und Willi Senft: Die Alpin-Tibetaner. Kulturparallelen zwischen Alpen und Himalaya. Graz 1996.

51 Eine auf ähnliche Analogien setzende Photoausstellung «Alpen & Himalaya – Gestern & Heute» mit 23 gerahmten Bildpaaren vermittelt die oben erwähnte «Gesellschaft für ökologische Entwicklungszusammenarbeit Alpen – Himalaya Öko Himal», <<http://www.ecohimal.or.at/ausstellung.htm#alpen>>, [zuletzt besucht im Mai 2003].

52 Oskar Wiederin: Seinerseits in Frastanz. Vom Leben in einer Walgaugemeinde. Frastanz/Hard 1999.

53 Tashi Rabten ist eine Gründung (Frühjahr 1981) von «Rabten Choeling – Institute for Higher Tibetan Studies» in Le Mont-Pèlerin, Schweiz, vgl. <<http://www.rabten.ch>>.

54 Eindrückliches Fest in Frastanz. Friedensstupa eingeweiht. In: Vorarlberger Nachrichten, 24. Oktober 1988: «Herrliches Herbstwetter bereitete den Gästen bei der Einweihung des grössten Friedensstupa ausserhalb Tibets, nahe dem buddhistischen Zentrum Letzehof in Frastanz einen Tag der Freude und Besinnung. Hunderte Gäste aus dem In- und Ausland, darunter auch Bürgermeister Ludescher und Pfarrer Dr. Spieler aus Frastanz waren dabei. Der tibetische Friedensstupa (Kultbau) ist ein Symbol des Geistes von Buddha und wurde entsprechend der 2500 Jahre alten Tradition in einer siebenmonatigen Bauzeit von der Steinmetzfirma Prenn unter fachkundiger tibetischer Leitung in Frastanz erstellt. In das Bauwerk wurden tausende Gebetsrollen und traditionelle Beigaben eingemauert. Darauf erhebt sich ein Türmchen aus dreizehn vergoldeten Ringen, die die geistigen Entwicklungsstufen symbolisieren. Die fünfzackige goldene Krone stellt die fünf Weisheiten dar. Die darauf gebaute Sonne und Mond sind die Einigung von Methode und Weisheit. Der Friedensstupa ist zugleich Sinnbild von Frieden und dauerndem Glück für alle Lebewesen. Gonsar Tulka, der Abt des Klosters Cangar Koede mit seinen 21 Mönchen, nahm nach Dankesworten an den Initianten und Gastgeber des tibetischen Zentrums, Helmut Gassner und dessen Mutter, den Baufirmen, Spendern und Mitarbeitern die Einweihung vor. Fremdartige Gesänge und Klänge grosser Eigenart schlossen die Feier ab. Bemerkenswert die Worte von Pfarrer Dr. Spieler bei der Einweihung und dessen Segen [...]»

55 Vgl. dazu auch Buddha im Exil. TV-Sendung, ORF 2, 15. Sept. 1999, 23:15–24:00 Uhr.

56 Ozean der Weisheit. In: Der Spiegel, Nr. 16 vom 13. April 1998, S. 108–121.

57 Reinhold Messner: Yeti. Legende und Wirklichkeit. Frankfurt a.M. 1998.

58 Kinder hätten den Bergsteiger, dem der Frost sieben Zehen genommen hat, beim Schuheausziehen als Yeti verspottet – vgl. Ulrich Schnabel und Urs Willmann: Der Yeti darf nicht sterben! In: Die Zeit. Nr. 41/1998, online im Internet <http://www.zeit.de/archiv/1998/41/199841.yeti_.xml>, [zuletzt besucht im Mai 2003]

59 Stefan Beck und Gisela Welz: Naturalisierung von Kultur – Kulturalisierung von Natur. Zur Logik

ästhetischer Produktion am Beispiel einer agrotouristischen Region Zyperns. In: *Tourismus Journal* 1 (1997), H. 3/4, S. 431–448.

- ⁶⁰ In der Schweiz leben heute über 2500 Tibeterinnen und Tibeter, von denen rund ein Drittel bereits in der Schweiz geboren sind; geschätzte sechshundert besitzen inzwischen die Schweizer Staatsangehörigkeit. Grundstein für die grosse tibetische Gemeinschaft in der Schweiz ist der Beschluss des Bundesrates vom 29. März 1963, «die gruppenweise Einreise von tibetanischen Flüchtlingen [...] zu gestatten». In der seinerzeitigen Debatte wurde besonders auf die positiven Erfahrungen mit einer ersten Versuchsgruppe verwiesen: «Die Gemeindebehörden loben die in ihrem Wesen fröhlichen und im Auftreten bescheidenen Flüchtlinge, mit denen sie bisher nicht die geringsten Schwierigkeiten gehabt hätten. [...]». Informationsblatt in der Ausstellung «Die wandernde Kamera», Museum der Kulturen, Basel (2001). Das Thema wurde übrigens bereits früh ethnologisch gesichtet von Anna Ott-Marti: Problems of Tibetan Integration in Switzerland. In: *Ethnologia Europaea* 9 (1976), S. 43–52.
- ⁶¹ George E. Marcus: Ethnography in/of the World-System. The Emergence of multi-sited Ethnography. In: *Annual Review of Anthropology* 24 (1995), S. 95–117.
- ⁶² James Clifford: Traveling Cultures. In: Ders.: *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Mass./London 1997, S. 17–46, hier S. 27.
- ⁶³ Ebd., S. 28.
- ⁶⁴ Kurt Luger: Himalaya-Tourismus. Reisemotive, Reisezufriedenheit, Reiseerfahrungen. Eine sozialwissenschaftliche Planungsstudie und Grundlagenenerhebung, durchgeführt von Eco Himal, Gesellschaft für ökologische Zusammenarbeit Alpen-Himalaya und INIT-Institut für Interdisziplinäre Tourismusforschung der Universität Salzburg. Unveröff. Manuskript Salzburg 2001, im Internet unter <<http://www.sbg.ac.at/init/htm/execsummdt.pdf>> [zuletzt besucht im Mai 2003].
- ⁶⁵ Für den Nepal-Tourismus vgl. Teague (wie Anm. 46), S. 173–195.
- ⁶⁶ Signe Howell: Whose knowledge and whose power. A new perspective on cultural diffusion. In: Richard Fardon (Hg.): *Counterworks. Managing the diversity of knowledge*. London 1995, S. 164–184.
- ⁶⁷ Teague (wie Anm. 46), S. 178.