



DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Shangri-La in Österreich: Repräsentation und
Imagination Tibets in Hüttenberg in Kärnten

Verfasser

Benjamin Koffu

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2008	
Studienkennzahl lt. Studienblatt:	A 307
Studienrichtung lt. Studienblatt:	Diplomstudium Kultur- und Sozialanthropologie
Betreuerin:	Univ.-Prof. Dr. Elke Mader

Vorwort

Mit dem Thema dieser Arbeit wurde ich zum ersten Mal konfrontiert, als ich Hüttenberg 2002 anlässlich der Feier des 90. Geburtstages Heinrich Harrers besuchte. Die Darbietungen tibetischer Gesänge vor Ort, der mit diversen Gegenständen tibetischer Religion geschmückte tibetische Pilgerpfad, der in eine Felswand gegenüber dem Harrer-Museum gebaut wurde, die Ausstellung im Museum, sowie die Anwesenheit vieler BesucherInnen und Ehrengäste, in der kleinen Ortschaft in einem relativ abgelegenen Kärntner Tal überraschte mich. Unter den Festrednern befand sich auch der Landeshauptmann Kärntens, Jörg Haider, der in seiner Ansprache Heinrich Harrers große Verdienste als Sportler und Forschungsreisender, sowie seinen Einsatz für die „großartige“ tibetische Kultur würdigte. Kärnten ist in der Vorstellung vieler Menschen in Österreich nicht gerade ein Ort, an dem der Umgang mit *fremder* Kultur vorbildlich vonstatten geht. Das machte das Thema für mich zusätzlich interessant. Die Hintergründe der kulturellen Verflechtungen und des anscheinend so toleranten Umgangs mit Fremdheit hielt ich für spannende Fragestellungen. Im Sommer 2007 führte ich dazu eine Feldforschung in Hüttenberg durch. Erwähnenswert dabei ist, dass in diesem Zeitraum in Kärnten ein Gesetz beschlossen wurde, dass den Bau von Moscheen verhindern soll, während ein ganzer Ort sich den Bau eines Hotels, dessen Architektur dem Potala-Palast nachempfunden ist, herbeisehnte. Jörg Haider machte sich gleichzeitig für das Gesetz gegen den Bau von nicht der *Kärntner Baukultur* entsprechenden Gebäuden stark und das Tibetzentrum zu einem Prestigeprojekt seiner Landesregierung. Was macht also diesen Unterschied in der Wahrnehmung tibetischer Kultur und Religion, im Vergleich zu anderen aus? Diese und andere Fragen nach der Repräsentation, der Imagination und den positiven Tibetbildern, die im Westen so weit verbreitet sind, sollen in dieser Arbeit, im theoretischen Kontext kultureller Globalisierung, bzw. globaler Flüsse von Bedeutung untersucht werden.

Danken möchte ich an dieser Stelle vor allem meinen Eltern, Inge und Richard Koffu, die mich während meinem Studium immer geduldig unterstützt haben. Außerdem gilt mein Dank den Hüttenbergerinnen und Hüttenbergern, die sich Zeit nahmen, sich von mir interviewen zu lassen, dem Team des Heinrich Harrer Museums, allen voran Rudolf Schratter und Michael Gabernig, für das zur Verfügung stellen von Informationsmaterial und das Benützen der Räumlichkeiten des Museums. Bei Elke Mader möchte ich mich für die Betreuung der vorliegenden Arbeit bedanken.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	5
1.1 Thematik.....	5
1.2 Methodik und Datenerhebung.....	8
1.2.1 Interviews.....	10
1.2.2 Beobachtungssituationen	13
1.2.3 Zusätzliches Material.....	14
1.2.4 Datenauswertung	14
2. Theoretischer Rahmen.....	16
2.1 Anthropologie der Globalisierung. Globale kulturelle Flüsse und Verflechtungen ..	16
2.1.1 Geschichte der Befassung	17
2.1.2 Postmoderne, Hypermoderne und das globale Jetzt.....	19
2.1.3 Kulturelle Dimensionen von Globalisierung bei Arjun Appadurai.....	22
2.1.3.1 Deterritorialisierung: Die Aufweichung der Verbindung von Kultur und (physischem) Raum.....	24
2.1.3.2 Imagination als Alltagspraxis.....	25
2.1.3.4 Cultural Flows und globale Landschaften.....	29
2.1.4 Ulf Hannerz' Konzept von Cultural Flows.....	32
2.1.5 Anthropologie der Globalisierung.....	36
2.2 Repräsentation und Imagination von Kultur.....	38
2.2.1 Kultur als Zeichen- bzw. Bedeutungssystem	39
2.2.1.1 Clifford Geertz' „Dichte Beschreibung“.....	39
2.2.1.2 Stuart Hall- Kultur als Ensemble von „Shared Meanings“	41
2.2.2 Kulturelle Repräsentationen und Bedeutungskonstitution	43
2.2.2.1 Die Praxis der Repräsentation	43
2.2.2.2 Semiologische Methode und Repräsentation	46
2.2.2.3 Alltagsmythen.....	47
2.2.2.4 Was ist ein Diskurs?.....	50
3. Repräsentation Tibets.....	55
3.1 Kontakt- und Diskursgeschichte Westen-Tibet: Imagination und Globalisierung tibetischer Kultur	55
3.1.1 Der Westen und der Rest	56
3.1.2 Der Westen und Tibet: das Werden einer diskursiven Formation	58
3.1.2.1 Erste Kontakte und Darstellungen im 17. und 18. Jahrhundert.....	59
3.1.2.2 Repräsentationen im Kontext Europas kolonialer Expansion im 19. Jahrhundert.....	60
3.1.2.3 Der Mythos Tibet- Theosophie, Shangri-La und New Age.....	62
3.1.2.4 Direkte Kontakte über tibetische Diaspora und der politische Diskurs des bedrohten Tibets.....	64
3.1.2.5 Heinrich Harrers' „Sieben Jahre in Tibet“	67
3.2 Repräsentationen Tibets in Hüttenberg in Kärnten.....	71
3.2.1 Das Feld: Hüttenberg und Infrastruktur Tibetischer Kultur im Ort	71
3.2.2 Das Heinrich Harrer Museum	72
3.2.2.1 Heinrich Harrer und fremde Kultur im Museum.....	73
3.2.2.2 Führungen und Feste.....	76
3.2.3 Interpretationen tibetischer Kultur in den geführten Interviews.....	82
3.2.3.1 „Die Tibeter lachen alle“: Schilderung des typisch Tibetischen den Interviews.....	82

3.2.3.2 „Das Schlechte, was die Europäer haben, haben die nicht“: Imagination Tibets als Ausgangspunkt für Kritik an der eigenen Gesellschaft	90
3.2.3.3 Die Ikonographie des 14. Dalai Lamas.....	95
3.2.4 „Der Ort stirbt“: Strategien, Erwartungen und touristische Nutzung.....	98
3.2.4.1 „Die letzte Hoffnung“	98
3.2.4.2 „Eine völlig andere Welt“: Shangri-La in Österreich.....	100
4. Diskussion.....	105
5. Literatur- und Quellenverzeichnis	112

1. Einleitung

1.1 *Thematik*

Hüttenberg ist eine Marktgemeinde mit rund 1800 EinwohnerInnen und liegt etwa 40 Kilometer nordöstlich von Klagenfurt. Bis 1978 wurde in Hüttenberg Erzabbau betrieben. Mit der Stilllegung des Bergwerks ging für den Ort eine wichtige wirtschaftliche Grundlage verloren, was bis heute starke Abwanderung zur Folge hat. Außerdem ist Hüttenberg Geburtsort und war teilweise Wohnort des 2006 verstorbenen Abenteurers, Sportler und Freundes des 14. Dalai Lamas, Heinrich Harrer. Mittlerweile haben sich für die Gemeinde und deren BewohnerInnen aus diesem Umstand zum einen Entwicklungen im Bereich globaler kultureller Verflechtungen und zum anderen daraus resultierende Vorstellungen und Repräsentationsformen von tibetischer Kultur und konkrete wirtschaftliche Erwartungen, vor allem im Tourismusbereich ergeben: Projekte und Ereignisse im Dorf, wie etwa ein Heinrich Harrer gewidmetes Museum, ein jährlich stattfindendes Fest anlässlich des gleichzeitigen Geburtstages Heinrich Harrers und des Dalai Lamas, sowie Besuche desselben und nicht zuletzt ein geplantes Tibetzentrum, bestehend aus einem Wellnesshotel und einer Lehrstätte für tibetische Medizin und Philosophie, sollen in dieser Arbeit hinsichtlich ihrer Wahrnehmung und Bewertung durch die Bevölkerung des Ortes untersucht werden. Im Zentrum werden dabei Formen der Repräsentation und damit zusammenhängende Imaginationsweisen Tibets stehen.

Fragestellungen werden zum einen die solche nach der Repräsentation und Imagination Tibets sein- also die Darstellung und Interpretation tibetischer Kultur betreffen. Wo und wie wird in Hüttenberg tibetische Kultur repräsentiert? Welche Elemente tibetischer Kultur werden besonders hervorgehoben? Welche Aspekte aus einem kulturellen Fluss werden als relevant aufgegriffen und beeinflussen somit Vorstellungen von Tibet? Welche Interpretationen ergeben sich daraus für EinwohnerInnen Hüttenbergs? Welche Imaginationen von *anderen Orten, Kulturen* gibt es? Was wird daraus für *das Eigene* abgeleitet? Wie ist die Repräsentation Tibets in Hüttenberg in globale Bedeutungsflüsse und Diskurse über Tibet eingebettet?

Zweitens sollen konkrete Erwartungen an die ökonomische Dimension der Projekte im Ort dargelegt werden. Im Bereich des Tourismus erwartet man sich in Hüttenberg zunehmend und längerfristig vom Museum, den Festen und vor allem dem geplanten Tibetzentrum zu profitieren. Die Hoffnung der massiven Abwanderung, von der die Gemeinde seit Stilllegung des Bergbaus betroffen ist, entgegenwirken zu können steht dabei im Vordergrund. Welche Interessen werden dabei verfolgt? Was erwarten die BewohnerInnen von dem geplanten Tibetzentrum? Wie bereiten sich Menschen im Ort darauf vor? Wie wird Hüttenberg als touristischer Raum konstruiert? Wie wird versucht, tibetische Kultur für die Darstellung Hüttenbergs als Tourismusgemeinde zu instrumentalisieren? Auf welche Weisen eignen sich Images von Tibet besonders für den Bereich touristischer Vermarktung?

Die Arbeit besteht im Wesentlichen aus zwei größeren Blöcken: einem theoretischen, in welchem Bezüge der Themas zu rezenten Diskussionen innerhalb der Kultur- und Sozialanthropologie aufgezeigt und so ein theoretischer Rahmen entworfen werden soll und einem zweiten Teil, der sich mit westlichen Wahrnehmungen und Repräsentationen Tibets und deren Ausformungen im empirischen Beispiel auseinandersetzt.

Die theoretische Auseinandersetzung mit Phänomenen kultureller Globalisierung, sowie mit Praktiken der Repräsentation und der Imagination wird im zweiten Kapitel über wesentliche Konzepte und Begriffe in diesen Zusammenhängen diskutiert. Bedingungen eines *globalen Jetzt* (Appadurai 1996) bilden den Ausgangspunkt vieler aktueller Ansätze anthropologischer Globalisierungsforschung. Einige zentrale Punkte aus Arjun Appadurais (1996, 1998) Beiträgen zur diesen Diskursen, wie dessen Konzept *globaler Landschaften* (scapes) werden ebenso beleuchtet, wie seine Überlegungen zu Tendenzen der *Deterritorialisierung* und einer neuen Rolle der *Praxis der Imagination*. Ulf Hannerz' (1992, 1997) Konzept der *Cultural Flows* bildet einen weiteren Eckpunkt einer *Anthropologie der Globalisierung*. Hinter diesem Begriff steckt eine Auffassung von Kultur als System sozial organisierter Bedeutungen. Kulturelle Repräsentationen, wie sie Stuart Hall (1997a, 1997d) versteht, sind über ein sehr ähnliches Verständnis von Kultur als Zeichen- bzw. Bedeutungssystem zu betrachten. Kultur hat demnach einen diskursiven Charakter und wird über bedeutungskonstituierende Praktiken produziert.

Diskurse über Tibet und damit Weisen seiner der Repräsentation und Imagination werden im dritten Kapitel abgehandelt. Wie wenige andere Regionen der Welt hat Tibet in Raum in Vorstellungen vieler Menschen im Westen gefunden. Dabei werden dem, was unter Tibet und seiner Kultur verstanden wird, weitgehend positiv konnotierte Besonderheiten zugeschrieben- Friedfertigkeit, Naturverbundenheit immer in Verbindung mit intensiv gelebter Religiosität sind dabei nicht selten Motive solcher Zuschreibungen. Tibetischer Buddhismus und das Oberhaupt der tibetischen Exilregierung, der Dalai Lama, werden häufig mit dem *typisch Tibetischen* gleichgesetzt. In der westlichen Wahrnehmung ist so im Verlauf der Kontaktgeschichte mit Tibet ein regelrechter *Mythos Tibet* entstanden, in dem sich historische und soziokulturelle Sachverhalte mit Sehnsüchten, Phantasien und wahrgenommenen Mängeln vieler Menschen im Westen vermischen: Tibet wurde auf diese Weise vielfach zu einer Projektionsfläche für Vorstellungen einer *idealen Gesellschaft* (vgl. u.A. Dodin und Räther 1997 und 2001a; Lopez 1998). Repräsentationen Tibets wie sie in Hüttenberg vorhanden sind und deren Interpretationen durch BewohnerInnen des Ortes sind auf verschiedene Weisen mit solchen Diskursen über Tibet verflochten. Idealisierte Tibetbilder werden einerseits als Ausgangspunkte für Kritik an der eigenen Gesellschaft angeeignet. Hier ist die schlechte wirtschaftliche Lage der Gemeinde ein wesentlicher Faktor. Daraus ergibt sich auch die zweite Form der Aneignung: das positive Image Tibets wird zur touristischen Vermarktung der Region verwendet, über die Hüttenberg sich als Ort der friedlichen multikulturellen Begegnung darstellt. Der Titel der Arbeit *Shangri-La in Österreich* bezieht sich auf beide Aspekte. Zum einen sind romantische Bilder in der Literatur Tibets oft über den Ort Shangri-La, der im 1933 erstmals veröffentlichten Roman „Lost Horizon“ von James Hilton (1988) beschrieben wird, analysiert worden (vgl. Bishop 1989). Tibetbilder, wie sie mir in Hüttenberg geschildert wurde fügen sich weitgehend in solche Schemata ein. Andererseits präsentiert sich der Ort, wie sich zeigen wird selbst als eine Art Shangri-La in Österreich, um sich touristisch von vergleichbaren Orten zu unterscheiden.

Den Abschluss der Arbeit bildet eine Diskussion über die Zusammenhänge der herangezogenen theoretischen Ansätze mit den Ergebnissen meiner Feldforschung in Hüttenberg. Zunächst soll aber der Prozess der Datenerhebung beleuchtet werden.

1.2 Methodik und Datenerhebung

Diese Arbeit fußt auf Daten, die nach Verfahren qualitativer Forschung erhoben und interpretiert wurden. Ethnographie wäre nach Clifford Geertz (1987) grundsätzlich als *deutend* zu charakterisieren; der Ablauf sozialer Diskurse wird im Forschungsprozess gedeutet, das „`Gesagte` eines solchen Diskurses [wird] dem vergänglichen Augenblick“ (ebd.: 30) durch sein Niederschreiben entrissen und interpretiert. Dabei gelte es, Bedeutungsstrukturen herauszuarbeiten und deren gesellschaftliche Grundlagen und Tragweite zu bestimmen (ebd.: 15). Ethnographie müsse *dichte Beschreibungen* liefern, die über das *dünne Beschreiben* bloßer Form hinausgeht. *Dichte Beschreibungen* sind eine „spezifische Form der ethnographischen Darstellungen“ (Wolff 2000: 89). Darstellungen dieser Art setzen mikroskopisch an und fokussieren „einzelne, vergleichsweise überschaubare soziale Phänomene“ (ebd.)- ein Schwerpunkt, der qualitative Methoden der Feldforschung generell kennzeichnet:

„Qualitative Forschung strebt statistische Repräsentativität der Fälle nicht an. Einem solchen Anspruch widerspricht meist schon die Art und Weise der Sample-Bildung [...]. Das maßgebliche Kriterium ist vielmehr, welchen Ertrag die einzelne Fallanalyse im Hinblick auf das theoretische Problem zu erbringen vermag. Und dieser Ertrag hängt im qualitativen Paradigma nicht von Häufigkeiten und Verteilungen ab, sondern von der *Entdeckung* theoretisch relevanter Zusammenhänge am Fall. [...] Der hier vorgestellte Typus sozial- und kulturwissenschaftlicher Forschung zielt darauf ab, empirisch zu erforschen, wie einzelne durch die Verhältnisse, in denen sie leben, in ihrem Handeln, in ihren Deutungen, in ihrem alltagspraktischen oder auch berufs- oder positionsspezifischen Wissen, in ihren Wünschen, Sehnsüchten, Ideen, Magien und Ideologien und in ihren sozialen und materiellen Lebenslagen strukturiert werden und wie sie ihrerseits durch die Interaktion die Arbeits- und Lebensverhältnisse strukturieren“ (Sieder 2001: 158).

Die verarbeiteten ethnographischen Daten dieser Arbeit wurden 2007 zwischen Juli und Oktober in Hüttenberg in Kärnten erhoben. Es wurden neben dokumentierter teilnehmender Beobachtung und informellen Gesprächen in Beobachtungssituationen, zwölf qualitative Interviews geführt und schriftliches, sowie audiovisuelles Material zu Hüttenberg, dem Heinrich Harrer-Museum den Museumsfesten und dem Tibetzentrum gesammelt.

Die Interviews wurden mit BewohnerInnen Hüttenbergs geführt. Unter den InformantInnen waren zum einen Personen, die in professionellem, direkten Zusammenhang mit den Projekten in Hüttenberg stehen, das heißt, Menschen, die entweder in ihren beruflichen Tätigkeiten oder Funktionen mit dem Harrer-Museum, den Festen der Kulturen, oder dem geplanten Tibetzentrum zu tun haben. Ich möchte die Interviews mit den so Beteiligten nur in einem weiteren Sinn als Experteninterviews verstehen, da die qualitativen Inhalte der Gespräche in den Hintergrund gerieten, spräche man von *reinen* Experteninterviews. Zwar sind in diesen Interviews zunächst Fragen zu den Arbeitsbereichen und Funktionen der Befragten und den sich daraus ergebenden Einschätzungen gestellt worden, in weiterer Folge wurde der Schwerpunkt, wie in den restlichen Interviews auch auf die Bilder und Vorstellungen von Tibet, sowie konkrete wirtschaftliche Erwartungen an die bereits realisierten Projekte und das in der Planung befindliche tibetische Wellnesszentrum mitsamt Privatuniversität gelegt.

Neben Interviews dieser Art wurden in weiteren informellen Gesprächen- Flick (2005: 141f.) spricht in diesem Zusammenhang von *ethnographischen Interviews*- die sich spontan in verschiedenen Situationen meines Aufenthaltes ergaben, BewohnerInnen Hüttenbergs zu deren Erfahrungen mit tibetischer Kultur im Kontext der Entwicklungen in Hüttenberg in den letzten 25 Jahren befragt.

Die BewohnerInnen des Ortes, so auch diejenigen, die interviewt wurden, haben zu einem großen Teil durch die Konsumption dessen, was als tibetische Kultur in Hüttenberg dargestellt wird bestimmte Vorstellungen, Imaginationen von dem entwickelt, was Tibet, TibeterInnen und tibetische Kultur im Ganzen, ausmacht. Die Befragten sind einerseits als KonsumentInnen der in Hüttenberg existierenden tibetisch-kulturellen Infrastruktur mit dieser verbunden. Andererseits haben viele der im Ort lebenden Menschen auf verschiedene Weisen persönliche Kontakte zu TibeterInnen, die Hüttenberg zu verschiedenen Anlässen besuchten und besuchen, oder teilweise eine zeitlang im Ort lebten, gehabt bzw. ergeben sich zu verschiedenen Anlässen immer wieder Gelegenheiten persönlichen Aufeinandertreffens.

Den Bezug der in Hüttenberg lebenden Menschen auf das Konsumieren tibetischer Kultur zu beschränken, wäre allerdings vereinfachend, bedenkt man die soziokulturellen Auswirkungen auf Hüttenberg als soziales Feld und die konkret ökonomischen

Erwartungen an den Wirtschaftsstandort Hüttenberg. Einige BewohnerInnen begannen, nachdem sie von den geplanten Projekten und der dadurch erwarteten steigenden Nachfrage nach Wohnraum und Dienstleistungen- etwa in der Gastronomie- erfuhren, Teile ihrer Häuser als an potentielle StudentInnen vermietbare Wohnungen auszubauen. So erweiterte ein Gastwirt, der interviewt wurde, seinen den Gästebereich in seinem Wirtshaus.

1.2.1 Interviews

Die Gruppe der Interviewten bestand aus elf Personen im Alter von 35 bis 65 Jahren. Dabei wurden sieben Männer und 4 Frauen befragt. Ausgewählt wurden die InformantInnen durch theoretisches Sampling (Glaser und Strauss 1998/2005: 53-84), sprich nach deren angenommener Relevanz zu verschiedenen Zeitpunkten der Datenerhebung.

„Theoretisches Sampling meint den auf die Generierung von Theorie zielenden Prozess der Datenerhebung, währenddessen der Forscher seine Daten parallel erhebt, kodiert und analysiert sowie darüber entscheidet, welche Daten als nächstes erhoben werden sollen und wo sie zu finden sind“ (Glaser und Strauss 1998/2005: 53).

Die Kontakte zu den InterviewpartnerInnen ergaben sich aus Beobachtungssituationen während der Aufenthalte im Ort. Außerdem wurden die Kontakte über Empfehlungen bisheriger InterviewpartnerInnen und in weiterer Folge zumeist telefonisch hergestellt.

Interviews wurden nach Quasi-Leitfäden (Flick 2005: 163f.), die sich je nach Vorwissen über InformantInnen teilweise unterschieden, geführt. Die verwendeten Leitfäden sind in diesem Zusammenhang wohl eher als Notizen und Checklisten zu den zu erhebenden Themenbereichen zu sehen, denn als gesprächsstrukturierende Leitfäden im engeren Sinn. Auch wurden die auf den Leitfäden notierten Punkte nicht in einer bestimmten Reihenfolge in den Interviews behandelt; da die Interviewten Personen in ihren Erzählungen häufig von selbst begannen, andere Fragestellungen anzusprechen und während den Interviews besonders darauf geachtet wurde, die Erzählenden in ihrem Redefluss möglichst nicht zu unterbrechen. Die einzigen Fragen, die immer an der gleichen Stelle im Interview gestellt wurden waren die jeweils erste und die letzte: am

Beginn der Interviews wurden die Gesprächspartner gebeten kurz ihren groben, biographischen Kontext zu schildern. Am Ende der Gespräche wurde, nachdem Tibet und Bezüge tibetischer Kultur zu Hüttenberg abgehandelt wurden, danach gefragt, was die Interviewten allgemein unter dem Begriff Kultur verstehen.

Die Interviews hatten keinen rein narrativen Charakter, wenn man darunter versteht, dass sie durch eine große Einstiegsfrage eingeleitet werden und dann im Wesentlichen aus einer ausführlichen Erzählung der Informanten bestehen. Vielmehr wurde versucht, nach einer einleitenden Beschreibung des Forschungsthemas und den Fragestellungen des Interviews, mehrere Narrationen zu generieren, um so gezielter die zu erfragenden Themenbereiche abdecken zu können. Nach dem Prinzip narrativ-episodischer Interviews (ebd.: 146-167) wurde nach Schilderungen eigener situativer Erfahrungen gefragt, um auf diese Weise für die Forschungsfragen relevante Informationen zu erhalten. Episodische Interviews versuchen Leitfaden-Interviews und narrative Interviews, ihren jeweiligen Vorzügen entsprechend zu verbinden:

„Sie bedienen sich der Kompetenz des Interviewpartners, Erfahrungen in ihrem Ablauf und Kontext erzählend darzustellen. Episoden als Gegenstand solcher Erzählungen und als Zugang zu den für den untersuchten Gegenstand relevanten Erfahrungen ermöglichen einerseits ein konkreteres Herangehen als die Erzählung der Lebensgeschichte. Andererseits können mit diesem Vorgehen- im Gegensatz zum narrativen Interview- auch Routinisierungen und Alltäglichkeiten analysiert werden [...]. Im episodischen Interview wird der Erfahrungsbereich nicht auf seine erzählbaren Anteile reduziert. Durch die Orientierung an einer Reihe von Leitfragen in Bezug auf die Situationen, die erzählt, und die Begriffe, die definiert werden sollen, hat der Interviewer mehr Möglichkeiten, in das Interview steuernd einzugreifen“ (Flick 2005: 165).

Außerdem, so Flick, komme es in Interviews dieser Art zu einem „offeneren Dialog“ (ebd.), da Erzählungen mit Frage-Antwort Sequenzen verbunden werden. In diesem Sinne ähneln episodische Interviews solchen, die Roland Girtler als „ero-epische Gespräche“ bezeichnet, auch wenn sich Girtler eher gegen die Verwendung von Leitfäden und dadurch strukturierte Interviews ausspricht (Girtler 2001: 147-168). Soziale Konstruktionen der Wirklichkeit sollen durch die „Darstellung von Erfahrungsweisen“ (Flick 2005: 165) über episodische Interviews erschlossen werden.

Zunächst wurden die Befragten um Informationen zu ihrer Biographie gebeten: Geburtsdatum, Geburtsort, Ort in dem die Kindheit verbracht wurde, Ausbildung, vergangene und momentane berufliche Tätigkeiten. Die so gewonnenen Informationen ermöglichen eine grobe Rekonstruktion des persönlichen Kontexts der InformantInnen und damit Annahmen über Zusammenhänge möglicher Aussagen in Interviews mit deren Biographien.

In weiterer Folge wurde- wenn auch nicht zwingend in dieser Reihenfolge- danach gefragt, wie und wann die jeweilige Person vom Museum und den danach entstandenen, bzw. den zukünftig geplanten Projekten erfuhr. Da einige BewohnerInnen etwa bei den Festen als Helfer an verschiedenen Tätigkeiten beteiligt sind, wurde erfragt, ob und wie die GesprächspartnerInnen direkt in die „Tibetprojekte“ involviert sind. So wurde versucht, die persönlichen Geschichten in Verbindung mit der Geschichte des Kontakts Hüttenbergs zu tibetischer Kultur zu bringen.

Nachdem Bereiche, die persönliche Meinungen, Erwartungen, sprich persönliche Einschätzungen der Vergangenheit, Gegenwart und möglicher Zukunft des Ortes und der Projekte, betrafen abgehandelt waren, wurde der Fokus im Interview in Richtung Erfahrungen und Begegnungen mit *fremder* Kultur, insbesondere tibetischer Kultur, im Ort oder darüber hinaus- seit einiger Zeit finden jährlich vom Bürgermeister organisierte Reisen nach Indien und im Speziellen nach Dharamsala, wo die tibetische Exilregierung ihren Sitz hat, statt- gelenkt. Gefragt wurde dabei nach konkreten Situationen, Erlebnissen, Episoden, die den InterviewpartnerInnen spontan einfielen. Die Schilderungen reichten dabei von Situationen, die sich bei einem der Feste der Kulturen, bei anderen Veranstaltungen, in und um das Harrer-Museum ergaben, über Schilderungen längerer, persönlicher Kontakte mit TibeterInnen oder mit Heinrich Harrer, bis hin zu im Verlauf der Indienreisen Erlebtem. Auch Eindrücke, die bei Besuchen der Ausstellungen im Museum oder der Lektüre von Büchern von Heinrich Harrer gewonnen wurden, wurden in diesem Zusammenhang geschildert. Obwohl Ausführungen zu persönlich Erlebtem, bereits einigen Aufschluss über die Vorstellungen und Assoziationen, der Einzelnen zu Tibet und tibetischer Kultur gaben, wurde im weiteren Interviewverlauf konkret nach ebensolchen Assoziationen zu Tibet gefragt.

Wie bereits erwähnt, verliefen die einzelnen Interviews mit unterschiedlichen Schwerpunkten, die Reihenfolge der abgehandelten Punkte in den Gesprächen unterschied sich ebenfalls, je nach PartnerIn. Wusste ich über eine(n) InformantIn schon vor dem Interview etwas, beispielsweise, dass der oder diejenige bereits an einer der Indienreisen teilgenommen hat, wurde im Gespräch diesen persönlichen Erfahrungen und Bezügen dementsprechend mehr Raum gegeben.

Die Interviews wurden mit einem digitalen Aufnahmegerät aufgezeichnet, nachdem die Gesprächspartner um ihre Zustimmung gefragt wurden. Das so gesammelte Material wurde nach den Interviewterminen in Form von Inhalts- und Kontextprotokollen dokumentiert (Flick 2005: 243-249). In den Protokollen wurden Angaben zum Gesprächskontext, also zu Zeit, Ort, Umgebung und eventuell anderen, anwesenden Personen festgehalten. Außerdem wurden die Gespräche bezüglich ihren inhaltlichen Schwerpunkten zusammengefasst und generelle Eindrücke meinerseits zur Interviewsituation, dem oder der GesprächspartnerIn und der Interviewumgebung notiert.

Nach den Aufenthalten in Hüttenberg wurden Transkriptionen der Interviews angefertigt, um die Gespräche als geschriebenen Text besser verwertbar zu machen. Auf das berücksichtigen des Dialekts wurde beim Transkribieren generell verzichtet. Einzelne Wörter, die als schwer „übersetzbar“ erschienen, wurden in Dialektform belassen.

1.2.2 Beobachtungssituationen

Im Zuge der Aufenthalte in Hüttenberg ergaben sich verschiedene Situationen der teilnehmenden Beobachtung (vgl. ebd.: 216-220) und daraus informelle Gespräche mit BewohnerInnen und BesucherInnen, beispielsweise des Festes der Kulturen. Die Beobachtungssituationen und die darin stattgefundenen Gespräche wurden ebenfalls in Form von Protokollen niedergeschrieben. Dabei war das Hauptaugenmerk, wie bei den Interviewprotokollen auf inhaltliche und kontextuelle Zusammenhänge gerichtet. Besuche im Harrer-Museum, in Gasthäusern des Ortes, bei BewohnerInnen, sowie beim Fest der Kulturen 2007 wurden auf diese Weise in Textform festgehalten.

1.2.3 Zusätzliches Material

Informations- und Textmaterial über den Ort dienen in dieser Arbeit neben den dokumentierten Interviews und Beobachtungssituationen als zusätzliches Analysematerial. So wurden Ausgaben der Museums- und der Gemeindezeitung, touristische Informationsbroschüren über den Ort und die Region, sowie Zeitungsartikel, die auf Hüttenberg und Ereignisse rund um das Harrer-Museum und das geplante Tibetzentrum Bezug nahmen, gesammelt und deren Inhalte bezüglich ihrer Relevanz für die Fragestellungen untersucht und dokumentiert. Das Museum, seine Ausstellungen und Ausstellungskataloge wurden diesbezüglich ebenfalls herangezogen.

1.2.4 Datenauswertung

Wie bereits erwähnt wurde während der Datenerhebung Wert darauf gelegt, zwischen Erheben, Kodieren und Analysieren zu pendeln (vgl. Glaser und Strauss 1998/2005) um so einen „lineare[n] Prozess von Erhebung und Interpretation zugunsten eines verzahnten Vorgehens“ (Flick 2005: 257) aufzuheben. Zum einen wurden Daten entsprechend der Methode des *thematischen Kodierens* kodiert und kategorisiert, während sie zweitens im Zuge einer *qualitativen Inhaltsanalyse* über Kategorien aus der Theorie interpretiert wurden (ebd.: 257-283). Die so gebildeten Kategorien entsprechen weitgehend den Unterüberschriften im empirischen Teil der Arbeit. Es wurden dem Material „Begriffe bzw. Kodes zugeordnet, die zunächst möglichst nahe am Text und später immer abstrakter formuliert“ (ebd.: 259) wurden, zugeordnet. Außerdem wurden die Kategorien Begriffen und Konzepten anderer Arbeiten zu zusammenhängenden Themenbereichen zugeordnet. So bezieht sich der Titel der Arbeit „Shangri-La in Österreich“ auf die Verwendung des Begriffes Shangri-La in der wissenschaftlichen Diskussion über den *Mythos Tibet*. Beide Verfahren- das Erstellen eigener Kategorien und das in Bezugsetzen zu bereits bestehenden- passierten in dieser Arbeit parallel.

Zunächst soll allerdings der theoretische Rahmen der Arbeit diskutiert werden. Dabei wird zum einen eine *Anthropologie der Globalisierung* skizziert werden. Begriffe wie *Deterritorialisierung*, *Cultural Flows*, *Imagination* stehen dabei im Mittelpunkt. Weitere

theoretische Bezugspunkte bilden Begriffe der *Repräsentation* und *Bedeutungsproduktion*, Kultur wird dabei als *Bedeutungssystem* behandelt.

Die Repräsentation Tibets in einem globalgeschichtlichen Kontext und deren Manifestationen in Hüttenberg sind Thema des zweiten Teils der Arbeit. Der Rahmen der Kontakt- und Diskursgeschichte zwischen dem *Westen* und *Tibet*, soll dabei Bezugspunkte der Ausformungen von Imaginationen Tibets, wie sie anhand des empirischen Beispiels erläutert werden, bieten.

2. Theoretischer Rahmen

2.1 Anthropologie der Globalisierung. Globale kulturelle Flüsse und Verflechtungen

Seit einiger Zeit beschäftigt sich die Kultur- und Sozialanthropologie mit Fragen der Beweglichkeit und der Lokalisierung von Kultur, bzw. kultureller Elemente im Zusammenhang mit dem Schlagwort *Globalisierung*, das ab den späten 1980er Jahren Einzug in Debatten um globale Vernetzungen fand. Dass der Terminus noch relativ jung ist, bedeutet allerdings nicht automatisch, eine Befassung mit ähnlichen Thematiken hätte nicht bereits früher stattgefunden, vielmehr bezieht sich das Wort *Globalisierung* auf eine Reihe *neuer* Bedingungen, die sich für das Studium globaler Prozesse ergeben (vgl. Eriksen 2007). Wesentlich ist dabei, dass die Annahme, einer *natürlichen* Verbindung von Kultur und Ort zunehmend zurückgedrängt wurde. Diese Erkenntnis ist weitgehend dem Erkennen der Bedeutung der Beweglichkeit von Kultur verschuldet. Kommunikationsmedien und Transporttechnologien ermöglichen globale Flüsse von kulturellen Bedeutungen, ohne dass sich Menschen selbst bewegen müssen, um damit in Berührung kommen zu können (vgl. Hauser-Schäublin und Braukämper 2002; Halbmayer und Mader 2004).

Zum anderen befinden sich in einer sich derart vernetzenden Welt immer mehr Menschen in Bewegung über Grenzen von Nationalstaaten und Kontinenten. Gründe für Migrationen in globalem, beziehungsweise transnationalem Rahmen können dabei verschiedenster Art sein (vgl. Kröhnert 2003; Münz 2002). Da „Menschen in Bewegung auch immer Kultur in ihrem Gepäck“ (Hauser-Schäublin und Braukämper 2002: 9) haben, ist Migration, also menschliche Bewegung im Raum, ein zweiter wichtiger Kanal für kulturelle Globalisierung (vgl. Appadurai 1996 und 1998). Es bewegen sich kulturelle Bedeutungen, Ideen und Vorstellungen über große Distanzen und in verschiedenste Richtungen. In einer „Welt des allgegenwärtigen, verallgemeinerten Kulturkontakts“ (Kreft 2003: 81) sind sich daraus ergebende kulturelle Verflechtungen nahezu überall zu beobachten.

Die Repräsentation tibetischer Kultur in dem kleinen Ort Hüttenberg soll als Ergebnis ebensolcher Vernetzungen durch Bewegung von Menschen, Bildern und Vorstellungen unter ethnologischen Gesichtspunkten analysiert werden. Diese Bilder wurden und werden zum einen über Bewegung von Menschen- über das Exildasein vieler Tibeter, nicht zuletzt des 14. Dalai Lamas- und zum anderen über mediale Repräsentationen von tibetischer Kultur- Filme, Bücher, Reiseberichte, Internetauftritte etc.- quer durch die Welt getragen und fanden durch die biographische Verbindung Heinrich Harrers zu Tibet auch den Weg in dessen Geburtsort Hüttenberg.

Ich werde zunächst einen Abriss der Befassungsgeschichte ethnologischer Forschung mit globalen Verflechtungen nachzeichnen und die Eckpunkte einer *Anthropologie der Globalisierung* skizzieren. Eben dieses Forschungsfeld wird dann in weiterer Folge den theoretischen Rahmen dieser Diplomarbeit und deren daraus abgeleiteten Fragestellungen bilden. Einige zentrale Konzepte und Begriffe, wie etwa *Deterritorialisierung*, *Cultural Flows* oder *Imagination*, werden für die empirische Diskussion der Fragestellungen weiter unten eine größere Rolle spielen und sollen daher im theoretischen Teil der Arbeit genauer vorgestellt werden.

2.1.1 Geschichte der Befassung¹

Insgesamt gesehen sind Ansätze in der Kultur- und Sozialanthropologie im Zusammenhang mit Globalisierung mit deren kulturellen Dimensionen befasst. Es wird versucht, transnationale kulturelle Verflechtungen auf einer lokalen Ebene zu erfassen und so die Beziehungen zwischen globalen Füßen von Menschen, Waren, Ideen und Bildern und lokalen Prozessen der Aneignung und (Um)interpretation zu erschließen. Diese Herangehensweise hat sich in den letzten fünfzehn bis zwanzig Jahren entwickelt, ist allerdings in früheren Ansätzen zu kultureller Interaktion, historischen Prozessen und zur Verbreitung von kulturellen Elementen verankert.

¹ Die Darstellung der Befassungsgeschichte der Anthropologie mit globalen Prozessen erfolgt hier nur in einigen Stichworten und stark zusammenfassend. Kreff (2003) hat die „Grundkonzepte der Sozial- und Kulturanthropologie in der Globalisierungsdebatte“ sehr ausführlich diskutiert und bietet einen Überblick über die Theoriebildung von Ansätzen der Weltsystemtheorie, über Debatten der Postmoderne, hin zu den momentan einflussreichen Modellen, wie etwa denen von Arjun Appadurai und Ulf Hannerz.

Ulf Hannerz (1997: 2f.) verortet Globalisierung in der Geschichte anthropologischer Ideen wie folgt: In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bildeten Debatten unter amerikanischen AnthropologInnen über Akkulturation, also Akkulturation als Forschungsfeld, den wesentlichen Rahmen des Diskurses darüber, was man heute als Globalisierung diskutieren würde. Vor allem zwischen 1930 und 1950 wurde unter solchen Gesichtspunkten geforscht. Währenddessen wurden in Europa- etwa durch Schüler von Malinowski- Ansätze entwickelt, um „cultural contact“ studieren zu können. Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges erlangten Modernisierungstheorien und in weiterer Folge Dependenztheorien, als Kritik an ersteren Bedeutung in der Analyse globaler Moderne. Der Weltsystemansatz, der sich in den 1970er Jahren zu entwickeln begann setzt an den Debatten zwischen Modernisierungs- und Dependenztheorie an und bildet eine weitere Makroperspektive auf globale Zentrum-Peripherie Beziehungen. Hannerz hält dazu kritisch fest:

The modernization and dependency theories of a slightly later postwar period were hardly really congenial for someone concerned with culture in its variations, nor was 1970s world system theory, but they, too, offered some stimulation for whoever might be inclined toward an anthropology of interconnectedness (Hannerz 1997: 3)².

Die in den 1980er Jahren einsetzenden Debatten um die postmoderne Kritik haben wesentlich dazu beigetragen, den Fokus der Anthropologie auf kulturelle Aspekte von Globalisierung und transnationale Prozesse zu verschieben.

Was zeichnet nun eine Ethnologie der Globalisierung und ihr Verständnis von Globalisierung aus? Ich möchte dazu als erstes auf den Rahmen der Theoriebildung in diesem Zusammenhang eingehen, der über Begriffe wie Postmoderne, Hyper- bzw. Supermoderne diskutiert wird und ein „Global Now“ (Appadurai 1996: 2-5) konstituiert.

² Für eine Zusammenfassung von Hannerz' Kritik an der Weltsystemtheorie siehe Kreff 2003: 34-36.

2.1.2 Postmoderne, Hypermoderne³ und das globale Jetzt

Ulf Hannerz macht einige grundsätzliche Kriterien gegenwärtiger (komplexer) Kulturen fest (Hannerz 1992: 5-10). Demnach seien Kulturen heute zunächst durch eine weit reichende Arbeitsteilung und eine damit einhergehende Verteilung von Wissen gekennzeichnet. Staaten bilden einen Rahmen sozialen Lebens und für kulturelle Bedeutungsflüsse. Kultur wird dabei vom Markt, als weiterem Rahmen, organisiert- also in zunehmendem Ausmaß kommodifiziert. Formale Erziehung, etwa durch Schulen ist weit verbreitet. Erziehung, Bildung und Medien- vor allem elektronische- formen und kanalisieren Kultur. Technologische Entwicklungen bzw. technologisches Wachstum haben tendenziell steigende kulturelle Komplexität zur Folge. So werden durch Medientechnologien face-to-face Beziehungen teilweise ersetzt und Inventare an Bedeutungen, aus denen Menschen schöpfen um Identitäten zu konstruieren vergrößern sich.

Sehr ähnlich definiert Thomas Hylland Eriksen (2001: 297f.) Merkmale einer globalisierten Moderne: Staaten und Staatsangehörigkeit sind weltweit weitgehend zu Prinzipien sozialer Organisation geworden. Damit geht eine Verbreitung von Lohnarbeit und kapitalistischer Produktionsweise, in der Kapital losgelöst von Territorien bewegt wird, einher. Konsum und Markt sind zentrale ökonomische Felder in diesem System, in dem Geld als Austauschmedium fungiert. Dadurch werden Politik und nationale Ökonomien in ein abstraktes, anonymes und globales Netzwerk von Investitionen, Austausch und Migration eingebunden.

Nachdem institutionelle Charakteristika einer globalisierten Moderne angedeutet wurden, sollen im Folgenden Veränderungen in Prozessen kollektiver und individueller Vorstellungen, Wahrnehmungen von Raum und Zeit und die Beziehung von Kultur und Raum diskutiert werden. Schlagworte wie „die schrumpfende Welt“ haben längst Eingang in alltägliche Diskurse vieler Menschen vielerorts gefunden. Der Ausdruck bezeichnet dabei häufig ein verändertes Erleben und Vorstellen von Raum auf globaler Ebene. Diese

³ Ich verwende hier den deutschen Ausdruck *Übermoderne* in Anlehnung an dessen Übersetzung von Kreff (2003). Marc Augé verwendet den Begriff synonym zum weiter verbreiteten Begriff der Postmoderne.

Wahrnehmungsweisen sind häufig mit technischen Entwicklungen in Bereichen von Transport- und Kommunikationsmitteln verbunden.

Marc Augé definiert den von ihm vorgeschlagenen Begriff der Hyper/Super bzw. Übermoderne folgendermaßen:

[...] even while it is still a difficult business constructing modernity in certain parts of the world, it has been overtaken across the whole surface of the planet by powerful movements of acceleration and excess. The unprecedented development of news media gives us the feeling that history is accelerating. The development of means of transport and communication gives us the feeling that the planet is shrinking. And to the extent that each one of us is directly engaged by news information and images, to the extent where the media takes the place of mediations, references become individualised or singularised: to each his own cosmology but to each, also, his own solitude (Augé 1999: 22f.).

Die Grundbedingungen der Übermoderne wären nach Augé zunächst durch Beschleunigung (acceleration) und Übermaß (excess) in verschiedenen gesellschaftlichen Dimensionen gegeben. Sie wirken global, wenn auch in verschiedenen Ausformungen und Intensitäten. Wie andere TheoretikerInnen auch führt Augé diese Phänomene auf technologische Neuerungen der letzten Jahrzehnte zurück. Übermoderne ist durch drei Merkmale gekennzeichnet:

- Die Beschleunigung der Geschichte:

Zum einen wird die Übermoderne in Form einer Beschleunigung von Zeit bzw. Geschichte erfahren. Rasante Entwicklungen von Medientechnologien und damit verbundene Vermittlung von Informationen und Ereignissen, liefern Menschen, die elektronische Medien (Fernsehen, Radio, Internet) nutzen, ein Übermaß an Bildern. Es kommt zu einer regelrechten „invasion of images“ und damit zu einem „new regime of the imaginary“ (Augé 1999: 2).

- Die Verkleinerung des Raums:

Als zweite Konsequenz wird die Welt als schrumpfend, Raum als sich verkleinernd empfunden. Neben der Invasion der Bilder durch neue Kommunikationstechnologien sind es Transportmittel und durch sie ermöglichte Mobilität von Menschen, die dieses zweite Merkmal der Übermoderne ausmachen. Beschleunigung von Geschichte und die Verkleinerung der Welt führen zu einer Verdichtung von Zeit und Raum, was wiederum den dritten Punkt, den Augé anführt, als Auswirkung hat.

- Die Individualisierung und Singularisierung menschlicher Schicksale und Lebenswelten:

Dieser Aspekt betrifft die Ebene einzelner Personen, die sich ständig mit den Tendenzen der ersten beiden Charakteristika konfrontiert sehen. Für einzelne Menschen ergeben sich unter Bedingungen der Übermoderne immer neue Möglichkeiten der Kommunikation und neue Repertoires, aus denen sie individuell schöpfen können, um ihre Weltbilder zu *basteln*. Augé betont gleichzeitig Tendenzen der Vereinsamung von Individuen. Also: „to each his own cosmology but to each, also, his own solitude“ (Augé 1999: 22f.). Was Marc Augé als Merkmale der Hypermoderne ausmacht, entspricht in etwa dem, was üblicherweise dem weiten Begriff Postmoderne zugeschrieben wird.

Für Ulf Hannerz (1992: 33) ist Postmoderne immer als verwoben mit den im 20. Jahrhundert, im fortgeschrittenen Kapitalismus entwickelten Kommunikationstechnologien und der Zunahme an Information diskutiert worden. Medien und die Vielzahl darüber vermittelter Bilder sind in diesem Zusammenhang von zentraler Bedeutung: „Because there is such a proliferation of messages from everywhere in the media, postmodern culture is characterized by a multiplicity of perspectives and voices“ (ebd.: 34).

Damit wird, meiner Ansicht, weitgehend bezeichnet, was Augé unter der Individualisierung von Lebenswelten versteht. Postmodernismus und darin vertretene Auffassungen von Kultur, ähnelten dem von ihm beschriebenen Verständnis von

komplexen Kulturen, dennoch betont Hannerz, sei seine Zustimmung nur partiell⁴. Die bereits angesprochenen Veränderungen der Bedeutung von Raum und Zeit haben innerhalb der Ethnologie zu einem Abgehen von der Annahme einer Einheit von Kultur und Ort, von Raum und Sprache geführt. Ein „Containermodell von Ländern und Kontinenten“ (Hauser-Schäublin und Braukämper 2002: 9) wird der Realität, in der sich immer neue transnationale soziale Räume⁵ formieren, nicht mehr gerecht. Als Nächstes soll der Ansatz von Arjun Appadurai (1996), in dem er Migrationen und Medien als Hauptkanäle kultureller Globalisierungsprozesse ausmacht und raum-zeitliche Veränderungen unter dem Begriff der Deterritorialisierung beschreibt, zusammenfassend dargestellt werden.

2.1.3 Kulturelle Dimensionen von Globalisierung bei Arjun Appadurai

In *Modernity at Large* (1996) zeichnet Arjun Appadurai ein Bild der gegenwärtigen, globalisierten Welt, das durch verschiedene, komplexe soziokulturelle, politökonomische und technologische Dynamiken bestimmt wird. Waren kulturelle Transaktionen zwischen verschiedenen kulturellen Gruppen in der Vergangenheit beispielsweise noch durch geographische oder ökologische Faktoren eingeschränkt, so wurden Einschränkungen dieser Art zunehmend durch technologische Entwicklungen- verstärkt im 20. Jahrhundert- aufgelöst. Den Beginn der Globalisierung stellt für Appadurai die beginnende europäische Expansion über die Meerwege ab dem 15. Jahrhundert dar (Appadurai 1996: 27-29).

Die Entstehung dessen, was Benedict Anderson „print capitalism“ nennt legte für Appadurai Grundsteine heutiger globaler Moderne. Erstmals entstanden ethnische

⁴ „Postmodernism comes close enough to the view of culture as an organization of diversity which I take here, and I find some of the comments on media and on the implications of commoditizing culture insightful or at least provocative. At times, on the other hand, the depictions of the postmodern age deserve some of its own incredulity. When it is claimed, for example, that identities become nothing but assemblages from whatever imagery is for the moment marketed through the media, then I wonder what kind of people the commentators on postmodernism know; I myself know hardly anybody of whom this would seem true. [...] And of course postmodern culture cannot be coterminous with contemporary complex culture as the latter exists spread out over the world; postmodernist thought is again Occidentalist“ (Hannerz 1992: 35).

⁵ „[E]ng miteinander verflochtene, logisch ineinander greifende ethnisch-soziale Netzwerke von Migranten in geografisch mitunter weit auseinander liegenden Räumen entstanden“ (Hauser-Schäublin und Braukämper 2002: 9; vgl. auch Pries 1998)

Affinitäten, die beinahe unabhängig von face-to-face Beziehungen, über weite Gebiete, bestehen konnten- die Nation wurde erfunden (vgl. Anderson 1988/2005). Rasante technologische Entwicklungen im 20. Jahrhundert in den Bereichen Transport und Information ebneten den Weg vom „print capitalism“ hin zum, die heutige Welt kennzeichnenden „electronic capitalism“: „For with the advent of the steamship, the automobile, the airplane, the camera, the computer, and the telephone, we have entered into an altogether new condition of neighborliness, even with those most distant from ourselves“ (Appadurai 1996: 29).

Diese Verschiebung durch Transport und Medientechnologien hat weitreichende Konsequenzen auf verschiedenen gesellschaftlichen und kulturellen Ebenen. Die Begriffe Deterritorialisierung, Imagination und Cultural Flows, sowie das Konzept der Scapes, welches globale Landschaften von Menschen, Technologien, Finanzen, Bildern und Ideen bezeichnet, stellen die Kernpunkte der Analyse gegenwärtiger globaler Prozesse bei Arjun Appadurai dar.

Für ihn muss das Studium der neuen globalen Ordnung seine Schwerpunkte auf elektronische Massenmediation und Massenmigration, als zentrale Kanäle kultureller Globalisierung setzen. Eine solche Theorie muss dabei eine der jüngsten Vergangenheit sein, denn „it is only in the past two decades or so that media and migration have become so massively globalized, that is to say, active across large and irregular transnational terrains“ (Appadurai 1996: 9). Globalisierung stellt in diesem Sinne keinen einheitlichen, linearen Prozess dar. Vielmehr besteht sie aus einer Vielzahl verschiedener Prozesse und Flüsse, die in stark kontextabhängigen Beziehungen zueinander stehen.

Dynamiken in globalen, kulturellen Systemen werden durch Beziehungen zwischen Flüssen von Personen, Technologien, Finanzen, Informationen und Ideologien bestimmt. Diese Beziehungen wiederum werden durch soziale Konstellationen und bestimmte Ereignisse bedingt und sind, wie gesagt, radikal kontextabhängig (Appadurai 1996: 47). Infolge dessen müssen Fragen nach der Verbindung zwischen Raum, Stabilität und kultureller Reproduktion unter Bedingungen globaler kultureller Flüsse neu gestellt werden (ebd.: 49).

2.1.3.1 Deterritorialisierung: Die Aufweichung der Verbindung von Kultur und (physischem) Raum

Appadurai spricht in diesem Zusammenhang von einer „deterritorialisierten Welt“ (ebd.: 52). Deterritorialisierung wird in der modernen Welt zu einer neuen, zentralen Kraft. Sie stellt eine kulturelle Dynamik dar, durch die es zu einer Auflockerung der Verbindung von Menschen, Reichtum bzw. Gütern und Territorien kommt. Dadurch verändert sich die Basis für kulturelle Reproduktion (ebd.: 49). Deterritorialisierung als Kraft besteht aus verschiedenen Komponenten; sie wirkt auf soziokulturellen, politischen ebenso wie auf wirtschaftlichen Ebenen. So bildet sie das Kernstück einer Vielzahl globaler Fundamentalismen, während sie gleichzeitig in anderen Kontexten neue Märkte kreieren kann und mit der Bewegung von Geld und Finanzen zusammenhängt (ebd.).

Auch wenn sich Geld, Güter und Personen rasant um die Welt bewegen, Bilder und Ideen von deterritorialisierten Gruppen gegenseitig transferiert, bzw. über elektronische Medien transportiert werden, kann nicht von einer Enträumlichung in dem Sinn gesprochen werden, dass physischer Raum gänzlich seine Bedeutung für kulturelle Produktion und soziales Handeln verliert. Die Bedeutung von Raum unterliegt permanenten Änderungen und deterritorialisierte Flüsse werden auf verschiedene Weisen in lokale Gegebenheiten übersetzt. Daher bleibt Raum weiterhin „zentrales Ordnungsschema im Rahmen der Strukturierung und Interpretation“ (Halbmayer und Mader 2004: 7) der Welt. Das heißt, Raum ist durch Prozesse der Globalisierung unter neuen Blickpunkten zu betrachten (ebd.).

Wenn etwa Gruppen mit Staaten um Territorien kämpfen, steht physischer Raum im Zentrum solcher Konflikte. Das Thema dieser Arbeit hängt eng mit einem solchen Beispiel zusammen: Den umkämpften Raum stellt dabei das von China besetzte Tibet dar, welches von den, in einer weltweiten Diaspora lebenden, ExiltibeterInnen und TibeterInnen in Tibet als ihr rechtmäßiges Territorium eingefordert wird. Appadurai schreibt dazu, dass deterritorialisierte Kräfte häufig durch Gruppen, die sich als Nationen verstehen, wirken. Diese stehen meistens in Konflikt mit Staaten, die ihrerseits versuchen Ideen über nationale Einheiten, bzw. Nationhood und dazugehörige Territorien zu „monopolisieren“ (Appadurai 1996: 39). Deterritorialisierung tendiert also in weiterem Sinne dazu, durch

Prozesse der Massenmediation und Massenmigration das „Monopol“ von Nationalstaaten im Projekt der Modernisierung überwinden (ebd.: 10). Wesentlich hierbei ist die Praxis der Imagination, die durch globale Prozesse eine neue Bedeutung erfahren hat und eng mit deterritorialisierten Kräften zusammenhängt.

2.1.3.2 Imagination als Alltagspraxis

Imagination hat in einer globalisierten Welt, wie sie in den letzten Jahrzehnten durch Entwicklung von elektronischen Medien und zunehmende Migrationsflüsse entstand, eine neue Bedeutung als soziale Praxis gewonnen. Für Appadurai ist Imagination bzw. „work of imagination“ zu einem konstituierenden Beitrag moderner Subjektivität geworden (Appadurai 1996: 3):

„Because of the sheer multiplicity of the forms in which they appear [...] and because of the rapid way in which they move through daily life routines, electronic media provide resources for self-imagining as an everyday social project. As with mediation, so with motion. The story of mass migrations (voluntary or forced) is hardly a new feature of human history. But when it is juxtaposed with the rapid flow of mass-mediated images, scripts, and sensations, we have a new order of instability in the productions of modern subjectivities“ (Appadurai 1996: 4).

Appadurai verwendet den Begriff Imagination in Anlehnung an Benedict Andersons` Konzept der „imagined community“, mit dem das Empfinden nationaler Zusammengehörigkeit erfasst werden soll. Wichtig ist dabei, dass die meisten Mitglieder solcher Gemeinschaften sich nicht persönlich kennen, also keine face-to-face Kontakte zueinander pflegen: „In der Tat sind alle Gemeinschaften, die größer sind als die dörflichen mit ihren Face-to-face-Kontakten, vorgestellte Gemeinschaften. Gemeinschaften sollten nicht durch ihre Authentizität voneinander unterschieden werden, sondern durch die Art und Weise, in der sie vorgestellt werden“ (Anderson 1988/2005: 16). Räumliche Distanz ist in vorgestellten Gemeinschaften nicht länger ein unüberwindbares Hindernis für Gefühle der Zusammengehörigkeit und gegenseitiger Verbundenheit. Des Weiteren verbindet Imagination in seiner begrifflichen Bedeutung für Appadurai verschiedene Ideen von „Images“:

„The world we live in today is characterized by a new role for the imagination in social life. To grasp this new role, we need to bring together the old ideas of images, especially mechanically produced images (in the Frankfurt School sense); the idea of the imagined community (in Anderson's sense); and the French ideas of the imaginary (*imaginaire*) as a constructed landscape of collective aspirations [...], now mediated through the complex prism of modern media“ (Appadurai 1996: 31).

Imagination kann demnach Weltbilder, damit verknüpft Empfindungen von Zusammengehörigkeit, sowie Wünsche und Vorstellungen möglicher Leben kreieren. Sie ist in gewisser Weise eine Praxis, die mit einem System von Vorstellungen hantiert. Imagination ist in diesem Sinne nicht mit Fiktion, Phantasie oder Einbildung zu verwechseln. Appadurai spricht von „imagined worlds“, die von einzelnen Menschen und/oder Gruppen konstruiert werden. Hier bieten elektronische Medien eine Vielfalt neuer Ressourcen und Arten, um imaginiertes Selbst und imaginierte Welten zu konstruieren (vgl. Appadurai 1996: u.A. 3-11).

Die Imagination wurde durch technologische Veränderungen, d.h. neue Möglichkeiten der Kommunikation und für menschliche Mobilität zu einer „sozialen Tatsache“ (ebd.: 5, 31) und einer wichtigen sozialen Praxis, aus der imaginierte Welten gespeist werden. Eine soziale Tatsache ist Imagination deshalb, weil ihre Praxis nicht weiterhin auf Bereiche der Kunst, der Mythen, der Rituale und damit auf eine Reihe von SpezialistInnen innerhalb von Gesellschaften beschränkt bleibt, sondern zu einem Teil mentaler Prozesse „gewöhnlicher“ Menschen vieler Gesellschaften und zentral für alle Arten sozialen Agierens geworden ist (ebd.).

„In allen Gesellschaften gehörte die Imagination in bestimmter kulturell organisierter Form als Träume, Lieder, Phantasien, Mythen und Geschichten- zum festen Bestandteil der jeweiligen Gesellschaft. Im heutigen sozialen Leben aber hat die Imagination eine eigentümliche, zusätzliche Wirkung erhalten. Mehr Menschen als je zuvor, in mehr Teilen der Welt als zuvor, ziehen heute mehr Variationen ‘möglicher‘ Leben in Betracht als je zuvor. Eine wesentliche Quelle dieser Veränderung ist in der Existenz und Rolle der Massenmedien zu sehen. Sie präsentieren ein reichhaltiges, ständig wechselndes Repertoire an möglichen Leben, von denen einige erfolgreich in die gelebten Imaginationen gewöhnlicher Menschen übernommen werden, andere nicht. Eine weitere Quelle der veränderten Rolle der Imagination ist der Kontakt mit anderen, es sind die Nachrichten von

ihnen und die Gerüchte über sie, die innerhalb der unmittelbaren eigenen Umgebung kursieren- wodurch diese anderen Menschen zu Bewohnern solcher weitentfernter Welten werden“ (Appadurai 1998: 21).

Imagination ist also kein neues Phänomen, sondern hat einen erweiterten Stellenwert für gesellschaftliches Handeln erhalten und ist heute relevant in vielen Bereichen globaler und lokaler kultureller Prozesse. Damit stellt sie ein ganzes, organisiertes Feld sozialer Handlungen dar. Appadurai spricht von „work of imagination“. „Work“ versteht er im Sinne von Arbeit (labor) und als kulturelle Praxis, sowie als Feld des Verhandelns zwischen individuellem Handeln (agency) und global definierten Möglichkeitsfeldern (Appadurai 1996: 31).

Die „Macht“ der Imagination in der Herstellung gesellschaftlichen Lebens ist in einem globalen Kontext immer an Bilder, Ideen und Möglichkeiten gebunden die von „anderswo“ kommen und häufig medial oder durch Bewegung von Menschen transportiert und greifbar gemacht werden (ebd.: 54). Alltagsdiskurse werden über diese Kanäle verändert und neue Vorstellungen und Ideen gehen aus globalen Flüssen hervor. Durch die Fähigkeit der Imagination Vorstellungen von möglichen Leben zu liefern, kann sie zu Zündstoff für konkretes Handeln- besonders in kollektiver Form- werden:

„It is the imagination, in its collective forms, that creates ideas of neighborhood and nationhood, of moral economies and unjust rule, of higher wages and foreign labor prospects. The imagination is today a staging ground for action, and not only for escape“ (Appadurai 1996: 7).

„Ground for action“ kann Imagination für einzelne Menschen, sowie für Kollektive werden, wie bereits angesprochen besteht der wesentliche Unterschied zur Rolle der Imagination in der Vergangenheit darin, dass sie nicht länger einigen wenigen Menschen in einer Gesellschaft, wie etwa KünstlerInnen oder religiösen SpezialistInnen, vorenthalten bleibt. Durch kollektives und individuelles Erfahren von Massenmedien oder durch Kontakt zu Menschen anderer kultureller Herkunft, werden individuelle und kollektive Vorstellungen verändert und es können auf dieser Basis neue Formen von Zusammengehörigkeitsgefühlen entstehen (ebd.: 7f.).

Die Beziehung, die zwischen Tendenzen der Deterritorialisierung und der neuen Rolle der Imagination besteht über die Bedingtheit beider Phänomene durch ständig neue Möglichkeiten der elektronischen Mediation und Kommunikation und die durch technologische Veränderung neuen Möglichkeiten menschlicher Bewegung über nationale Grenzen und über weite räumliche Distanzen. Zwischen vorgestellten Leben und deterritorialisierten Welten- beispielsweise die Welten von diasporischen Gruppen- kommt es zu komplexen Interaktionen.

Diese Diplomarbeit bietet ein Beispiel für einen solchen Fall. Verflechtungen zwischen Menschen im kleinen Dorf Hüttenberg bestehen einerseits durch direkte Kontakte mit im Exil lebenden TibeterInnen, die zu verschiedenen Anlässen den Ort besuchen, außerdem sind Ausstellungen im Heinrich Harrer-Museum und die im Ort abgehaltenen „Feste der Kulturen“ und Veranstaltungen im Museum bedeutende Medien in der Repräsentation tibetischer Kultur.

Für Appadurai besteht eine wesentliche Aufgabe einer neuen Ethnographie darin, den Einfluss der Deterritorialisierung auf die imaginativen Ressourcen gelebter lokaler Erfahrungen zu erfassen (Appadurai 1996: 56). Bis vor kurzem sei soziales Leben tendenziell „träge“ gewesen. Die Deterritorialisierung von Personen, Bildern und Ideen hat neue Repertoires an möglichen Leben geschaffen. Imagination ist nicht mehr auf spezielle Personen beschränkt und wichtig in der Konstruktion von Biographien „normaler“ Menschen. Dazu Ulf Hannerz:

„In the late twentieth century phase of globalization, many people have increasing experiential access to flows of cultural form which used to be localized elsewhere, as well as to that which we think of as belonging to our own locality. And some currents of culture are perhaps hardly identifiable as belonging to any particular place at all. As they engage with these varied currents of culture present in their habitats, individuals as cultural beings are probably now shaped, and shape themselves, to an increasing degree by peculiarities of autobiography, taste, and the cultivation of competences. Ascriptive group identities need not be all-important“ (Hannerz 1997: 8).

Allerdings dürfe man aus seiner Argumentation nicht den falschen Schluss ziehen, größere Repertoires möglicher Leben bedeuteten, dass die Welt ein besserer, glücklicherer Platz geworden wäre (Appadurai 1996: 56; vgl. auch Augé 1999).

2.1.3.4 Cultural Flows und globale Landschaften

Der Begriff der „cultural flows“ wurde bereits einige Male verwendet und soll jetzt genauer betrachtet werden. Für Arjun Appadurai sind Cultural Flows Flüsse, bzw. Ströme, über die kulturelles Material- Ideen, Bilder, Vorstellungen etc.- bewegt wird. Flows fließen heute zunehmend über nationale Grenzen hinweg auf transnationalem Terrain. Rezente und Entwicklungen der jüngeren Vergangenheit, die oben bereits erläutert wurden, haben dazu geführt, dass sich kulturelle Flüsse sowohl rasanter, als auch in einem größeren Maßstab bewegen:

„First, people, machinery, money, images, and ideas now follow increasingly nonisomorphic paths; of course, at all periods in human history, there have been some disjunctures between the flows of these things, but the sheer speed, scale, and volume of each of these flows are now so great that the disjunctures have become central to the politics of global culture“ (Appadurai 1996: 37).

Flows bewegen Menschen, Technologien, Geld, Bilder und Ideen. Sie stehen in verschiedenen Beziehungen zueinander und sind konstituierendes Element des „Globalen Jetzt“; einer komplexen, schwer fassbaren, disjunktiven Ordnung (Appadurai 1996: 32ff.):

„The new global cultural economy has to be seen as a complex, overlapping, disjunctive order that cannot any longer be understood in terms of existing center-periphery models (even those that might account for multiple centers and peripheries). Nor is it susceptible to simple models of push and pull (in terms of migration theory), or of surpluses and deficits (as in traditional models of balance of trade), or of consumers and producers (as in most neo-Marxist theories of development)“ (Appadurai 1996: 32).

Um diese „neue globale (Un)Ordnung“ (Kreff 2003: 134) verstehen zu können, entwirft Appadurai einen Untersuchungsrahmen für globale Disjunktionen, der sich aus fünf Dimensionen, die kulturelle Flüsse betreffen (Appadurai 1996: 33-37): Ethnoscapes, Mediascapes, Technoscapes, Financescapes und Ideoscapes.

Diese globalen Landschaften sind nicht fixiert, befinden sich also in einem ständigen Fluss. Veränderung und Bewegung in den Scapes folgt keinen klar definierbaren Regeln.

Je nach Perspektive erschließen sich Scapes Menschen- einzeln oder in Gruppen- auf verschiedene Weisen. Sie sind als perspektivische Konstruktionen zu verstehen, auf die historische, linguistische und politische Situiertheiten verschiedener Akteure bzw. Gruppen von Akteuren einwirken. Akteure können dabei einzelne Menschen, Gruppen oder politische und gesellschaftliche Institutionen sein: Nationalstaaten, multinationale Personen, Diasporagemeinschaften, religiöse, politische, wirtschaftliche Bewegungen und face-to-face Gruppen wie Dörfer oder Familien. Aus den Perspektiven, also den Positionen in den Scapes, heraus entstehen unzählige „imagined worlds“, als „multiple worlds that are constituted by the historically situated imaginations of persons and groups around the globe“ (Appadurai 1996: 33).

- Ethnoscapes:

Damit werden die Landschaften der Menschen bezeichnet, die sich derzeit global in Bewegung befinden.

„Mit ethnischen Räumen möchte ich daher die Räume jener Personen bezeichnen, welche den sich gegenwärtig vollziehenden Wandel charakterisieren: die ethnischen Räume der Touristen, der Immigranten, der Flüchtlinge, der Exilanten, der Gastarbeiter und anderer mobiler Gruppen und Individuen“ (Appadurai 1998: 12).

Menschliche Bewegung und Verteilung im (globalen) Raum bringen Ethnoscapes hervor, die miteinander interagieren (Appadurai 1996: 33f.).

- Technoscapes:

Technologien können heute früher unüberwindbare Grenzen überwinden und bewegen sich rasant in globalem Ausmaß. Technoscapes meinen daher die globale Konfiguration von Technologien, die sich ebenso wie die anderen Scapes in ständigem Wandel bzw. Fluss befindet (ebd.: 34).

- Financescapes:

Als besonders schwer fassbar, nachvollziehbar und „mysteriöser“ bezeichnet Appadurai Flüsse von globalem Kapital die sich in Financescapes bewegen (ebd.).

Alle Scapes haben ihre eigenen Dynamiken und sind verschiedenen Zwängen ausgesetzt, daher sind etwaige, momentane Beziehungen unberechenbar. Zudem befinden sich die Scapes in einem ständigen Fluss. Neben den drei bereits erwähnten Landschaften, in denen sich Menschen und Dinge (Technologien, Geld, Finanzen) bewegen und verteilen, macht Appadurai noch zwei weitere aus: Mediascapes und Ideoscapes stehen in enger Verbindung zueinander und sind Landschaften der Bilder (ebd.: 35f.)

- Mediascapes:

Damit werden sowohl die Verteilung der elektronischen Möglichkeiten Informationen und Bilder zu produzieren, als auch die Möglichkeiten, Informationen zu verbreiten- sei es in Form von Zeitungen, Fernsehsender oder Filmstudios bezeichnet (ebd.). Interessant sind die Art und Weise der Produktion bzw. die Verteilung der produzierten Bilder, ebenso, wie sich das erreichte Publikum zusammensetzt und in welchem räumlichem Zusammenhang es steht.

„What is most important about these mediascapes is that they provide (especially in television, film and cassette forms) large and complex repertoires of images, narratives and ethnoscapes to viewers throughout the world, in which the world of commodities and the world of news and politics are profoundly mixed. [...] The lines between the realistic and the fictional landscapes they see are blurred, so that the further away these audiences are from the direct experiences of metropolitan life, the more likely they are to construct imagined worlds that are chimerical, aesthetic, even fantastic objects, particularly if assessed by the criteria of some other perspective, some other imagined world“ (Appadurai 1996: 35).

Die Repertoires aus denen Vorstellungen und Bilder von möglichen, anderen Leben gebastelt werden, sind werden vor allem durch Media- und Ethnoscapes gespeist. Imaginationen vom *Anderen*, *Fremden* hängen in der heutigen Welt verstärkt mit Medien und Migrationen zusammen.

- Ideoscapes:

Diese Landschaften sind oft direkt politisch und häufig mit Staatsideologien oder Gegenbewegungen politischer Bewegungen verbunden. In Ideoscapes spielt Demokratie als Schlagwort, wenn auch mit verschiedensten, kontextabhängigen Bedeutungen, eine große Rolle (Appadurai 1996: 37).

Die in dieser Arbeit behandelten Fragestellungen zur Repräsentation und Interpretation tibetischer Kultur müssen unter Berücksichtigung der Media- und Ideoscapes, die sich zum einen aus Repräsentationen in Medien- durch Berichterstattungen ebenso wie durch Spielfilme- und zum anderen aus „Free-Tibet“ Organisationen und Kampagnen zusammensetzen, beantwortet werden. Das Heinrich Harrer-Museum in Hüttenberg ist beispielsweise mit verschiedenen aktivistischen Einzelpersonen, sowie mit Gruppen und Organisationen verbunden und in diesem Sinne ein Teil des Netzwerkes politischen Aktivismus, der sich mit TibeterInnen im Exil und innerhalb Tibets solidarisiert.

2.1.4 Ulf Hannerz' Konzept von Cultural Flows

Cultural Flows als Bedeutungsflüsse sind zentrale Bestandteile der Analyse kultureller Komplexität bei Ulf Hannerz (1992, 1997). Ich werde hier einige der Merkmale kultureller Flüsse, wie sie von Hannerz beschrieben werden darstellen. Seinem Verständnis von Cultural Flows liegt ein Kulturbegriff⁶ zugrunde, der Kultur als „a collective rather than an individually based structure of meaning“ (Hannerz 1992: 9) versteht. Kultur besteht für Hannerz aus bestimmten Ideen, Erfahrungen und Gefühlen, die durch verschiedene Prozesse der *Externalisierung* „öffentlich“ und dadurch zu etwas „Sozialem“ gemacht werden (ebd.: 3ff.):

⁶ Kultur als Bedeutungssystem- auch mit Bezug zur Arbeit von Ulf Hannerz- wird im Kapitel zum zweiten theoretischen Block diskutiert werden, daher wird hier zunächst festgehalten, was Hannerz unter Cultural Flows versteht.

„*Homo Sapiens* is the creature who ‘makes sense’. She literally produces sense through her experience, interpretation, contemplation, and imagination, and she cannot live in the world without it. The importance of this sense-making in human life is reflected in a crowded conceptual field: ideas, meaning, information, wisdom, understanding, intelligence, sensibility, learning, fantasy, opinion, knowledge, belief, myth, tradition....

With these words, another also belongs, dear to anthropologists: culture. [...] in the recent period, culture has been taken to be above all a matter of meaning. To study culture is to study ideas, experiences, feelings, as well as the external forms that such internalities take as they are made public, available to the senses and thus truly social. For culture, in the anthropological view, is the meanings which people create, and which create people, as members of societies. Culture is in some way collective“ (Hannerz 1992: 3).

Kultur hat in diesem Verständnis eine sinnstiftende, bedeutungskonstituierende Funktion und besteht aus der sozialen Organisation kultureller Bedeutungen. Kultur verfügt über drei miteinander zusammenhängende Dimensionen (Hannerz 1992: 7ff.):

- Ideen und Denkweisen:

Damit sind mentale Prozesse, Inhalte gemeint, die Menschen in sozialen Gefügen teilen. Außerdem betrifft diese Dimension charakteristische Weisen mentalen Operierens. Hannerz spricht von kollektiven kulturellen Inventaren.

- Formen der Externalisierung:

Die Arten, wie Bedeutungen „öffentlich“, also den Sinnen zugänglich gemacht werden.

- Soziale Verteilung:

Kulturelle Inventare und Externalisierungen von Kultur sind auf unterschiedliche Arten in einer Gesellschaft und deren sozialen Beziehungen verteilt.

Die drei Dimensionen sind miteinander verbunden und wirken aufeinander ein; so resultiert Komplexität der ersten Dimension aus ebensolcher Komplexität der beiden anderen. Soziale Strukturen und kulturelle Bedeutungen werden über zwischenmenschliches Interagieren produziert, reproduziert und verändert. Menschen

formen sie durch Kontakte untereinander. Hannerz bezeichnet seinen generellen theoretischen Standpunkt daher als interaktionistisch (Hannerz 1992: 15f.).

„Certainly we must not just understand it [the flow] as a matter of simple transportation, simple transmission, of tangible forms loaded with intrinsic meanings. It is rather to be seen as entailing an infinite series of shifts, in time and sometimes in changing space as well, between external forms available to the senses, interpretations, and then external forms again; a series continuously fraught with uncertainty, allowing misunderstandings and losses as well as innovation. What the flow metaphor presents us with is the task of problematizing culture in processual terms, not the licence to deproblematize it, by abstracting away the complications“ (Hannerz 1997: 6).

Cultural Flows bestehen aus den oben erwähnten Externalisierungen von Bedeutung, die von Menschen, unter Ingebrauchnahme anderer öffentlicher Bedeutungsformen produziert und interpretiert werden. Der Gebrauch der Metapher Fluss hat für Hannerz den Zweck, das prozesshafte Wesen von Kultur zu unterstreichen:

„Yet I find the flow metaphor useful- for one thing, because it captures one of the paradoxes of culture. When you see a river from afar, it may look like a blue (or green, or brown) line across a landscape; something of awesome permanence. But at the same time, ‘you cannot step into the same river twice,’ for it is always moving, and only in this way does it achieve its durability. The same way with culture- even as you perceive structure, it is entirely dependent on ongoing process“ (Hannerz 1992: 4).

Der Begriff „Flow“ bezieht sich im weitesten Sinn auf Dinge, die Orte verlassen, auf Formen von Mobilität und Expansion; also im Zusammenhang mit Globalisierung auf ihre vielen Dimensionen (Hannerz 1997: 4). Hannerz unterscheidet zwei Arten der Verwendung des Flowbegriffes (ebd.: 4-6): Die erste ähnelt dem heute gängigen Begriff und meint die Verlagerung bzw. Verschiebung von Etwas über die Zeit von einem Ort zu einem anderen- kurz gesagt eine territoriale Redistribution. In der zweiten Variante wird primär die zeitliche Dimension von Flüssen betont. Hier gibt es keine notwendige räumliche Komponente der Bewegung von Flows. In *Cultural Complexity* beschäftigte sich Hannerz primär mit der zeitlichen Komponente um ein prozessuales Verständnis von Kultur zu entwerfen (ebd.). Flows treten nicht als einheitliche, leicht erfassbare

Phänomene auf; sie sind nicht undurchlässig, es können Nebenflüsse- und Ströme aus ihnen entspringen und wieder verschwinden.

„Not only does the idea of flow stand in opposition to static thought. It implies, moreover, that we may think of mighty rivers and tiny rivulets, separate currents as well as confluences, `whirlpools [...], even leaks and viscosity in the flow of meaning“ (Hannerz 1997: 6).

Kulturelle Flüsse sind „zeitbedingt, gerichtet und endlos“ (Kreff 2003: 103). Die Externalisierungen und Interpretationen stehen in Wechselbeziehungen zueinander und sind in diesen füreinander gleichzeitig Ursachen und Konsequenzen (Hannerz 1992: 4). In komplexen Kulturen, besonders angesichts vielfältiger Globalisierungstendenzen weist Hannerz auf sich überschneidende Flüsse (crisscrossing flows) und Gegenflüsse hin (Hannerz 1997: 6).

Menschen tragen zum Cultural Flow bei, während sie gleichzeitig von ihm als Individuen konstruiert werden. Durch die Beziehung zwischen kulturellem Fluss und sozialen Strukturen werden Menschen bzw. Gruppen konstruiert, gleichzeitig strukturieren Menschen durch soziales Handeln die Bedeutungsinhalte des Flusses. Ein kultureller Fluss fließt demnach durch eine Gesellschaft bzw. Gesellschaften und schafft soziale Systeme, ebenso wie er diese ständig rekreiert. Zusammenfassend möchte ich einige Gemeinsamkeiten in der Analyse globalisierter Moderne der bisher erwähnten Konzepte festhalten.

Sowohl Marc Augé, als auch Arjun Appadurai und Ulf Hannerz betonen die immense Bedeutung technologischer Entwicklungen der letzten Jahrzehnte in Bereichen von Transportmitteln und Kommunikationstechnologien. Daraus ergibt sich für sie eine Veränderung der Bedeutung von Raum und Zeit. Technologische Neuerungen bedingen räumliche und zeitliche Verdichtungen. Sich ständig erweiternde verfügbare Repertoires an Bildern und Vorstellungen- für Augé ein Überfluss an Bildern- führen tendenziell zur Individualisierung von Kosmologien und einer Vielzahl von Perspektiven, bzw. Identitäten in einer globalen Welt.

Die veränderte, bzw. neue Rolle der Imagination- sie ist nicht weiterhin nur Praxis bestimmter Personen oder Gruppen in Gesellschaften- ergibt sich aus diesen Transformationen und schwächt sukzessive das Monopol von Staaten auf die Verteilung von Wissen und damit zusammenhängend deren Kontrolle über Bedeutungsinventare.

2.1.5 Anthropologie der Globalisierung

Abschließend möchte ich einige Eckpunkte anthropologischer Herangehensweisen zu Fragen kultureller Globalisierung, die sich aus dem bisher Diskutierten ergeben, zusammenfassen. Anthropologische bzw. ethnologische Forschungen zum weiten Themenfeld, das unter dem Schlagwort Globalisierung zusammengefasst wird, gehen nicht von einer Globalisierung als linearem Prozess, der Stück für Stück zu globalen Vereinheitlichungen auf sozialen und kulturellen Ebenen führt, aus. Die Globalisierungsprozesse sind daher nicht als von einem Zentrum (als das häufig der „Westen“ angenommen wird) ausgehend und sich in periphere Regionen (assoziiert mit Ländern der „Dritten Welt“) ausbreitend und vereinheitlichend wirkend zu verstehen (vgl. u.A. Kreff 2003: 16).

Die Annahme einer vom Westen ausgehenden, vereinheitlichenden Globalisierung hängen eng mit einer teleologischen Auffassung von Geschichte, in der sich Geschichte linear auf einen Endpunkt zu bewegt, zusammen (King 2002). Damit wiederum ist das Entstehen der Dichotomie *Modernität-Traditionalität* verbunden. Diese Dichotomie stellt einen relationalen und dialektischen Diskurs, der mit ungleicher Machtverteilung verbunden ist dar (ebd.). King wendet dagegen ein, dass nicht von *einer* Moderne gesprochen werden könne, da Moderne sich in verschiedenen (lokalen) Kontexten unterschiedlich manifestiert (ebd.: 67-71). Globalisierung hängt mit Migration, Weitergabe von Vorstellungen und Bildern zwischen Teilen der Welt und kultureller und räumlicher Komprimierung zusammen (ebd.: 70).

Aufgaben von EthnologInnen im Zusammenhang mit Globalisierung werden darin gesehen, Verbindungen zwischen globalen kulturellen Prozessen, und deren Auswirkungen in lokalen Kontexten zu untersuchen.

„Globalisierung, das scheinbar ganz große, sich wie ein Fremdkörper von außen nach überall hin Ausbreitende, alles lokale Erdrückende, wird letztlich fassbar im Kleinen, im Konkreten, in allen lokalen Kultursymbolen“ (Hauser-Schäublin und Braukämper 2002: 10).

Der Begriff „Glokalisierung“ hat zusammenhängend mit solchen Vorgängen lokaler Adaptionen globaler Flüsse zunehmende Prominenz erfahren (ebd.). Globalisierung hat für AnthropologInnen keine Homogenisierung als Endpunkt: „globalization is not the story of cultural homogenization“ (Appadurai 1996: 11). Das bedeutet freilich nicht, dass bestimmte Tendenzen, die global in sehr ähnlichen Formen auftreten negiert werden:

„The globalization of culture is not the same as its homogenization, but globalization involves the use of a variety of instruments of homogenization (armaments, advertising techniques, language hegemonies, and clothing styles) that are *absorbed into* local political and cultural economies, only to be repatriated as heterogeneous dialogues of national sovereignty, free enterprise, and fundamentalism“ (Appadurai 1996: 42; Herv d. Verf.).

Das Absorbieren globaler Flüsse und damit die Adaptionen und Interpretationen in lokalen, soziokulturellen Kontexten werden für anthropologische Forschungen interessant. Demnach ergeben sich als wichtige Fragestellungen solche, die auf den Umgang mit Neuem, dem Anderen und damit verbunden auf die Aneignung von fremden Dingen und Ideen, sowie deren Interpretation und Umdeutung in lokalen Kontexten fokussieren (vgl. Hauser-Schäublin und Braukämper 2002; Spittler 2002; Wimmer 2002):

„Die Ethnologen müssen sich diesem andauernden Prozess des Divergierens, aber auch des Sich-Vereinigens von globalen und lokalen Elementen stellen. Sie sahen und sehen sich jedoch vor allem dazu verpflichtet, dem Lokalen einen gebührenden Platz zu sichern. [...] Globalisierung, das scheinbar ganz große, sich wie ein Fremdkörper von außen nach überall hin Ausbreitende, alles Lokale Erdrückende, wird letztlich fassbar im Kleinen, im Konkreten, in lokalen Kultursymbolen“ (Hauser-Schäublin und Braukämper 2002: 10).

Gerd Spittler (2002) schlägt den Begriff der Aneignung vor, um Phänomene dieser Art erfassen zu können. Aneignung sei ein „Akt der kulturellen Interpretation und Umdeutung“ (ebd.: 16). Dabei wird „das Fremde durch einen Prozess der Transformation und Umdeutung heimisch gemacht“ (ebd.: 15). Das Globale wird so *lokalisiert*. Prozesse

der Aneignung stehen in Beziehung zu Interaktionen mit anderen Personen bzw. Gruppen von Personen und sind daher nicht auf „die Umdeutung von Dingen“ (ebd.: 16) beschränkt.

In Hüttenberg werden Elemente tibetischer Kultur, bzw. deren Repräsentationen vor allem auf zweierlei Arten *angeeignet*: einerseits werden Ideen von dem was „tibetisch“ ist verwendet, um Kritik an der eigenen Gesellschaft zu üben. Da in westlichen Vorstellungen von Tibet- nicht nur in Hüttenberg- tibetische Kultur und soziales Leben weitgehend positiv konnotiert sind, scheinen sie sich dafür zu eignen. Spittler behandelt im oben angesprochenen Text Aneignungen von Waren. Die zweite Aneignung tibetischer Kultur betrifft den ökonomischen Bereich: In Hüttenberg versucht man angesichts der schlechten sozioökonomischen Situation des Ortes (wenige Arbeitsplätze; daher hohe Abwanderung etc.) seit einiger Zeit den Tourismussektor zu stärken. Dabei wird vor allem die Verbindung und Verbundenheit des Ortes zu und mit Tibet und tibetischer Kultur betont. Repräsentationen tibetischer Kultur sind zentraler Bestandteil der touristischen Inszenierung Hüttenbergs und so zu einem wichtigen Wirtschaftsfaktor für den Ort geworden.

2.2 Repräsentation und Imagination von Kultur

Im ersten Kapitel war bereits mehrfach von kulturellen Bedeutungen und Flüssen bzw. Bedeutungsflüssen die Rede. Imagination wurde als soziale Praxis, die von Bildern und Ideen gespeist wird und durch die Menschen Vorstellungen und Weltbilder kreieren, diskutiert.

Die drei Dimensionen von Kultur- Ideen und Denkweisen, Formen der Externalisierungen, sowie deren soziale Verteilung- bei Ulf Hannerz (1992) wurden kurz erwähnt, ebenfalls wurde auf ein Verständnis von Kultur als Bedeutungssystem verwiesen. Hannerz bemerkt dazu: „For culture, in the anthropological view, is the meanings which people create, and which create people, as members of societies. Culture is in some way collective“ (ebd.: 3). Kulturen sind für ihn „collective systems of meaning“ (ebd.: 39), des Weiteren sind sie in soziale Beziehungen eingebettet und werden in solchen verwendet, produziert und (um)geformt. Soziale Strukturen und kulturelle Bedeutungen werden über zwischenmenschlichen Kontakt geschaffen, reproduziert und transformiert. Hannerz

bezeichnet seine Sichtweise daher als „interaktionistisch“ (ebd.: 15f.). Dieser Teil der Arbeit soll einige Begriffe, die im Zusammenhang mit einem solchen Kulturkonzept als wichtig erscheinen, beleuchten.

Zunächst soll ein Kulturbegriff dieser Art erklärt werden, um in weiterer Folge das Konzept kultureller Repräsentationen, das in einem Band von Stuart Hall (1997a) präsentiert wird, näher vorzustellen. Dabei sollen kulturelle Repräsentationen in ihrer Funktion als diskursive Praktiken der Konstruktion des *Fremden*, des *Anderen* und über Begriffe wie *Stereotypisierung*, *Othring*, und ein semiologisches Verständnis von *Mythos* erläutert werden.

2.2.1 Kultur als Zeichen- bzw. Bedeutungssystem

2.2.1.1 Clifford Geertz' „Dichte Beschreibung“

Clifford Geertz stellt in seinem bekannten Werk „Dichte Beschreibung“ (1987) einen Kulturbegriff vor, der Kulturen als „selbstgesponnene Bedeutungsgewebe“ (Geertz 1987: 9) zu erfassen versucht. Sein Verständnis von Kultur bezeichnet Geertz selbst als ein *semiotisches* (ebd.: 37): Kultur wird über soziales Handeln produziert, alle Handlungen haben nach Geertz eine symbolische Komponente. Im semiotischen System Kultur fungieren symbolische Handlungen demnach als Signifikanten. Das Verhalten in, sowie der Ablauf von sozialen Handlungen ist wesentlich für ethnographische Beobachtung und Dokumentation, da in diesen Prozessen kulturelle Formen erkennbar werden (ebd.: 25).

Kultur besteht aus Interpretationen der Welt. Kulturelle Handlungen haben den Charakter sozialer Ereignisse und beziehen sich auf den Umgang mit symbolischen Formen (ebd.: 50). Damit werden Interpretationen in sozialen Handlungen *bedeutet* und *symbolisiert*. Als Symbole versteht Geertz „alle Gegenstände, Handlungen, Ereignisse, Eigenschaften oder Beziehungen, die Ausdrucksmittel einer Vorstellung sind, wobei diese Vorstellung die ‚Bedeutung‘ des Symbols ist“ (ebd.: 49). Sein Kulturbegriff meint daher:

„[E]in historisch überliefertes System von Bedeutungen, die in symbolischer Gestalt auftreten, ein System überkommener Vorstellungen, die sich in symbolischen Formen

ausdrücken, ein System, mit dessen Hilfe die Menschen ihr Wissen vom Leben und ihre Einstellungen zum Leben mitteilen, erhalten und weiterentwickeln“ (Geertz 1987: 46).

Menschen sind in Kulturen als Bedeutungsgewebe verstrickt; die Untersuchung von Kultur könne daher nicht einer experimentellen Wissenschaft gleich, nach Gesetzen suchen, sondern müsse eine interpretierende sein, die versucht Bedeutungen in kulturellen Systemen zu erfassen und zu deuten (ebd.: 9). Ethnographie müsse daher *deutend* sein: Die Abläufe sozialer Diskurse müssen gedeutet werden, indem das „'Gesagte' eines solchen Diskurses dem vergänglichen Augenblick“ (ebd.: 30) entrissen und im Kontext eines umfassenden Bedeutungssystems interpretiert wird. Gesellschaftliche Handlungen sind demnach nur im Zusammenhang mit kulturellen Bedeutungen, die in Gesellschaften zirkulieren begreifbar:

„Als ineinandergreifende Systeme auslegbarer Zeichen [...] ist Kultur keine Instanz, der gesellschaftliche Ereignisse, Verhaltensweisen, Institutionen oder Prozesse kausal zugeordnet werden könnten. Sie ist ein Kontext, ein Rahmen, in dem sie verständlich-nämlich dicht- beschreibbar sind“ (Geertz 1987: 21).

Kultur und damit auch Bedeutungen sind öffentlich, da sie auf verschiedene Weisen in Gesellschaften geteilt werden. Für EthnologInnen gelte es Bedeutungsstrukturen herauszuarbeiten und deren gesellschaftliche Grundlagen und Tragweite zu bestimmen (ebd.: 15). So sollen *dichte Beschreibungen* geliefert werden, die im Gegensatz zu *dünnen Beschreibungen* über das Beschreiben bloßer Formen hinausgehen (ebd.: 18f.). Während *dünne Beschreibungen* deskriptiven Charakter haben, sind *dichte Beschreibungen* interpretativ⁷. Daraus ergibt sich, dass Untersuchungsgegenstand und Untersuchung nicht gleichgesetzt werden können. Da die Trennungslinie zwischen Kultur als natürlichem Faktum und Kultur als theoretischer Einheit häufig verwischt wird (ebd.: 22), müssen EthnologInnen sich immer wieder bewusst machen, dass „ethnologische Schriften [...] selbst Interpretationen und obendrein solche zweiter und dritter Ordnung“ (ebd.: 22f.) sind.

⁷ Weiter unten werden die sprachlichen Ebenen der Denotation und der Konnotation angesprochen werden, die, meiner Ansicht nach auf dieselbe Weise wie *dünne* und *dichte Beschreibungen* miteinander in Beziehung stehen bzw. sich unterscheiden.

2.2.1.2 Stuart Hall- Kultur als Ensemble von „Shared Meanings“

Kultur fußt für Stuart Hall auf einem System geteilter Bedeutungen (shared meanings). Bedeutungen werden mittels Sprache kommuniziert: über Sprache als Medium wird zum einen Dingen Sinn gegeben, andererseits werden über Sprache Bedeutungen produziert und ausgetauscht (Hall 1997a: 1):

„Meanings can only be shared through our common access to language. So language is central to meaning and culture and has always been regarded as the key repository of cultural values and meanings. [...] In language, we use signs and symbols- whether they are sounds, written words, electronically produced images, musical notes, even objects- to stand for or represent to other people our concepts, ideas and feelings. Language is one of the `media` through which thoughts, ideas and feelings are represented in a culture. Representation through language is therefore central to the processes by which meaning is produced “ (Hall 1997a: 1).

Sprache⁸ ist in diesem Sinne ein Repräsentationssystem und ermöglicht als solches das Schaffen einer Kultur von „shared understandings“ und so AkteurInnen, miteinander in Dialoge zu treten und die Welt in ungefähr gleichen Weisen zu interpretieren. Ebenso wie für Clifford Geertz drehen sich kulturelle Prozesse bei Stuart Hall um das Interpretieren der Welt (ebd.).

Hall versteht Kultur als Prozess. Sie besteht nicht aus einer Reihe von Dingen, sondern aus Praktiken, durch die Bedeutungen produziert und unter Mitgliedern einer Gruppe, bzw. einer Gesellschaft ausgetauscht werden (ebd.: 2). Zu einer Kultur gehören Menschen, wenn sie die Welt auf sehr ähnliche Arten deuten und imstande sind, diese Interpretationen untereinander über ein gemeinsames sprachliches Medium zu kommunizieren:

„To say that two people belong to the same culture is to say that they interpret the world in roughly the same ways and can express themselves, their thoughts and feelings about the world, in ways which will be understood by each other. Thus culture depends on its

⁸ Sprache wird in einem weiten Sinne verstanden; d.h. als nicht auf gesprochene und geschriebene Sprache beschränkt. Klänge, Wörter, Noten, Gesten, Kleider, etc. können Elemente von Sprache sein. Da sie per se über keine Bedeutung verfügen, haben sie die Funktion von Zeichen, denen durch *signifying practices* Bedeutung eingeschrieben wird (Hall 1997a: 4).

participants interpreting meaningfully what is happening around them, and 'making sense' of the world, in broadly similar ways" (Hall 1997a: 2).

Kulturelle Bedeutungen sind nicht nur Teil mentaler Prozesse, sondern regulieren und organisieren soziale Praxis- sie haben reale, praktische Folgen (ebd.: 3). Da im Verständnis von Stuart Hall Dinge an sich keine Träger eindeutiger, fixierter Bedeutungen sind, ist dieser praktische Aspekt von großer Relevanz. Menschen geben Dingen, Ereignissen oder anderen Menschen Bedeutung(en). Dinge erhalten ihren Sinn, bzw. ihre Bedeutung durch Verwendung in alltäglichen Praktiken und durch die Arten und Weisen, mittels derer sie repräsentiert werden- d.h. etwa die Art wie über etwas gesprochen wird: durch Wörter, Geschichten, Bilder werden sie mit Bedeutung ausgestattet.

Kultur durchdringt alle Bereiche einer Gesellschaft und stellt den „menschlichen“ Aspekt sozialen Lebens, der vom biologisch angetriebenen zu trennen ist, dar. Erst Bedeutungen geben Menschen einen Sinn ihrer eigenen Identität und Zugehörigkeit. Daher ist Bedeutung immer mit Fragen nach der Verwendung von Kultur im Markieren und Erhalten von Identität innerhalb von Gruppen und Differenzen nach außen hin, verknüpft (ebd.: 3).

Bedeutung wird ständig über soziale Interaktionen, produziert und vermittelt. Außerdem spielen Medien, sowie Gebrauch, Konsum und Aneignung *kultureller Dinge*- „that is, when we incorporate them in different ways into everyday rituals and practices of daily life and in this way give them value or significance“ (ebd.: 3f.)- in der Produktion von Bedeutung eine Rolle. Soziale Praxis wird ebenso von Bedeutung mitgeformt, wie Regeln, Normen und Konventionen. Gleichzeitig entsteht Bedeutung immer unter dem Einfluss solch struktureller Elemente. Bedeutung hängt in diesem Sinne mit allen Dimensionen des „circuit of culture“ zusammen: mit der Konstruktion von Identität und Differenz, ebenso wie mit Produktion und Konsum und der Regulierung sozialer Strukturen bzw. Zusammensetzungen (ebd.: 4).

2.2.2 Kulturelle Repräsentationen und Bedeutungskonstitution

Der Arbeitstitel der hier vorliegenden Arbeit lautete *Repräsentations- und Interpretationsweisen Tibets und tibetischer Kultur in Hüttenberg/Kärnten*. Es soll anhand empirischen Materials gezeigt werden, wie tibetische Kultur in westlichen Zusammenhängen häufig repräsentiert und wahrgenommen wurde, bzw. wird und wie sich die Lesarten dieser Repräsentationen im kleinen Ort Hüttenberg in einen größeren Kontext der Geschichte westlicher Tibetbilder einfügen. Es wird sich zeigen, dass Vorstellungen von dem was Tibet *ausmacht* wie sie hier beschrieben werden nicht im Forschungsfeld Hüttenberg entstanden, sondern Teil einer langen Diskursgeschichte sind.

Zunächst sollen aber noch die schon öfter verwendeten Begriffe der Bedeutung und der Repräsentation und damit zusammenhängend der Interpretation auf theoretische Weise genauer erläutert werden. Dazu werde ich zum einen Text von Stuart Hall, der „The Work of Representation“ (1997d) zum Thema hat diskutieren, des Weiteren soll das Mythos-Konzept von Roland Barthes (1967/2004) vorgestellt werden. Zumal der Begriff Diskurs hier immer wieder verwendet (werden) wird, werden außerdem die wesentlichsten Bedeutungsgehalte dieses Terminus dargelegt werden. Da sowohl das semiologische Schema, das Barthes seinem Mythosbegriff zugrunde legt, als auch den Begriff des Diskurses von Hall in dem im Folgenden skizzierten Artikel verarbeitet werden, sollen beide Konzepte im Anschluss besprochen werden.

2.2.2.1 Die Praxis der Repräsentation

Für Hall meint Repräsentation grundsätzlich ein *Für Etwas Stehen*. Er unterscheidet zwischen zwei Systemen der Repräsentation: dem System der mentalen Konzepte und Repräsentationen, sowie dem System geteilter Sprachen, also sprachlicher Systeme im Sinne von Zeichensystemen:

- Das System mentaler Repräsentationen:

Dieses System wirkt in den Köpfen von Menschen und beinhaltet Vorstellungen Ideen, Träume, Gefühle etc. Ein System ist es, weil es nicht aus individuellen Konzepten besteht,

sondern aus verschiedenen miteinander verbundenen Arten Konzepte zu organisieren, zu bündeln und zu klassifizieren (Hall 1997d: 17). Es handelt sich um keine einfache Anhäufung von Konzepten, sondern um ein komplex verflochtenes System von Konzepten (ebd.: 18). Solcherart geteilte Konzepte sind eine Grundlage von Kommunikation und machen die Welt in beinahe gleichen Weisen interpretierbar⁹.

- Das System der Sprache als Zeichensystem:

Um tatsächlich in Kommunikation treten zu können, muss Menschen, bzw. Gruppen ein geteiltes sprachliches System zur Verfügung stehen (ebd.: 18f.). Wie bereits erwähnt ist hier von einem sehr generellen Sprachverständnis die Rede: es sind also nicht nur geschriebene und gesprochene Sprache gemeint, sondern ebenso andere Zeichensysteme, wie visuelle oder akustische Zeichen. Es kann beispielsweise, wie es im Fall dieser Arbeit auch der Fall sein wird, ein Museum, bzw. das Ausgestellte in diesem Sinne als Sprache, besser gesagt als Text verstanden und gelesen werden. Beide Systeme sind Teile von Repräsentationen. Der Bedeutungsproduktion, die über sprachliche Prozesse funktioniert, liegt die Beziehung zwischen Dingen, Konzepten und Zeichen zugrunde. Den Gesamtprozess, der diese drei Elemente miteinander verbindet, nennt Hall Repräsentation (ebd.: 19).

„Representation is the production of meaning of the concepts in our minds through language. It is the link between concepts and language which enables us to *refer to* either the 'real' world of objects, people or events, or indeed to imaginary worlds of fictional objects, people and events“ (Hall 1997d: 17).

Um die beiden Systeme miteinander zu verbinden sind *Codes* nötig, die die Beziehung zwischen Konzepten und Sprache regeln. Mithilfe von Codes können mentale Konzepte in Sprache *übersetzt* werden. Ein Code ist die Beziehung zwischen einem Zeichen und seiner Bedeutung, bzw. dem dahinter stehenden Konzept. Bedeutung ist daher als relational aufzufassen (ebd.: 27). Sprachliche Zeichen können nur bedeutsam sein, wenn Menschen

⁹ Insgesamt scheint mir die Aufteilung in ein System der Mentalen Konzepte und in eines der Sprache, der Trennung der drei Dimensionen von Kultur bei Hannerz (vgl. oben) sehr zu ähneln: Zumindest die beiden ersten Dimensionen- Ideen und Denkweisen, sowie Formen der Externalisierung- verstehe ich auf eine ähnliche Weise, wie die Unterscheidung von Hall.

über Codes verfügen, welche (mentale) Konzepte in Sprache übersetzen. Ferner sind Codes nicht naturgegeben, sondern entstehen aus sozialer Konventionen heraus (ebd.: 22).

Da Codes nicht natürlich fixiert sind, sind es auch Bedeutungen nicht. Bedeutung steckt nicht in Dingen selber, sondern wird durch soziale Handlungen gesellschaftlicher AkteurInnen konstruiert. Menschen machen die Welt bedeutungsvoll und können über sie bedeutungsvoll mit anderen kommunizieren¹⁰ (ebd.: 25).

„[I]t is not in the material world which conveys meaning: it is the language system or whatever system we are using to represent our concepts. It is social actors who use the conceptual systems of their culture and the linguistic and other representational systems to construct meaning, to make the world meaningful and to communicate about that world meaningfully to others” (Hall 1997d: 25).

Die konstruierten Bedeutungen werden von Menschen so weit fixiert, dass sie nach einer gewissen Zeit als natürlich erscheinen und der Eindruck vermittelt wird, die Dinge selbst besäßen sie (ebd.: 21).

Hall baut sein Konzept auf zwei Grundlagen auf: einerseits auf der linguistischen Theorie von Ferdinand de Saussure, dessen Konzepte in der Semiotik, etwa durch Roland Barthes weiterverwendet- und entwickelt wurden (ebd.: 30-31), andererseits verwendet er den von Michel Foucault geprägten Diskursbegriff, der dazu dienen soll, die Produktion von Wissen, in historischen Zusammenhängen verständlich zu machen (ebd.: 41-61). Während der semiotische Ansatz eine Methode darstellt, zu analysieren *wie* Dinge Bedeutung tragen (the poetics of representation), fragt der diskurstheoretische Ansatz, nach der Produktion von Bedeutung und der Verbindung solcher Prozesse mit Machtstrukturen (the politics of representation).

¹⁰ „*Homo Sapiens* is the creature who ‘makes sense’” (Hannerz 1992: 3; vgl. auch weiter oben in dieser Arbeit).

2.2.2.2 *Semiologische Methode und Repräsentation*

Hall stützt sich hier auf das Signifikant (Bedeutendes)-Signifikat (Bedeutetes) und das Langue-Parole Schema von Saussure (Hall 1997d: 30-35). In einem semiotischen Ansatz im Zusammenhang mit Repräsentation können Wörter, Bilder aber auch Dinge oder Personen die Funktion des Signifikanten einnehmen. Der Prozess des *Codierens* konvertiert Dinge, Personen, Ereignisse in Zeichen (ebd.: 37). Zeichen sind in diesem Sinn als die Beziehung, oder die Kombination von Bezeichnendem und Bezeichnetem zu verstehen. Bedeutungen die durch Prozesse des Bezeichnens produziert und kommuniziert werden, sind immer kulturell und historisch kontextspezifisch: „Meanings, consequently, will always change, from one culture or period to another“ (ebd.: 61).

Bedeutungsproduktion funktioniert durch Aktivität auf zwei Seiten: derjenige, der Bedeutung kommuniziert wird aktiv, gleichzeitig muss Bedeutung interpretiert werden, um tatsächlich bedeutend zu sein. Auf der einen Seite werden Bedeutungen kodiert und auf der anderen dekodiert. Interpretation ist ein wesentlicher Teil in der Kommunikation von Bedeutung:

„However, if meaning changes, historically, and is never finally fixed, then it follows that ‘taking the meaning’ must involve an active process of **interpretation**. Meaning is to be actively ‘read’ or ‘interpreted’. [...] So interpretation becomes an essential aspect of the process by which meaning is given and taken. The *reader* is as important as the *writer* in the production of meaning. Every signifier given or encoded with meaning has to be meaningfully interpreted or decoded by the receiver“ (Hall 1997d: 32f.).

Um sinnvoll zu sein können, muss Bedeutung aktiv gelesen, beziehungsweise interpretiert werden. Repräsentation, also Bedeutungsproduktion funktioniert in zwei Verfahren (ebd.: 38f.): Zunächst wird ein mentales Konzept in ein sprachliches Zeichen übersetzt. Diese Ebene hat deskriptiven Charakter und wird als die Ebene der Denotation bezeichnet. Es wird mittels eines Grundcodes ein Ding- beispielsweise ein Kleidungsstück- durch ein sprachliches Bedeutendes bezeichnet- etwa das Wort „Jeans“. Auf dem zweiten Level wird das in Sprache übersetzte Konzept, etwas aus der materiellen Welt (z.B. das als „Jeans“ bezeichnete Ding) mit zusätzlicher Bedeutung versehen: diese Ebene ist die der Konnotation. Um die Bedeutung, die auf dieser Ebene vermittelt wird dekodieren zu

können braucht es weitere Codes, die eine Beziehung zu den Bereichen sozialer Ideologien, genereller Vorstellungen und Konzepte, sowie zu Wertesystemen einer Gesellschaft herstellen.

2.2.2.3 Alltagsmythen

Um dieses Schema genauer verständlich zu machen wird im Folgenden zusammengefasst, was Roland Barthes (1967/2004) über das Wesen und die Funktionen von Mythen bemerkt hat. Mein Verständnis davon, was einen Mythos- wie den *Mythos Tibet*- ausmacht und was ein Mythos selbst *macht*, orientiert sich in dieser Arbeit hauptsächlich an dem theoretischen Konzept, das Barthes in „Mythen des Alltags“ entwirft.

Die Texte in denen sich Barthes mit „Mythen des französischen Alltagsleben“ (ebd.: 7) auseinandersetzt entstanden in den 1950er Jahren. Gegenstände seiner Analysen in den kurzen Essays reichen von Bildern aus Zeitschriften, über Zeitungsartikel und Persönlichkeiten des französischen öffentlichen Lebens dieser Zeit, bis beispielsweise zum Gehirn Albert Einsteins. Interessant für diese Arbeit ist allerdings vor allem der Aufsatz am Ende des Buches, in dem Barthes seine konkreten Analysen auf theoretischer Ebene zusammenfasst und ein Konzept zur *Demaskierung* von Mythen vorschlägt. Was versteht Barthes nun unter einem Mythos?

Grundsätzlich schreibt er Mythen eine ganze Reihe an Eigenschaften zu, die sich aus einem semiologischen Schema ergeben. Den Ausgangspunkt für dieses Schema bildet die aus der Linguistik von Ferdinand De Saussure stammende und in der Semiotik weitergeführte Trennung der Begriffe Bedeutendes (Signifikant), Bedeutetes (Signifikat) und dem Zeichen. Unter dem Zeichen ist in diesem Sinn „die assoziative Gesamtheit der ersten beiden Ersten Termini“ (ebd.: 90) zu verstehen. Dieses System versteht Barthes als *primäres semiologisches System*, im Mythos sieht er ein *sekundäres semiologisches System*. Während das primäre System aus einer Objektsprache besteht, die die Dinge spricht, stellt der Mythos als sekundäres semiologisches System eine Metasprache dar, die über, bzw. von den Dingen spricht, indem sie diese mit zusätzlicher Bedeutung versieht:

„Man sieht, daß im Mythos zwei semiologische Systeme enthalten sind, von denen eines im Verhältnis zum anderen verschoben ist: ein linguistisches System, die Sprache (oder die ihr gleichgestellten Darstellungsweisen), die ich *Objektsprache* nenne- weil sie die Sprache ist, deren sich der Mythos bedient, um sein eigenes System zu errichten- und der Mythos selbst, den ich *Metasprache* nenne, weil er eine zweite Sprache darstellt, *in der* man von der ersten spricht“ (Barthes 1967/2004: 93).

Beide Systeme bestehen aus Bedeutendem, Bedeutetem und dem Zeichen. Das Zeichen des ersten Systems wird im sekundären System zu dessen Bedeutendem. Barthes spricht hier von einer „Duplizität des Bedeutenden“ (ebd.: 105) und nennt das Zeichen als Endterminus im primären System Sinn, während es als Bedeutendes im sekundären System zur Form wird (vgl. ebd.: 96-101). Das Bedeutete im Mythos ist der Begriff, der über die Form im Mythos dargestellt werden soll. Im Mythos wird also der Sinn entleert, dann zur Form, um mit dem Gehalt des Begriffs aufgefüllt zu werden: der Sinn wird eine „ganz und gar verfügbare Aussage im Dienste des Begriffs“ (ebd.: 103). Der Begriff fungiert als Motiv des Mythos, er treibt ihn an.

Demnach ist ein Mythos eine „gestohlene und zurückgegebene Aussage“ (ebd.: 107). Die mit dem Gehalt des Begriffs versehene Form ergibt die Bedeutung, die das Zeichen im sekundären semiologischen System darstellt. Man kann also sagen, dass die Form durch den Begriff bedeutungsvoll aufgeladen wird. Aus diesem Prozess ergibt sich als Endprodukt der Mythos.

Ein Mythos ist also ein semiologisches System, eine Metasprache. Seine Eigenschaft eine Sprache, also ein Darstellungssystem zu sein heißt, dass Mythen Mitteilungssysteme, beziehungsweise Weisen des Bedeutens sind. Des Weiteren meint Barthes, Mythen seien dadurch historisch, dass ihre Begriffe historisch und somit unbeständig sind: „der Mythos ist eine von der Geschichte gewählte Aussage; aus der `Natur` der Dinge vermöchte er nicht hervorzugehen“ (ebd.: 86). Mythische Begriffe sind immer Ausdruck eines bestimmten, historischen Wissens. Der Mythos ist immer ein System von Werten oder an sich ein Wert:

„Der Mythos ist ein *Wert*, er hat nicht die Wahrheit als Sicherung; nichts hindert ihn, ein fortwährendes Alibi zu sein. Es genügt, daß sein Bedeutendes zwei Seiten hat, um immer

über ein Anderswo zu verfügen: der Sinn ist immer da, um die Form *präsent zu machen*, die Form ist immer da, um den Sinn *zu entfernen*“ (Barthes 1967/2004: 104f.).

Mit diesem Zitat möchte ich dazu übergehen, einige Funktionen die gleichzeitig auch Eigenschaften von Mythen, wie sie Roland Barthes festgemacht hat, sind darzustellen. „Die mythische Bedeutung ist [...] niemals vollständig willkürlich, sie ist immer zu Teilen motiviert und enthält zwangsläufig einen Teil Analogie [Analogie des Sinnes und der Form; Anm. d. Verf.]“ (ebd.: 108). Ein Mythos ist immer eine Antwort auf das Interesse einer Gesellschaft. Er entsteht nicht auf natürliche Art und Weise, ergibt sich also nicht, wie bereits erwähnt aus der Natur der Dinge. Zentral ist allerdings, dass ein Mythos sich immer als eine naturgegebene Feststellung präsentiert. Er ist eine Botschaft, seine wesentliche Funktion ist es Geschichte und Werte zu naturalisieren- „eine ewige Begründung“ zu liefern.

„Der Mythos leugnet nicht die Dinge, seine Funktion besteht im Gegenteil darin, von ihnen zu sprechen. Er reinigt sie nur einfach, er macht sie unschuldig, er gründet sie als Natur und Ewigkeit, er gibt ihnen eine Klarheit, die nicht die der Erklärung ist, sondern die der Feststellung“ (Barthes 1967/2004: 131).

Indem der Begriff des Mythos *natürlich gemacht* wird, können Geschichte und Werte als naturgegeben erscheinen- also *essentialisiert* werden (vgl. ebd.: 112f., 130). Eine weitere Konsequenz seines als natürlich erscheinenden Wesens ist, dass er zu einer *entpolitisierten Aussage* wird. Barthes meint dazu über das bürgerliche Frankreich dieser Zeit: „Da die bürgerlichen Normen von der ganzen Nation praktiziert werden, werden sie als die offenbaren Gesetze einer natürlichen Ordnung erlebt“ (ebd.: 127f.). Überdies transformiere „bürgerliche Ideologie [...] unablässig die Produkte der Geschichte in essentielle Typen“ (ebd.: 146). Mythen dienen also dazu, Weltbilder und Werte festzuschreiben, um diese gleichzeitig als unpolitisch und nicht-ideologisch darzustellen. Sie funktionieren, um „die Welt unbeweglich zu machen“ (ebd.: 147), zu vereinfachen und eine „glückliche Klarheit“ (ebd.: 132) zu schaffen.

Für die Analyse von Mythen ist es wesentlich, dass seine Begriffe benannt werden können. Da diese Begriffe einen historischen Charakter haben, also historisch spezifisch sind, ist das Berücksichtigen des historischen Kontexts der Mythenproduktion unbedingt

notwendig. Mythen setzen ein Bedeutung-gebendes Bewusstsein voraus, dieses gilt es herauszuarbeiten. Die beiden semiologischen Systeme, die Barthes skizziert funktionieren wie die oben erwähnten sprachlichen Ebenen der Denotation und der Konnotation, wobei das primäre System der Denotation und das sekundäre der übergelagerten Ebene der Konnotation entspricht.

Im *Mythos Tibet* wäre der Begriff demnach Tibet an sich. Was als tibetisch gelesen und gedeutet wird, wird in einem komplexen System von Repräsentationen, Darstellungen, die mit zusätzlichen Bedeutungen bestückt sind, konstruiert.

Um den Prozess der Konstruktion von Wirklichkeit, also der Produktion von Bedeutung konkreter begreifbar zu machen, greift Hall auf den Diskursbegriff von Michel Foucault zurück (Hall 1997d: 41-61). Da was ein *Diskurs* ist begrifflich schwer festzumachen ist, werden nun die für die Verwendung in dieser Arbeit wichtigsten Begriffsmerkmale umrissen.

2.2.2.4 Was ist ein Diskurs?

Der Diskursbegriff nimmt in dieser Arbeit eine wichtige Stellung ein. Ich möchte etwa Imagination und Repräsentation- die zentralen theoretischen Konzepte- als diskursive Praktiken, bzw. Prozesse verstanden wissen. Die Produktion von Bedeutung, die eng mit Imagination und Repräsentation zusammenhängt, funktioniert ebenfalls in Diskursen, als bedeutungskonstituierende Prozesse. Was ist nun ein Diskurs? Da das genaue Bestimmen des Begriffes und des Werdens seiner gängigen Bedeutung (das ebenfalls einen Diskurs darstellt) eine ganze Diplomarbeit füllen könnte, werde ich zusammenfassend die hier wesentlichsten Aspekte erörtern.

Lutz und Abu-Lughod (1990) merken an, dass der Begriff des Diskurses in Sozialwissenschaften mittlerweile zwar außergewöhnlich populär geworden ist, seine Bedeutung aber kaum definiert wurde. Eine genaue Definition sei, aufgrund der Vielzahl der verschiedenen Verwendungen, unmöglich und der Begriff damit schwer fassbar. In der anthropologischen Linguistik wird Diskurs als etwas Gesprochenes, Verwendetes und

nicht als ein statischer Code verstanden. Durch diesen nicht-statischen Charakter können Diskurse nicht unabhängig von sozialer Praxis gesehen werden (ebd.: 7).

Michel Foucault, dessen Diskurskonzept vielen Diskussionen um den Begriff zugrunde liegt, verweist darauf, dass Diskurse über die Dimension der Sprache bzw. des Sprechens hinausgehen und Diskursanalyse dies berücksichtigen müsse:

„Eine Aufgabe, die darin besteht, nicht- nicht mehr- die Diskurse als Gesamtheiten von Zeichen (von bedeutungstragenden Elementen, die auf Inhalte oder Repräsentationen verweisen), sondern als Praktiken zu behandeln, die systematisch, die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen. Zwar bestehen diese Diskurse aus Zeichen; aber sie benutzen diese Zeichen für mehr als nur zur Bezeichnung der Sachen. Dieses *mehr* macht sie irreduzibel auf das Sprechen und die Sprache. Dieses *mehr* muß man ans Licht bringen und beschreiben“ (Foucault 1973/2002: 74).

Diskurse formen die Objekte von denen sie sprechen, sind allerdings mehr als nur das Sprechen- also mehr als reine Sprechakte- über einen Gegenstand, sie haben einen konstruktiven, bedeutungskonstituierenden Charakter und sind immer mit sozialem Leben und Macht verbunden (Lutz und Abu-Lughod 1990: 10). Die Realität von Diskursen ist für Lutz und Abu-Lughod eine soziale, kulturelle, ebenso wie eine politische und historische. Begriffe wie Kultur oder Ideologie würden vermehrt durch den des Diskurses ersetzt, daher fordern die Autorinnen „that all those productions in a community that could be considered cultural or ideological be analyzed as social practices, tied to relations of power as well as to sociability“ (ebd.: 10). Diskurse stellen soziale Praktiken dar, die ebenso in Machtverhältnisse, wie in Handlungen sozialen Lebens eingeschrieben sind.

„Of the many uses of the word `discourse,` we may stress two in particular. One focuses the analysis of language and action on pragmatics, rather than semantics. In other words, one deals not with unchangeable semantic meanings buried deep down in what people say and do, but with understanding what they say and do in regard to their practical intentions. The second use of the word `discourse` relates these `large-scale pragmatics` to the structures of power with which people must deal“ (Baumann 1999: 93).

Damit sind zwei wichtige Charakteristika des Begriffes festgemacht: Diskurs meint eine Art von und über Etwas zu sprechen, ist eine Weise sozialen Handelns und als solche mit Machtstrukturen verflochten.

Stuart Hall fasst in einem Artikel (1994) über die Konstruktion des Dualismus vom „Westen“ und dem „Rest“ Diskurs als eine Sprechweise, welche die Beziehung zwischen dem Westen und dem Rest repräsentiert, zusammen. Ein Diskurs ermöglicht es, bestimmte Aussagen zu seinem Gegenstand tätigen, während er gleichzeitig andere ausschließt. Foucault bemerkt zum Unterschied zwischen Sprachsystemen, aus denen Sprechakte gespeist werden und diskursiven Ereignissen:

„Sprache [ist] stets ein System für mögliche Aussagen: es ist eine endliche Menge von Regeln, die eine unendliche Zahl von Performanzen gestattet. Das Feld der diskursiven Ereignisse dagegen ist die stets endliche und zur Zeit begrenzte Menge von allein den linguistischen Sequenzen, die formuliert worden sind; sie können durchaus zahllos sein, sie können durch ihre Masse jegliche Aufnahme-, Gedächtnis- oder Lesekapazität übersteigen: sie konstituieren dennoch eine endliche Menge“ (Foucault 1973/2002: 42).

Auch hier wird die Verbindung die Diskurse zu Machtverhältnissen haben angedeutet: Diskurse haben selber Macht, indem sie bestimmen, was über ein Thema gesagt werden kann und was nicht, sie also ein- und ausschließen.

„Just as discourse ‘rules in’ certain ways of talking about a topic, defining an acceptable and intelligible way to talk, write, or conduct oneself, so also, by definition, it ‘rules out’, limits, and restricts other ways of talking, of conducting ourselves in relation to the topic or constructing knowledge about it“ (Hall 1997d: 44).

Außerdem sind Diskurse mit Macht verflochten, da sie häufig ideologischen Charakter besitzen, indem sie Wissen produzieren, das Interessen bestimmter gesellschaftlicher Gruppen, bzw. Klassen dient (Hall 1994: 151). Das bedeutet allerdings nicht, dass ein Diskurs in allen Fällen nur von gesellschaftlich dominanten Gruppen genutzt werden kann; vielmehr kann er auch von nicht dominanten Gruppen angeeignet werden um deren Zwecken zu dienen (ebd.: 153). Diskurse sind nicht nur mit Macht verbunden; in ihnen „zirkuliert“ Macht (ebd.: 154).

Die Produktion von Diskursen ist in allen Gesellschaften „kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert“ (Foucault 1974/2003: 11). Foucault macht drei Arten der Einschränkung von Diskursen fest: „[die] Begrenzung seiner Macht, die Bändigungen seines zufälligen Auftretens und die Selektionen unter den sprechenden Subjekten“ (ebd.: 26).

Die Einschränkungen von Diskursen funktionieren zum einen über Prozeduren der Ausschließung; so beinhalten Diskurse Verbote und Grenzziehungen und konstruieren Gegensätze zwischen Wahrem und Falschem. Zum anderen wirken interne Prozeduren als „Klassifikations-, Anordnungs-, Verteilungsprinzipien“ (ebd.: 17) und begrenzen den Zufall eines Diskurses. Disziplinen, die durch Diskurse konstituiert werden, wären ein solches internes Einschränkungsprinzip: Befindet sich eine Aussage nicht innerhalb der Grenzen der Disziplin, kann sie zwar die Wahrheit sagen aber gleichzeitig nicht „im Wahren“ (ebd.: 25) des konkreten Diskurses sein. Schließlich werden Diskurse noch durch Restriktionen des Zugangs zu den Diskursen eingeschränkt- d.h. durch die „Verknappung [...] der sprechenden Subjekte“ (ebd.: 26):

„[N]icht alle Regionen des Diskurses sind in gleicher Weise offen und zugänglich; einige sind stark abgeschirmt (und abschirmend), während andere fast allen Winden offenstehen und ohne Einschränkung jedem sprechenden Subjekt verfügbar erscheinen“ (Foucault 1974/2003: 26).

Ein Diskursbegriff dieser Art versteht Denken und Handeln, Sprache und Praxis als nicht trennbar. So produzieren Diskurse Wissen und Praxis: sie haben reale Folgen, da sie Arten sozialen Handelns mitbestimmen. Alle sozialen Handlungen sind bedeutungsvoll, haben also einen *diskursiven Aspekt*- sie produzieren Bedeutung (Hall 1994: 150). Aussagen, bzw. Texte eines Diskurses hängen auf unterschiedliche Arten zusammen (ebd.) und bilden so *diskursive Formationen*, durch die Diskurse gewissermaßen strukturiert werden:

„In dem Fall, wo man in einer bestimmten Zahl von Aussagen ein ähnliches System der Streuung beschreiben könnte, in dem Fall, in dem man bei den Objekten, den Typen der Äußerung, den Begriffen, den thematischen Entscheidungen eine Regelmäßigkeit (eine Ordnung, Korrelationen, Positionen und Abläufe, Transformationen) definieren könnte, wird

man übereinstimmend sagen, daß man es mit einer *diskursiven Formation* zu tun hat [...]. Man wird *Formationsregeln* die Bedingungen nennen, denen die Elemente dieser Verteilung unterworfen sind [...]. Die Formationsregeln sind Existenzbedingungen (aber auch Bedingungen der Koexistenz, der Aufrechterhaltung, der Modifizierung und des Verschwindens) in einer gegebenen diskursiven Verteilung“ (Foucault 1973/2002: 58).

Daraus ergibt sich, dass einzelne Texte eines Diskurses immer im Kontext der jeweiligen diskursiven Formation, zu der sie gehören betrachtet werden müssen. Wahrheitsregime werden durch Diskurse konstituiert und bilden eine Grundlage für die Produktion von Bedeutung (Hall 1997d: 41-61).

Hall (ebd.: 45f.) fasst Merkmale von Diskursen in mehreren Punkten zusammen:

- Diskurse kreieren ein bestimmtes Wissen über ihren Gegenstand.
- Diskurse geben Arten vor, über etwas zu sprechen und schließen andere aus.
- Diskurse konstruieren Subjekte, die sie Personifizieren; im Falle des Diskurses über Tibet, der auch in Hüttenberg in der Repräsentation und Interpretation tibetischer Kultur wirksam ist, wären solche Personifizierungen vor allem der Dalai Lama, bzw. in erweitertem Sinne Tibetische Mönche.
- Diskurse verleihen dem durch sie produzierten Wissen eine gewisse Autorität; d.h. das produzierte Wissen erscheint in seinem historischen Kontext als Wahrheit.
- Diskurse bieten Institutionen, die mit ihren Gegenständen befasst sind Weisen mit betroffenen Subjekten umzugehen; so regelt etwa der medizinische Diskurs Art und Weisen des Umgangs von Ärzten und Patienten
- Diskurse werden zu unbestimmten Zeitpunkt von einem anderen abgelöst, bzw. können aus ihnen heraus neue diskursive Formationen entstehen.

Diskurse über Tibet sind Thema dieser Arbeit. Tibet wurde im Verlauf der Kontaktgeschichte zwischen Tibet und dem Westen auf verschiedene Weisen, in verschiedenen Diskursen repräsentiert. Häufig waren Darstellungen tibetischer Kultur mit positiven Konnotationen besetzt. Die Repräsentationen die in Hüttenberg in Kärnten vorzufinden sind, müssen unter Berücksichtigung dieses historisch-diskursiven Kontexts betrachtet werden, daher sollen nun die Eckpunkte, vor allem diejenigen, die wesentlich für Imaginationen Tibets in Hüttenberg sind, bestimmt werden.

3. Repräsentation Tibets

3.1 Kontakt- und Diskursgeschichte Westen-Tibet: Imagination und Globalisierung tibetischer Kultur

Tibet hat in der Art wie es im Westen seit dem späten 17. Jahrhundert repräsentiert wird, wie kaum ein anderes Gebiet weltweit Raum in der Imagination einer breiten Öffentlichkeit in Europa und Amerika gefunden. Assoziationen zu Tibet, tibetischer Kultur und allem voran zu tibetischem Buddhismus als deren Inbegriff, sind weitgehend positiv konnotierte. Wie westliche Vorstellungen von anderen Regionen, Ländern und Gesellschaften sind auch Tibetbilder in bestimmten historischen Kontexten verschieden geprägt und konstruiert worden. Unterschiedliche Situationen des Kontakts haben zu vielschichtigen, meist positiv besetzten Repräsentationen Tibets über die letzten Jahrhunderte geführt.

Das produzierte Wissen über Tibet und die darin enthaltenen Bilder sind zwar als historisch spezifisch, dennoch als miteinander auf diverse Weisen verflochten zu sehen. Im Folgenden soll die Geschichte der Repräsentation Tibets in der Geschichte des Kontakts zwischen dem Westen und Tibet dargestellt werden. Dabei soll gezeigt werden, dass Tibet wie es von vielen Menschen in den westlichen Industriestaaten wahrgenommen wird nicht selten ein Produkt westlicher Phantasien und Projektionen ist.

Stuart Hall (1994) hat in einem bekannten Artikel die Konstruktion des Dualismus vom *Westen* und *dem Rest* untersucht. Ich möchte einige Kerngedanken dieser Arbeit veranschaulichen, da die Kontaktgeschichte zwischen dem Westen und Tibet ein Teil der Geschichte *des Westens und des Rests* ist. Im Unterschied zu anderen *Teilen des Rests* wurde Tibet häufiger vorteilhaft dargestellt.

3.1.1 Der Westen und der Rest

Die Konzepte *des Westens* und *des Rests* sind vor allem dadurch charakterisierbar, dass sie mit verschiedenen Phantasien besetzt waren und sind. Sie sind „nicht in erster Linie Begriffe des Ortes und der Geographie“ (Hall 1994: 137), sondern durch politische, ökonomische, soziale und ideologische Zusammenhänge geprägte historische Konstruktionen. Den Westen sieht Hall als eine Idee, die im 16. Jahrhundert infolge zunehmender europäischer Expansion aufkam.

Es handelt sich um ein Konzept, das es ermöglicht verschiedene Kategorien von Gesellschaften zu denken. Dieses besteht aus einem Zusammenspiel von Bildern, ist Teil einer Sprechweise und damit eines Repräsentationssystems, welches Kulturen, Völker und Orte „in verbaler und bildhafter Sprache“ (ebd.: 139) darstellt und die Beziehung zwischen dem Westen und dem Rest repräsentiert. Eine weitere Funktion besteht darin, ein Vergleichsmodell und Untersuchungskriterien zur Verfügung zu stellen, nach denen andere Gesellschaften betrachtet und bewertet werden können. Damit ist das Konzept des Westens als eine Ideologie zu verstehen (ebd.).

Dass der Dualismus des Westens und des Rests eine historische Konstruktion ist, bedeutet nicht, dass er als solche keine realen Folgen hätte: Ideen des Westens und seiner Gegenpole produzierten und produzieren Wissen und sind in politischen, sowie sozialen Bereichen wirksam. Indem Ideen vom Westen und dem Rest als einheitlich darstellen, was in Wirklichkeit in sich zutiefst verschiedenartig ist, funktionieren sie über das Polarisieren verschiedener mit Bedeutung versehener Begriffe. Sie konstruieren *binäre Oppositionen* und stellen dadurch komplexe soziokulturelle und historische Realitäten vorwiegend vereinfacht dar (ebd.: 141).

„[...] Vereinfachung ist genau das, was ein Diskurs selbst *tut*. Er stellt als homogen dar (den Westen), was tatsächlich sehr differenziert ist (die verschiedenen europäischen Kulturen). Und er behauptet, daß diese verschiedenen Kulturen durch eine Tatsache vereinigt sind: Dadurch, daß *sie sich alle vom Rest unterscheiden*. Genauso stellen die Kulturen des Rests obwohl untereinander verschieden, in diesem Sinn dasselbe dar, daß *sie alle vom Westen verschieden sind*“ (Hall 1994: 142).

Die Art über die Welt zu sprechen, die der Diskurs vom Westen und vom Rest vorgibt, lässt diese als durch eine einfache Dichotomie getrennt erscheinen. Differenz wird vereinfacht dargestellt und wahrgenommen. Das produzierte Wissen setzt sich aus einer Vermischung von Tatsachen und Phantasien zusammen und erscheint häufig in idealisierenden Formen. Der Rest wurde „schnell zum Objekt träumerischer und utopischer Sprechweisen, zum Objekt einer machtvollen Phantasie“ (Hall 1994: 159). Grenzen zwischen Beschreibungen und Idealisierungen sind in diesem Zusammenhang schwer zu bestimmen (ebd.: 160).

Teile des westlichen Diskurses vom *Anderen* enthalten Vorstellungen irdischer Paradiese in denen Menschen als „unbeschwert von der Last der europäischen Schuld“ (Hall 1994: 161) lebend vorgestellt werden. In einer besonderen Weise ist dies auch in verschiedenen Darstellungen und Interpretationen von Tibet, wie weiter unten gezeigt werden wird, vorzufinden.

Romantisierende Repräsentationen übersehen häufig differenzierte gesellschaftliche Strukturen, zugunsten romantischer Bilder *fremder Gesellschaften*. So werden Unterschiede zwischen Kulturen des Rests verwischt, ignoriert und Differenz unterdrückt (ebd.: 162f.). Zentrale Motive in stereotypisierenden Diskursen sind für Hall *Unschuld, idyllische Einfachheit, Naturnähe*. Solche Motive können gleichzeitig- wie auch im Falle Tibets- zur Kreation positiver und negativer Bilder verwendet werden (ebd.: 164).

Hinter Prozessen der Stereotypisierung stehen *diskursive Strategien* wie Idealisierung, Projektionen der Wunsch- und Erniedrigungsphantasien oder schlicht die Unfähigkeit, Differenz zu erkennen, bzw. die Tendenz eigene (europäische) Kategorien und Normen aufzuzwingen (ebd.: 166).

„Ein Stereotyp ist eine einseitige Beschreibung, die aus dem Zusammenfallen komplexer Differenzen in einem einfachen 'Holzschnitt' resultiert. Verschiedene Charakteristika werden zusammengezogen oder in eine einzige Eigenschaft verschmolzen. Diese übertriebene Vereinfachung wird dann einem Objekt oder einem Ort zugeschrieben. Seine Charakteristika werden zu den Zeichen, zur 'Evidenz', durch die dieses Objekt gewußt wird. Sie bestimmen sein Sein“ (Hall 1994: 166).

Auf diese Weise funktionieren Diskurse über das *Andere*, indem eine Vielzahl von Merkmalen zusammengefasst wird, um das „*Wesen* der Menschen“ (ebd.: 167) darstellen, bzw. erklären zu können. Stereotype haben in diesem Sinne einen dualistischen Charakter: Der Rest wird als das vorgestellt, was der Westen *nicht ist*.

Das bisher gesagte trifft auch auf westliche Darstellungen und Interpretationen von Tibet zu. Rezente Tibetbilder in westlichen Ländern sind als Ergebnis bestimmter Kontinuitäten und Brüche in Diskursen über Tibet zu sehen. Diese Diskursgeschichte soll im Folgenden umrissen werden und wird in der anschließenden Analyse der Repräsentation tibetischer Kultur in Hüttenberg, als eine Art Kontext der vorgefundenen Imaginationsweisen verstanden.

3.1.2 Der Westen und Tibet: das Werden einer diskursiven Formation

Einzelne Aussagen und Texte eines Diskurses können nicht getrennt voneinander verstanden werden. Manche sind aus anderen hervorgegangen, bauen auf ihnen auf oder verwerfen sie. Sie sind historisch spezifisch und ihr Auftreten wird durch Regeln des Diskurses, dem sie zugehörig sind, mitbestimmt. Michel Foucault schreibt über Merkmale eines Diskurses und die Konstitution seines Gegenstandes- hier *die Geisteskrankheit*:

„Die Geisteskrankheit ist durch die Gesamtheit dessen konstituiert worden, was in der Gruppe all der Aussagen gesagt worden ist, die sie benannten, sie zerlegten, sie beschrieben, sie explizierten, ihre Entwicklungen erzählten, ihre verschiedenen Korrelationen anzeigten, sie beurteilten und ihr eventuell die Sprache verliehen, indem sie in ihrem Namen Diskurse artikulierten, die als die ihren gelten sollten. Aber mehr noch: Diese Gesamtheit von Aussagen ist weit davon entfernt, sich auf ein einziges Objekt zu beziehen, das ein für allemal gebildet ist, und es unbeschränkt als ihren Horizont unerschöpflicher Idealität zu bewahren; das Objekt, das von den medizinischen Aussagen des 17. oder 18. Jahrhunderts als ihr Korrelat gesetzt worden ist, ist nicht identisch mit dem Objekt, das sich durch die juristischen Urteilsprüche und die polizeilichen Maßnahmen hindurch abzeichnet; ebenso sind alle Gegenstände des psychopathologischen Diskurses seit Pinel oder Esquirol bis zu Beutler hin verändert worden: Es sind nicht dieselben Krankheiten, um die es sich dort oder hier handelt; es sind nicht dieselben Irren, um die es geht“ (Foucault 1973/2002: 49f.).

Hier würde das bedeuten, was unter Tibet verstanden wurde und wird, ist durch Aussagen und Texte konstituiert worden, die im Verlauf des Kontakts zwischen einzelnen Personen, etwa Missionaren, Reisenden, Beamten der britisch-indischen Kolonialverwaltung, bzw. Gruppen oder Institutionen mit *Tibet*, also dem geographischen Gebiet Tibet oder dem kulturellen Tibet und Personen die diesen Bereichen zugehörig empfunden wurden, produziert wurden und auf unterschiedliche Weisen Repräsentationen Tibets hervorbrachten. Ebenso gilt auch für im Westen konstruierte Tibetbilder, dass Tibet zu verschiedenen Zeitpunkten nicht unbedingt das gleiche bezeichnet, also *bedeutet*.

Die nachfolgend skizzierte Geschichte der Rezeption Tibets im Westen soll als grob umrissene diskursive Formation den Kontext der Repräsentation und Interpretation Tibets und tibetischer Kultur im empirischen Beispiel dieser Arbeit nachvollziehbar machen. Die hier dargestellten geschichtlichen Eckpunkte, dienen in erster Linie als Orientierung. Auf einige Rezeptionen wird genauer eingegangen, werden da diese auf rezente Tibetbilder, wie sie auch bei der Feldforschung im Ort Hüttenberg vorgefunden wurden, größeren Einfluss haben, als andere, die hier nur kurz erwähnt werden¹¹. Dabei lassen sich zwei Schwerpunkte feststellen: zum einen war Tibet immer wieder Projektionsfläche westlicher Phantasien und (spiritueller) Sehnsüchte und wurde als solche mit fast utopistischen Attributen ausgestattet, andererseits war Tibet Teil verschiedener politisch motivierter Diskurse, die aus verschiedenen politischen Interessen unterschiedlicher Akteure und Machtverhältnissen erwachsen. Der erste Bereich resultierte in mythischen Vorstellungen von Tibet, während politische Diskurse Imaginationen von Tibet als einem bedrohten, schützenswerten kulturellen Bereich erzeugten. Natürlich gibt es zwischen beiden Varianten Schnittpunkte und Wechselwirkungen.

3.1.2.1 Erste Kontakte und Darstellungen im 17. und 18. Jahrhundert

Im 17. Jahrhundert erreichten westliche, katholische Missionare erstmals tibetisches Territorium. Bereits im Zuge dieser ersten indirekten Kontakte zwischen Tibet und dem Westen stand Religion im Mittelpunkt des Interesses, der europäischen Beobachter. Die

¹¹ Einige Werke haben sich mit dem Thema der Geschichte westlicher Repräsentation von Tibet genauer auseinandergesetzt und Wahrnehmungen und Phantasien, die einen *Mythos Tibet* hervorgebracht haben versucht zu dekonstruieren (vgl. u.A. Bishop 1989; Brauen 2000; Dodin und Räther 1997 und 2001a).

Missionare stellten Vergleiche zu ihrer eigenen Religion an und sahen tibetische Religion, wie sie vorfanden, als eine Art Verzerrung des eigenen Katholizismus (Dagyab 2001: 380). Religion war von Anfang an wichtiges Thema in der westlichen Wahrnehmung tibetischer Kultur. Dadurch war ein Grundstein für eine Kontinuität westlicher Diskurse über Tibet gelegt: die starke Betonung, bis hin zur Gleichsetzung tibetischer Kultur mit tibetischer Religion.

Anders als viele der späteren Beobachter produzierten die Missionare dieser Zeit ein weitgehend differenziertes und ausgewogenes Wissen über Tibet (Dodin und Räther 2001b: 392). Die Berichte der Missionare wurden allerdings in Enzyklopädien, und Reisebüchern einseitig, verknappt und unausgewogen dargestellt. Die so verzerrten Ausschnitte aus den Arbeiten der Missionare wurden vorwiegend negativ rezipiert und spiegelten sich in den Tibetbildern westlicher Intellektueller und Literaten der Aufklärung wider (ebd.). So stellte etwa Herder die Menschen in Tibet als ein *raues Bergvolk* dar, während Kant tibetische Religiosität als Ausdruck höchstgradiger Irrationalität deutete (Dagyab 2001: 381).

3.1.2.2 Repräsentationen im Kontext Europas kolonialer Expansion im 19. Jahrhundert

Die wirtschaftliche und politische Expansion Europas im 19. Jahrhundert hatte auch Implikationen bezüglich der Produktionen von Bildern Tibets. So kam es zu neuen missionarischen Bestrebungen in größerem Ausmaß. Diesmal hatten die Missionare weniger objektive Herangehensweisen und zeigten weniger Interesse an regionalen religiösen Praktiken und lokaler Kultur (Dodin und Räther 2001b: 393). Die Darstellungen tibetischer Rückständigkeit und tibetischer Religion als von Aberglauben dominiert können als Reflektion der europäischen Arroganz dieser Zeit des kolonialen Kontexts gesehen werden: lokale Kultur wurde folglich als tendenziell rückständig und primitiv im Vergleich zur europäischen Überlegenheit gesehen und dargestellt (ebd.).

Auf wissenschaftlicher Ebene begannen Orientalisten sich für das Studium von Buddhismus zu interessieren. Der Fokus war dabei auf in Indien vorkommende Praktiken gerichtet. Die Suche nach einem Hochbuddhismus, eines *wahren Buddhismus*, hatte als Konsequenz, dass tibetische buddhistische Praktiken als degenerierte Abarten, die man als

von Magie und Aberglauben geprägt ansah, abgelehnt wurden. In diesem Zusammenhang wurde der abwertende Begriff des *Lamaismus* geprägt, dessen Verwendung die Verweigerung widerspiegelt tibetische Religion als eine Form des Buddhismus zu anzuerkennen (ebd.: 394).

Das Tibetbild, das von britischer Seite Ende des 19., bzw. ab Anfang des 20. Jahrhunderts gezeichnet wurde war durchwegs von politischen, militärischen und wirtschaftlichen Interessen im Lichte britischer Kolonialherrschaft am indischen Subkontinent geprägt (McKay 2001). So wurde 1903 eine Mission nach Lhasa gestartet, in der es galt, Informationen über Tibet, als Pufferstaat zwischen Britisch-Indien und China zu gewinnen. Da Tibet im 19. Jahrhundert weitgehend abgeriegelt war, drang bis zum Zeitpunkt wenig Wissen in den Westen vor, was die britische Kolonialmacht aus politischen und strategischen Gründen ändern musste. Im Zuge „Younghusband“ Mission wurde die tibetische politische Führung und das Religionssystem negativ dargestellt, um das bewaffnete, gewaltsame Vorgehen der Mission zu legitimieren (ebd.: 70f.).

Nach 1910 wurden durch den britisch-indischen Tibetkader zunehmend positive Bilder von Tibet transportiert. Dies hatte ebenfalls Gründe im Bereich der internationalen Politik: Tibet sollte, den britischen Interessen in der Region entsprechend als nationale Einheit präsentiert werden. Dem 13. Dalai Lama wurde nahe gelegt, eine Politik des *Nationbuilding* zu forcieren. So wurden zwischen 1913 und 1923 Symbole und Merkmale unabhängiger Staaten geschaffen: eine tibetische Flagge, Währung, Briefmarken, die Grenzen wurden in Abstimmung mit den Briten abgesteckt, die Ökonomie reorganisiert, des weiteren wurden Provinzregierungen geschaffen und das Militär mit britischer Unterstützung gestärkt (ebd.: 77-79). In diesem Zusammenhang war zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine langsame Modernisierung- wenn auch in geringem Ausmaß- zu beobachten. Junge Tibeter wurden teilweise zur Ausbildung nach Indien geschickt, von Lhasa aus wurde eine Telegraphenleitung gelegt und der 13. Dalai Lama verfügte zu dieser Zeit über ein Telefon und zwei Autos (Dagyab 2001: 385). Interessant ist, dass diese Aspekte in der westlichen Geschichtsschreibung über Tibet oft zugunsten eines, als weiterhin nicht-modern beschriebenen Tibets ausgespart blieben, da die westliche Öffentlichkeit eher an mystischen, exotischen Berichten über Tibets interessiert war (ebd.).

Die Darstellungen hatten, angesichts des Interesses der lesenden Öffentlichkeit im Westen an *sensationellen* und *farbprächtigen* Aspekten Tibets auch einen kommerziellen Faktor. Obgleich der Tibetkader selbst ein ausgewogeneres Bild von Tibet hatte, führte die öffentliche Nachfrage zur Betonung exotischer Images (McKay 2001: 76).

3.1.2.3 Der Mythos Tibet- Theosophie, Shangri-La und New Age

Ebenfalls ab der Mitte, vor allem aber gegen Ende des 19. Jahrhunderts kam eine andere Art der Befassung mit Tibet durch westliche AkteurInnen auf, die auf populäre Tibetvorstellungen bis heute, in nicht zu unterschätzendem Maß einwirkten. Mythische Vorstellungen von Tibet als einem Ort, in dem *geheimes Wissen* versteckt liegt, in dem Menschen *noch* in Einklang mit der Natur friedlich zusammenleben und weitere Romantisierungen dieser Art, sind dem zu dieser Zeit aufgetretenen Diskursen verschuldet.

Neben westlichen Abenteurern und Forschern, wie Sven Hedin, die gegen Ende des 19. Jahrhunderts zunehmend von der Aura des abgeschlossenen Tibets angezogen wurden und sich einen regelrechten Wettkampf lieferten, wer zuerst die *verbotene Stadt* Lhasa betreten konnte (Dagyab 2001: 384), wurden auch esoterische DenkerInnen auf Tibet aufmerksam. 1875 wurde unter Helena Petrovna Blavatsky die *Theosophische Gesellschaft* gegründet, die versuchte, Buddhismus in ihr ideokratisches System einzubauen, um über eine Kombination von imaginiertem Mayawissen, Ägyptischer Mystik, Tibetischer und Hindu-Buddhistischer Philosophie, sowie Mythen über Atlantis alternative spirituelle Wege für den Westen zu schaffen (Korom 2001: 172). Auch Alexandra David-Neel, deren Reiseberichte und Beschreibungen tibetischer Kultur noch heute über eine große Leserschaft verfügen, war Mitglied der theosophischen Gesellschaft und erhielt ihr Diplom 1892 (Lopez 1998: 53). Die theosophische Lehre selbst hatte wenig mit tatsächlichen Inhalten tibetischen Buddhismus zu tun; Tibet wurde in eher als *Symbol eines Ursprungs* verwendet (Dagyab 2001: 384) und diente „to further enhance the mysterious and magical nature of that isolated land“ (Korom 2001: 173). War zu Lebzeiten der Theosophen zwar wenig über Tibet bekannt- das meiste aus Reiseberichten- so war die mythische Tibetidee tief in der Imagination dieser *New Age Pioniere* (ebd.: 171) verwurzelt.

„It is immediately conspicuous that their ‘Tibetan sages,’ bearing the Indian title of mahatma and Indian-sounding names, as well as their reminiscences of Old Egypt cannot have anything to do with an actual Tibet. What they labeled as ‘Tibetan wisdom’ rather exposes their almost complete ignorance of Tibet. Historically, the Theosophists were thus the first Westerners to deliberately use Tibet as a glamorous vessel for contents defined by alien scopes and concerns“ (Dodin und Räther 2001b: 406).

So begann Tibet ab dem späten 19. Jahrhundert als eine *romantische Landschaft* in Erscheinung zu treten, um westliche Phantasien eines utopischen Bollwerks inmitten der politisierten, kolonialen Visionen von Zentralasien zu bedienen. Tibet wurde zu einem komplexen Symbol östlichen Mystizismus generell und für Buddhismus als eine typische, homogene Einheit in diesem Gefüge (Korom 2001: 173).

Einige Inhalte der Theosophie sehen Dodin und Räther (2001b: 396) als Echo des Tibetischen Shambhala-Mythos. Dieser basiert auf Texten des Kalacakra-Tantra: Shambhala ist darin ein legendäres, hinter unüberwindbaren Bergen verstecktes Land, in welchem Weisheit und Harmonie auch angesichts einer chaotischen, dunklen Außenwelt vorherrschen. Hier werden Bezüge späterer und rezenter Tibetvorstellungen, von Tibet als einem abgeschotteten, hinter Bergen verborgenen Land, zu theosophischen Inhalten deutlich. Die Abschottung Tibets war historisch gesehen allerdings politisch motiviert; erlaubte dem aber Westen ähnliche Phantasien auf Tibet zu projizieren.

Die Theosophie hat Bilder Tibets im Westen maßgeblich geprägt. Auch auf westliche Literatur und Filme wirkte sie sich aus (ebd.: 397). An dieser Stelle soll der 1933 erschienene Roman „Lost Horizon“ von James Hilton erwähnt werden. Das Buch prägte den Begriff *Shangri-La*, der bis heute in Imaginationen von Tibet enthalten ist. Hilton nahm für seinen Roman starke Anleihen aus der Theosophie und deren Verarbeitung des Shambhala-Mythos (Magnusson 2002: 195). Shangri-La bezeichnet einen geheimnisvollen Ort, der sich irgendwo in den Bergen Tibets verbirgt und dem auch sonst ähnliche Merkmale wie dem Reich Shambhala zugeschrieben werden. Shangri-La Phantasien machten Tibet, einen geographisch verortbaren Platz, zu einer ortlosen Utopie einer alternativen Gesellschaft, über die Kritik an Aspekten westlicher Lebensweise geübt werden konnte (ebd.: 196f.).

Die New Age Bewegung schuf im Nordamerika der 1960er und 70er Jahre eine Art Gegenkultur zum Mainstreamamerika dieser Zeit. Durch eine *Akkulturation von Buddhismus* in Amerika wurden neue alternative religiöse Praktiken geschaffen (Korom 2001: 177f.). Dabei wurden Vorstellungen von östlicher Mystik mit solchen der Spiritualität amerikanischer Ureinwohner und andere Praktiken zu New Age Lehren verbunden. Dieser spirituelle Supermarkt bot einen alternativen und radikalen Kontext zur Kritik an der eigenen Gesellschaft (ebd.). In diesem Zusammenhang wurde Literatur speziell für westliche Märkte geschaffen und eine Version des Tibetischen Buddhismus geschaffen, der an westliche Probleme und Sehnsüchte adaptiert wurde. Seine Traditionen wurden im Westen als „pure core of wisdom and mysticism deprived of sociocultural circumstances“ (Magnusson 2002: 199) repräsentiert. Tibets Rolle in der New Age Bewegung muss in Verbindung zu Imaginationen anderer Aspekte asiatischer Religionen gesehen werden. Tibet fungierte als Metapher in der Schaffung alternativer Spiritualität im Westen. Vor allem die falsch verstandene Isolierung half Tibets imaginierte Aura von Distanz und Mystik zu konservieren (Korom 2001: 180)

Das Interesse der westlichen Öffentlichkeit für Tibet wurde ab den 1960er durch das Entstehen einer tibetischen Diaspora verstärkt. Immer mehr Menschen aus dem Westen wurden von tibetischen Lehren gefesselt, was nicht zuletzt durch die steigende Anzahl tibetischer Lehrer in Europa und Amerika zurückzuführen ist. Repräsentationen durch Massenmedien spielten eine ebenfalls nicht zu unterschätzende Rolle in der Popularisierung und Trivialisierung Tibets (ebd. 179-181).

3.1.2.4 Direkte Kontakte über tibetische Diaspora und der politische Diskurs des bedrohten Tibets

Wie bereits angedeutet, war die Aufmerksamkeit westlicher Medien und deren KonsumentInnen ab den 1950er Jahren stärker auf Tibet gerichtet. Die chinesische Invasion hatte zur Folge, dass Tibet Gegenstand internationaler Schlagzeilen und der Berichterstattung westlicher Medien wurde. Mitgefühl wurde für das unterdrückte, wehrlose Volk geäußert, auch wenn, wie Dodin und Räther (2001b: 398) bemerken, zu keinem Zeitpunkt eine substantielle politische Unterstützung für Tibet aus diesem Mitgefühl erwuchs.

Seit der chinesischen Besatzung ab 1950 und der Niederschlagung der Widerstandsbewegung von 1959 flüchteten bis Anfang der 1960er Jahre rund 80000 TibeterInnen in die Nachbarstaaten Bhutan, Indien und Nepal (Methfessel 1997: 1). Durch den Massenexodus von 1959, während dem auch der 14. Dalai Lama Tibet verließ, kam es zu Begegnungen im größeren Ausmaß zwischen Menschen aus dem Westen, TibeterInnen und tibetischer Kultur, die mit diesen reiste. Tibetischer Buddhismus wurde erstmals als lebendige Tradition wahrgenommen und wie oben erwähnt auch für Menschen außerhalb der wissenschaftlichen Befassung attraktiv. In den 1970ern wurden tibetische Lamas nach Amerika und Europa eingeladen: Diese Reisen im Westen begannen tibetischen Buddhismus zu *globalisieren* (Dodin und Räther 2001b: 399f.).

Tibet und tibetische Kultur wurden auf zunehmend positive und unkritische Weisen im Westen vorgestellt: Tibet blieb weiterhin Symbol westlicher Sehnsüchte. Die Romantisierung hing von nun an stärker mit der politischen Situation Tibets und der globalen politischen Konfiguration im Spannungsfeld des Kalten Krieges zusammen. Westliche Sympathien und Solidaritätsbekundungen für TibeterInnen innerhalb Tibets und im Exil sind als Teil dieses breiten politischen Kontexts zu sehen: „The more the Chinese destroy authentic Tibetan culture, the more the West loves this myth of Tibet“ (Dagyab 2001: 385).

Ab den 1980ern wurde Tibet im Diskurs in politischen Diskussionen mit Bildern einer Zone der Besonderheit, der Einzigartigkeit, die bedroht und verletzt wird ausgestattet. Zu dieser Zeit begann der Dalai Lama erste Reden auf internationalem Parkett zu halten: die Bilder Tibets wurden vom Dalai Lama, anderen Repräsentanten und durch, ab dieser Phase entstandene Organisationen, die ein unabhängiges Tibet fordern, vermehrt „as a principal tool in their diplomacy“ (Barnett 2001: 273) genutzt.

Versionen der westlich-politischen Repräsentationen Tibets reichen hier von Tibet als einzigartiger Kultur bis hin zu extremeren Varianten, in denen Tibet als kollektive Verkörperung von Religiosität imaginiert wird (ebd.: 275).

„In Western depictions, terms such as peace, tolerance, and religion- probably borrowed from relevant texts of international norms- are reproduced in their adjectival forms in representations of Tibet, or Tibetans, to define them as peaceful, tolerant, or religious; in

some cases the process is extended to superlatives, so that Tibetans are presented as the most advanced collective embodiment so far of this sort of specialness“ (Barnett 2001: 275).

Tibet wird als Ort kultureller, religiöser und umweltbezogener Besonderheit dargestellt, was mitunter stark durch Reden des Dalai Lama beeinflusst (ebd.). Der Mythos Tibet wird so von ExiltibeterInnen politisiert und instrumentalisiert, um auf diesem Wege *Soft Power* auszuüben und im Westen über ein religiös, umweltbezogenes Paradigma von Tibet Sympathien zu generieren (Magnusson 2002). In den 1980ern und 90ern kam es zu Presseveröffentlichungen der Exiltibetergemeinschaft mit Beschreibungen von Merkmalen tibetischer Kultur und Gesellschaft: Ein Bild von TibeterInnen als friedlich, gewaltfrei und umweltbewusst wurde gezeichnet. So politisierte Begriffe von tibetischer Kultur sind als Produkt komplexer transnationaler Identitätspolitik zu sehen, in welcher ExiltibeterInnen sich selbst repräsentieren und von anderen in solcher Weise repräsentiert und wahrgenommen werden (Huber 2001: 357f.).

Tibetische RepräsentantInnen und Gruppen haben auf diese Weise ein modernes, liberales Shangri-La Image von sich selbst *wiedererfunden*, das- wie oben gezeigt- seine Vorläufer in Diskursen des Kolonialismus, des Orientalismus und des Nationalismus, sowie in durch westliche Sozial- und Protestbewegungen geprägten Diskursen (Umweltschutz, Pazifismus, Menschenrechte, Feminismus), hat (ebd.). Solche modernen Tibetbilder sind als Teil eines im Exil entstandenen Nationalismus zu verstehen, eine Kreation einer politischen und intellektuellen Elite im Exil und weniger als Ausdruck des Selbstverständnisses *normaler* Tibeter im Exil und in Tibet (ebd.).

Eine spezielle Rolle kommt in diesem Zusammenhang dem Dalai Lama zu: Barnett (2001: 298-303) sieht ab den späten 1990er Jahren eine regelrechte Gleichsetzung im politischen Bereich des Dalai Lamas mit dem politischen und religiösen Tibet. So wird der Dalai Lama *als* Tibet imaginiert. Was er sagt wird als Stimme Tibets aufgefasst, seine persönliche Geschichte wird als typische Geschichte im Exil lebender, religiöser tibetischer Menschen verallgemeinert. ExiltibeterInnen werden als *typische* TibeterInnen wahrgenommen. Dabei wird übersehen, dass 97% der Tibeter in Tibet leben und viele nicht religiös sind (ebd.: 299f.).

Vorstellungen die aus diesem Diskurs gespeist werden beziehen sich weniger auf Menschen mit verschiedenen Interessen und Ansprüchen, als Bilder einer Besonderheit, die massiv bedroht wird und die es zu schützen gilt. Gesellschaftliche Komplexität und Dynamiken in Tibet bleiben in diesem Diskurs ausgespart (ebd.: 301).

Der Mythos Tibet war ursprünglich eine westliche *Unternehmung*, wurde aber zunehmend von ExiltibeterInnen angeeignet. Er reflektiert allerdings immer noch westliche Phantasien über Tibet und wird daher im Westen zumeist unkritisch wahrgenommen (Huber 2001: 358). Rezente Bilder von Tibet im Westen sind in den meisten Fällen positive. Repräsentationen Tibets passieren in großem Ausmaß über Massenmedien und moderne Kommunikationstechnologien, wie das Internet. Hier ist der Umgang der Regierung Tibets im Exil und in besonderer Weise des Dalai Lamas zu erwähnen.

Die gegenwärtigen positiven Imaginationsweisen von Tibet stehen mit Tibetbildern der Vergangenheit in Zusammenhang. Tibet *repräsentiert* weiterhin vornehmlich Werte wie Tradition, Gemeinschaft, Weisheit, Religiosität und Bescheidenheit. Es fungiert als Symbol für Qualitäten, die viele Menschen im Westen als verloren gegangen empfinden (Dagyab 2001: 385f.). Dabei wird Tibet oft mit tibetischem Buddhismus gleichgesetzt oder zumindest assoziiert. Eigenschaften und Bilder, die Buddhismus generell im Westen zugeschrieben werden, werden auf Tibet übertragen: James William Coleman (2001: 4) zählt dazu etwa Vorstellungen von Mönchen mit rasierten Köpfen und exotischen Roben und verschiedene andere Images des Mysteriösen und Fremden. Dass heute tibetische Kultur in der Imagination vieler Menschen im Westen eng mit Vorstellungen von Buddhismus verknüpft ist, ist vor allem über die seit der chinesischen Besatzung entstandene tibetischen Diaspora zu erklären, die sich seit den 1950er Jahren über die Welt verteilt und so einen Schub zur Globalisierung tibetischer Kultur leistete (ebd.: 8). Den *neuen Buddhismus*, der in den USA, Europa und Australien entstand, sieht Coleman als eine Art Antwort auf empfundene Mängel einer postmodernen Gesellschaft (ebd.: 11-22).

3.1.2.5 Heinrich Harrers` „Sieben Jahre in Tibet“

Der *Mythos Tibet* besteht aus verschiedenen Formen der Repräsentation. Abenteuerliche Reiseberichte sind dabei von wesentlicher Bedeutung. Auch das Beispiel der Darstellung

tibetischer Kultur in Hüttenberg, wie es im nächsten Abschnitt behandelt werden wird, hängt eng mit solchen Motiven von Abenteuer- und Entdeckertum zusammen. Der gebürtige Hüttenberger Heinrich Harrer ist der Ausgangspunkt für Repräsentationen fremder Kultur in der kleinen Gemeinde. Wie sich zeigen wird, hängen Bilder von Tibet, wie sie in Hüttenberg vermittelt werden und die damit verknüpften Imaginationen eng mit Harrers Biographie, bzw. mit Vorstellungen von dieser zusammen. Darstellungen von Tibet in Berichten Harrers sind wichtiger Bestandteil des Repertoires von Tibetbildern, aus dem die HüttenbergerInnen ihre Vorstellungen von Tibet konstruieren.

Heinrich Harrer wurde am 06. Juli 1912 in Hüttenberg geboren. Die letzten Jahre seines Lebens bis zu seinem Tod am 07. Jänner 2006 verbrachte Harrer ebenfalls in dem ehemaligen Bergbauort. Von besonderer Bedeutung sind dabei die *sieben Jahre in Tibet*, die Harrer von 1944 bis 1951 verbrachte. HüttenbergerInnen, die ich im Sommer 2007 besuchte hatten durchwegs ein Exemplar von Harrers Bestseller (1957/2000) in ihrem Bücherregal. Außerdem besaßen die meisten, zumeist handsignierte Exemplare seiner, vor wenigen Jahren erschienenen Autobiographie „Mein Leben“ (2002).

In „Sieben Jahre in Tibet“ erzählt Harrer von seiner Teilnahme an der geplanten Nanga Parbat Expedition der nationalsozialistischen Deutschen Himalaya-Stiftung¹², im Zuge derer er 1939 nach Indien reiste, wo er nach dem Ausbruch des Zweiten Weltkrieges in einem britischen Gefangenenlager interniert wurde. Das Buch schildert zunächst abenteuerliche Fluchtversuche, von denen einer schließlich erfolgreich ist und Heinrich Harrer und Peter Aufschnaiter nach Tibet führt. Die beschwerliche Reise durch das gebirgige Tibet bis in die *verbotene Stadt* Lhasa, Eindrücke von tibetischer Kultur und Erlebnisse in Tibet, das Kennenlernen des Dalai Lamas und schließlich die chinesische Invasion Tibets ab 1950 werden aus Harrers Perspektive geschildert. Das Buch enthält einige der Motive, die oben als Eckpunkte der westlichen Wahrnehmung Tibets festgemacht wurden. So enthält es Beschreibungen der spektakulären Landschaft und damit verbunden der schweren Zugänglichkeit, bzw. der Abgeschottetheit Tibets.

¹² Harrers Verknüpfungen mit dem NS-Regime- er war nachweislich Mitglied der SA, der SS und der NSDAP- wurden von ihm selbst stets abgestritten, bzw. zu späteren Zeitpunkten zumindest verharmlost dargestellt. Der *Mythos Heinrich Harrer*, der ihn als unpolitischen Sportler, Abenteuer und Forschungsreisenden präsentiert, kommt ohne diese wesentlichen biographischen Details aus. Gerald Lehner (2007) hat diesen Aspekt aus Harrers Leben ausführlich dokumentiert.

Situationen alltäglichen Lebens werden aus der Perspektive eines *aufgeklärten Europäers* gedeutet und beschrieben. Dabei schwankt Harrer zwischen romantischen Darstellungen und solchen, in denen er Vorzüge *westlicher Zivilisation* gegenüber dem *einfachen*, von *Religiosität* und *Aberglauben* geprägten *traditionellen Leben* in Tibet betont. So hält Harrer in seiner Erzählung von seinem ersten Neujahr in Tibet fest:

„Ob arm oder reich, alle kommen voll Hingabe und ohne innere Zweifel, um den Göttern zu opfern und ihren Segen zu erbitten. Es gibt kaum ein Volk, das so ausnahmslos wie dieses einer Religion anhängt und nach ihren Regeln zu leben trachtet. Ich habe die Tibeter um ihre einfache Gläubigkeit immer sehr beneidet, denn ich selbst bin mein ganzes Leben ein Suchender geblieben. Obwohl ich in Asien den Weg zur Meditation fand, blieb mir die Antwort auf das letzte verschlossen. Aber ich habe in diesem Land gelernt, die Ereignisse der Welt mit Ruhe zu betrachten und mich nicht von ihnen in Zweifel stürzen und hin und her werfen zu lassen“ (Harrer 1957/2000: 91).

Dieser Ausschnitt aus „Sieben Jahre in Tibet“ beinhaltet zunächst das nicht untypische Bild einer intensiven Religiosität, wie sie Tibet zugeschrieben wird. Außerdem zeichnet es ein Bild, das etwa in der New Age Bewegung wesentlich ist; nämlich das eines Europäers, der als *Suchender*, in Tibet lernen konnte, mit Ruhe besonnen durch das Leben zu gehen. An anderer Stelle bezieht sich Harrer ebenso auf die Wichtigkeit der Religion, macht allerdings in diesem Fall einen Mangel an Modernisierung aus, wenn er über Zusammenhänge medizinischer mit religiöser Praxis schreibt:

„Wieviel ließe sich für die Zukunft Tibets tun, wenn man die medizinischen und sanitären Zustände verbesserte! Die Chirurgie vor allem ist hier noch ganz unbekannt. Aufschnaiter und ich bekamen Angstzustände beim Gedanken an eine Blinddarmentzündung. Jeder verdächtige Schmerz jagte uns Schrecken ein, denn es schien uns absurd, im zwanzigsten Jahrhundert am Blinddarm zu sterben. Die Tibeter kennen keinerlei Eingriffe in den menschlichen Körper, außer dem Aufschneiden von Geschwüren. [...] Leider verschließen sich die Medizinschulen jedem Fortschritt. Die Lehre Buddhas und seiner Apostel ist ihnen oberstes Gebot, das nicht angetastet werden darf. Das System ist festgelegt, aber es ist ein jahrhundertealtes System. Besonders stolz ist man zum Beispiel darauf, aus dem Fühlen des Pulses jede Krankheit feststellen zu können“ (Harrer 1957/2000: 253f.).

Wenige Absätze später weist Harrer auf beachtliche Kenntnisse über Wirkungsweisen von Kräutern in der tibetischen Medizin hin, um kurz darauf auf das ihm befremdlich erscheinende Vertrauen *der Tibeter* in Amulette und vom Dalai Lama berührte Gegenstände zur Krankheitsbekämpfung zu verweisen. Sowohl romantisierende Vorstellungen, die empfundene Mängel der eigenen Gesellschaft widerspiegeln, als auch solche, welche die Fortschrittlichkeit westlicher Zivilisation repräsentieren sind auf diese Weise in Harrers Werk enthalten. In Prozessen der Repräsentation des *Anderen* ist das gleichzeitige Vorhandensein von positiv besetzten und kritisch bis negativen Bildern nichts ungewöhnliches (vgl. Hall 1994 und 1997c). Die Bedeutung der Religion in Tibet wird ebenso betont, wie das *grundsätzlich friedliche Wesen* der TibeterInnen. Unterstrichen wird dieses Bild durch die Schilderung der brutalen chinesischen Besatzung im letzten Teil des Buches, sowie im Nachwort.

„Schwer war mein Abschied, den ich nicht länger hinauszögern konnte, und sorgenvoll waren meine Gedanken über das Schicksal des jungen Königs. Der Schatten Mao Tse-tungs würde drohend über dem Potala stehen. Statt der friedlichen Gebetswimpel würden rote Fahnen mit Hammer und Sichel im Winde wehen- Anspruch auf die Weltherrschaft und Symbol einer neuen Ära in Asien. Vielleicht würde Tschenresi, der ewige Gott der Gnade, auch dieses Regime überdauern, wie schon so manche Einfälle der Chinesen. Ich konnte nur hoffen, daß das friedlichste Volk der Erde nicht durch allzu viele Verfolgungen würde gehen müssen und durch all die Neuerungen nicht zu sehr aus der Bahn geworfen werde! Mochte seine Klugheit ihm helfen, sich zu behaupten“ (Harrer 1957/2000: 416).

Zwei Aspekte westlicher Tibetbilder sind in diesem Zitat besonders anschaulich enthalten: *das Friedliche*, das Tibet so besonders erscheinen lässt und die *Bedrohung dieser Einzigartigkeit*. Auch in anderen Werken, etwa in „Das alte Lhasa“ (1997) beschreibt Harrer Tibet aus seiner Perspektive aufbauend auf seiner eigenen Zeit im Land und auf seinen Erfahrungen durch Kontakte zu ExiltibeterInnen, vor allem dem Dalai Lama. Repräsentationen Tibets in Hüttenberg sind auf verschiedene Weisen immer mit der Person Heinrich Harrer verflochten.

3.2 Repräsentationen Tibets in Hüttenberg in Kärnten

3.2.1 Das Feld: Hüttenberg und Infrastruktur Tibetischer Kultur im Ort

Hüttenberg ist eine im Nordosten Kärntens, rund 45 Kilometer von der Landeshauptstadt Klagenfurt entfernt gelegene Marktgemeinde. Der Gemeinde sind sieben Katastralgemeinden zugeordnet, in denen insgesamt etwa 1700 EinwohnerInnen leben.

Mehr als 2000 Jahre wurde in Hüttenberg Eisenerz abgebaut. Der Bergbau wurde schrittweise eingestellt und das Bergwerk 1978 endgültig stillgelegt. Auf diese Weise wurde der Gemeinde schlagartig die wirtschaftliche Grundlage entzogen. Als Konsequenz hatte die schlechte Arbeitsmarktsituation eine ständige Abnahme der Bevölkerung durch Abwanderung, da keine ökonomischen Alternativen geschaffen werden konnten. Zählte die Gemeinde 1971 3.446 EinwohnerInnen, waren es 1981, drei Jahre nach Schließung des Bergwerkes noch 2.738, 1991 2.198 und Anfang 2007 schließlich nur noch 1.685 (Statistik Austria).

Die wirtschaftliche und demographische Situation spiegelt sich in der Analyse der Repräsentationen Tibets in Hüttenberg auf zwei Weisen wider: Einerseits werden Vorstellungen von tibetischer Kultur herangezogen, um als ideelle Grundlage zur Kritik an empfundenen Mängeln der eigenen Gesellschaft, die sich in der schlechten ökonomischen Lage Hüttenbergs äußern zu dienen, auf der anderen Seite wird auf tibetische Kultur gesetzt, um ebendieser Lage entgegenzusteuern, indem versucht wird, in der Vermarktung Hüttenbergs als Tourismusgemeinde, diese über tibetische Kultur attraktiv zu machen. Repräsentationen Tibets werden demnach auf einer ideologischen, sowie auf einer ökonomischen Ebene angeeignet und verwendet.

Die biographische Verbindung Heinrich Harrers zu Hüttenberg ist als Grundimpuls der Verflechtung Hüttenbergs mit Tibet zu sehen. Wäre Harrer nicht in der Gemeinde geboren und hätte er hier nicht die letzten Jahre seines Lebens zugebracht, wäre der Ort wohl nie in auf die Weise mit *fremder Kultur* verbunden worden, wie er es mittlerweile ist.

Tibetische Kultur ist in Hüttenberg auf verschiedene Weisen präsent: das Kernstück der Repräsentation ist sicherlich das „Heinrich Harrer Museum“. Hier wird in einer ständigen Ausstellung das Leben und Reisen von Heinrich Harrer rekonstruiert und fremde Kultur, insbesondere die tibetische, aus- und dargestellt. Einmal jährlich findet vor und im Museum das „Fest der Kulturen“ statt, bei dem über zwei Tage, anlässlich des gemeinsamen Geburtstages Harrers und des 14. Dalai Lamas am sechsten Juli, im Museum Reiseberichte vorgetragen werden und auf dessen Vorplatz musikalische und tänzerische Darbietungen von Gruppen verschiedener Herkunft gezeigt werden. Im letzten Jahr fand am Abschlusstag des Festes ein Fußballspiel zwischen Hüttenberg und den tibetischen Gästen statt. So kam es beim Fest 2007 zu einem „Länderspiel“ zwischen Hüttenberg und Tibet. Das tibetische Team bestand dabei aus jungen in Österreich lebenden Tibetern, von denen jedes Jahr einige mit der „Tibetergemeinschaft Österreich“ zum Fest nach Hüttenberg anreisen. Gegenüber dem Museum ist in einer Felswand eine Stahlkonstruktion verankert worden, die einem beim Einfahren in den Ort sofort auffällt; es handelt sich dabei um einen Klettersteig, der tibetischen Pilgerpfaden nachempfunden ist und mit diversen Symbolen tibetischen Buddhismus verziert ist- den Hüttenberger „Lingkor“.

2004 entstand die Idee, die tibetische Infrastruktur im Ort entscheidend zu erweitern, um in Hüttenberg ein touristisches Standbein in größerem Ausmaß zu schaffen. In der Nähe des Harrer-Museum soll ein Wellnesshotel, dessen Architektur an der des Potala-Palasts in Lhasa angelehnt ist und in welchem den Gästen *tibetische Heilkunst* geboten werden soll, gebaut werden. In Verbindung damit ist die Etablierung eines tibetischen Ausbildungszentrums, in dem Kurse in tibetischer Philosophie und Medizin angeboten werden sollen, geplant. 2006 wurde zwar unter Anwesenheit des Dalai Lamas feierlich der Grundstein für das Projekt gelegt, der Baubeginn aber mittlerweile auf unbestimmte Zeit verschoben.

3.2.2 Das Heinrich Harrer Museum

Nachdem der Bergbau 1978 aufgegeben worden war, wurde das stillgelegte Bergwerk in Knappenberg, einer Teilgemeinde, in ein Schaubergwerk, samt Bergbaumuseum umgewandelt. Dabei kam in der Gemeindevertretung die Idee auf, Heinrich Harrer, der zu dieser Zeit in Liechtenstein ansässig war, um einige Exponate, die er im Zuge seiner

Reisen gesammelt hatte, bzw. um persönliche Gegenstände, die sein Leben dokumentieren, als Spende für die Ausstellung zu bitten. Nachdem Harrer zunächst ein Paar alter Bergwanderschuhe schickte, schenkte er dem Museum ab 1983 weitere Gegenstände. Das Museum wurde einige Male erweitert und schließlich in ein ehemaliges Schulgebäude nach Hüttenberg verlegt, wo es im Sommer 1992 mit dem Dalai Lama als Ehrengast teileröffnet wurde.

Das Museum, wie es heute besteht, verfügt über rund 5000 Exponate und mehrere Ausstellungsabteilungen: den Rundgang beginnt man in einem Raum, der sich der Biographie Heinrich Harrers widmet. In den weiteren Teilen sind Exponate, die Harrer auf seinen Reisen sammelte ausgestellt und in folgende Regionalgebiete aufgeteilt: Tibet und der Himalayaraum, Südamerika, Borneo, Neuguinea, sowie die Regionen Afrikas, die Harrer bereiste. Des Weiteren gibt es im Museum einen ausgebauten Dachboden, in dem Sonderausstellungen Platz finden- 2007 etwa eine Ausstellung mit dem Titel „Die Kunst der Naga“. Im Keller des Museum befindet sich eine, mittlerweile zum festen Bestandteil der ständigen Ausstellung gewordene „Sonderpräsentation Besetztes Tibet“, in der die politische Situation Tibets durch Bilder, dazugehörige Erläuterungen und Berichte aus Zeitungen repräsentiert wird. Im Eingangsbereich des Hauses befindet sich die Museumskasse und die „Tibetische Teestube“, wo Getränke, darunter auch tibetischer Buttermilchtee, Produkte tibetischer Handwerkskunst, die direkt aus Dharamsala bezogen werden, sowie verschiedene Bücher, CDs und DVDs angeboten werden.

Im Museum arbeiten zwischen vier und fünf Personen. Darunter der Bürgermeister Rudolf Schratter, der gleichzeitig Direktor des Museum ist, des Weiteren ist ein Mitarbeiter ganzjährig angestellt, zwei MitarbeiterInnen von Ende März bis Ende Oktober, während das Museum geöffnet ist und im Sommer Jugendliche aus dem Ort, die Praktika absolvieren.

3.2.2.1 Heinrich Harrer und fremde Kultur im Museum

Zentrales Thema des Museums ist Heinrich Harrer und seine Reisen als signifikanter Teil seiner Biographie. Die Ausstellung ist daher nicht nur in dem Bereich, der sich konkret seinem Leben widmet auf seine Person fokussiert. Die Regionalgebiete werden als

Stationen seiner Reisen und seiner Lebensgeschichte präsentiert. Das Harrer-Museum ist in diesem Sinne also nicht als ethnographisches Museum zu verstehen. Im Museumskatalog heißt es dazu:

„In der museumspädagogischen Umsetzung der Inhalte, d.h. in den Museumstexten und dem vermittelten ethnographischen Wissen, wurde darauf geachtet, allgemeinverständlich zu bleiben und somit das Lebenswerk Harrers dahingehend fortzuführen, seinen populärwissenschaftlichen Ansatz beizubehalten. [...] Es wird daher im Museum auf die Darstellung komplizierter wissenschaftlicher Sachverhalte sowie auf einen Überfluß an Daten und Namen verzichtet. Unterstützt wird das Vorhaben durch die Zusammensetzung der ausgestellten Sammlung, die hauptsächlich aus Alltagsgegenständen besteht und somit eine Annäherung an fremde Lebensweisen erleichtert. Der rote Faden, der sich durch das Museum zieht, ist jedoch die Person Harrers selbst. In jedem Raum erfährt der Besucher, wann der Forscher das Gebiet besucht hat, und kann die beschriebene Kultur in diesem Lichte sehen“ (Plankensteiner 1993/2003: 35).

Mit der Biographie Harrers ist ein Raum, der am Anfang des Rundgangs betreten wird, befasst. Die Gegenstände der Ausstellung *erzählen* Aspekte des Lebens Harrers, sie sind Teile eines Diskurses über ihn, aber auch eines Diskurses über Abenteuer motive, über die seine Biographie repräsentiert wird. Auf der Homepage der Gemeinde und des Museums heißt es dazu:

„Das Heinrich-Harrer-Museum ist ein Ort der kulturellen Begegnung und ein Zentrum für Menschen, die die Vielfalt unserer Erde reizt. Gewidmet ist es Heinrich Harrer, einem der letzten Forschungsreisenden dieser Welt, der von seinen vielen Reisen unzählige faszinierende Ausstellungsstücke mitgebracht hat. Diese Ausstellungsstücke ermöglichen zusammen mit seinen Schriften und Büchern und dem umfangreichen Bildarchiv einen faszinierenden Blick in das Lebenswerk dieses großen Entdeckers, dessen Leistungen mit zahlreichen Ehrungen im In- und Ausland ausgezeichnet wurden“ (Homepage Hüttenberg).

Harrer wird dabei über Motive des Abenteuer tums, als großer Forschungsreisender und Sportler dargestellt: in einer der Vitrinen sind Sportgeräte, wie Golf- und Tennisschläger, sowie Medaillen und Urkunden ausgestellt. Weitere Vitrinen zeigen Heinrich Harrer als Bergsteiger und Skifahrer. Hier dienen Ausrüstungsgegenstände, wie Steigeisen, ein Rucksack, sowie die Schuhe, die Harrer dem Museum als erstes überließ, dazu, dieses Bild

zu vermitteln. Zeitungsberichte über die Erstbesteigung der Eiger Nordwand, sowie über sportliche Erfolge ergänzen es. In der Mitte des Raumes sind Zeitungsberichte über Expeditionen mit teilweise spektakulären Schlagzeilen, die deren abenteuerlichen Charakter andeuten, ausgestellt. Unter anderem titelte ein Bericht der „Neuen Presse“ vom 2. August 1966 zu einer Reise Harrers mit dem exotisierenden Aufmacher „Besuch bei Steinzeitmenschen“.

Seine Biographie wird als Geschichte eines Aufstieges erzählt. Eine Vitrine mit Kücheninventar aus Harrers Elternhaus, die auf die einfachen Verhältnisse aus denen er stammte hinweist, markiert den Ausgangspunkt dieser Erfolgsgeschichte. Gegenüber hängt ein großes Bild, das Harrer mit dem Dalai Lama zeigt und in gewisser Weise den Höhepunkt repräsentiert. „Die beiden Freunde“ steht darunter. Ein Gästebuch Heinrich Harrers und seiner Frau Carina ist an der Stelle aufgeschlagen, die Einträge Brad Pitts und Jean-Jacques Annauds, die im Zuge der Recherchen zum Film „Sieben Jahre in Tibet“ Harrer in Hüttenberg besuchten, zeigt.

Der durch das Buch „Sieben Jahre in Tibet“ (1957/2000) berühmt gewordene Abschnitt seines Lebens wird durch Bilder und Briefe aus dem englischen Internierungslager in Indien aus dem Harrer 1944 mit dem Ziel Tibet flüchtete, thematisiert. Ausgaben des Buches, ein Plakate zu seiner frühen Verfilmung und Vorträgen sind ebenfalls enthalten. In Zeitungsberichten von und über Harrer wird seine Flucht nach Tibet und die Invasion Chinas zusätzlich dokumentiert. Ostafrikareisen Harrers sind Gegenstand des nächsten Raumes. Hier werden in Vitrinen hauptsächlich Gebrauchsgegenstände ausgestellt. Beschrieben werden diese unter konkret praktischen Gesichtspunkten. Verwendungskontexte sind kaum Teil der Erläuterungen, was die Idee von Traditionalität und Einfachheit der repräsentierten Kulturen verstärkt.

Die folgenden Räume beinhalten Exponate, Darstellungen und Symbole tibetischer Kultur: Kleidungsstücke, Bilder von Tibet, seiner Hauptstadt Lhasa, vom Dalai Lama und Heinrich Harrer. Ein Sandmandala, das tibetische Nonnen aus einem Kloster in der Nähe Kathmandus im Vorfeld und während des „Festes der Kulturen“ 2006 gestalteten, war im Sommer 2007, im Tibetbereich des Museums zu sehen. Wie bereits zweimal zuvor ist vorgesehen, das Mandala, als Symbol der Vergänglichkeit, nach einer gewissen Zeit in die Görtsschitz, den Hüttenberg durchlaufenden Fluss, zu streuen. Daneben steht ein Thron, der

speziell für das Museum hergestellt wurde und auf dem der Dalai Lama 1992 bei der Eröffnung des übersiedelten Museums saß. Ebenso sind Gegenstände tibetischer Religion und Medizin zu sehen. Den Abschluss der Tibetausstellung bildet der Tempelraum, der tibetischen Gebetsräumen nachempfunden ist.

Im Dachgeschoss ist Raum für Sonderausstellungen, die restlichen Räume dokumentieren Harrers Reisen in die anderen oben genannten Regionen. Das Untergeschoss zeigt das *besetzte Tibet*. Ursprünglich als Sonderausstellung installiert, ist dieser Teil mittlerweile Fixpunkt im Museum. Die politische Situation Tibets seit der Besatzung Chinas in den 1950er Jahren, chinesische Repressionen und Menschenrechtsverletzungen sowie Chronologien von Aufständen gegen die Besatzung werden in der Ausstellung geschildert. Wird im oberen Teil des Museums das kulturelle Tibet, wie es einmal *war* über Gegenstände materieller Kultur repräsentiert, so zeichnet „Besetztes Tibet“ das zweite wesentliche Motiv in der Imagination Tibets; nämlich das eines, brutaler Unterdrückung ausgesetzten Volkes.

3.2.2.2 Führungen und Feste

Bedeutende Kanäle, über die tibetische Kultur in Hüttenberg repräsentiert werden, stellen die Museumsführungen und die Feste beim Museum dar. Ist die Ausstellung selbst eher knapp mit Erläuterungen bestückt, so bilden Führungen und Feste zusätzliche Darstellungen für mögliche Interpretationen tibetischer Kultur.

Genauer zu den Ausstellungstücken kann man während Führungen durch das Museum erfahren, die von MitarbeiterInnen des Museums auf Anfrage stattfinden. In einem Gespräch mit Michael Gabernig, einem Mitarbeiter des Museums, erzählte er mir über den Ablauf von Führungen. Im Durchschnitt dauere eine Führung eine Stunde, je nach Interesse und Wünschen einer Gruppe auch länger oder kürzer. Bei manchen Gruppen merke man, dass sie sich auf den Besuch im Museum vorbereitet haben. Das hänge beispielsweise bei Schulklassen oft von Lehrern ab. Andere Gruppen hätten kein Vorwissen. Man würde das während Führungen allerdings schnell merken und sich darauf einstellen. Auch seien verschiedene Gruppen an verschiedenen Bereichen der Ausstellung unterschiedlich interessiert. Bei Schülern merke er häufig, dass diese sich beispielsweise

für ausgestellte Waffen mehr interessieren als für Objekte, die in einem religiösen Kontext Anwendung finden.

Das meiste Interesse besteht an der Person Heinrich Harrer selbst, an dessen Leben und Bezügen zu den Ausstellungsstücken. Bei meinen Besuchen im Museum hatte ich immer wieder den Eindruck, dass MuseumsbesucherInnen sich verhältnismäßig länger im Harrer-Biographieraum aufhalten und die restliche Ausstellung schneller durchlaufen. Wenn das natürlich auch daran liegen könnte, dass Harrers Biographie erster Teil der Ausstellung ist und viele BesucherInnen generell am Anfang eines Museumsbesuchs die Ausstellung genauer betrachten, dann ungeduldig werden, keine Zeit haben etc., denke ich doch, das Interesse an Harrer selbst ist überwiegende Motivation für Besuche im Museum.

Fragen zum Dalai Lama seien, so Gabernig, auch sehr häufig, es werde etwa oft nachgefragt, ob denn schon ein Nachfolger gefunden worden sei. Das Interesse am Dalai Lama kann als Konsequenz der Selbstrepräsentationsstrategien der Exiltibetischen Regierung, wie sie oben beschrieben wurde und medialer Repräsentationen gesehen werden. Damit wird die Rolle des Dalai Lamas für Vorstellungen von Tibet bereits angedeutet, die weiter unten noch ausgeführt werden wird: Als eine Art *Prototibeter*, symbolisiert er, was viele Menschen Tibet zuschreiben- etwa Pazifismus, Religiosität und Freundlichkeit. Dazu mehr im späteren Verlauf der Arbeit.

Die Informationen, die er während Führungen vermittelt, habe er sich durch Lesen über Heinrich Harrer und Tibet angeeignet. Bevor er selber Führungen machte, habe er anderen beigewohnt. Das Wissen, das man über die Ausstellung habe, würde natürlich immer wieder ergänzt. Außerdem sei es wichtig sich auf die verschiedenen Gruppen einzustellen und zu versuchen, aktuelle Bezüge herzustellen, um so das Interesse an den Führungen innerhalb der Gruppen zu steigern oder überhaupt zu gewährleisten. Beispielsweise erzähle er gerne von Besuchen des Dalai Lama in Europa.

Die Repräsentation tibetischer Kultur im Harrer Museum funktioniert auf zwei Weisen. Einerseits bietet die Ausstellung mit Exponaten und Bildern, sowie dazugehörigen Erläuterungen Darstellungen, die je nach Vorwissen, Interessen und bestehenden Vorstellungen, d.h. mentalen Konzepten, von BesucherInnen dekodiert werden können. Knappe Erläuterungen zu verschiedenen Alltags- und Kunstgegenständen, machen soziale

Kontexte der Verwendung und alltäglicher Praxis schwer nachvollziehbar und erzeugen eher Bilder von Traditionalität und gesellschaftlicher Statik; man bekommt den Eindruck, die dargestellten Kulturen seien Teil einer vergangenen Zeit. Sie erscheinen anachronistisch, werden sie nach Maßstäben von Vorstellungen einer *modernen, westlichen*, eben der *eigenen* Kultur der meisten BesucherInnen interpretiert.

Zweitens bieten Führungen Informationen zur Ausstellung. Hier obliegt die Repräsentation nicht nur dem Arrangement der Ausstellungsstücke; die MuseumsmitarbeiterInnen erläutern soziale und symbolische Funktionen der Exponate. Erklärungen funktionieren häufig über Rückbezüge, also über das Herstellen von Parallelen zur eigenen Kultur. Während einem meiner Aufenthalte im Museum, fand eine Führung mit einer Schlussklasse statt, die ich, als sie im Tibetbereich der Ausstellung angelangt war, mitverfolgte. Den Jugendlichen, wurden Objekte, deren Bedeutung ihnen befremdlich zu erscheinen schien, näher gebracht, indem kulturelle Unterschiede zu relativieren versucht wurden. Das passierte durch Vergleiche mit *unserer* Kultur und Hinweise auf Elemente, die vermutlich für Tibeter sehr ungewöhnlich wären. Beispielsweise erklärte Michael Gabernig der Gruppe über den Verwendungskontext einer Knochenmaske, über die tibetische Bestattungspraxis des Exkarnierens, dass Leichen in Tibet zerstückelt und anschließend an Vögel verfüttert werden. Als Hintergrund habe das den tibetischen Glauben in einen ewigen Kreislauf des Lebens. Als die Schüler etwas erschrocken reagieren, meint er im Prinzip passiere *bei uns* auch nichts anderes mit Leichen; hier würden sie eben letztendlich von Würmern, nicht von Vögeln gefressen. Ein wesentlicher, bereits besprochener Aspekt, des Vorstellens des *Anderen*, wird hier verdeutlicht; nämlich das Anwenden eigener Kategorien, also von Bezügen zum *Eigenen*, um das Fremde, verständlich zu machen.

Das „Fest der Kulturen“ findet seit 1996 einmal jährlich, über ein Wochenende statt und wird vom Museumsteam organisiert. Teile des Programms finden im- andere vor dem Museum statt. 2007 wurden dazu auf dem Vorplatz eine Bühne, Tische und Bänke, ein Buffet, an dem tibetische und indische Gerichte verkauft werden, sowie einige Verkaufstände für tibetischen Schmuck und ein Informationsstand der Organisation „Save Tibet“ aufgebaut. Programmpunkte reichen, von Vorträgen im Museum, über eine Fackelwanderung am gegenüberliegenden Lingkor, zu Konzerten und Tanzeinlagen, die

am Vorplatz stattfinden, zu Fußballspielen und Wanderungen, die gemeinsam mit der angereisten „Tibetergesellschaft Österreich“ unternommen werden.

„Also wir versuchen ein möglichst buntes Programm zu bringen, wir versuchen ein bisschen die Kulturen, die der Harrer besucht hat oder auch darüber hinaus schon beim Fest der Kulturen ein bisschen nach Hüttenberg zu bringen. Entweder in Form von Tanz von Musik, von Kultur, von Kulinarik, durch Vorträge, durch Filme und so weiter“ (Interview mit Michael Gabernig 12.09. 2007)

Der Begriff Kultur und der Bezug zu Heinrich Harrer stehen auch bei den Festen im Mittelpunkt. Kultur wird dabei durch künstlerische, bzw. folkloristische Ausdrucksformen repräsentiert, welche für das *Typische* der entsprechenden Gesellschaften stehen- verschiedene Tänze, Gesänge oder Speisen. Andererseits werden Kulturen durch Reiseberichte im Rahmen der Vorträge *erzählt*.

Ziel der Feste sei unter anderem, fremde Kulturen, unter Anderem jene, die im Museum präsent sind unter „lebendigen“ Gesichtspunkten zu präsentieren, um sich auf diese Weise von der Ausstellung im Museum abzuheben- also „die einzelnen Kulturen noch anders darstellen, nicht nur rein im Museum in der Vitrine“ (ebd.). Mittlerweile können die Feste auf ein Stammpublikum zählen, welches sich allerdings überwiegend aus BesucherInnen von außerhalb Hüttenbergs zusammensetzt.

„Na, also, es war über die Jahre schon schwierig auch die Hüttenberger zu den Festen zu kriegen, aber mittlerweile gibt es schon so eine kleinere Gruppe, die regelmäßig auch da sind die durchaus interessiert sind, die gerne die Momos [tibetische Teigtaschen] essen, die bei der Fackelwanderung mitgehen, vor allem auch die Kinder, aber es ist sicher nicht die Masse. Ich meine, wenn Feuerwehrfest in Hüttenberg ist, dann sind hundert Prozent Hüttenberger da oder neunundneunzig Prozent; wenn Museumsfest ist sind halt vielleicht, schwer zu schätzen, aber dreißig, vierzig Prozent sind davon halt Hüttenberger, je nach dem, was für eine Veranstaltung ist, ich meine, natürlich ein indisches Mantrakonzert, da sind viele Hüttenberger, die mit so was nichts anfangen können, rein vom Namen her. Wobei ich auch schon erlebt habe, dass Leute die zufällig da waren, die dann gesagt haben: `Schau, das war auch interessant.` So wie heuer beim Fußballspiel, Tibet gegen Hüttenberg war natürlich schon mehr als die Hälfte Hüttenberger, aber das gehört auch zur Kultur dazu“ (Interview mit Michael Gabernig 12.09. 2007).

Stellen die HüttenbergerInnen zwar nur geringere Gruppe, der FestbesucherInnen, ist das Fest doch wesentlicher Teil in der Repräsentation fremder Kultur im Ort. Diejenigen, welche die Feste regelmäßig besuchen, haben durch Begegnung mit Menschen anderer Herkunft die Möglichkeit transkulturelle- wenn auch ebenso kurzfristige, bzw. flüchtige Kontakte zu knüpfen. Eindrücke tibetischer Kultur sind nicht zuletzt auf solche Kontakterlebnisse zurückzuführen. Das Fest selbst wird dabei einerseits schon in der Organisation als eine Plattform für kulturellen Kontakt konzipiert, außerdem wird es von BesucherInnen auch als solche verstanden. In einem Interview erzählte mir ein Hüttenberger, den ich beim Fest 2007 kennen lernte auf die Frage nach der Bedeutung des Festes für ihn:

„Völkerverbindung. Du siehst ja das selber, du verfolgst ja das immer mit, das Fest der Kulturen. Schau jetzt waren die Inder da oder vor drei Jahren waren die Afrikaner da. Ich glaube so wie du zu den Leuten kommst, so kommt es irgendwo zurück. Das sind Leute so wie du und ich und man kann sich ganz normal unterhalten, mit ein bisschen einem Spaßfaktor auch dahinter. Ich glaube, natürlich musst es wollen auch. Viele sagen halt: 'Na ja, weißt eh die Ausländer.' Siehst eh mit der EU und alles, das ist einfach so und das kommt immer mehr. Mir taugt das immer wieder und das Fest der Kulturen ist ein Fixpunkt und da kann sein was will, da bin ich unten. Da hänge ich meine Ketten und mein Lametta und was ich alles so habe herum und passe mich auch ein bisschen an. Die sollen schon sehen, dass wir das ein Bisschen annehmen; die Leute. Jetzt haben wir das Ding gehabt, das tibetische Fußballmatch. Das war ja sowieso sensationell“ (Interview mit Arnold Pirkebner und Evelyn Sauritschnig 27.07.2007).

Solche und ähnliche Erzählungen sind Teil beinahe aller Interviews und Gespräche, die im Sommer 2007 geführt wurden und werden Thema in der Diskussion über die Interviewinhalte sein. „Fixpunkt“ weist auf Integration des Festes, des Museums und damit verbundenen Repräsentationen tibetischer Kultur in die Vorstellungswelt der HüttenbergerInnen hin. Tibetische Gäste, die nicht nur während dem „Fest der Kulturen“ den Ort besuchen, erregen auf der Straße spazierend bei den Einheimischen kein Aufsehen mehr. Der Ort, also seine EinwohnerInnen, hätten sich, so wurde es mir immer wieder geschildert, durch die häufige Konfrontation mit fremden Menschen, vor allem Tibetern, in gewisser Weise für transkulturelle Kontakte geöffnet. Es sei normal geworden mit fremder Kultur in Berührung zu kommen:

„Also in Hüttenberg, da ist Tibet schon lang ein normaler Anblick im Ortsbild. Wenn man heute, sage ich mal zum Beispiel in Feldkirchen mit einem tibetischen Mönch über die Straße geht, gibt es viele Leute, die sich umdrehen. Ist zwar auch nicht so, dass ständig Leute da leben, aber es sind oft Leute da und das Mönchsgewand ist eine normale Sache. Spezielle Erlebnisse, also ich denke die Kunsang [eine Tibeterin, die in Hüttenberg lebte und eine tibetische Teestube betrieb]; es waren ein Haufen Leute, die sich mit ihr unterhalten haben, die ihr behilflich waren und so weiter, also weiß ich jetzt kein spezielles Erlebnis. Sie hat dann sogar bei so einer Damenkartenrunde mitgespielt, also sie war da integriert. Ich meine, lässige Erlebnisse waren und sind immer wieder, beim Fest der Kulturen; an eines kann ich mich noch erinnern, da haben wir einmal eine schwedische Tanzgruppe da gehabt. Auf jeden Fall waren die da und gleichzeitig waren tibetische Mönche da und ich habe da nur das Bild im Kopf, wie die sich gegenseitig so erklären, der eine mit seiner schwedischen Drehleier und die tibetischen Mönche daneben [zeigt mir Bild von Mönchen mit Schweden]. Also zwei tibetische Mönche und schwedische Volksmusikanten, die sich in Hüttenberg da treffen, also das ist für mich die Grundintention vom Harrer-Museum; kultureller Austausch, kulturelles Kennenlernen. [...] Und speziell wenn sie beim Fest wirklich konkret mit anderen Kulturen zusammenkommen, ist es natürlich noch intensiver“ (Interview mit Michael Gabernig 12.09. 2007).

Es kann zumindest gesagt werden, ein großer Teil der Einwohnerschaft war bereits mit TibeterInnen in Hüttenberg konfrontiert. Viele durch persönliche Begegnungen in alltäglichen Situationen, etwa mit TibeterInnen, die zeitenweise in der Gemeinde lebten und auf die man beim Einkaufen oder Spazieren gehen traf. Beispielsweise sei es nichts außergewöhnliches, wurde mir des Öfteren versichert, TibeterInnen, mit „Tashi Delek“ zu begrüßen. Ein ehemaliger Bergmann erzählte mir dazu:

„Ja, weißt eh, ich gehe ja zu jedem dazu. So wie jetzt heißt es ja `Tashi Delek` und dann begrüßt man sie halt und die haben ja auch alle eine Freude und wenn sie alle Jahre kommen zum Tibetfest. Man begrüßt sie halt und tauscht ein bisschen Meinungen aus und so weiter“ (Interview mit Heinrich Tilz 28.09. 2007).

Wenn sich auch wahrscheinlich für die meisten, keine engeren Kontakte dabei ergaben, kann man doch davon ausgehen, das allein durch das Anwesendsein tibetischer Kultur und sich daraus ergebenden Gewohnheitseffekt, der Umgang mit Fremdem veränderte- sei es

auch nur in dem Sinne, dass sich vermutlich kaum jemand in Hüttenberg mehr daran stört. In diesem Zusammenhang möchte ich allerdings wieder auf die wirtschaftlichen Erwartungen im Ort hinweisen; immerhin profitiert man im Tourismusbereich von Museum und den Festen und erhofft sich von dem geplanten Tibetzentrum einen wirtschaftlichen Aufschwung. Der Großteil der Hüttenberger hat vermutlich ein passives Verhältnis zur fremden Kultur im Ort und hofft in erster Linie, dass sie dazu genutzt werden kann, auf Dauer Arbeitsplätze zu schaffen und Verwandte und Freunde nicht weiterhin gezwungen werden abzuwandern.

3.2.3 Interpretationen tibetischer Kultur in den geführten Interviews

Nachdem die *Infrastruktur* an tibetischer Kultur, die in Hüttenberg besteht dargestellt wurde, sollen nun Imaginationen Tibets, wie sie in Interviews mit BewohnerInnen enthalten sind, dargestellt und analysiert werden. Ich werde dabei Interviewinhalten in Form von zitierten Passagen großen Raum geben, um LeserInnen dieser Arbeit das gesammelte Material anschaulicher und Schlussfolgerungen meinerseits nachvollziehbarer zu machen. Durch das Wiedergeben von Erzählungen, soll aber auch Spielraum für eventuelle, alternative Lesarten geboten werden.

Als nächstes soll die Schilderung dessen, was als Tibet charakterisierend empfunden wird, beleuchtet werden. Darauf folgend soll die Bedeutung des Dalai Lamas in der Repräsentation Tibets aufgezeigt werden und schließlich wie Imaginationen von Tibet als *Anderes* verwendet werden, um Kritik an als mangelhaft empfundenen Aspekten, der *eigenen Kultur* zu äußern. Dies deutet bereits darauf hin, dass in Zuschreibungen an das *Andere* auch immer Rückschlüsse auf das *Eigene* enthalten sind.

3.2.3.1 „Die Tibeter lachen alle“: Schilderung des typisch Tibetischen den Interviews

Einige Gemeinsamkeiten lassen sich in Schilderungen aller Interviews finden; zunächst kann gesagt werden, tibetische Kultur, Tibet und TibeterInnen werden darin durchwegs positiv vorgestellt. Begegnungen mit tibetischer Kultur in Hüttenberg passieren über direkte Kontakte zu TibeterInnen im Ort und auf den Reisen nach Indien oder indirekten Kontakt durch Repräsentationen tibetischer Kultur im Museum, auf den Festen, bzw. durch

mediale Repräsentationen. Dabei wird Tibet zum einen als Ort einzigartiger Kultur, die in vielen Belangen westlichen Gesellschaften überlegen ist wahrgenommen, zum anderen wird Tibet über den Kontext der chinesischen Besatzung und der damit verbundenen Repressionen vorgestellt. Politische und kulturelle Imaginationen Tibets stehen dabei immer in Zusammenhang. Die Friedfertigkeit und Gewaltlosigkeit, die TibeterInnen zugeschrieben wird, lässt die Unterdrückung der chinesischen Besatzungsmacht umso ungerechtfertigter erscheinen. Je mehr China im Raum Tibet lebende TibeterInnen unterdrückt, desto mehr erscheint die einzigartige, friedliche und faszinierende tibetische Kultur als bedroht und schützenswert. Die folgende Interview Passage, aus einem Gespräch mit einem Hüttenberger, der an einer der vom Bürgermeister organisierten Reisen nach Dharamsala teilnahm, verdeutlicht diese Verschränkung von kulturellen und politischen Imaginationen Tibets:

„Ja, die tibetische Kultur ist eine der Urformen, wenn man dann noch so schaut, im Fernsehen, wie viele Klöster da oben es damals einmal gegeben hat, wie viele tausende Klöster zerstört worden sind, die Kultur mit Gewalt ausgelöscht worden ist, dann muss ich nur den Kopf schütteln und sagen erstens für was war das notwendig und für was ist das heute notwendig, weil ich weiß nicht, vor was gewisse Leute da jetzt noch Angst haben. Das ist ein Volk, das keinem was tut. Nur haben die hohen Kulturen in sich, wenn man schaut die medizinische Seite, was die im Stande sind zu leisten aus nur Stein und Kräutern, mehr oder weniger, die haben für alles ein Rezept die haben für alles irgendwas. Und das hat man mit Gewalt ausgelöscht, ich weiß nicht, ist wo der Neid durchgebrochen, bei gewissen, aber dass das so ausartet, ist schon schlimm und deswegen wäre es wünschenswert, dass Tibet endlich wieder den Tibetern gehört. Also das wäre meine Meinung, weil sie sollen eigenständig sein und nicht immer nur auf der Flucht sein und dort irgendwo und nur noch das Unterwandern, je länger das dann dauert, umso schlimmer wird es dann, die Echtheit der Tibeter ist halt dann in Gefahr. Weil ob das ein tibetischer Tibeter ist oder ein chinesischer Tibeter, sind zwei Paar Schuhe. Es ist einfach wie man so sagt ein anderes Blut mit drinnen und ob das für die Tibeter gut ist, weiß ich nicht“ (Interview mit Heribert Wieland 18.09. 2007).

Dieser Abschnitt beinhaltet mehrere der Eckpunkte der Imagination Tibets, hat aber den inhaltlichen Schwerpunkt „bedrohtes Tibet“. Das Bezeichnen der tibetischen Kultur als eine „Urform“ unterstreicht die Vorstellung einer verloren gehenden *Reinheit*, die es zu schützen gilt. Ebenso deutet der Begriff darauf hin, dass *reine, ursprüngliche* Kultur als im Westen bereits verloren gegangen betrachtet wird. Zuschreibungen von besonderen

Fähigkeiten auf medizinischer Ebene finden sich ebenfalls in vielen Erzählungen in den Interviews. Hier betont die Vorstellung der Einfachheit medizinischer Praxis- „nur mit Stein und Kräutern“- wiederum das *Ursprüngliche*, das Tibet häufig zugeschrieben wird. Das Friedliche der TibeterInnen wird dem Gewalttätigen Chinas gegenübergestellt, das anscheinend völlig grundlos so agiert, wie es agiert. Ich möchte hier nochmals betonen, dass ich in keiner Weise chinesische Repressionen und Menschenrechtsverletzungen relativieren möchte. Es soll gezeigt werden, wie der politische Kontext der chinesischen Besatzung Tibets in westlichen Tibetdiskursen mit anderen Aspekten der Imagination Tibets zusammenhängt.

Am „Fest der Kulturen“ 2007 sangen zum Abschluss des zweiten Abends die angereisten TibeterInnen. Zuerst Männer und Frauen, dann nur noch Frauen einzeln. Die Darbietungen wurden kurz von Tseten Zöchbauer, einer in Wien lebenden Tibeterin und Obfrau der Tibetergemeinschaft Österreichs, erläutert. Es wurde erklärt, in den Liedern ginge es hauptsächlich um die gezwungene Entfernung zur Heimat Tibet, bzw. um Ehrerbietungen für den Dalai Lama. Eine Hüttenbergerin schilderte mir ihre Eindrücke vom Auftritt einer der Frauen folgendermaßen:

„Hast das gehört, wie sie geredet hat, wie die eine Frau dann gesungen hat, weißt eh, die ältere. Gleich alt wie sie. Ist oben auf den Bildern auch drauf. Die ist eineinhalb Jahre jetzt in Österreich und die hat nichts gekannt, als einen Berg, die Yaks und die hat nur gesungen für ihre Viecher und sie hat gesagt `schauen sie diese Frau an,` hat die Frau Zöchbauer gesagt, `diese Frau schaut älter aus als ich, aber diese Frau hat so viel gearbeitet in ihrem Leben.` da sind mir die Tränen nur so runter gekommen“ (Interview Arnold Pirkebner und Evelyn Sauritschnig 27.07.2007).

Auch in diesem Zitat wird eine Vorstellung der Einfachheit alltäglichen Lebens in Tibet beschrieben. In diesem Fall allerdings mit einem weniger romantisierenden Beigeschmack- das *Beschwerliche* am einfachen Leben, wird durch das Bild einer Frau, die so hart arbeiten musste, dass sie älter aussieht, als sie ist repräsentiert. In vielen Fällen beinhalten Vorstellungen von Traditionalität gleichzeitig romantische, sowie Bilder von Rückständigkeit (vgl. Hall 1994 und 1997c). Einerseits wird das Leben in Tibet, wie es in diesem Ausschnitt, geschildert wird, als beschwerlich, hart und schlicht vorgestellt; auf der andere Seite schafft genau diese Vorstellung Raum für positiv konnotierte Motive von

glücklichen, bescheidenen, wenn auch unter schwierigen Umständen lebenden Menschen, als welche TibeterInnen häufig imaginiert werden.

Damit möchte auf die Überschrift dieses Abschnitts hinweisen: „Die Tibeter lachen alle“. Viele Schilderungen von Begegnungen mit TibeterInnen, beinhalten Ausführungen über deren *Freundlichkeit* und *Bescheidenheit*. Dieses Motiv wird in Verbindung mit Vorstellungen des politischen Kontexts- des besetzten Tibets und des Exildaseins vieler TibeterInnen, die aus ihrer Heimat flüchten mussten- gebracht und dadurch bestärkt.

„Brauchst nur schauen, die Tibeter lachen alle. Kommt immer wieder vor. Obwohl sie wahrscheinlich eh nicht in Wirklichkeit was zum Lachen haben. Weißt eh die ganze Situation kennst eh wie es da aussieht rundherum“ (Interview Arnold Pirkebner und Evelyn Sauritschnig 27.07.2007).

Die politische Situation ist wesentlicher Bestandteil in der Imagination Tibets, seiner Bevölkerung und der im Exil lebenden Menschen. Was als *Tibetisch* interpretiert und konstruiert wird, ist nicht von politischen Zusammenhängen loslösbar. Das Museum bietet hier in mehreren Hinsichten Repräsentationen politischer Aspekte des Tibetbegriffes, wie er in von den meisten meiner InformantInnen geteilt wurde. Die Ausstellung über die Geschichte der chinesischen Annexion Tibets wäre ein Teil. Außerdem bietet das Museum durch die Abgehaltenen Feste eine Art Plattform für SympathisantInnen von „Free Tibet“-Initiativen und kommuniziert via Internet, Besuche, etc. mit Institutionen und Einzelpersonen, die sich politisch für ein freies Tibet engagieren. Das Harrer-Museum ist auf diese Weise zum Teil des globalen Netzwerkes exiltibetischer Gruppen und deren SympathisantInnen geworden.

Bilder von TibeterInnen werden oft mit deren Religiosität verbunden. Ein Grund dafür ist, dass diejenigen TibeterInnen, die Menschen in Hüttenberg, und im Westen generell, zu Gesicht bekommen, bzw. als TibeterInnen wahrnehmen, oft religiöse VertreterInnen tibetischen Buddhismus sind- allen voran der Dalai Lama, der eine der ersten Assoziationen, vieler Menschen im Westen zu Tibet darstellt. In Hüttenberg waren auf den Festen immer wieder VertreterInnen tibetischer Geistlichkeit anwesend- Mönche, Nonnen und auch der Dalai Lama. Narrationen in den Interviews beziehen sich dementsprechend immer wieder auf Eindrücke dieser Art.

„Ja, die zwei die ein halbes Jahr da gewohnt haben in Knappenberg, das war dieser Geshe, der eben glaube ich Direktor oder was von der Uni werden will. Persönlich geredet eigentlich nicht, nur begrüßt, sie sind allen Leuten offen mit einem Lächeln, wie halt die Mönche das haben, was total liab war, finde halt ich. Unser Brauch ist das Osterhaufenheizen am Ostersonntag, wir sind alle unten gewesen. Wer kommt, die zwei Tibeter, nackt, wie sie durch die Gegend rennen, wir wären erfroren, die sind gekommen, haben sich dazugestellt, haben sich das ganze angeschaut. Deshalb glaube ich, ist dieses Vorurteil, was die Leute haben, die möchten ihre Kultur und ihren Glauben uns aufdrängen, das ist nicht, da sind eher die die Offeneren, die sind zu uns gekommen und wenn ich nicht in das Kloster gehen will, sind die die Letzten, glaube ich, die dazu jemanden überreden möchten. Na sie sind zu Fuß nach Hüttenberg gegangen, per Autostop manchmal mitgenommen worden. Nicht Autostop, aber die Leute haben sie mitgenommen. Einmal habe ich sogar einen mitgenommen, freilich, einmal habe ich einen mit rauf genommen, wie ich von der Schule heimgefahren bin, na dankbar, nett also ich kann nichts Schlechtes sagen“ (Interview mit Hildegard Lampl 25.09. 2007).

Auf die Verwendung tibetischer Ausdrücke, bzw. das Erwähnen religiöser Gegenstände aus dem Bereich des tibetischen Buddhismus, wurde häufig zurückgegriffen, wenn tibetische Kultur beschrieben wurde. Ein Begriff, wie *Geshe* wird den meisten Menschen in Österreich wenig sagen. Die tibetischen Mönche werden als freundlich, höflich, mit einem Lächeln im Gesicht wahrgenommen. So beschriebene Begegnungen verbleiben auf einer Ebene eher passiver Arten des Kontakts. Die Schilderungen und am Fest beobachteten Situationen erschienen mit ähnlich wie Erzählungen heimgekehrter TouristInnen: es gibt in zwar Konfrontationen mit *fremder Kultur*, engere Kontakte bleiben aber aus. Begegnungen finden mit vorsichtiger Neugierde und gegenseitig erbrachter Freundlichkeit statt.

„Was ich im Museum gesehen habe von der Kultur her außergewöhnlich und interessant für mich die Kleidung, ganz toll der Schmuck der Tibeter. Das Kunsthandwerk alleine, wenn man den Tibeterinnen zuschaut, wenn sie diese Sandmandalas machen, da waren wir sogar mit der Schule unten, haben zuschauen dürfen. Mucksmäuschenstill, wie die fünf Nonnen das gemacht haben. Also so eine Sisyphusarbeit, oder genauso faszinierend dieses Teppichknüpfen mit dem feinsten Garn, das fällt halt wieder in meine Berufssparte rein das Handwerkliche, das fasziniert mich natürlich am meisten. Schade ist immer und irgendwie ungewöhnlich, dass diese Mandalas dem Brauchtum entsprechend eigentlich ins Wasser

geschüttet werden und wieder, ich weiß gar nicht, was das so richtig bedeuten soll. Der Buddhismus selber, mit dem befasse ich mich nicht. Das interessiert mich nicht, das ist nicht das Meine ich habe meinen Glauben, aber es ist interessant wenn man einfach was anderes sieht oder auch einfach diesen Gebetstempel unten im Museum, ich finde den total schön mit der Musik im Hintergrund oder auch dieses Gongschläge, wenn man wo rauf klopft, das ist etwas total schönes beruhigendes, aber ich könnte mich nie in so eine Religion glaube ich hinein leben. Ich will es auch nicht. Und deshalb Museum selber ja, aber mit der Religion usw. mit dem beschäftige ich mich weniger muss ich sagen“ (Interview mit Hildegard Lampl 25.09. 2007).

Im Museum ausgestellte Gegenstände materieller Kultur bilden Bezugsrahmen für das Vorstellen tibetischer Kultur. Immer wieder wurde die tibetische Kunstfertigkeit von meinen InformantInnen betont. Dabei wurde wie hier auf die Genauigkeit und den nötigen Aufwand von Zeit verwiesen. Das Zerstören eines so mühsam hergestellten Artefakts, wie eines Sandmandalas erscheint von einem Maßstab eines *westlich-rationalen* Verständnisses vom Gebrauchswert, als gegensätzlich und schwierig nachvollziehbar. Es wird als Indikator für einen angenommenen Überfluss an Zeit in fremder Kultur interpretiert und bezeichnet gleichzeitig einen empfundenen Mangel der eigenen Kulturerleben jenen an Zeit. Tibetische Kultur und Handeln innerhalb dieser wird auf so als eher von religiösen Aspekten angetrieben verstanden, während diese Einschätzung aus einem Begriff der Rationalität *eigenen* Handelns resultiert. Folgende Erzählung des Hüttenberger Schmieds über eine Situation auf der Reise nach Dharamsala, an der er teilnahm beinhaltet ähnliche Aspekte:

„Na, das war irrsinnig schön, die ganze Reise, die ganze Kultur kennen zu lernen und überhaupt das Größte für mich war, wie ich den Berufskollegen, also den Schmied dort getroffen habe. Also das waren einschneidende Erlebnisse, da hast nicht viel reden brauchen, da sind die Schwingungen einfach übergegangen, das war wenn du dem in die Augen geschaut hast, hast ihm durch reingeschaut, das war fast so wie ein halber Magier. Du hast gesehen, auf der einen Seite volle Bescheidenheit und dann hast gesehen das hohe handwerkliches Können, was da dahinter steckt und vor so was musst Buckerle machen, vor Ehrfurcht musst sagen boah, das war schön, dass ich dich habe dürfen kennen lernen, also das war schon interessant, das war für mich schon also eines der einschneidendsten Sachen, die ich bis heute nicht vergessen habe. Ich werde das auch nie vergessen, weil man sieht, drüben ist vierzehn, fünfzehn Jahre ist dort Lehrzeit für so einen Beruf. Aber da wird bis ins

kleinste Detail alles gelernt, mit Meditation, mit allem Drum und Dran, also echt einschneidend und so auf, es wird einfach heilig gemacht die Arbeit direkt. Und durch das ist auch dann das Ergebnis, das dort raus kommt und das Können von den Leuten dazu und wenn man das sieht, das ist gewaltig. Und wenn man schaut mit welchen primitiven Hilfsmittel die das dort machen [...] also irrsinnig aufwändig, aber es kommt dann halt als reinste Handarbeit raus. Das schätzt man dann schon. Wenn es die Zeit erlauben würde, wäre es direkt einmal schön ein Jahr rüber zu gehen und dort nur mithelfen und nur mitarbeiten, also das wäre schon interessant. Es sind ja nicht nur Schmiede dort, die haben ja wunderbare Tischler dort. Es wird sicher Leute geben, die sagen boah, das möchte ich auch einmal machen und dort ist es nicht so wie bei uns, das muss fertig werden, weil du den Kunden versprichst, das muss fertig werden. Dort ist so; nein, das gehört noch so gemacht und das Ganze noch einmal von vorne, also die haben da Zeit en masse, Geduld en masse. Also das ist ein richtiges Geduldspiel und dort lernt man wahrscheinlich auch das geduldig sein. Im Zuge der Meditation dann noch dazu“ (Interview mit Heribert Wieland 18.09. 2007).

Der Faktor Zeit unterstreicht, eine Eigenschaft, die TibeterInnen oft zugeschrieben wird: nämlich geduldig zu sein. Meditation wird mit *Ruhe*, *Besonnenheit* und *Ausgeglichenheit* verbunden. *Friedfertigkeit*, wie sie TibeterInnen oft zugeschrieben wird, könnte man als eine Zusammenfassung und Steigerung dieser Charakteristika verstehen. „Heilig gemachte Arbeit“ drückt die Rolle, welche tibetischer Religion im soziokulturellen Agieren zugeschrieben wird, aus. Der betriebene Aufwand mit einfachen Mitteln resultiert in „reinsten Handarbeit“. Damit kommt ein weiteres Mal die Referenz zu etwas der *eigenen* Kultur verloren gegangenen zum Ausdruck: Die Überfülle an Zeit und das religiöse angeleitete Handeln schaffen eine *Reinheit*, die in der *eigenen* Welt nicht mehr besteht. Beinahe könnte man den Eindruck bekommen, die TibeterInnen lebten noch in einer anderen Zeit. Hier bestehen auch Bezüge zu Bildern des Tibets, das Heinrich Harrer erlebt hat und damit zu Repräsentationen, die Harrer in Berichten über Tibet schuf:

„Allgemein, tibetische Kultur, Assoziationen; mich fasziniert immer irgendwie so das Lebendige, das Farbenfrohe, die Gewänder. Das muss im alten Tibet, damals, wie der Harrer hingekommen ist, einfach eine wahnsinnig faszinierende Sache gewesen sein, diese Tempelfeste, die es ja heute noch gibt, ich meine, ich war leider noch nie in Tibet, aber die Leute, die drüben waren und erzählen. Aber damals muss es noch ganz was anderes gewesen sein weil heutzutage weiß man schon viel drüber, heute gibt es schon viele Bildbände und Dokumentationen, das heißt, wenn man hin fährt, man weiß in etwa, was einen erwartet, aber der Harrer und der Aufschnaiter damals, die von der Flucht dort hingekommen sind,

vielleicht ein, zwei Bücher in schwarzweiß vorher gesehen haben und auf einmal mitten in der Welt drinnen gewesen sind, also mich fasziniert da dieses Bunte, Lebendige und seine Kultur“ (Interview mit Michael Gabernig 12.09. 2007).

Abenteurer- und Entdeckermotive schwingen in Vorstellungen Tibets häufig mit. Imaginationen des mythischen, abgeschlossenen Tibet beinhalten dabei nicht selten Bilder „[of] the Westerner, at the risk of his or her life [...] in secret collusion with the Tibetans“ (Magnusson 2002: 198). Das *alte* Tibet stellt sich so als nicht mehr existenter Ort, auf den verschiedenste Vorstellungen projiziert werden können, dar. Charaktereigenschaften Heinrich Harrers wurden mir in mehreren Gesprächen, als zusammenhängend mit dessen Bezügen zu Tibet und Bekanntschaften zu TibeterInnen geschildert. So erzählte mir der Bürgermeister Rudolf Schratter, der Harrer gut kannte und ein enges Verhältnis zu ihm pflegte, über diesen:

„Er hat bestimmte Verhaltensweisen auch gehabt, die er vermutlich von den Tibetern vielfach gelernt hat. Im Verhältnis zur Umwelt, dass das was Selbstverständliches wird ein bestimmtes Verhalten oder die Ruhe die er gehabt hat, die war einfach gewaltig, der hat eine Ruhe gehabt, den hat nichts durcheinander gebracht. Weil eines ist klar, ob du jetzt ruhig oder unruhig bist, es verändert sich ja um dich nichts. Außer wenn du unruhig bist, dass du die andern auch noch verrückt machst und dann schon gar nichts mehr funktioniert. Also ist es im Grunde genommen vollkommen wurscht wenn jetzt ein Wirbel ist, ob du ruhig oder unruhig bist. Wenn du ruhig bist, hilft es dir eher da durchzukommen. Das sind so Dinge, die ich schon sehr viel von ihm gelernt habe“ (Interview mit Rudolf Schratter 23.07. 2007).

Ruhe und Umweltbewusstsein sind in der westlichen Diskursgeschichte über Tibet häufige Zuschreibungen an das *Tibetische* (vgl. weiter oben in dieser Arbeit). Interessant ist, dass auch in Fragen über das *Wesen von TibeterInnen*, Harrer nachgesagte Charaktereigenschaften als Bezugspunkt dienen. Wichtig ist für mich in diesem Zusammenhang vor allem, dass Parallelen, das heißt, die Weisen, wie der Diskurs über das *Tibetischsein* in Hüttenberg sich weitgehend in den breiteren Kontext westlicher Tibetdiskurse im Verlauf der Kontaktgeschichte zwischen Westen und Tibet einfügen lässt, erkennbar werden.

3.2.3.2 „Das Schlechte, was die Europäer haben, haben die nicht“: Imagination Tibets als Ausgangspunkt für Kritik an der eigenen Gesellschaft

Das positive Image Tibets im Westen wurde immer wieder verwendet, um Bilder alternativer Lebensweisen und Kritikpunkte an Mängeln in Industriegesellschaften zu formulieren. Eigenschaften, wie Friedfertigkeit, Gemeinschaftssinn, Bescheidenheit, Umweltbezogenheit und tiefgehende Religiosität, die TibeterInnen zugeschrieben werden, funktionieren dabei als Ausgangspunkte zur Kritik an westlicher Gesellschaft. Auch in Hüttenberg finden sich solche Ansätze in allen geführten Interviews, wenn auch in verschiedener Intensität. Dabei halte ich es für wichtig, den Kontext der wirtschaftlichen Situation der Gemeinde zu berücksichtigen. Die meisten der EinwohnerInnen sind vom massiven Mangel an Arbeitsplätzen direkt und indirekt betroffen; so wandern junge Menschen und Familien in einem hohen Maßstab ab, wodurch das soziale Leben im Ort sich auf verschiedene Weisen beeinflusst wird. Neben Familien, denen es nicht mehr möglich ist, mit allen Generationen im selben Ort zu leben verringert sich die Anzahl der Geschäfte, Schulen laufen Gefahr, geschlossen zu werden, ebenso wie Gasthäuser, deren Betrieb sich immer weniger rentiert.

In den Interviews spiegelt sich diese Situation auf verschiedene Weisen wider. In diesem Teil der Arbeit soll ein kritischer Diskurs, der auf der Grundlage von Vorstellungen Tibets formiert wurde, nachgezeichnet werden. Den wirtschaftlichen Aufschwung, den man sich vom Nutzen tibetischer Kultur zur touristischen Vermarktung erwartet wird Teil des letzten Kapitels sein.

Rudolf Schratter, Bürgermeister und Direktor des Harrer-Museums erklärt sich das positive Bild im Westen aus der Religiosität der TibeterInnen heraus:

„Religion ist für die Tibeter was ganz entscheidendes im Verhalten. Dadurch entsteht der Eindruck im Westen, die Tibeter sind ein sehr gutmütiges, ein sehr positives Volk. Sie haben dann einen Wesenszug den die Asiaten vielleicht allgemein haben, sie sind sehr, sehr freundlich, immer wenn du ihnen gegenüber trittst, wobei man sagen muss, Asiaten allgemein hast manchmal das Problem, dass du nicht so dahinter rein siehst, wahrscheinlich auch weil du nicht die Physiognomie so erkennst. Für uns Westler ist es vermutlich so. Aber sie sind also sehr geduldige Menschen, sie sind sehr freundliche Menschen, Freundlichkeit bei den Tibetern aber grundsätzlich auch in Indien, weil mit Indien bin ich natürlich auch

immer in Kontakt, Dharamsala, dadurch, dass es in Indien liegt. Man muss sagen, beide diese Völker sind so hilfsbereit, so entgegenkommend, so freundlich, benehmen sich so gutmütig gegenüber anderen Kulturen, anderen Menschen, Fremden unter Anführungszeichen Westlern oder was immer. Das findet man bei uns nirgends, also Österreich ist in der Hinsicht beschämend, wirklich wahr, beschämend. Ich habe mich schon ein paar Male schirch geschämt dafür, obwohl ich gerne Österreicher bin, aber das kann man also nicht vergleichen“ (Interview mit Rudolf Schratter 27.09. 2007).

Freundlichkeit, Bescheidenheit und Geduld, sind, wie schon erwähnt, zentrale Konzepte im Vorstellen des Tibetischseins. In gewisser Weise werden über Bilder von TibeterInnen Idealvorstellungen formuliert- Ideale, die als der eigenen Gesellschaft zunehmend abhanden kommend empfunden werden. Die Bezüge die über das Ausdrücken des vorgestellten Anderen zum Eigenen hergestellt werden, sind in diesem Zusammenhang, als Mechanismen der Selbstzuschreibung zu betrachten. Einige Interviewabschnitte sollen diese *Aneignung* Tibets zur Kritik an der eigenen Gesellschaft illustrieren. Über die Beziehung zu einer Tibeterin, die eine Zeit lang im Ort lebte, erzählten mir mehrere Personen. Dabei wurde immer auf die Freundlichkeit und die Hilfsbereitschaft durch welche, die Tibeterin als different markiert wurde, hingewiesen. Eine Einwohnerin schilderte mir das folgendermaßen:

„Nichts mit einem Hintergedanken; `ich mag von dir auch was.` Weißt wohl, wir haben ja oft heute den Hintergedanken, wenn ich dem was gebe, hoffentlich kriege ich auch einmal von dem was. Ich nähe oft für jemanden. Ich bin Schneiderin, dann bin ich oft froh wenn mir wer hilft. Das tun unsere Leute nicht. Du traust dich schon gar nicht hingehen zu demjenigen. Ja, ist es nicht so“ (Interview Arnold Pirkebner und Evelyn Sauritschnig 27.07.2007).

Das Betonen von „wir“ und „unsere Leute“ weist auf einen Begriff des Eigenen, der sich in Wechselwirkung mit einem Konzept des Anderen befindet hin. Die Differenz zwischen beiden Kategorien definiert sie. Neben dem Unterschied zwischen Personen- *wir*, *sie*- beinhaltet dieses Zitat ein weiteres Anderes: „Heute“ wird verwendet, als würde über verschiedene Zeiten geredet: das Leben in Österreich ist *heute* das Andere- Hilfsbereitschaft- ist hier *nicht mehr* zu finden. In einem Interview mit einem Gastwirt wurde das Schaffen eines Selbstbildes, über die Konstruktion eines gegensätzlichen Anderen gut erkennbar. „Richtige Europäer“ seien sehr verbohr, hätten eine andere

„Mentalität“. Menschen mit Bezug zu Buddhismus, die nach Hüttenberg kommen, seien gänzlich anders: „Kein Frust und kein Zorn und kein was weiß ich was, so wie bei uns die Leute“ (Interview mit Thomas Wiedergut 28.09. 2007). Interessant dabei ist, dass die Anderen nicht unbedingt nur TibeterInnen sein müssen; in diesem Fall sind auch Buddhisten aus einem europäischen Kontext gemeint, die sich allerdings grundsätzlich von „richtigen Europäern“ unterscheiden. Buddhismus im Generellen wird mit positiven Assoziationen besetzt. Allerdings muss das nicht unbedingt mit einer uneingeschränkten Sympathie gegenüber buddhistischen Lehren bedeuten. In einigen Fällen wurde mir in diesem Zusammenhang erzählt, es sei zwar interessant und positiv, im Ort auf Menschen mit anderen kulturellen Perspektiven zu treffen, sich selbst genauer für (tibetischen) Buddhismus zu interessieren, bzw. sogar zu erwägen, eigene Religiosität in Richtung buddhistischer Praxis zu ändern, liege aber fern:

„Schau, es gibt in allen Kulturen Unterschiede und in allen Kulturen sehr viel Gemeinsames, nur unsere Kultur, ich meine, die Leben sehr stark die Kultur mit der Religion und unsere Religion kommt halt weit nach der Kultur, die wir halt leben. Weil die Religion bei uns interessiert heute fast keinen mehr. Wenn man schaut irgendwo in die Kirche gehen, es ist unsere Religion, wir sind Christentum, wir sind Christen auf der einen Seite. Heute sagen sie, ja, ja sind wir halt Christen, aber Kirche gehen tun wir trotzdem nicht, auf der anderen Seite muss man auch sagen, gewisse Zeiten ändern sich, aber ein bisschen auf das Alte hin sollte man schon trachten, dass man da auch bei uns die Kirche ein bisschen besucht, dass man wenigstens ein paar Mal im Jahr sich aufrappelt, dass man einfach einmal reingeht, weil das ist genauso Kultur, die Religion und Kultur, das ist sehr eng beieinander. Und bei uns distanziert sich das leider immer weiter, was ich nicht ganz richtig finde, und weil der eine oder andere meint jetzt, er wird jetzt da übertreten zu einem anderen Glauben. Erstens glaube ich nicht, dass das viele machen werden und die paar, die das machen wissen eh nicht genau, warum sie es machen, vielleicht, weil es eine Mode ist, weißt eh, es sind viele andere Sachen nachher. Ich meine, sicher werden sie ein bisschen danach leben aber die Frage ist dann wie lange und wie intensiv und da sage ich, unsere Kultur müssen wir sicher erhalten, so wie sie da ist und das hat sicher nichts damit zu tun, wenn da jetzt die Tibeter da her kommen, dass wir jetzt unsere Kultur verlieren, erstens ist das eine komplett friedliche Partie, sind keine radikalen Leute dabei, von denen man Angst haben muss und die probieren unsere Kultur ja nicht zu ändern. Es war direkt lustig anzuschauen, wie Tibeter bei uns in der Kirche waren. Ja, sicher, weil der wissen will, wie ist das da. Ist ja hochinteressant, weil er interessiert sich, ja gut wenn wir Christen drüben sind, wir interessieren uns ja auch, wie es drüben geht“ (Interview mit Heribert Wieland 18.09. 2007).

Es wird nicht konkretes Wissen, sondern Vorstellungen vom Buddhismus, über Aspekte, die der westlichen Welt abhandeln gekommen sind, produziert. Einer wäre die hier angesprochene enge Verflechtung zwischen Religion und alltäglichem Leben. Der zweite Teil dieses Interviewausschnitts bezieht sich auf Bedenken einiger Menschen in Hüttenberg und Vertretern der katholischen Kirche in Kärnten, tibetische VertreterInnen könnten missionarische Hintergedanken haben. In ähnlicher Weise wurde mir in allen Interviews erklärt, es sei zwar interessant mit einer anderen Religion in Berührung zu kommen, allerdings gleichzeitig widersinnig den Entschluss zu fassen, zu konvertieren.

„Und so wie da manche schreien, wegen der Religion, dass da die Leute Buddhisten werden, davon halte ich sowieso nichts, wenn einer ein Christ ist, wird er auch Christ bleiben, wenn einer labil ist und schon vorher dahin tendiert, dann wird er sich vielleicht überzeugen lassen, eine Missionierung wird es da nicht geben“ (Interview mit Marlies Krause 25.09. 2007).

Tibet wird als *nicht bedrohlich* wahrgenommen, tibetische Religion sei keine Bedrohung für die *eigene Kultur*, immerhin seien TibeterInnen eine „friedliche Partie“. Umso interessanter ist, dass zum Zeitpunkt der Datenerhebung in Kärnten über eine andere fremde Religion- den Islam- auf ganz andere Weise, nämlich über ein Gesetz, dass den Bau von Moscheen verhindern sollte, diskutiert wurde. Imaginationen tibetischer Kultur scheinen wegen der positiven Charakteristika, die ihnen eingeschrieben sind, besser nutzbar zu sein, um kritisch über Gesellschaften im Westen zu reflektieren.

„Ja, dass sie das Leben nicht so, dass sie zugänglicher sind, dass sie einfach diesen Hass, diesen Zorn, dieses Gierige und alles was der Europäer hat, das haben die nicht, wenn man sich mit dem beschäftigt, oder die Leute, die sich damit viel beschäftigen, die sind halt schon so weit, dass sie das nicht haben und das spürt man, merkt man und das ist auch keine Aggression, kein Neid, also all das was die Europäer haben, das Schlechte was die Europäer haben, haben die nicht. Und das ist der Unterschied, der so eklatant ist, einfach für diejenigen, die das dann mitkriegen, dass das dann irrsinnig schön ist. [...] Das weiß ich auch nicht. Das ist einfach, dass die meisten Europäer da rein wachsen und nach gewissen Sachen streben, die nicht erstrebenswert sind. Also was wir tun, oder alle tun, wir schwimmen mit dem Strom und jeder meint, das ist richtig. Nur wenn man das richtig beleuchtet oder durchleuchtet, dann weiß eigentlich eh jeder, dass es falsch ist, aber es ist

halt schwer, das auch richtig mitzukriegen. Aber bei den Kulturen ist es halt so, dass viele Leute, die sich damit beschäftigen schon am richtigen Weg sind und das merkt man dann auch, beim Reden und bei Allem. [...] Die typischen Europäer und Wiener, die Großstädter, das hat überall mit Macht und Gier, mit Neid und Aggressivität und Geld, aber nicht das, um was es eigentlich gehen sollte. Was der Dalai Lama immer predigt. Das Umsetzen ist halt schwer“ (Interview mit Thomas Wiedergut 28.09. 2007).

Die Unterschiede, erscheinen nicht als graduell, eher als absolut. Alles was *die* haben, haben *wir* nicht- oder nicht mehr. *Religiöses* wird *nicht religiösem* Leben gegenübergestellt, *Zorn* und *Gier* *Friedfertigkeit* und *Bescheidenheit*, *Materialismus* *Spiritualität*. Dem europäischen Leben, das von Großstädten aus gelenkt wird steht so das ländliche, einfache Leben, welches als tibetisches vorgestellt wird, gegenüber. Naturverbundenheit und Spiritualität sind Motive, die nicht zuletzt durch Vorstellungen tibetischer Philosophie und medizinischer Praktiken zentrale Rollen spielen.

„Mich interessiert es schon aus dem Grund, weil tibetische Medizin ist sicher was Eigenes und was Besonderes. Ich glaube Schulmedizin auf und ab, brauchen wir, aber ich halte von den anderen Sachen natürlich auch sehr viel. Absolut, weil ich glaube, die arbeiten sicher viel mit ihren natürlichen Sachen und mit ihren eigenen Sachen. Du, wie soll ich das jetzt erklären, ich halte auf jeden Fall sehr viel von der tibetischen Medizin, weil wenn du schaust, im Grunde genommen die Tibeter sind ja ein gesundes Volk, haben aber nicht die schulmedizinischen Möglichkeiten und schau sie an. Strahlen die nur so eine innere Ruhe aus, oder sind die so zufrieden oder so gesund, für mich wirken sie einfach gesund, wenn du mit ihnen redest, da gibt es kein Wehwehchen, natürlich wird es das auch geben, aber die kommen mir irgendwie so viel ausgeglichener vor, als wir sind. Wir jammern wegen jedem Scheiß, auf gut deutsch gesagt, das passt nicht und das passt nicht und, und, und. Ja die sind einfach, das ist eine andere Kultur, aber ich finde die Kultur nicht schlecht. Ich war jetzt wieder unten, du warst ja auch unten bei dem Fest, die strahlen eine so eine Ruhe aus. Wenn du mit einem redest, du wenn ich neben dem stehe, da bin ich gleich viel lockerer und ruhiger. Das ist witzig, ich weiß nicht, warum das so ist, oder übertragen die das auf einen. Aber leider bei uns geht es einfach zu hektisch runter, so ist das halt, die ganze Sache“ (Interview mit Arnold Pirkebner und Evelyn Sauritschnig 27.07.2007).

Vorstellungen tibetischer Medizin als Kontrast zu westlicher Schulmedizin, wie sie mir, in diesem Fall von einem Hüttenberger geschildert wurde, bilden wieder ein Bild tibetischer Kultur als *einfach*, *naturbezogen* und sich auf diese Weise von westlicher Kultur

unterscheidend. Imaginationen und Repräsentationen Tibets werden auf die hier geschilderten Weisen in Hüttenberg als Projektionsflächen verwendet, aus deren Attributen Kritikpunkte an der eigenen Kultur abgeleitet und formuliert werden.

3.2.3.3 Die Ikonographie des 14. Dalai Lamas

In Gesprächen und Interviews mit HüttenbergerInnen, wurde immer wieder das Erleben des Dalai Lamas, Tenzin Gyatso, der zu verschiedenen Anlässen den Ort besuchte und dort auch öffentlich auftrat, als besonders eindrucksvoll und erinnerungswürdig geschildert.

Die Weise der Erzählungen über diese Begegnungen machte von Anfang an den Eindruck, als würde der Dalai Lama stellvertretend für alle Tibeter als Sinnbild des *Tibetischseins* vorgestellt. Eigenschaften, die ihm als spirituelles Oberhaupt zugeschrieben werden, wurden als typisch für tibetische Kultur und tibetischen Buddhismus als deren Kernstück interpretiert. Sieht man sich Repräsentation des Dalai Lamas in Medienberichten und dessen damit zusammenhängende weltweite Popularität bei verschiedensten Menschen und Gruppen- religiösen, wie nicht-religiösen, politischen aktivistischen, wie unpolitischen- an, dann wird schnell klar, dass auch die Repräsentation in Hüttenberg, im Kontext medialer Darstellung und globaler Bedeutungsflüsse betrachtet werden muss.

Das häufige Sprechen vom Dalai Lama in diesem Sinne, als eine Art *Proto-Tibeter*, veranlasst mich, angelehnt an einen Text aus Roland Barthes „Mythen des Alltags“, in dem er eine *Ikonographie des Abbé Pierre* nachzeichnet (Barthes 1964/2004: 30-32), daran anzusetzen und einige Aspekte einer *Ikonographie des 14. Dalai Lamas* zu erwähnen. Ich beziehe mich dabei auf Darstellungen in Interviews und meine persönlichen Eindrücke der dem Dalai Lama eingeschriebenen Symbolik.

Barnett (2001: 298-303) ist der Ansicht, Tibet sei ab den späten 1990er Jahren im Westen mit dem Dalai Lama gleichgesetzt, bzw. in großem Ausmaß über diesen repräsentiert worden. Äußerungen von ihm werden als *Stimme Tibets* interpretiert, seine Geschichte wird stellvertretend für die aller ExiltibeterInnen verstanden. Als Verkörperung einer *bedrohten Besonderheit*, die Tibet für viele Menschen darstellt, wird der Dalai Lama eher zu einem Symbol, als zu einem politischen Vertreter.

„[T]he Dalai Lama is seen as representing the Tibetan people not in a political but in a literary sense, in much the same way that some romanticists saw the Himalayan landscape as representing the Tibetan people. Thus the Tibet he personifies in these political texts seems to be a visionary Tibet rather than a political, shifting, composite, and hybrid Tibet constituted by disparate voices, which is how most 'real' nations are conceived“ (Barnett 2001: 302).

Bestandteile der Symbolik des Dalai Lamas sind verschiedene Aspekte seines Auftretens und Aussehens, Arten der Repräsentation in Medien, Filmen oder etwa im Harrer-Museum. Wichtig ist, dass alle Bestandteile, gleichzeitig als Zeichen wirksam sind. Solche Repräsentationen werden durch Interpretationen- Decoding-Prozesse- mit zusätzlichen Bedeutungen versehen. Die Mönchsbekleidung des Dalai Lamas bedingt Assoziationen, die Religion generell nicht selten zugeschrieben werden: Spiritualität, Leben in Einfachheit und damit Bescheidenheit, Friedlichkeit und Besonnenheit. Sein Alter erzeugt, das Bild eines *weisen* Mannes. Bestärkt wird dieses Ensemble an Bildern durch das häufige Lachen, bei öffentlichen Auftritten.

„Journalistic accounts of meetings with him tend to find meanings in the details of his body or attire, seeing his laugh as symbolic of the collective cheerfulness of the Tibetan race and his robes as representing their religiosity and modesty“ (Barnett 2001: 300).

Da Tibet, bzw. tibetische Kultur nicht selten mit tibetischer Religion und Buddhismus gleichgesetzt wird, wird der Dalai Lama als *höchster tibetischer Mönch* mit TibeterInnen gleichgesetzt. Images vom Dalai Lama hängen eng mit strategischen Überlegungen der exiltibetischen Regierung zusammen. Sein charismatisches Auftreten und mediale Repräsentationen davon werden als Mittel zur Generierung von Sympathie und Solidarität zu nutzen versucht. Besuche des Dalai Lamas in Hüttenberg, etwa anlässlich Heinrich Harrers neunzigstem Geburtstag, oder zur Grundsteinlegung des geplanten Tibetzentrums, sind auch in diesem Licht zu sehen und haben bei den HüttenbergerInnen einen dementsprechenden Eindruck hinterlassen. Auch in Hüttenberg sollen positive Images tibetischer Kultur und des Dalai Lamas genutzt werden, um den Ort wirtschaftlich längerfristig zu stärken.

„Das ist ein positiver Zug an dieser Kultur, speziell an der Tibetischen, der dazu führt dass die Leute das Gefühl haben, wenn jetzt Teil der tibetischen Kultur da her kommt nach Kärnten, dann kommt man also mit sehr positiven Dingen in Berührung. Das stimmt sicher grundsätzlich, weil man kommt in Berührung mit der tibetischen Medizin und der tibetischen Philosophie, ein bisschen mit der Religion, weil das überall drinnen steckt und da ist die Hoffnung sicher berechtigt. Wirtschaftlich ist es allerdings ganz normal zu betrachten, man kann mit dem Dalai Lama nicht Werbung betreiben, per se, er ist nicht Werbefaktor, wenn ich also sage, ich habe da ein tibetisches Zentrum, dann verbindet das jeder mit dem Dalai Lama. Dalai Lama, Friedensnobelpreisträger, zehntausende Menschen laufen ihm bei jeder Veranstaltung zu und hören ihm gerne zu, weil er die Welt positiv macht. Weil er ist einer der wenigen in unserer Welt, kann man ganz normal vergleichen, den Bush, den Putin oder wie sie alle heißen, die in unserer Welt derzeit verantwortlich sind, wer ist denn wirklich ein positiv gezeichneter von denen, das sind wenige. Also der Dalai Lama ist einfach ein Positiver, einer der wenigen und das tut den Menschen einfach gut. Er bedeutet also Werbung an sich schon. Das als Werbefaktor zu nutzen ist ja nicht gut möglich, weil er ist ja Bodhisattva, göttliches Wesen, kann man ja nicht als Werbefaktor verwenden, aber das ist auch nicht notwendig. Das wird sich also wirtschaftlich alleine deshalb schon auswirken, weil die Leute sagen werden, 'na ja die Tibeter haben da ein Zentrum, das muss ich mir einmal anschauen,' weil es eben eine positive Ausstrahlung hat, nehme ich an. Das ist meine Hoffnung und meine Rechnung in der Projektangelegenheit, dass sich da viele nach Hüttenberg bewegen werden, um das mitzukriegen, einen Teil mitzuerleben, was auch immer“ (Interview mit Rudolf Schratter 27.09. 2007).

Damit möchte ich zum zweiten Aspekt der Aneignung von Tibetbildern überleiten. Dabei geht es um das Nutzen tibetischer Kultur zu Zwecken der touristischen Inszenierung des Ortes. Als strukturschwache Gemeinde, boten sich in Hüttenberg wenige Möglichkeiten wirtschaftlich die Stilllegung des Bergbaus zu kompensieren. Die landschaftlich attraktive Lage in einem Tal in den Bergen ließe sich zwar ebenfalls touristisch bewerben, unterscheidet Hüttenberg aber nicht wesentlich von vergleichbaren Orten, die häufig über bessere Verkehrsanbindungen und größere Nähe zu anderen Tourismuszentren verfügen.

3.2.4 „Der Ort stirbt“: Strategien, Erwartungen und touristische Nutzung

3.2.4.1 „Die letzte Hoffnung“

Im Zusammenhang mit den wirtschaftlichen und sich daraus ergebenden sozialen Problemen, von denen viele Menschen in Hüttenberg betroffen sind, ergeben sich große Erwartungen an das geplante Tibetzentrum, welches aus einem architektonisch dem Potala-Palast angelehnten Wellnesshotel, sowie einem Ausbildungszentrum für tibetische Medizin und Philosophie bestehen soll. Ebenfalls wird seit der Eröffnung des Harrer-Museums, im Bereich touristischer Vermarktung auf den Inventar tibetischer Infrastruktur und die Person Heinrich Harrers gesetzt, um sich gegenüber anderen Gemeinden und Regionen als *besonders* positionieren zu können. Zu Eckpunkten der touristischen Vermarktung der Bürgermeister und Direktor des Harrer-Museums:

„Also hauptsächlich Harrer und dieses Museum vom Harrer ist einfach die Möglichkeit um Hüttenberg über das normale Bekanntheitsmaß von Ortschaften, die es ja haufenweise gibt ein bisschen herauszuheben. Da kannst damit punkten und sonst kannst mit nichts punkten, weil schöne Landschaft hat ja jeder in Kärnten, also was willst da sagen“ (Interview mit Rudolf Schratter 23.07. 2007).

Die Erwartungen der BewohnerInnen Hüttenbergs beziehen vor allem auf die Hoffnung, die massive Abwanderung aus dem Ort, durch die Schaffung neuer Arbeitsplätze einzudämmen, bzw. überhaupt stoppen zu können. In den Interviews und Gesprächen wurde oft vom „sterbenden Ort“ Hüttenberg und dem Tibetzentrum als „letzter Hoffnung“ gesprochen. Hinter solch dramatischen Schilderungen verbergen sich massive Erwartungen und Hoffnungen.

„Ja, jetzt hängt sich natürlich alles am Tibetzentrum auf, sonst gibt es eigentlich keine Strategien, die Wanderwege sind jetzt neu beschildert worden, da ist ein EU Projekt, dass die neuen Schilder für die Wanderwege von der EU gefördert werden und jetzt sollte auf Gemeindeebene so eine kleine Wanderkarte gemacht und die Wege einfach neu beschildert werden. Und alles andere ist in Erwartung des Tibetzentrums, dass das den erwarteten Aufschwung bringt, weil sonst geht es weiter abwärts mit unserer Gemeinde. Wir haben ja

doch eine der höchsten, wenn nicht die höchste Abwanderung in ganz Österreich, zumindest unter den Top Drei sind wir, nicht einmal im Waldviertel gibt es Gemeinden mit so viel Abwanderung wie uns. Seit der Bergbau geschlossen worden ist, haben wir über fünfzig Prozent der Bevölkerung verloren, damals waren 3600 noch und jetzt sind wir glaube ich noch bei 1650 Einwohnern. Wenn das Tibetzentrum nicht kommt, dann rasseln wir runter auf, weiß ich, 1000, 1100, aber die gesamte Gemeinde, da würde es sich dann stabilisieren, weil es sind ja viele junge Leute, die jetzt warten in der Hoffnung, dass sie da einen Job kriegen und wenn das jetzt dann nicht kommt, dann fängt noch einmal eine große Absetzbewegung an“ (Interview mit Walter Neugebauer 07.09. 2007).

Der Verlust des wirtschaftlichen Standbeins mit der Stilllegung des Bergbaus und das massive Abwanderungsproblem in Hüttenberg sind zwei Eckpunkte in Erzählungen über an das Tibetzentrum gerichtete Hoffnungen.

„Und als der Bergbau stillgelegt wurde, da war wirklich der Ort wie gelähmt, die Menschen haben fast keine Hoffnung mehr gehabt, was wird passieren, es sind so viele abgewandert, dass wir die Gemeinde mit den meisten Abwanderungen waren. Spielt natürlich die Infrastruktur wieder eine Rolle, zieht alles mit. Und jetzt natürlich die große Hoffnung wirklich, also ich finde das Tibetzentrum ist vielleicht die letzte große Hoffnung in diesem Ort. Ich wüsste nicht, was da einmal sonst passieren würde“ (Interview mit Marlies Krause 25.09. 2007).

Seit 1978 konnte sich der Ort wirtschaftlich nicht mehr erholen. Ansässige Betriebe haben Probleme, ökonomisch rentabel zu funktionieren. Besonders im Bereich der Gastronomie werden auf die Verwirklichung des Projekts Tibetzentrum große Erwartungen gesetzt. Ein Hüttenberger Gastwirt erzählte mir, von seinem Plan eine Art Studentenlokal einzurichten, ein weiterer begann als er von dem Projekt erfuhr, sein Gasthaus auszubauen. Das Tibetzentrum sei die letzte Chance für den Ort zu überleben, an die tatsächliche Realisierung des Hotelbaus glaube allerdings kaum noch jemand.

„Im 94er Jahr habe ich den Betrieb [ein Gasthaus in Hüttenberg] vom Vater, weil er krankheitsbedingt in Pension gegangen ist, übernommen und es ist mit der Zeit dann immer mehr bergab gegangen ohne Arbeitsplätze in dem Ort ist schön langsam von den Einwohnern und dem ganzen zurück gegangen, der Ort stirbt, also mehr oder weniger, eher durch die Abwanderung dadurch, dass wir keine Arbeitsplätze haben. Ja, heute ist die Situation so, dass Hüttenberg die größte Abwanderungsrate von Kärnten hat und

Infrastruktur ist fast keine mehr da, die Vereine sterben und ohne Tibetzentrum ist Hüttenberg wahrscheinlich tot“ (Interview mit Thomas Wiedergut 28.09. 2007).

In Erwartung an das Tibetzentrum haben einige BewohnerInnen begonnen, Vorbereitungen verschiedener Art zu treffen, um gegebenenfalls für die *neue* Situation im Ort gerüstet zu sein. So wurden Häuser gekauft, renoviert, um sie vermieten zu können, Wohnungen für potentielle StudentInnen im eigenen Haus ausgebaut und von der Gemeinde organisierte Englischkurse besucht. Auch auf Speisekarten von Gasthäusern in Hüttenberg, sowie in umliegenden Orten machen sich die Verflechtungen zu tibetischer Kultur bemerkbar. So bietet ein Wirt „Tibetische Momos“, eine „Indische Reispfanne“ und „Jasha-Tsöh“, ein tibetisches Hähnchencurry an:

„Na ja, das ist einfach nahe liegend, durch das Harrer-Museum. Da haben die auch immer wieder Momos gehabt oder Momos gekocht oder die Tibeter haben Momos gekocht und unten ausgeschenkt und dadurch sind wir auf das gekommen und dann haben wir ein tibetisches Kochbuch gekauft und aus dem raus ist dann das gekommen und auch die indische Reispfanne, das ist ja auch ein Gericht, das immer gut ankommt auch bei den Einheimischen“ (Interview mit Thomas Wiedergut 28.09. 2007).

Das Aufgreifen einer *fremden Kultur* zur touristischen Inszenierung der *eigenen* Gemeinde unterscheidet Strategien in Hüttenberg von denen anderer Orte und Regionen in diesem Bereich. Verflechtungen mit Tibet, der tibetischen Diaspora und damit Aspekten und Repräsentationen tibetischer Kultur, die sich über Heinrich Harrers Verbindung zu Hüttenberg ergaben, bilden hierbei Ausgangspunkte.

3.2.4.2 „Eine völlig andere Welt“: Shangri-La in Österreich

Beworben wird Hüttenberg vornehmlich in Prospekten und über die Homepage der Gemeinde, die ausführlich über den Ort, die Museen, vor allem das Harrer-Museum, Feste und andere Termine informiert. Im Vergleich zu anderen, von Gemeinden eingerichteten Homepages, ist die Hüttenberger Seite nicht primär als Serviceseite für GemeindebürgerInnen gedacht, sondern richtet sich bewusst an Interessierte von außerhalb, ist also als Instrument zur touristischen Vermarktung konzipiert.

„Die Homepage, wie sie jetzt gestaltet ist und das zieht sich auch durch die Prospekte durch, ist mehr oder weniger so aufgebaut, Hüttenberg als zentral, der Name, das Logo und so weiter und von da ausgehend, dass da der Eindruck entsteht, dass das zwar so ein kleiner Ort eigentlich am Ende der Welt ist, der aber sehr viel Interessantes, ich meine außergewöhnlich viel Interessantes zu bieten hat. Ich meine nicht nur durch die Tradition, Bergwerk, Schaubergwerk, sondern eben durch den weltbekannten Namen, Heinrich Harrer, Tibet, eine völlig neue Welt, also so auf die Art. Die Leute sollen durch die Homepage, durch die Prospekte schon das Gefühl bekommen, aha wenn du da jetzt in den engen Graben rein fährst, auf einmal stehe ich da vor dem Lingkor und bin in einer völlig anderen Welt eigentlich“ (Interview mit Michael Gabernig 12.09. 2007).

Die Konstruktion des *Anderen* ist zentraler Bestandteil touristischer Inszenierung und ihrer anthropologischen Untersuchung (vgl. Burns 1999: 108-112; Selwyn 1996). Im Falle Hüttenbergs werden nicht Aspekte der eigenen Kultur auf diese Weise in Szene gesetzt, sondern Repräsentationen einer fremden Kultur herangezogen und Bilder von Tibet so angeeignet.

„Und die haben in Diskussionen mit dem Pilgram, dem Tourismuschef von der Kärntenwerbung, und in den Tourismusgremien, haben sie immer wieder überlegt, was kannst denn wirklich Neues auf den Markt bringen, das aber auch möglichst Alleinstellungsmerkmale hat. Und da sind sie auf die Idee gekommen, Warum nicht tibetische Kultur nutzen, ist eine klasse Medizin und das könntest, speziell auf dem Gebiet in dem der Rogner [Unternehmer mit dem das Tibetzentrum verwirklicht werden sollte] arbeitet, mit diesen Gesundheitsthermen, gut nutzen. Und wenn du an so was denkst, dann muss dir automatisch Hüttenberg einfallen, weil Hüttenberg ist für die meisten in Kärnten, die sich mit den Themen beschäftigen, ist Hüttenberg gleich Tibet, ist so. Das haben wir schon erreicht, dass wir einen gewissen Status erreicht haben. Oder wenn irgendwas über Tibet geredet oder diskutiert oder hinterfragt wird bei den Medien, ist immer Hüttenberg erste Anlaufstelle, immerhin. Da haben wir schon was erreicht“ (Interview mit Rudolf Schratter 23.07. 2007).

Tibetischer kultureller Inventar, als das was den Ort von anderen unterscheidet, ihn einzigartig macht, wurde zunehmend Zuggpferd und Projektionsfläche wirtschaftlicher Erwartungen der HüttenbergerInnen. Dabei wird Hüttenberg als „Ort der Begegnung von Kulturen“ dargestellt und dieses Bild über die Homepage, Broschüren und die Museumszeitschrift „Welt am Lingkor“ kommuniziert. So heißt es auf der Website:

„Das Heinrich-Harrer-Museum versteht sich als Institution des interkulturellen Austausches. Das Engagement Heinrich Harrers für Tibet, den Dalai Lama und die Exilregierung Tibets setzt sich hier fort und das Museum ist so zu einem wichtigen religiösen und politischen Zentrum Tibets in Europa geworden. Die Sonderschau 'Besetztes Tibet', die speziell auf die politische Entwicklung seit 1950 eingeht und der tibetische Pilgerpfad 'Lingkor' an der Felswand gegenüber dem Museum sind sichtbare Symbole dieses Engagements“ (Homepage Hüttenberg).

Im Rahmen des Agenda 21-Programmes, hat die Gemeinde unter Partizipation der Bevölkerung, die touristische Vermarktung Hüttenbergs auf diese Weise beschlossen. Dazu wurde ein Leitbild mit dem Titel und Motto „Hüttenberger Kult(o)urismus: Auf den Spuren von Völkern und Kulturen“ (Gemeinde Hüttenberg) herausgegeben. In Gesprächen und Interviews wurde ich immer wieder darauf hingewiesen, wie offen die HüttenbergerInnen sich gegenüber anderen Kulturen verhalten. Diese Schilderungen sind im Zusammenhang mit dem Bild Hüttenbergs als „Ort kultureller Begegnung“ zu sehen. Als Außenstehendem wurde versucht mir dieses Bild zu vermitteln. Dass sowohl Personen, die im Bereich des Museums, bzw. in irgendeiner Weise mit dem Bereich des Tourismus zu tun haben, als auch solche, die damit nicht unmittelbar befasst sind, ihre Heimatgemeinde in dieser Art darstellen und auch wahrnehmen, deutet auf die immensen Erwartungen, die an dieses Bild eines österreichischen *Shangri-La* geknüpft sind, hin. Gezeichnet wird so das Bild eines Ortes, an dem Menschen aus aller Welt einander *friedlich* und *tolerant* inmitten einer intakten *Umwelt* begegnen. Auf landschaftliche Ähnlichkeiten zwischen dem Gebiet in dem Hüttenberg liegt und Tibet wurde ich in diesem Zusammenhang ebenso hingewiesen, wie darauf, dass der Ort für viele Menschen mittlerweile „ein kleines Tibet“ in Kärnten sei. Angesichts der Einbindung des Museums in das Netzwerk von Personen und Organisationen, die sich mit kulturellen und politischen Aspekten tibetischer Kultur befassen und der wirtschaftlichen Interessen, die hinter den Projekten stehen, liegen solche Vergleiche nahe.

„Und dann wirklich quasi aus heiterem Himmel, natürlich schon mit der Vorarbeit von Hüttenberg, vor allem vom Herrn Schratter und so weiter über Jahre, Tibet, Harrer, das Thema. Aber doch mehr oder weniger überraschend, diese Idee, die da entstanden ist, ein Hotel im tibetischen Stil, mit tibetischer Medizin, ein Institut für tibetische Medizin, mit dem Dalai Lama irgendwie im Hintergrund. [...] Also die Zukunftschance dadurch ist keine

Frage, ich meine, an erster Stelle muss man sagen, ist einfach auch die wirtschaftliche Bedeutung. Ich meine, in einem Ort mit wenigen Arbeitsplätzen ist das die wichtigste Sache, aber darüber eben hinausgehend die symbolische Bedeutung. Hüttenberg hat jetzt schon so durch das Harrer-Museum und den Lingkor den Ruf eine kleine Tibetzentrale zu sein und mit so etwas wäre das Ganze natürlich noch ganz anders besetzt. Wir haben viel Sympathisanten vom Harrer-Museum, für die ist halt Hüttenberg jetzt schon eine Art Zentrum für Tibet. Ich meine, es ist keine Frage, so was wie den Lingkor gibt es sonst nirgends und auch die Sammlung vom Harrer-Museum als solches, mit dem Namen verbunden gehört da einfach dazu, aber das andere mit dem Hotel und so weiter, das wäre natürlich eine Art Quantensprung“ (Interview mit Michael Gabernig 12.09. 2007).

Tourismus ist als ein „komplexes Gefüge von Konzepten und Handlungen“ (Mader 2004: 188), das immer mit Mobilität verknüpft, gleichzeitig aber an Orte, welche zu touristischen Räumen werden, gebunden ist, zu verstehen. Dabei sind „ökonomische und soziale Prozesse sowie die vielfältigen Interaktionen zwischen TouristInnen und Einheimischen, die Konstruktion von Fremd- und Selbstbildern oder die Vermarktung von Kultur und Konsumgütern“ (ebd.: 189) substanzieller Bestandteil. Tourismus hat globale und lokale Komponenten: globale Mobilität und ökonomische Prozesse stehen ortsgebundenen Besonderheiten gegenüber. In Prozessen um Tourismus vermischen sich kulturelle Gefüge, die reale Umwelt wird als touristischer Raum konstruiert:

„Im Zuge der vielfältigen Interaktionen von lokalen Räumen und globalen Träumen im Rahmen des Tourismus wirken Versatzstücke aus verschiedenen Regionen und Kulturen bei der materiellen und symbolischen Gestaltung touristischer Räume zusammen, lokale und translokale Gegebenheiten und Imaginationen verbinden sich miteinander“ (Mader 2004: 190).

Im Bereich des Tourismus bedient man sich häufig eines „Mythos bestimmter Orte“ (ebd.: 189). Zwei zentrale Motive im Verständnis des Reisens und dem damit verbundenen gegenwärtigen Ausformungen des Tourismus sind die des *Paradieses* und des *Abenteuers* (ebd.: 194-197). Individuelle Träume von potentiellen TouristInnen stellen Anforderungen, bzw. generieren Erwartungen an Orte, die Teile „imaginärer Geographie touristischer Räume“ (ebd.: 194) sein wollen. Vorstellungen von paradiesischen Orten, die sich weit weg vom alltäglichen Leben befinden, sind in solchen imaginären Geographien enthalten. Dass beide Motive, in großem Ausmaß in Imaginationen von Tibet enthalten sind wurde

im Kapitel über die Geschichte des westlichen Kontakts und der Repräsentation Tibets in diesem Kontext gezeigt.

Tibet eignet sich durch die ihm zugeschriebenen Attribute eines mythischen, abgeschlossenen Ortes, in dem friedliche, sehr spirituelle Menschen leben, und dessen Besonderheit durch politische Einflussnahme und Unterdrückung von Außen massiv bedroht wird, in besonderem Ausmaß zur touristischen Inszenierung. In Hüttenberg werden Repräsentationen Tibets dieser Art gezielt genutzt, um das der Gemeinde abhanden gekommene wirtschaftliche Standbein, nachhaltig ersetzen zu können. Der Ort wird als landschaftlich attraktiver Raum der transkulturellen Begegnung, immer in Verbindung mit dem Abenteuermotiv um Heinrich Harrer vermarktet. So wird Hüttenberg als *Anderes*, als besonders konstruiert. Das Bezeichnende dabei ist, wie erwähnt, die Verwendung von Repräsentationen einer *fremden* Kultur zur Darstellung der eigenen Region.

4. Diskussion

Anthropologische Diskussionen zu Prozessen kultureller Globalisierung haben die Bewegung kultureller Bedeutungen und Ideen, sowie daraus resultierende Praktiken der Imagination zum Thema. Das transnationale Fließen von Kultur hat soziokulturelle Verflechtungen verschiedenster Art als Konsequenz. Die Bedeutung von Raum unterliegt dabei permanenten Veränderungen. Globale, deterritorialisierte Flüsse werden lokalen Kontexten entsprechend adaptiert und so lokalisiert. Raum verliert daher nicht seine Bedeutung für soziale und kulturelle Zusammenhänge, sondern muss unter neuen Gesichtspunkten betrachtet werden. Tendenzen der Deterritorialisierung und die *neue* Rolle der Imagination sind immer neuen Möglichkeiten der elektronischen Kommunikation und Mediation und der zunehmenden Mobilität von Menschen aufgrund technologischer Entwicklungen verschuldet. Nationale Grenzen und weite räumliche Entfernungen sind zunehmend überwindbare Hindernisse für Cultural Flows. Im Kontext globaler Kultureller Flüsse ist die Praxis der Imagination an Bilder, Ideen und Möglichkeiten gebunden, die von außen kommen und häufig medial, bzw. durch Bewegung von Menschen transportiert adaptierbar gemacht werden. Diskurse des alltäglichen Lebens unterliegen durch globale Flows Veränderungen, neue Weisen des Vorstellens und Ideen entstehen. Die Absorption, Adaption und Interpretation kultureller Bedeutungen in lokalen Kontexten sind Bestandteil anthropologischer Globalisierungsforschung geworden. Der Umgang mit Neuem und Anderem, deren Aneignung sowie Interpretation und Umdeutung nimmt dabei zentralen Stellenwert ein. Dabei geben Menschen durch ihr Handeln Dingen, Ereignissen oder anderen Menschen Bedeutung (vgl. Kapitel 2 dieser Arbeit).

In dieser Arbeit wurde ein Beispiel globaler kultureller Flüsse und dadurch bedingter Imaginationspraktiken gegeben. Der kleine Ort Hüttenberg in Kärnten ist seit rund fünfundzwanzig Jahren auf verschiedene Weisen mit Tibet verflochten. Tibet bezeichnet in diesem Fall mehr, als das geographische Gebiet, das unter diesem Namen zusammengefasst wird. Gemeint sind verschiedene Diskurse über Tibet und daraus entstandene Weisen seiner Repräsentation. Verflechtungen zwischen Hüttenberg und Tibet bestehen durch Kontakte mit im Exil lebenden TibeterInnen, die zu verschiedenen

Anlässen den Ort besuchen. Des Weiteren bieten das Heinrich Harrer-Museum, sowie die jährlichen „Feste der Kulturen“ und Veranstaltungen verschiedene kulturelle und politische Repräsentationen Tibets. Global fließende Bilder von Tibet, tibetischer Kultur und TibeterInnen werden in Hüttenberg durch deren Darstellung und Interpretation lokalisiert. Die Mobilität vieler TibeterInnen im Kontext ihres Exildaseins- also menschliche Bewegung im Raum, d.h. Migration, die *Ethnoscape* tibetischer Diaspora- bilden einen Kanal für Flüsse von Bedeutungen tibetischer Kultur. Mediale Repräsentationen- *Media-* und *Ideoscap*es- in Form von Filmen, Büchern, Reiseberichten, Internetauftritten, etc. konstituieren den zweiten wichtigen Kanal. Medieninhalte und Inhalte, die über Organisationen und Einzelpersonen, seien es ExiltibeterInnen und SympathisantInnen der Free-Tibet Bewegung, an Medien vermittelt werden spielen in diesem Zusammenhang eine große Rolle. Das Harrer-Museum ist auf verschiedene Weisen mit Organisationen und Personen aus diesem Kontext verbunden und so Teil des Netzwerkes politischen Aktivismus für ein freies Tibet. Den Ausgangspunkt für die Verbindung von Hüttenberg zu diesen Flows bildet Heinrich Harrers Bezug zu Tibet- also wiederum durch menschliche Bewegung im Raum.

In Hüttenberg passiert das Aneignen von Elementen tibetischer Kultur, bzw. von Bildern derselben vor allem auf zwei Arten: zum einen werden Imaginationen des *Tibetischen* verwendet, um Kritik an der eigenen Gesellschaft zu üben, bzw. über diese zu reflektieren. Die zweite Aneignung ist ökonomischer Natur. Tibetische Kultur wird verwendet, um Hüttenberg touristisch zu vermarkten. Die Gemeinde wird als Ort multikultureller Begegnung dargestellt und seine Verbundenheit zur friedlichen Kultur der TibeterInnen betont. Touristische Inszenierung über tibetische Kultur wurde zu einem Wirtschaftsfaktor, von dem sich viele HüttenbergerInnen eine Verbesserung der Arbeitsplatzsituation und damit einhergehend eine Eindämmung der massiven Abwanderung erhoffen. Das positive Image, das Tibet in den Köpfen vieler Menschen im Westen hat, eignet sich dafür in besonderer Weise.

Die positiv-romantisierende Repräsentation Tibets lässt sich so unter strategischen Gesichtspunkten erklären: Da der Ort in großem Maße wirtschaftlich darauf angewiesen ist, sich über tibetische Kultur als touristisch attraktiv zu inszenieren, erscheint es wenig verwunderlich, dass dazu positiv besetzte Bilder einer fremden Kultur herangezogen werden.

Die Repräsentation tibetischer Kultur in westlichen Zusammenhängen bildet den Bezugsrahmen der Wahrnehmungen und Lesarten in Hüttenberg. Interpretationen fügen sich demnach in den größeren Kontext der Geschichte westlicher Tibetbilder ein. Was mir in Interviews als *typisch Tibetisch* geschildert wurde, ist nicht alleine aus einem auf Hüttenberg begrenzten Diskurs entstanden, sondern Teil einer langen, globalen Diskursgeschichte. Imaginationen die sich auf den Begriff Tibet beziehen, werden in einem komplexen System von Repräsentationen, die mit zusätzlichen Bedeutungen bestückt werden, produziert. Der Begriff Tibet, d.h. der Gegenstand dieser Diskurse, ist durch Aussagen und Texte konstituiert worden, die im Zuge des Kontakts zwischen einzelnen Personen, bzw. Gruppen oder Institutionen mit *Tibet*- dem geographischen Gebiet Tibet oder dem kulturellen Tibet und Personen, die diesen Bereichen zugehörig empfunden wurden- produziert wurden und auf unterschiedliche Weisen Repräsentationen Tibets hervorbrachten. Tibet bezeichnete, also *bedeutete* im Westen nicht immer das Gleiche (vgl. Kapitel 3 dieser Arbeit):

Seit dem 17. Jahrhundert ist Tibet Gegenstand westlicher Befassung und zu verschiedenen Zeiten, auf verschiedene Weisen in westliche Weltbilder integriert worden. In Europa und Amerika sind Assoziationen zu Tibet heute weit verbreitet positive. Dabei wird tibetischer Buddhismus nicht selten synonym mit Tibet vorgestellt. Rezente Tibetbilder sind nur über deren Zusammenhang mit vorhergegangenen zu verstehen, also zwar historisch spezifisch, jedoch immer zusammenhängend. Vorstellungen irdischer Paradiese in denen Menschen als „unbeschwert von der Last der europäischen Schuld“ (Hall 1994: 161) leben sind nicht selten Bestandteil der Imagination Tibets. „Tibet thus becomes a utopia, and Tibetans become ‘noble savages’. On the one hand, this description of Tibetans is wishful thinking. On the other, it allows Europeans to criticize their own culture“ (Dagyab 2001: 386).

Vor allem ab dem späten 19., bzw. dem frühen 20. Jahrhundert wurde Tibet als *romantische Landschaft*, die westliche Phantasien und Sehnsüchte bediente, repräsentiert. Die Praxis des Buddhismus wurde zum zentralen Charakteristikum und Tibet zu einem Symbol *östlichen* Mystizismus. Theosophische und dadurch bedingt New Age Ideen, banden Vorstellungen von Tibet in ihre Philosophien ein. Als Projektionsfläche der Sehnsüchte vieler Menschen im Westen wurde Tibet häufig positiv und unkritisch vorgestellt. Repräsentationen sind über ihre Bezüge zu politischen Kontexten zu

betrachten. Die politische Situation der Besatzung Tibets durch China ab 1950 und der globale Kontext des Kalten Krieges, spiegelten sich fortan in Repräsentationen Tibets wider. Etwa ab 1980 begann die tibetische Regierung im Exil positive Bilder Tibets zu instrumentalisieren. Der Dalai Lama begann international als Vertreter des unterdrückten Tibets aufzutreten, Organisationen, die ein unabhängiges Tibet fordern, entstanden. Westlich-politische Darstellungen erspannen sich in diesem Zusammenhang in einem Bogen von solchen, die das Bild einer *einzigartigen, schützenswerten* Kultur zeichnen, bis hin zu Varianten, die Tibet als Inbegriff von Religiosität beinhalten.

„All along there has been a Western willingness to idealise and romanticise Tibetan culture as a source of remedy for shortcomings in modern society. With some exceptions, Tibetan culture has usually not been subordinated as inferior as would have been the case in an *orientalist* discourse. On the contrary, the myth has commonly represented Tibetan culture as superior in many aspects- predominantly in the spiritual side of human existence. The myth is a positive model in polarity with what is seen as negative aspects of Western societies, e.g., materialism, environmental pollution, violence, etc. [...] Tibetan culture is seen as the last vessel of a human wisdom lost by the peoples of the material West. [...] The Tibetans are thought to possess a power to regenerate Western man by showing him what he once was. [...] Western societies have a long nursed romantic image of Tibet as a symbol of the ‚good‘ sides of humanness. Reverse orientalism can be understood as a social mechanism helping the Tibetans in their attempts to manipulate certain aspects of Tibetan culture that the West admires, wants and values to influence the issue of Tibet “ (Magnusson 2002: 202f.).

Ein modernes, liberales Shangri-La Image mit Vorläufern in Diskursen des Kolonialismus, Orientalismus und des Nationalismus, sowie in durch westliche Sozial- und Protestbewegungen geprägten Diskursen, wurde von VertreterInnen der Exilregierung wiedererfunden und als politisches Werkzeug genutzt (Huber 2001).

In Hüttenberg sind Repräsentationen in diesem Lichte zu sehen. Das Harrer-Museum, die „Feste der Kulturen“, das Lesen Heinrich Harrers Beschreibungen von Tibet, die Besuche tibetischer Gäste, darunter häufig religiöse Vertreter, nicht zuletzt der Dalai Lama, die vom Bürgermeister und Museumsdirektor organisierten Reisen nach Dharamsala und mediale Darstellungen Tibets im Generellen, bilden die Eckpunkte seiner Repräsentation in Hüttenberg.

Das Museum ist hauptsächlich mit der Biographie Heinrich Harrers und seinen Reisen als bezeichnendem Teil dieser befasst. Harrer wird dabei als *Entdecker* und *Abenteurer* dargestellt. Tibet als Regionalgebiet und bedeutungsvoller Bezugspunkt Harrers Biographie wird besonderer Raum gegeben. Ausstellungen in Museen generell sind keine Wiedergabe objektiver Sachverhalte, sondern konstruieren als *Texte* Bedeutung:

„[A] museum does not deal solely with *objects* but, more importantly, with what we could call [...] *ideas*- notions of what the world is, or should be. Museums do not simply issue objective descriptions or form logical assemblages; they generate representations and attribute value and meaning in line with certain perspectives or classificatory schemas which are historically specific. They do not so much reflect the world through objects as use them to mobilize representations of the world past and present“ (Lidchi 1997: 160).

Tibetischer Kultur wird im Museum auf zwei Weisen repräsentiert. Zunächst bieten die Ausstellung mit Exponaten und Bildern, sowie dazugehörigen Erläuterungen Darstellungen, die von BesucherInnen gelesen werden können. Soziale Zusammenhänge der Ausstellungsstücke in alltäglicher Praxis sind wegen der knappen Erläuterungen schwer fassbar und erwecken den Eindruck von Traditionalität und gesellschaftlicher Statik der betreffenden Kultur. In Führungen obliegt die Repräsentation den MuseumsmitarbeiterInnen, die soziale und symbolische Funktionen der Exponate, häufig über Vergleiche mit der *eigenen* Kultur, erläutern. Bei den Festen wird fremde Kultur durch künstlerische, bzw. folkloristische Ausdrucksformen repräsentiert. Diese stehen für das *Typische* der entsprechenden Gesellschaften: Gruppen aus unterschiedlichen Teilen der Welt, darunter immer aus Tibet, zeigen Darbietungen verschiedener Tänze, Gesänge oder Speisen. Des Weiteren erzählen, zu Vorträgen eingeladene Gäste von ihren Reisen.

Imagination Tibets und tibetischer Kultur, wie sie in den geführten Interviews enthalten ist, ist vor allem durch das *Anwesendsein* Tibets in Hüttenberg geprägt. In ähnlichen Gemeinden findet sich keine derartige *Infrastruktur*. Ich gehe davon aus, dass alle HüttenbergerInnen auf verschiedene Weisen Vorstellungen von Tibet in ihr Weltbild eingebaut haben. Der *Cultural Flow* im Ort wurde durch Harrers Bezug zu Hüttenberg, sowie zu Tibet um Repräsentationen tibetischer Kultur erweitert. Museum, Feste, Reisen nach Indien und Begegnungen mit TibeterInnen auf den Reisen und im Ort bilden dabei

den Rahmen. Außerdem fügt sich die Imagination in eine größere Diskursgeschichte im Westen über Tibet ein. Mediale Repräsentationen und strategische Selbstrepräsentationen der tibetischen Exilregierung sind rezente Kanäle globaler Tibetdiskurse.

Religiosität ist eine häufige Assoziation zu Tibet. TibeterInnen werden nicht selten durch Mönche, Nonne und den Dalai Lama als deren Oberhaupt repräsentiert. Daher entsteht für viele Menschen, auch in Hüttenberg, der Eindruck tibetische Kultur sei tibetischer Buddhismus. Aus dem Bild von Religiosität leiten sich weitere Motive des *Tibetischen* ab: Friedfertigkeit, Bescheidenheit, Geduld, Freundlichkeit wären einige dieser Kategorien. Tibetbilder werden als Idealvorstellungen dazu genutzt, empfundene Mängel der eigenen Gesellschaft zu kritisieren und reflektieren damit auch das Selbstbild vieler westlicher Menschen. Identität wird auf diese Weise über Differenz produziert (vgl. Hall 1996 und 1997c).

Der Dalai Lama spielt für die Konstruktion gegenwärtiger Tibetbilder eine gewichtige Rolle: Viele Eigenschaften die ihm als spirituelles Oberhaupt zugeschrieben werden, gelten als typisch für tibetische Kultur, bzw. Menschen aus Tibet. Auch in Hüttenberg drückte sich dies in den Interviews aus. Dabei muss wiederum der größere Rahmen globaler Bedeutungsflüsse über mediale Repräsentationen, in Form von Filmen, Büchern oder Berichterstattungen, berücksichtigt werden.

Neben Auswirkungen auf das Imaginationsrepertoire der HüttenbergerInnen hat Tibet in der Marktgemeinde eine zweite Aneignung erfahren. Die schlechte wirtschaftliche Situation ist einer der Hauptgründe, für das Entstehen tibetischer Kulturinfrastruktur im Ort. Hoffnungen und Erwartungen bezüglich des Museums, der Feste und vor allem des geplanten Tibetzentrums sind immens. Seit der Eröffnung des Harrer-Museums wird auf die touristische Vermarktung Hüttenbergs über die Verbindung zu Heinrich Harrer und Tibet gesetzt. Die Strategie der touristischen Inszenierung der *eigenen* Gemeinde über eine *fremde* Kultur, unterscheidet Hüttenberg von anderen Orten und Regionen. Über die Verflechtungen mit Tibet, der tibetischen Diaspora wird Hüttenberg als „Ort der multikulturellen Begegnung“ angepriesen. Nicht Aspekte der eigenen Kultur werden in Szene gesetzt, sondern Repräsentationen einer fremden Kultur. Bilder von Tibet werden so angeeignet und zeichnen ein Bild eines *österreichischen Shangri-La*, einem Ort, an dem

Menschen aus allen Teilen der Welt einander friedlich und tolerant in einer intakten Umwelt begegnen.

Shangri-La in Österreich beziehe ich dabei auf zwei Aspekte. Der erste betrifft die Imagination Tibets in einem österreichischen Dorf. Tibet wird als Ort, dem eine besondere kulturelle Ursprünglichkeit anhaftet vorgestellt. Dieser Aspekt hängt mit der Geschichte westlichen Kontakts mit Tibet und TibeterInnen zusammen. Zweitens beziehe ich mich auf die Repräsentation Hüttenbergs im Zuge touristischer Vermarktung, als Ort der friedlichen, toleranten, multikulturellen Begegnung. Vorstellungen von *Tibet als Shangri-La* treffen in Hüttenberg mit einer Selbstinszenierung zu touristischen Zwecken als ein *Shangri-La in Österreich* zusammen.

Der Großteil der BewohnerInnen pflegt zwar keine engen Kontakte zu TibeterInnen, das Anwesendsein tibetischer Kultur unterscheidet die Qualität der Imagination in Hüttenberg aber von der in anderen Orten. Die wirtschaftlichen Erwartungen stehen für viele HüttenbergerInnen im Vordergrund. Das Verhältnis zu fremder Kultur im Ort ist für die meisten ein passives aus dem man sich die Schaffung von Arbeitsplätzen erhofft. Man profitiert im Tourismusbereich von Museum und den Festen. Das geplante Tibetzentrum soll der Verbesserung der wirtschaftlichen Lage einen zusätzlichen Impuls geben.

Tibet hat jedenfalls mit Sicherheit in Hüttenberg in der Imagination der Menschen einen weitaus größeren Raum, als in vergleichbaren Orten. Dadurch, dass wahrscheinlich alle HüttenbergerInnen einmal einen tibetischen Mönch auf der Straße oder beim Museum gesehen haben, war zumindest jeder schon „gezwungen“ einen Gedanken dafür aufzuwenden, sich *vorzustellen*, was es den mit einer solch exotischen Person auf sich haben könnte.

5. Literatur- und Quellenverzeichnis

Literatur:

Anderson, Benedict 1988/2005:

Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts. Frankfurt am Main: Campus.

Appadurai, Arjun 1996:

Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Appadurai, Arjun 1998:

Globale ethnische Räume. Bemerkungen und Fragen zur Entwicklung einer transnationalen Anthropologie. In: Ulrich Beck (Hg.): Perspektiven der Weltgesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 11-40.

Augé, Marc 1999:

The War of Dreams. Studies in Ethno- Fiction. London und Sterling, Virginia: Pluto Press.

Barthes, Roland 1967/2004:

Mythen des Alltags. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Baumann, Gerd 1999:

The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities. London, New York: Routledge.

Beck, Ulrich (Hg.) 1998:

Perspektiven der Weltgesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bishop, Peter 1989:

The Myth of Shangri-La. Tibet, Travel Writing and the Western Creation of Sacred Landscape. London: Athlone Press.

Brauen, Martin 2000:

Traumwelt Tibet. Westliche Trugbilder. Bern/Stuttgart/Wien: Verlag Paul Haupt.

Burns, Peter M. 1999:

An Introduction to Tourism and Anthropology. London/New York: Routledge.

Coleman, James William 2001:

The New Buddhism. Western Transformation of an Ancient Tradition.
Oxford/New York: Oxford University Press.

Dodin, Thierry und Heinz Räther (Hg.) 1997:

Mythos Tibet. Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien. Köln: DuMont.

Dodin, Thierry und Heinz Räther (Hg.) 2001a:

Imagining Tibet. Perceptions, Projections, and Fantasies. Somerville: Wisdom Publications.

Dodin, Thierry und Heinz Räther 2001b:

Imagining Tibet: Between Shangri-La and Feudal Oppression: Attempting a Synthesis. In: Thierry Dodin und Heinz Räther (Hg.): Imagining Tibet. Perceptions, Projections, and Fantasies. Somerville: Wisdom Publications. 391-416.

Eriksen, Thomas Hylland 2001:

Small Places, Large Issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology.
London: Pluto Press.

Eriksen, Thomas Hylland 2007:

Globalization. The Key Concepts. Oxford: Berg. Introduction online unter:
<http://folk.uio.no/geirthe/Globalization.html> letzter Zugriff: 26.09. 2008.

Flick, Uwe 2005:

Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Foucault, Michel 1973/2002:

Archäologie des Wissens. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Foucault, Michel 1974/2003:

Die Ordnung des Diskurses. Inauguralvorlesung am Collège de France, 2. Dezember 1970. Frankfurt am Main: Fischer.

Geertz, Clifford 1987:

Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Gemeinde Hüttenberg:

Hüttenberger Kult(o)urismus: Auf den Spuren von Völkern und Kulturen. Online unter:

http://media2.pixelpoint.at/ppm_3dak_la21/Leitbild_Huettenberg___UPLOAD_0.pdf. letzter Zugriff: 26.09. 2008.

Girtler, Roland 2001:

Methoden der Feldforschung. Wien, Köln, Weimar: Böhlau.

Glaser, Barney G. und Anselm L. Strauss 1998/2005:

Grounded Theory. Strategien qualitativer Forschung. Bern: Hans Huber Verlag.

Halbmayer, Ernst und Elke Mader 2004:

Kultur, Raum und Landschaft in Zeiten der Globalisierung. Zur Einleitung. In: Ernst Halbmayer und Elke Mader (Hg.): Kultur, Raum, Landschaft. Zur Bedeutung des Raumes in Zeiten der Globalität. Frankfurt am Main: Brandes&Apsel. 7-19.

Hall, Stuart 1994:

Der Westen und der Rest: Diskurs und Macht. In: Stuart Hall: Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2. Hamburg: Argument. 137-179.

Hall, Stuart 1997a:

Introduction. In: Stuart Hall (Hg.): Representation. Cultural Representations and Signifying Practices. London, Thousand Oaks und Neu Delhi: Sage Publications. 1-11.

Hall, Stuart (Hg.) 1997b:

Representation. Cultural Representations and Signifying Practices. London, Thousand Oaks und Neu Delhi: Sage Publications.

Hall, Stuart 1997c:

The Spectacle of the ‚Other‘ In: Stuart Hall (Hg.): Representation: Cultural Representations and Signifying Practices. Sage Publications: London, Thousand Oaks und Neu Delhi. 223-290.

Hall, Stuart 1997d:

The Work of Representation. In: Stuart Hall (Hg.) 1997: Representation. Cultural Representations and Signifying Practices. London, Thousand Oaks und Neu Delhi: Sage Publications. 13-75.

Hannerz, Ulf 1992:

Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning. New York: Columbia University Press.

Hannerz, Ulf 1996:

Transnational Connections. Culture, People, Places. London/New York: Routledge.

Hannerz, Ulf 1997:

Flows, Boundaries and Hybrids: Keywords in Transnational Anthropology.
Online unter: http://www.transcomm.ox.ac.uk/working_papers.htm letzter
Zugriff: 26.03. 2008.

Harrer, Heinrich 1954/2000:

Sieben Jahre in Tibet. Mein Leben am Hofe des Dalai Lama. Köln: Ullstein.

Harrer, Heinrich 1997:

Das alte Lhasa. Bilder aus Tibet. Berlin: Ullstein.

Harrer, Heinrich 2002:

Mein Leben. München: Ullstein.

Hauser-Schäublin, Brigitta und Ulrich Braukämper 2002:

Einleitung. Zu einer Ethnologie der weltweiten Verflechtungen. In: Brigitta
Hauser-Schäublin und Ulrich Braukämper (Hg.): Ethnologie der Globalisierung.
Perspektiven kultureller Verflechtungen. Berlin: Reimer. 9-14.

Hilton, James 1988:

Lost Horizon. New York: William Morrow & Company.

King, Anthony D. 2002:

Repräsentation neu aufgerollt: Zur Entstehung der Gegenüberstellung von
Modernität und Traditionalität. In: Brigitta Hauser-Schäublin und Ulrich
Braukämper (Hg.): Ethnologie der Globalisierung. Perspektiven kultureller
Verflechtungen. Berlin: Reimer. 63-76.

Klieger, Paul Christiaan (Hg.) 2002:

Tibet, Self, and the Tibetan Diaspora. Voices of Difference. Leiden: Brill.

Korom, Frank J. (Hg.) 1997:

Tibetan Culture in the Diaspora. Papers presented at a Panel of the 7th Seminar of
the International Association for Tibetan Studies. Wien: Verlag der
Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Korom, Frank 1997:

Introduction: Place, Space and Identity: The Cultural, Economic and Aesthetic
Politics of Tibetan Diaspora. In: Frank Korom (Hg.): Tibetan Culture in the
Diaspora. Papers Presented at a Panel of the 7th Seminar of the International
Association for Tibetan Studies, Graz 1995. Wien: Verlag der Österreichischen
Akademie der Wissenschaften. 1-12.

Korom, Frank 2001:

The Role of Tibet in the New Age Movement. In: Thierry Dodin und Heinz Räther (Hg.): *Imagining Tibet. Perceptions, Projections, and Fantasies*. Somerville: Wisdom Publications. 167-182.

Kreff, Fernand 2003:

Grundkonzepte der Sozial- und Kulturanthropologie in der Globalisierungsdebatte. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

Kröhnert, Stefan 2003:

Migration - Eine Einführung. In: Berlin Institut für Bevölkerung und Entwicklung (Hg.): *Online Handbuch zum Thema Bevölkerung*. Online unter: http://www.berlin-institut.org/pdfs/Kroehnert_Migration-Einfuehrung.pdf letzter Zugriff: 15.03. 2007.

Lehner, Gerald 2007:

Zwischen Hitler und Himalaya. Die Gedächtnislücken des Heinrich Harrer. Wien: Czernin Verlag.

Lidchi, Henrietta 1997:

The Poetics and the Politics of Exhibiting other Cultures. In: Stuart Hall (Hg.) 1997: *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*. London, Thousand Oaks und Neu Delhi: Sage Publications. 151-222.

Lopez, Donald S. 1998:

Prisoners of Shangri-La. Tibetan Buddhism and the West. Chicago: University of Chicago Press.

Lutz, Catherine A. und Lila Abu-Lughod 1990:

Introduction: Emotion, Discourse, and the Politics of Everyday Life. In: Catherine Lutz und Lila Abu-Lughod (Hg.): *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press. 1-23.

Mader, Elke 2004:

Lokale Räume, globale Träume. Tourismus und Imagination in Lateinamerika. In: Ernst Halbmayer und Elke Mader (Hg.): *Kultur, Raum, Landschaft. Zur Bedeutung des Raumes in Zeiten der Globalität*. Frankfurt am Main: Brandes&Apsel. 188-217.

Magnusson, Jan 2002:

A Myth of Tibet: Reverse Orientalism and Soft Power. In: P. Christiaan Klieger (Hg.): Tibet, Self, and the Tibetan Diaspora. Voices of Difference. Leiden, Boston, Köln: Brill. 195-212.

McKay, Alex C. 2001:

„Truth,“ Perception, and Politics: The British Construction of an Image of Tibet. In: Thierry Dodin und Heinz Räther (Hg.): Imagining Tibet. Perceptions, Projections, and Fantasies. Somerville: Wisdom Publications. 67-90.

Methfessel, Thomas 1997:

Socioeconomic Adaption of Tibetan Refugees in South Asia over 35 Years in Exile. In: Frank Korom (Hg.): Tibetan Culture in the Diaspora. Papers Presented at a Panel of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. 13-24.

Münz, Rainer 2002:

Internationale Migration. In: Berlin Institut für Bevölkerung und Entwicklung (Hg.): Online Handbuch zum Thema Bevölkerung. Online unter: http://www.berlin-institut.org/pdfs/Muenz_Internationale%20Migration.pdf letzter Zugriff: 15.03. 2007.

Plankensteiner, Barbara 1993/2003:

Das Heinrich Harrer Museum in Hüttenberg. In: Touristische Anlagen Hüttenberg (Hg.): Heinrich Harrer Museum. Lebenswege. Klagenfurt: Ritter. 29-40.

Pries, Ludger 1998:

Transnationale Soziale Räume. Theoretisch-empirische Skizze am Beispiel der Arbeitswanderungen Mexiko-USA. In: Ulrich Beck (Hg.): Perspektiven der Weltgesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 55-86.

Selwyn, Tom 1996:

Introduction. In: Tom Selwyn (Hg.): The Tourist Image. Myths and Myth Making in Tourism. Chichester: John Wiley&Sons. 1-32.

Sieder, Reinhard 2001:

Erzählungen analysieren- Analysen erzählen. Narrativ-biographisches Interview, Textanalyse und Falldarstellung. In: Karl R. Wernhart und Werner Zips (Hg.): Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung. Wien: Promedia. 145-172.

Spittler, Gerd 2002:

Globale Waren-Lokale Aneignungen. In: Brigitta Hauser-Schäublin und Ulrich Braukämper (Hg.): Ethnologie der Globalisierung. Perspektiven kultureller Verflechtungen. Berlin: Reimer. 15-30.

Ström, Axel Kristian 1997:

Between Tibet and the West: On Traditionality, Modernity and the Development of Monastic Institutions in the Tibetan Diaspora. In: Frank Korom (Hg.): Tibetan Culture in the Diaspora. Papers Presented at a Panel of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. 33-50.

Wimmer, Andreas 2002:

Gleichschaltung ohne Grenzen? Isomorphisierung und Heteromorphisierung in einer verflochtenen Welt. In: Brigitta Hauser-Schäublin und Ulrich Braukämper (Hg.): Ethnologie der Globalisierung. Perspektiven kultureller Verflechtungen. Berlin: Reimer. 77-94.

Wolff, Stephan 2000:

Clifford Geertz. In: Uwe Flick, Ernst von Kardorff und Ines Steinke (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt. 84-96.

Interviews:

Interview mit Rudolf Schratter	23.07. 2007
Interview mit Arnold Pirkebnner und Evelyn Sauritschnig	27.07. 2007
Interview mit Evelyn Sauritschnig	31.08. 2007
Interview mit Walter Neugebauer	07.09. 2007
Interview mit Michael Gabernig	12.09. 2007
Interview mit Heribert Wieland	18.09. 2007
Interview mit Heidi Amritzer	24.09. 2007
Interview mit Hildegard Lampl	25.09. 2007
Interview mit Marlies Krause	25.09. 2007
Interview mit Rudolf Schratter	27.09. 2007
Interview mit Heinrich Tilz	28.09. 2007
Interview mit Thomas Wiedergut	28.09. 2007

Internetadressen:

Homepage Hüttenberg und Heinrich Harrer Museum:

<http://www.huettenberg.at> (letzter Zugriff: 21.08. 2008)

Statistik Austria Gemeindedaten Hüttenberg:

<http://www.statistik.at/blickgem/gemDetail.do?gemnr=20511> (letzter Zugriff
21.08.2008)

Abstract:

Tibetische Kultur wurde im Verlauf der Kontaktgeschichte Tibets mit dem Westen seit dem 17. Jahrhundert auf verschiedene Weisen repräsentiert. Viele Repräsentationen enthielten vornehmlich positiv besetzte Bilder Tibets und der Religiosität der TibeterInnen. Rezente Tibetbilder im Westen sind als Kontinuität dieser Diskursgeschichte zu sehen. Abenteuerliteratur, Darstellungen in Filmen, andere mediale Repräsentationen, etwa im Internet, die Verstreuung der tibetischen Diaspora und damit zusammenhängend die strategischen Selbstrepräsentationen der tibetischen Regierung im Exil bilden die heute wesentlichen Eckpunkte von Diskursen über Tibet.

Im kleinen Ort Hüttenberg in Kärnten ist tibetische Kultur auf besondere Weise vertreten. Der Umstand, dass die Gemeinde Geburtsort von Heinrich Harrer ist, hat durch dessen biographische Verbindung zu Tibet und zu Hüttenberg dazu geführt, dass Tibet auf mehrere Weisen im Ort repräsentiert wird: In einem Harrer gewidmeten Museum werden Exponate seiner Reisen, mit Schwerpunkt Tibet ausgestellt, jährlich wird anlässlich des gemeinsamen Geburtstags Harrers und des Dalai Lamas ein „Fest der Kulturen“ gefeiert, das unter anderem von in Österreich lebenden ExiltibeterInnen besucht wird, außerdem wurde 2006 unter Anwesenheit des Dalai Lamas der Grundstein für ein Tibetzentrum gelegt. Das Zentrum soll aus einem Wellnesshotel und einer Ausbildungsstätte für tibetische Medizin und Philosophie bestehen. Da der Ort von massiver Abwanderung aufgrund nicht vorhandener Arbeitsplätze betroffen ist, haben die EinwohnerInnen große Erwartungen an das geplante Tibetzentrum. Im Bereich touristischer Inszenierung, wird seit einiger Zeit der Fokus auf die Vermarktung der Gemeinde über die vor Ort vorhandene *Infrastruktur tibetischer Kultur* gesetzt. Hüttenberg wird dabei als Ort der friedlichen transkulturellen Begegnung dargestellt. Neben diesen konkret ökonomischen Hoffnungen und Strategien haben sich einige interessante Aspekte im Bereich der Imagination Tibets aus seiner *Anwesenheit* ergeben: so werden Vorstellungen von Tibet auf verschiedene Arten in Weltbilder der EinwohnerInnen integriert und angeeignet. Diese Entwicklungen in Hüttenberg werden in dieser Arbeit unter Gesichtspunkten anthropologischer Forschung zu globalen kulturellen Prozessen und kulturellen Repräsentationen untersucht.

Lebenslauf:

Information zur Person

Vorname:	Benjamin
Nachname:	Koffu
Geburtsdatum/Geburtsort:	08.05.1983 / St. Veit a. d. Glan
E-Mail-Adresse:	benniko@gmx.at

Ausbildung

1989/90 – 1992/93	Volksschule Feldkirchen in Kärnten
1993/94 – 2000/01	Bundesrealgymnasium Feldkirchen
Juni 2001	Matura
Oktober 2001–Oktober 2002: Kombinationsstudium Kultur- und Sozialanthropologie und Politikwissenschaft	
Oktober 2002 – Oktober 2008: Diplomstudium Kultur- und Sozialanthropologie	
seit März 2008: Individuelles Diplomstudium Internationale Entwicklung	