



**UNIVERSITÄT
BERN**

Buddhistische Identität im Wandel: eine Untersuchung der zweiten und dritten Generation tibetischer Migrantinnen und Migranten in der Schweiz

Schlussbericht des NFP-58 Projekts, gefördert vom Schweizerischen Nationalfonds (SNF)

Projektdurchführende:

Dr. des. Marietta Kind Furger

Dipl. Tina Lauer

Projektleiter:

Prof. Dr. Jens Schlieter

Institut für Religionswissenschaft

& Center for Global Studies, Universität Bern

Vereinsweg 23, CH-3012 Bern

jens.schlieter@relwi.unibe.ch

Tel. 031 631 59 76

1. Tibeter in der Schweiz – Hintergrund und Stand der Forschung

1949 begann der Einmarsch der Volksbefreiungsarmee Chinas in den östlichen Gebieten Tibets. Zu diesem Zeitpunkt stellte Tibet aus völkerrechtlicher Perspektive eine weitgehend politisch und territorial autonome Einheit (Souveränität) dar, wenn auch von tibetischer Seite her nur wenige Bestrebungen unternommen worden waren, die nationalstaatliche Einheit international zu dokumentieren. In den darauffolgenden Monaten besetzte die Volksbefreiungsarmee gewaltsam ganz Tibet. Daraufhin bildete sich eine tibetische Widerstandsbewegung. Der Konflikt zwischen China und Tibet gipfelte zunächst 1959 in der Niederschlagung des tibetischen Volksaufstandes in Lhasa gegen die Besetzung. Der Dalai Lama, das geistige und weltliche Oberhaupt Tibets, floh kurz darauf nach Indien. Ihm folgten über die Jahre Tausende seiner Landsleute ins Exil. Die meisten Exil-Tibeter¹ siedelten sich in den ihrer Heimat angrenzenden asiatischen Ländern an. Dabei nahm Indien mit über 80.000 die grösste Anzahl tibetischer Flüchtlinge auf, gefolgt von Nepal und Bhutan (Bhatia et al. 2002)².

Indien, das gerade seine Unabhängigkeit erlangt hatte und einerseits dem Dalai Lama helfen, andererseits China nicht zum Feind machen wollte, gestattete 1959, nach langen Verhandlungen und unter Protest, die Gründung einer tibetischen Exilregierung im nordindischen Dharamsala (Shakya 1999: 213 ff.)³. Als die Weltöffentlichkeit von den Missständen in den tibetischen Flüchtlingslagern in Indien und Nepal erfuhr, reagierte sie mit verschiedenen Hilfsaktionen. Die Schweiz nahm als erste Nation ausserhalb Asiens tibetische Flüchtlinge auf. Durch Privatinitiativen wurden diese in drei verschiedenen sozialen Milieus angesiedelt: im Kinderdorf Pestalozzi, in Schweizerischen Pflegefamilien und in Hausgemeinschaften, die durch das Schweizerische Rote Kreuz und den Verein Tibeter Heimstätten organisiert und betreut wurden. 1960 trafen erstmals 20 tibetische Kinder mit fünf tibetischen Erzieherinnen und Erziehern im Kinderdorf Pestalozzi in Trogen ein. Zwischen 1961 und 1964 wurden aufgrund einer Initiative von Charles Aeschmann 158 tibetische Kinder in Schweizer Familien als Pflegekinder aufgenommen.⁴ Im Jahr 1963 bewilligte man per Bundesbeschluss die Einreise eines weiteren Kontingents von eintausend tibetischen Flüchtlingen – hauptsächlich Familien - in die Schweiz. Dieses Kontingent wurde mit der im Herbst 1984 eingereisten Gruppe von Tibetern ausgeschöpft. Seither folgten, je nach politischer Situation in Tibet, weitere tibetische Flüchtlinge gemäss regulärem schweizerischem Aufnahmeverfahren. Auch heute noch nimmt die Zahl der Flüchtlinge zu. Weltweit zählt die tibetische Exilgemeinschaft einschliesslich der im Exil geborenen Generationen zurzeit rund 130'000 Tibeterinnen und Tibeter.⁵

In der Schweiz lebt heute die Mehrheit der Tibeter in den deutschsprachigen Regionen. Sie gehören entweder:

- a) zu den in den 60er Jahren in der Schweiz aufgenommenen tibetischen Flüchtlingen,
- b) oder zu den jüngeren Generationen, die in der Schweiz geboren sind,
- c) bzw. zu den im Rahmen von Heiraten und weiteren Familienzusammenführungen eingereisten Tibetern aus Tibet, Indien und Nepal oder
- d) zu den neueren Flüchtlingsgenerationen, das heisst, es handelt sich um Flüchtlinge, die in der Schweiz reguläre Asylgesuche einreichen.⁶

Ende 2007 zählte das Bundesamt für Migration in der Schweiz insgesamt 2607 Tibeter,⁷ davon 337 anerkannte tibetische Flüchtlinge mit B - oder C - Ausweisen und 625 vorläufig aufgenommene Tibeter.

¹ Aus Lesbarkeitsgründen wird im Folgenden nur die männliche Form verwendet; dabei ist die weibliche Form aber ebenso gemeint wie die männliche. Sollte das Geschlecht von spezifischer Bedeutung sein, wird speziell darauf hingewiesen.

² Bhatia, Shushum et al. 2002. A social and demographic study of Tibetan refugees in India. In: Social Science and Medicine Vol. 54: S. 411 – 422.

³ Shakya, Tsering. 1999. The dragon in the land of snows a history of modern Tibet since 1947. London: Pimlico.

⁴ Vgl. Aeschmann, Charles. 1978. Aufnahme von Tibeter Kindern durch Schweizer Familien Bericht von Ende 1978. [S.l.]: Eigenverlag.

⁵ Vgl. die Homepage des Tibetbüros in Genf: <http://www.tibetoffice.ch/web/cta/index.htm> (12. Juli 2010).

⁶ Seit ca. 6 bis 10 Jahren seien diese Gesuche gemäss der Auskunft mehrerer Personen wieder verstärkt angestiegen.

Die hohe Anzahl an Einbürgerungen fällt auf. Insgesamt 1645 Tibeter mit Flüchtlingsstatus haben zwischen 1974 und 2006 das schweizerische Bürgerrecht erworben (Statistik des Bundesamts für Migration 2007). Nicht in den Statistiken erscheinen die Kinder der bereits Eingebürgerten, d. h. jene, die automatisch den Schweizer Pass und die Schweizer Staatsbürgerschaft erlangen, sowie die nach Ablehnung eines Asylgesuchs untergetauchten oder sich illegal in der Schweiz aufhaltenden Tibeter (sog. „sans-papiers“). Die grösste Tibeterorganisation in der Schweiz, die „Tibeter Gemeinschaft Schweiz und Lichtenstein“ (TGSL), zählt - gemäss ihrem Präsidenten Karma Pangring - zwischen 3800 - 4000⁸ Mitglieder. Tseten Samdup Chhoekyapa, der Repräsentant des Tibet-Büros in Genf, der offiziellen Vertretung des Dalai Lama und der tibetischen Exilregierung für Zentral- und Osteuropa, spricht von ca. 4000⁹ Tibetern in der Schweiz. Es kann davon ausgegangen werden, dass hierzulande - unabhängig vom nationalstaatlichen Status - rund 4000 Personen mit ethnisch-tibetischem Hintergrund leben.

Gemäss der Exilregierung gelten jene Personen als anerkannte Tibeter, welche mindestens einen tibetischen Elternteil haben und im Besitz eines tibetischen Volksbeitragsbüchleins sind und den jährlichen Volksbeitrag an ihre Exilregierung bezahlen. Diese Beitragszahler haben das Recht, an Wahlen abzustimmen und ab Alter 25 Jahren als Parlamentarier zu kandidieren. Der ehemalige Vertreter des Dalai Lama und Repräsentant der Exilregierung geht davon aus, dass 80-90% der Schweizer Tibeter ein Volksbüchlein haben.¹⁰

Obwohl die Tibeter in der Schweiz zumeist keine Schweizerische Staatsbürgerschaft beantragen, wie Claes Corlin (1991)¹¹ noch 1991 meinte, stellte er zugleich fest, dass sie sich dennoch gut in das Schweizer Umfeld integrieren. Brauen und Kantowsky veröffentlichten (1982) die bisher aufschlussreichste Studie über in der Schweiz lebende Tibeter.¹² Sie enthält eine grössere Befragung von Reinhard Sander. 1979 verteilte er einen Fragebogen an ca. 500 junge Tibeter in der Schweiz zwecks Untersuchung ihrer Orientierungsmuster in den Handlungsbereichen Familie, Beruf, Freizeit und Politik. Daraus resultierte, dass die in Pflegefamilien gross gewordenen befragten Tibeter sich der Schweiz und ihren Werten mehr verbunden fühlen als die im Schweizer Exil bei ihren leiblichen Eltern Aufgewachsenen. Obgleich sich die jungen Tibeter in der Schweiz mehr oder weniger der Mehrheitskultur angenähert hatten, sah Sander seine These nicht bestätigt, dass sehr junge Immigranten sich „einfach“ oder gar „restlos“ assimilierten. Keiner der Befragten habe sich die soziale Identität eines Schweizers zu eigen gemacht.¹³

Die vorliegende Studie setzt bei der Studie von Brauen und Kantowsky von 1982 an und geht der Frage nach, wie sich Bedeutung und Zugang zum Buddhismus für junge Tibeter in der Schweiz über die letzte Generation verändert haben. Andererseits will sie darlegen, ob, und wenn ja, wie sich seitdem Zugehörigkeitswahrnehmungen („belongings“) und Selbstzuschreibungen zur tibetischen Gemeinschaft entwickelt haben.

Da innerhalb ihrer weltweiten Diaspora die Tibeter eine divergierende Vorstellung der Generationen haben und es sich auch bei der zweiten Generation der schweizansässigen Tibeter um eine äusserst heterogene Gruppe mit nicht immer eindeutig bestimmbarer Generationenzugehörigkeit handelt, beschreiben wir kurz, wie wir für diese Studie die zweite Generation definieren.¹⁴

⁷ In den Statistiken werden sie erfasst als Menschen aus Tibet, die unter chinesischer Oberhoheit leben.

⁸ Experteninterview mit Karma Pangring vom 21. Januar 2009.

⁹ Angaben gemäss persönlicher Kommunikation vom 30. Juni 2010 mit Tseten Samdup Chhoekyapa, dem Repräsentanten des Tibet Büros in Genf. Leider kann das Büro keine genaueren bzw. gesicherten Zahlen herausgeben, aber die offizielle Angabe lautet, dass sich ca. 4000 Tibeter in der Schweiz befinden.

¹⁰ Experteninterview mit Kelsang Gyaltzen, dem Sonderbeauftragten des Dalai Lama, vom 24. Februar 2009.

¹¹ Corlin, Claes. 1991. "Chaos, Order and World View: Tibetan Refugees in Switzerland." *Disasters* 15. 2: 108 – 116.

¹² Brauen Martin, Kantowsky, Detlef. 1982. *Junge Tibeter in der Schweiz. Studien zum Prozess kultureller Identifikation*. Diessenhofen: Verl. Rüegger. Vgl. überdies die Studie von Gyaltag, Gyaltzen. 1990. *Die tibetische Familie im Wandel und Spannungsfeld zweier Kulturen*. Rikon: Klösterliches Tibet-Institut.

¹³ Leider war die Rücklaufquote mit 228 ausgefüllten und schliesslich 208 verwertbaren Fragebögen von über 500 eher gering und ist mit ein Grund dafür, weshalb wir uns in unserer Studie gegen eine quantitative Erhebung entschieden haben.

¹⁴ Diese Definition ist in Anlehnung an diejenige von Juhasz und Mey (Juhasz, Anne, Eva Mey. 2003. *Die zweite Generation: Etablierte oder Aussenseiter? Biographien von Jugendlichen ausländischer Herkunft*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag: 18)

Als *zweite Generation* verstehen wir jene Personen ausländischer Herkunft, welche in der Schweiz geboren oder als Kleinkinder in die Schweiz gekommen sind, schliessen aber auch Personen ein, bei denen nur ein Elternteil tibetischer Herkunft ist. Dazu gehören sowohl eingebürgerte wie auch nicht-eingebürgerte Personen tibetischer Herkunft. Die Kinder der so definierten zweiten Generation bilden die dritte Generation.

Die von uns untersuchte zweite Generation in der Schweiz beinhaltet aus staatsbürgerlicher Sicht sowohl eingebürgerte als auch nicht-eingebürgerte Personen, wobei ein Elternteil tibetischer Herkunft sein muss. Es sei hier erwähnt, dass sich unsere Studie ausschliesslich auf die zweite Generation bezieht, da sich ein Zugang zur dritten Generation als schwierig herausstellte und die Vorgespräche und Interviews zeigten, dass letztere zu diesem Zeitpunkt oft noch zu jung war und vermutlich deshalb noch wenig Reflexionen zur tibetischen Zugehörigkeit oder zum Buddhismus erkennbar waren.

Später eingetroffene Tibeter, die nach tibetischer Sicht, aber nicht nach der oben beschriebenen Definition, zur zweiten und dritten Generation gehören, haben wir in unserer Studie nicht untersucht, da sie eine andere gesellschaftliche Gruppe repräsentieren.

3. Fragestellungen/ Problemstellung

Das Erkenntnisinteresse der Studie fokussiert auf die Beantwortung folgender Fragen: In welchen Lebenssituationen greifen Individuen auf „Religion“ zurück? Was verstehen die angesprochenen Akteure unter „Buddhismus“ und in welcher Form leben und praktizieren sie ihn? Welche Rolle für die Integration in der schweizerischen Aufnahmekultur spielen der tibetische Buddhismus und der Dalai Lama für die Tibeter der zweiten Generation? In welchem Verhältnis stehen religiöse Identitätsmerkmale zu nationalen, ethnischen, sprachlichen, politischen und beruflichen Orientierungen? Und schliesslich: Wie verändert sich individuelle Religiosität bei den angesprochenen Tibetern angesichts religiöser Pluralisierung und Generationenwechsel?

4. Datenerhebungsmethode

Um die Tibeter der zweiten Generation in der Schweiz und ihren Bezug zur tibetischen Kultur sowie zum Buddhismus zu erfassen, haben wir uns - nach vertieften Abklärungen mit Experten der Untersuchungsgruppe und Forschern aus vorausgehenden Studien - für eine qualitative Vorgehensweise entschieden. Zwecks Vertiefung des Einblicks in die Problematik und Aufnahme kritischer Stimmen verwendeten wir folgende Erhebungsmethoden: Teilnehmende Beobachtung an verschiedenen, für die Untersuchungsgruppe relevanten Anlässen der Tibetergemeinschaft in der Schweiz, biographisch-narrative Interviews (21) mit Tibetern der zweiten Generation und Experteninterviews (17)¹⁵ anhand von jeweils angepassten Leitfadenfragebögen mit Vertretern aus der Tibetergemeinschaft und mit schweizerischen Experten. Um direkt an die Studie von Sander (in Brauen und Kantowsky 1982) anzuschliessen, interviewten wir Vertreter der zweiten Generation im Alter zwischen 14 bis 45 Jahren. Dabei befragten wir möglichst unterschiedliche Interviewpartner beider Geschlechter aus verschiedenen Kantonen und achteten auf das Vorkommen unterschiedlicher Sozialisationshintergründe. Unter den Befragten befanden sich - nebst der Mehrzahl, die bei ihren tibetischen Eltern in der Schweiz aufwuchsen - Pflegekinder oder Nachkommen von Pflegekindern, aber auch Nachkommen jener Kinder, die im Pestalozzi-Kinderdorf aufgewachsen waren. Darüber hinaus haben wir religiös aktive sowie weniger aktive Personen einbezogen. Unter den Befragten fanden sich sowohl politisch aktive Akteure als auch Unpolitische bezüglich Tibet. So standen einige der Befragten im Zentrum der

entstanden, möchte aber - im Gegensatz zu deren Definition - bewusst auch die Personen einbeziehen, bei denen ein Elternteil nicht im Ausland geboren wurde. Das heisst, sie bezieht auch Kinder aus Schweizerisch-Tibetischen Partnerschaften mit ein.

¹⁵ Wir sprachen u.a. mit Kelsang Gyaltsen, dem Sonderbeauftragten des Dalai Lama in Europa, mit Vertretern der religiösen Institutionen in der Schweiz, mit den Präsidenten in der Schweiz ansässiger Tibetvereine, mit Vertretern der Tibeterschule und dem Pestalozzi Kinderdorf, mit Mitarbeitern des Roten Kreuzes als auch dem Ethnologen und Mitdurchführenden der ersten Studie zu den Tibetern in der Schweiz, Martin Brauen.

Tibetergemeinschaft in der Schweiz bzw. spielten dort eine aktive Rolle, während andere sich eher am Rande bewegten oder wenig bis gar nichts damit zu tun hatten.

5. Ergebnisse

5.1. Wie wird eine Zugehörigkeit zum Buddhismus definiert?

Von den 21 von uns Befragten der zweiten Generation der Tibeter in der Schweiz bekannten sich 13 eindeutig zum Buddhismus. Fünf fühlten sich dem Buddhismus zwar nahe, waren sich aber nicht sicher über ihre formelle Zugehörigkeit. Drei bezeichneten sich als nicht religiös, fühlten sich auch keiner anderen Religion zugehörig. Drei Akteure, die sich klar als Buddhisten bezeichneten, hatten auch weiterführende Initiationen empfangen und Gelübde abgelegt. Im Verlauf unserer Forschung liess sich ein junger Mann zum Mönch ordinieren und war in ein Kloster eingetreten; eine weitere Person wurde in diesem Zeitraum als Tulku, als Reinkarnation einer wichtigen religiösen Persönlichkeit, anerkannt und bereitet sich derzeit auf dessen Aufgaben vor. Die beiden zuletzt genannten Personen stellen allerdings zwei markante Ausnahmen dar. Auch die befragten Experten¹⁶ kannten nur diesen einen Fall, in welchem sich ein Mitglied der zweiten Generation von Tibetern in der Schweiz freiwillig zum Mönch ordinieren liess.

Diese ersten Zahlen sind wegen der grossen Varianz in den Vorstellungen über die Zugehörigkeit zum Buddhismus bzw. „wer ein Buddhist ist“, wenig aussagekräftig. Zwar gibt es im tibetischen Buddhismus, anders als im Christentum, eine traditionelle Zufluchtsformel, aber kein distinktes Aufnahme- oder Beitrittsritual wie z. B. eine Taufe, welche eine Aufnahme in die religiöse Gemeinschaft deutlich markiert. Die Vorstellung, wer ein Buddhist sei, fällt deshalb unterschiedlich aus - zumindest unter den Laien. Aus diesem Grund gehen wir in unserer Studie erstmals vertieft der Frage nach, was aus emischer Perspektive einen Buddhisten ausmacht.

Aus Sicht religiöser Experten definiert sich ein Buddhist in erster Linie durch Zufluchtnahme zu den drei Juwelen Buddha, Dharma (der Lehre) und Sangha (der Gemeinschaft der Gläubigen) sowie durch seinen Glauben, beziehungsweise sein Verständnis des Samsara, des Kreislaufs der Wiedergeburten und des Karma, des Gesetzes von Ursache und Wirkung aus. Ein Buddhist sollte die Vier Edlen Wahrheiten und den Achtfachen Pfad nicht nur kennen und verstehen, sondern diese Aussagen in sein Handeln umsetzen. Zugleich äusserten Experten auch weniger strikte Ansichten zur Zugehörigkeit, die auf einige grundlegende Gedanken und die richtige geistige Einstellung abzielten. Dabei handelt es sich um eine Reflexion des Leidens und dessen Ursachen, wie sie in den Erklärungen zu den Vier edlen Wahrheiten erläutert sind sowie um eine spezifische geistige Haltung, die sich zugleich in der Handlung niederschlägt. Diese innere Haltung schliesst vor allem Mitgefühl und Gewaltlosigkeit als Werte ein. Auch Interdependenz und Unbeständigkeit bzw. die Vergänglichkeit aller Phänomene werden genannt. Interessant ist die Nennung verschiedener Definitionen der Zugehörigkeit, die in ihrer Gesamtheit zu einer Definition mit einer Vielzahl von Kriterien und Ebenen zusammengefügt werden kann, um so zu erreichen, dass zugleich jene Akteure als Buddhisten bezeichnet werden können, die vielleicht nicht traditionell verwurzelt, aber auf buddhistische Einstellungen ausgerichtet sind, als auch jene, die traditional Angehörige der tibetisch-buddhistischen Traditionen sind.

Neben den von den Experten bereits bekannten Kriterien nannten die von uns Befragten weitere, die sie sich an Werten und Handlungsmustern orientieren: die Essenz der buddhistischen Lehre im Alltag integrieren; die rechte Einsicht und das rechte Handeln; das Praktizieren von Mitgefühl; Gewaltlosigkeit im Denken und Handeln; das Bewusstsein von Unbeständigkeit und der Vergänglichkeit aller Phänomene; die gegenseitige Bedingtheit (Interdependenz); der Perspektivenwechsel, indem man sich in andere Personen hinein versetzt; das Streben nach Erleuchtung, oder das spezifische Gedankengut und die menschlichen Werte.

Diese zusätzlichen von den Befragten angesprochenen Kriterien zeigen eine Heterogenität an Zugehörigkeitskriterien, die einesteils der Reflexion über die Ursachen des Leidens und deren Überwindung, wie sie in den Erklärungen zu den Vier Edlen Wahrheiten und zum Achtfachen Pfad erläutert werden, entstammen. Andererseits enthalten sie grundlegende Gedanken, Werte und Hand-

¹⁶ Experteninterviews u.a. mit Philipp Hepp und Helmut Gassner.

lungsmuster. Diese sind zwar oft dem buddhistischen Gedankengut und den Belehrungen des Dalai Lama verpflichtet, werden jedoch selten im Wissen um die ursprünglich zugewiesene religiöse Bedeutung genannt, sondern eher als grundlegende menschliche Werte aufgefasst.

Des Weiteren ist eine Selbstidentifikation mit dem Buddhismus signifikant abhängig von der jeweiligen Bedeutungszuschreibung und Gewichtung der einzelnen Kriterien. Sind die ethischen Anforderungen sehr hoch, können sie zu Konflikten im Alltagsleben führen. Einige der Befragten orientieren sich an derart strengen Kriterien, dass sie sich im Wissen um ihre Devianz von diesen selber kritisch als „nicht buddhistisch (genug)“ einschätzen. Machen sie hingegen ihre Zugehörigkeit nicht an traditionellen Kriterien und aktueller Praxis fest, sondern orientieren sich eher an allgemeinen Einstellungen und buddhistischen Grundgedanken, bezeichnen sich nur wenige der Befragten nicht als Buddhisten. Dies konnte aus ihrem konkreten Verhalten und dem Umgang mit den jeweiligen Werten in ihrem privaten Umfeld und aufgrund teilnehmender Beobachtung an öffentlichen Anlässen geschlossen werden. .

In den narrativ-biographischen Interviews finden sich häufig Ausdrücke wie „buddhistische Philosophie“ oder „philosophisches Gedankengut des Buddhismus“, die jeweils auf die Inhalte der buddhistischen Philosophie hinweisen. Den Interviewführenden war jedoch unklar, inwiefern es sich jeweils um „labelartig“ verwendete Schlagworte handelte oder ob sich die Befragten selber vertieft mit den philosophischen Auffassungen und Texten, die dahinter stehen, befasst haben. Von keiner interviewten Person wurden philosophische Gedanken und Herleitungen nach ihrer Nennung erläutert.

Ersichtlich wurde deshalb, dass viele junge Tibeter nicht eindeutig beantworten konnten, ob sie sich als Buddhisten erachten bzw. bezeichnen könnten, da die Kriterien und Vorstellungen bezüglich essenzieller Lehren, Praktiken und Einstellungen des Buddhismus deutlich variierten.

Nebst den genannten Zuschreibungen zum Buddhismus durch religiöse oder philosophische Inhalte ist die Zugehörigkeit zur tibetischen Nationalität, mit welcher die geschichtlich verankerte Praxis des Buddhismus eng assoziiert wird, zu nennen. Hier spielt auch der Dalai Lama als Integrationsfigur eine wichtige Rolle, die einerseits religiöser Natur ist, andererseits in diesem Zusammenhang auch ein politisch-nationales Zusammengehörigkeitsgefühl impliziert.

5.2. Wie wird der Buddhismus an die jüngeren Generationen weiter vermittelt?

Ein integraler Bestandteil der Erziehung war der Buddhismus bei jenen Befragten, die bei ihren tibetischen Eltern aufgewachsen waren, aber auch bei jenen, die im Pestalozzi-Kinderdorf aufwuchsen. Auf diese Weise wurde er zu einem bedeutsamen Teil ihrer Selbstrepräsentation. Hingegen hatten jene befragten Personen, die aus Partnerschaften mit tibetischer und schweizerischer Herkunft stammten¹⁷ oder Kinder von tibetischen Pflegekindern mit schweizerischen Partnern diese Art der Sozialisation durch buddhistische Wertnormen meist weniger umfangreich oder gar nicht erhalten. Zwei der befragten Nachkommen von tibetischen Pflegekindern wurden christlich bzw. in beiden religiösen Traditionen erzogen, hatten sich aber als Jugendliche vom Christentum abgewandt und bezeichneten sich nun als Buddhisten. In einem Fall gab das Christentum in der Kindheit tiefen Halt, beziehungsweise genauer, die christliche Mutterfigur Maria. Jedoch führten Enttäuschungen mit einem christlichen Pfarrer im einen, und Diskriminierungen durch eine stark christlich geprägte Lehrerin in einem anderen Fall zum Austritt bzw. zur Abwendung vom Christentum. In beiden Fällen gab es im Vorfeld positive Begegnungen mit dem Buddhismus, die über den tibetischen Elternteil initiiert oder gefördert wurden und einen Schritt zum Buddhismus weiter begünstigten.

Unsere Erhebung zeigt, dass die Vermittlung des Buddhismus in erster Linie über die familiäre Sozialisation und ggf. via Tibeterschulen stattfindet. In zweiter Linie folgen persönliche Begegnungen mit religiösen Experten in Zusammenhang mit familiären Anliegen, individuellen Reisen sowie religiösen Ritualen und Feiertagen, die am Tibet-Institut Rikon oder bei Anlässen der Tibetergemeinschaft durchgeführt und begangen werden. Erst in dritter Linie folgen Belehrungen durch den Dalai Lama oder andere religiöse Meister sowie Pilgerreisen. Eine weitere Form der Vermittlung, die ebenso

¹⁷ Wir haben insgesamt vier Personen bi-kultureller Herkunft interviewt, welche alle einen tibetischen und einen schweizerischen Elternteil haben.

Eigeninitiative voraussetzt, geschieht über Bücher und moderne Kommunikationsmittel wie TV, Film und Internet. Die gleichzeitige Sozialisation über das schweizerische Umfeld und Schulsystem, in dem, wie mehrere Befragte beschreiben, alles hinterfragt werde und für alles Erklärungen gesucht würden, scheint ein verstärktes Bedürfnis zu fördern, nebst anerzogenen Werten auch einen eigenen Zugang zur Religion zu finden.

5.3. Religiöse Praxis und individuelle Religiosität – Veränderungen von der ersten zur zweiten Generation

Welche Formen der religiösen Praxis nennt die Untersuchungsgruppe und wie unterscheiden sich diese von den Praktiken, wie sie für die erste Generation beschrieben werden? Für einige der Befragten reicht der Glaube und die Verinnerlichung der buddhistischen Werte allein nicht aus, um sich als Buddhist bezeichnen zu können. Diese sind der Auffassung, dass erst, wer ihn auch praktiziere, sich als solchen bezeichnen könne. Das Argument einer aktiven Praxis als Buddhist wurde mehrmals genannt, wobei die Vorstellungen über „Praxis“ sehr vielfältig sind. Diese Vielfalt an religiösen Praktiken der buddhistischen Lehre listet folgender Überblick auf, der gemäss der Häufigkeit ihrer Nennung der eigenen Praxis (1. Priorität) und der Praxis der Eltern (2. Priorität) angeordnet ist:

- nach buddhistischen Werten und Normen leben
- die Inhalte der buddhistischen Lehre in Alltagspraxis umsetzen (am häufigsten genannt: Mitgefühl praktizieren, Gewaltlosigkeit)
- Gebete, Mantras rezitieren
- meditieren und die buddhistische Lehre vertiefen
- buddhistische Feiertage und Gemeinschaftsrituale begehen
- religiöse Experten für Rituale beiziehen sowohl zu Hause oder im Kloster in der Schweiz als auch in Tibet/Nepal/Indien (dies insbesondere bei Tod, Krankheit, Segnungen, Gebeten vor Reisen, Prüfungen etc.)
- Zuflucht zu den Drei Juwelen nehmen (und regelmässige Rezitation der Zufluchtnahme)
- Belehrungen besuchen und Einweihungen empfangen
- Gebete vor Reisen, Prüfungen oder wichtigen Anlässen sprechen lassen
- Pflege des Hausaltars, Weihrauch darbringen, Wasserschälchen füllen
- Niederwerfungen machen, die Gebetsmühle drehen
- Umkreisungen heiliger Orte (die „Kora“ Tib. skor ba), wie Schreine oder das Tibet-Institut Rikon
- als sichtbare Zeichen werden genannt: Schutzamulette, Gebetskette, rote Segensschnüre von Einweihungen und Segnungen

Die älteren Generationen, d. h. die Grosseltern, Eltern und Verwandten aus der ersten Generation, beschrieben die Befragten vorwiegend als sehr religiös. In zahlreichen Fällen fanden sich darunter verwandte Mönche oder Nonnen. Die Alltagspraxis dieser Generation beschrieben sie meist als stark rituell und beinhaltet die Altarpflege, das Drehen der Gebetsmühlen, Niederwerfungen, die Rezitation von Gebeten, das Lesen von religiösen Texten, den Besuch von Belehrungen, das Begehen religiöser Feiertage und den Beizug religiöser Experten für Rituale, Gebete und Beratungen. Vermehrt kritisierte aber die jüngere Generation, dass man diese ritualisierten Praktiken ohne ein vertieftes Verständnis des entsprechenden Handelns ausführe. Sie führten dieses Argument oft als Begründung für ihr eigenes Unterlassen dieser Form der Praxis an. Gründe dieser als signifikant wahrgenommenen Unterschiede in der religiösen Praxis sind in der traditionellen Aufteilung der Gesellschaft in religiöse Experten (Mönche und Nonnen) und Laien zu sehen. Sie wird von der jüngeren Generation einerseits durch die in westlichen Gesellschaften eröffneten veränderten Zugangsmöglichkeiten zu religiösen Inhalten bestimmt, andererseits durch die schweizerisch geprägte, zum Beispiel über die Schule sozialisierte Haltung des Hinterfragens gegebener Auffassungen und Verhaltensweisen:

Tendon Dahortsang: Das ist nicht nur erste Generation und zweite Generation, sondern grundsätzlich **der traditionelle Buddhismus, den es gibt und der Buddhismus auf der Ebene der Philosophie**. [...]. Wie wir wissen, ich sag jetzt mal die ganzen Schulen, Ausbildungssysteme haben in den Klöstern stattgefunden, d. h. beim normalen Volk geht es halt

so, ohne dass es überheblich wirken soll, aber so wurde der übliche normalsterbliche Buddhismus gelebt. Und was man jetzt ein bisschen sieht: **bei den Jugendlichen vor allem, die jetzt hier aufgewachsen sind etc., die auch geschult werden, eben Sachen zu hinterfragen und sich die eigenen Gedanken zu machen, was eigentlich sehr so die philosophische Annäherung, die Art und Weise der philosophischen Annäherungsweise ist.** Die man sonst eigentlich eher in der philosophischen Ebene des Buddhismus findet. Also **ich würd' mehr so aufteilen und nicht ältere und jüngere, sondern rein durch den Hintergrund bedingt ist es so raus gekommen. Und Rituale spielen eigentlich bei beiden ne grosse Rolle, nur wird's auf der einen Seite ohne Hinterfragen [praktiziert], auf der andern Seite kriegt man noch eine Erklärung dazu, sag ich jetzt mal im Hintergrund.**¹⁸

Diese Abgrenzung von einer traditionellen Religiosität der Eltern geht einher mit einer zunehmenden Intellektualisierung der eigenen Religiosität, die nur wenig durch rituelle Handlungen ausgeübt wird, sondern sich verstärkt an buddhistisch-philosophischen Weltanschauungen orientiert.

Welche Formen der religiösen Praxis nannten unsere Untersuchungsgruppe konkret? Zwei der Befragten hatten sich, wie bereits erwähnt, für den Weg als religiöse Spezialisten entschieden und gaben explizit an, Initiationen erhalten zu haben und zu praktizieren. Drei gaben an, mehr oder weniger regelmässig zu meditieren. Sechs Befragte hatten Belehrungen besucht und in diesem Zusammenhang teilweise auch Initiationen erhalten. Sieben Personen gaben an, Tischgebete, Gebete oder Mantras zu (re-)zitieren. Acht Personen übten den Buddhismus aus, indem sie buddhistische Werte - am häufigsten: Mitgefühl und Gewaltlosigkeit - im Alltag praktizierten. Fünf Befragte machten keine Angaben zur Praxis. Von allen genannten Formen der Praxis wird das Meditieren über Weisheit, Mitgefühl und Barmherzigkeit in der Regel am höchsten bewertet, eine Haltung, die sich auch in den Belehrungen des Dalai Lama gegenüber seinem westlichen Publikum wieder spiegelt. Aufgrund der narrativ-biographischen Form unserer Interviews ist es allerdings auch möglich, dass wir nicht alle Formen der religiösen Praxis erfassen konnten.

Grundsätzlich kann jedoch gesagt werden, dass neun der Befragten regelmässig praktizieren, d. h. meditieren und/oder Gebete sprechen bzw. Mantras rezitieren, einen Altar pflegen und/oder Belehrungen besuchen. Drei weitere Befragte gaben an, gemäss ihrer Selbsteinschätzung nach buddhistischen Werten und Normen zu leben. Fünf der Befragten gaben explizit an, keinen buddhistischen Lehren zu folgen bzw. Praktiken auszuüben. Bei der zweiten Generation, mit Ausnahme des Mönches und des Tulku, fehlt allerdings die Ausrichtung und Teilnahme an grösseren rituellen Handlungen, zu denen auch die Anstellung der Mönche für Rituale gehört. Ausnahme sind Totenrituale, die jedoch in den wenig vorkommenden Fällen über die Eltern organisiert wurden. Es bleibt abzuwarten, ob diese religiösen Formen nach Ableben der älteren bzw. der ersten Generation sich weiter erhalten werden. Denn eine Abwendung vom institutionalisierten klösterlichen Buddhismus geht einher mit einer gleichzeitigen Hinwendung zu einer individuellen Religiosität, die - abgesehen vom Besuch von Feiertagen und einzelnen Belehrungen - zu Hause praktiziert werden kann bzw. im Alltag über die gelebten Werte und Normen umgesetzt wird.

5.4. Aktuelle Formen der Religiosität bei der zweiten Generation

Die Aussagen zur Zugehörigkeit zum Buddhismus, also auch die erwähnten Formen der religiösen Praxis, weisen auf eine Vorstellung von Buddhismus hin, die weniger als „Religion und Kultgemeinschaft“ mit deren Ritualen¹⁹ wahrgenommen wird, denn als „Lebensphilosophie“, „lebenspraktische Anleitung“, „Philosophie des Alltags“, „Heilslehre“, „Philosophie der säkularen Ethik“, „Erkenntnislehre“, „buddhistische Kultur“, oder „Lebenseinstellung“.

¹⁸ Experteninterview mit Tendon Dahortsang, Präsidentin VTJE vom 20. Januar 2009. Im Nachgang ergänzte Frau Dahortsang zu ihrem Zitat per Mail: „Die intellektuelle Annäherungsweise ist keine Neuerscheinung. Auch bei der älteren Generation gab es eine grosse Schicht, die bereits dazumal eine intellektuelle Praktizierung pflegte, welche dem Buddhismus ohnehin inhärent ist“ (25.09. 2010).

¹⁹ Im heutigen Tibet und den angrenzenden Ländern ist der tibetische Buddhismus bis heute stark mit einer Vielzahl von Ritualen und einer enormen Fülle an Gottheiten, Orakeln und anderen Wesen verbunden, die in der Schweiz bei der zweiten Generation kaum erwähnt wurden.

Diese beschriebene Lebenseinstellung oder Haltung umfasst eine Vielzahl intentionaler Einstellungen und Verhaltensanweisungen. Zentral genannt wurden: „Mitgefühl“, „Gewaltlosigkeit“, „gegenseitige Bedingtheit“, „Geduld“, „Toleranz“, „Nachgiebigkeit“, „Friedfertigkeit“, „Grosszügigkeit“, „Hilfsbereitschaft“, „Gerechtigkeit“, „Ehrlichkeit und Fairness“, „reine Liebe“, „Bescheidenheit“, „Genügsamkeit“, „Dankbarkeit“, „ein gutes Herz entwickeln“, „Nächstenliebe“, „schöne“ und „konstruktive Gedanken“, „nicht lästern“ und „innerer Frieden“.

Es wird ein Wandel in zwei Richtungen deutlich: einerseits von einer Vielfalt buddhistischer Schulen hin zu einer gemeinsamen buddhistischen Philosophie, andererseits von einem traditionellen, rituell geprägten Buddhismus, wie er bis heute in Tibet und Asien praktiziert wird, hin zu einem modernisierten Buddhismus, in dem alles Rituelle vernachlässigt oder zumindest als unwesentlich erachtet wird. Der buddhistische Modernismus, wie ihn Heinz Bechert (2008)²⁰ hauptsächlich in Bezug auf den Theravāda-Buddhismus beschreibt, ist eine Neuinterpretation der buddhistischen Lehre, welche aus den buddhistischen Erneuerungsbewegungen in Asien und den Anfängen der Verbreitung des Buddhismus im Westen Ende des 19. Jahrhunderts entstand. Gelehrte (wieder-)entdeckten den ‚ursprünglichen Buddhismus‘ durch kritische Erforschung der buddhistischen Überlieferungen und Quellen; einen Buddhismus, dessen philosophische Lehren einzig und allein auf eine Erlösung aus dem Kreislauf von Leid und Wiedergeburt zielten. Indes trafen sich Buddhismusforscher und moderne Buddhisten in der Interpretation von Buddhismus als einem rationalen Denksystem. Insbesondere den Theravāda-Buddhismus bezeichneten sie als „Religion der Vernunft“ in Kontrastierung zu Religionen, die einen blinden Glauben an Dogmen einforderten. Mit diesem Wandel wurde der Buddhismus kompatibel zu den modernen Wissenschaften, an die auch appelliert wurde.²¹ Er wurde zudem ergänzt durch erneuerte und popularisierte buddhistische Meditationstechniken; gleichzeitig wurden Rituale als volkstümlicher Aberglaube abgewertet. Parallel dazu entwickelte sich für Laien neue Zugänge zu den Unterweisungen. Auf diese Weise bildete der buddhistische Modernismus die Grundlage zur Ausbreitung im Westen.

Seit dem Beginn der tibetischen Diaspora im Jahr 1959 sei, so Lopez,²² der führende Befürworter des buddhistischen Modernismus, der Dalai Lama selber. Dieser vertritt ethische Werte wie Gewaltlosigkeit und Mitgefühl (non-violence and compassion), vermittelt wertvolle Hilfsquellen für soziale Handlungen und hat ein aktives Interesse an den westlichen Wissenschaften entwickelt. Diese Haltung der immer noch wichtigsten Identifikationsfigur zeigt auch ihre Wirkung bei Tibetern im Westen. Die Neigung zu buddhistischem Modernismus der zweiten Generation der schweizansässigen Tibeter weist auf eine zunehmende Intellektualisierung hin und auf eine Beeinflussung durch eine an einem westlichen Publikum orientierte Buddhismusvermittlung.

Dreyfus²³ führt zur Haltung des 14. Dalai Lama zu Modernität und Buddhismus aus, dass dieser in seinen Belehrungen und Gesprächen für ein westliches Publikum eine modernistische Denkweise vermittele, für sich selber allerdings sowohl die traditionalistische wie auch modernistische Denkweise und Praxis vereine.

Auch die Befragten zitierten wiederholt den Dalai Lama. Zahlreiche Tibeter der zweiten Generation waren bei seinen Belehrungen und Audienzen 2009 in Lausanne und 2010 in Zürich dabei. Für viele von ihnen bildete er nach wie vor eine wichtige, wenn nicht die wichtigste religiöse Referenz, obwohl er teilweise auch für seinen politischen „Mittleren Weg“ kritisiert wurde, der „nur“ tibetische Autonomie innerhalb Chinas fordert. Eine Auswahl der von den Befragten aufgezählten Werte findet man denn auch in den aktuellen Reden des Dalai Lama in der Schweiz. Für eine Vielzahl der Befragten war wichtig, dass sowohl der Buddha als auch der Dalai Lama eine kritische Hinterfragung des religiösen Gedankenguts nicht nur billigten, sondern gar zu einer kritischen Haltung aufforderten. Auf diese

²⁰ Bechert, Heinz, Richard F. Gombrich. 1989. *Der Buddhismus Geschichte und Gegenwart*. München: C. H. Beck.

²¹ Vgl. zur Entwicklung des buddhistischen Modernismus auch, und Dreyfus 2005: 4.

²² Lopez, Donald S. 1999. *Prisoners of Shangri-La Tibetan Buddhism and the West*. Chicago (Ill.): The University of Chicago Press, 185.

²³ Dreyfus, Georges. 2005. "Zwischen Schutzgöttern und Internationalem Starruhm: Eine Analyse der Haltung des 14. Dalai Lama zu Modernität und Buddhismus", in: *Die Dalai Lamas Tibets Reinkarnationen des Bodhisattva Avalokitesvara*, hg. von Martin Brauen, Völkerkundemuseum der Universität Zürich. Stuttgart: Arnoldsche. 172-179.

Weise wurde die Kritik an einer „unreflektierten“ religiösen Praxis der älteren Generation gerechtfertigt und ein eher modernisierter Zugang zum Buddhismus gesucht.

Die bisher eher kollektive und stark rituelle Form der Religiosität der Tibeter der ersten Generation in der Schweiz weicht zunehmend einer individuellen Religiosität. Dabei werden passende Elemente und Werte der Religion ausgewählt und zu einer individuellen Form zusammengesetzt, die sich mit dem tibetisch-schweizerischen Alltag vereinen lässt. Diese Individualisierung ist von einer starken Intellektualisierung begleitet. Rituelle Elemente, Götterwelten, Orakel und von Göttern beseelte Landschaften, wie sie in Tibet Alltag waren, passen nicht mehr zur hiesigen Realität und werden teilweise gar als Aberglauben beschrieben und abgelehnt.

Stattdessen wird ein ausserordentlicher Wert auf eine intellektuelle kritische Auseinandersetzung mit dem Buddhismus, insbesondere der philosophischen Ebene des Buddhismus, gelegt. Insgesamt lässt sich die folgende Entwicklungstendenz feststellen: der Buddhismus bildete in der Kindheit bei vielen der Befragten einen eher passiven Bestandteil des Alltags, bis von bestimmten Lebensphasen und Situationen eine aktive Auseinandersetzung mit dem Buddhismus ausgelöst wurde. So versuchten die Tibeter in ihrem Jugendalter, sich eher abzugrenzen und möglichst „schweizerisch“ zu sein, während sie in einer späteren Phase, etwa zwischen 20 und 40, sich vermehrt wieder auf tibetische und buddhistische Werte rückbesinnen und aktiv einen eigenen Zugang suchten.

Der Buddhismus spielt, wenn auch je unterschiedlich aufgefasst, nach wie vor bei den meisten Befragten eine wichtige Rolle. Diese Rolle wird, wie deutlich wurde, vor allem als eine Lebensphilosophie zur Bewältigung des Alltags, beziehungsweise als ein allen tibetischen Buddhisten gemeinsames Werte- und Normensystem verstanden. Bei manchen von ihnen bildet der Buddhismus ausserdem einen wichtigen Bestandteil der Zugehörigkeit zur tibetischen, auf Ethnizität basierenden Nationalität. Insgesamt lässt sich bei der zweiten Generation der Tibeter eine Individualisierung und Intellektualisierung der Religiosität feststellen, die sich in einer tendenziellen Abwendung von der institutionell-klösterlichen und traditionellen Religiosität hin zu einer persönlich-individuellen Religiosität abzeichnet. Diese orientiert sich nach wie vor hauptsächlich an buddhistischen Werten und einem buddhistisch-philosophischen Weltbild, wenngleich auch einige christliche Werte darin Eingang finden. So wurde im Zusammenhang mit Mitgefühl vereinzelt auch Nächstenliebe genannt. Ein weiterhin massgebender Faktor für den Zugang zu Kultur und Religion ist die Sozialisation. Für die Entwicklung der Religiosität der Akteure spielt deshalb die Vermittlung in Familie und Tibeterschule eine zentrale Rolle. Auch gemeinsame soziale Plattformen sind wichtig, da dort sowohl ethnische Identität wie auch Fragen der Religiosität diskutiert und ausgehandelt werden können. Häufig tritt in bestimmten Lebensphasen eine intensivere Religiosität auf, die nicht selten durch bestimmte Anlässe oder Lebenskrisen ausgelöst wird.

Abschliessend kann gesagt werden, dass der Buddhismus für die Mehrheit der befragten Individuen der zweiten Generation der Tibeter, trotz des religiösen Pluralismus in der Schweiz, ein integraler Bestandteil ihres Glaubens, Denkens und Handelns bleibt, wenn sich auch im Verlauf von der ersten zur zweiten Generation eine deutliche Tendenz der Abwendung vom traditionellen, rituell geprägten Laienbuddhismus und der Hinwendung zu einem stark philosophisch geprägten modernistischen Buddhismus abzeichnet. Die individuelle Religiosität drückt sich vor allem in einem Werte- und Normensystem aus, das den Alltag durchdringt und für die Tibeter eine gemeinsame Basis bildet, welche über das rein Religiöse hinausreicht und einen wichtigen Aspekt für ein kollektives tibetisches Bewusstsein darstellt. Der Wandel von einer institutionell festgelegten und kollektiv-verbindlichen buddhistischen Religiosität in Richtung einer individualisierten, selbstreflexiven und sich stetig wandelnde Religiosität entspricht einer allgemeinen Tendenz der Religiosität in der Schweiz, wie sie in der Studie von Dubach und Campiche „Jeder ein Sonderfall? Religionen in der Schweiz“ dargelegt wird.²⁴ Im Zuge dieser Veränderungen geht nicht der Buddhismus verloren, sondern wird individuell in einer modernen Weise interpretiert.

Zusammengefasst: Die meisten der Befragten praktizieren einen nicht durch aktive und klar religiös markierte Handlungen gekennzeichneten, sondern einen als Werte- und Normensystem empfundenen Buddhismus, der mehr als „Lebensphilosophie oder Lebenshaltung“ denn als Religion im eigentlichen

²⁴ Dubach, Alfred, Roland J. Campiche. 1993. Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz Ergebnisse einer Repräsentativbefragung. Zürich, Basel: NZN Buchverlag Friedrich Reinhardt: 215ff.

Sinne zu verstehen ist. Zentral dabei ist das buddhistische Konzept von Mitgefühl (nying rje). So besuchen Tibeter der zweiten Generation kaum buddhistische Belehrungen und praktizieren ihre Religion selten in Form von Meditation, Gebet oder rituellen Handlungen. Sie wird oft eher privat im Sinne einer Lebenshaltung gelebt, in Form von gemeinsamen religiösen Feiertagen und selten zu Hause bei der Pflege eines Altars und bei dazu gehörenden rituellen Handlungen. Religiöse Experten nehmen sie in erster Linie für Totenrituale in Anspruch, erst in zweiter Linie für Segnungsgebete für den Haushalt, für Reisen oder Prüfungen und zur persönlichen Auseinandersetzung mit ihrer Religion sowie zur Klärung von religiösen Fragen.

5.5. Welche Rolle spielt bei der zweiten Generation die Zugehörigkeit zu buddhistischen Schulen?

Überraschend war das Ergebnis, dass nur jene beiden Personen, die einen religiösen Lebensweg eingeschlagen hatten, eine klare tibetisch-buddhistische Schulrichtung (Nyingma, Sakya, Kagyü, Gelug oder Bön) angegeben hatten. Von den restlichen Befragten gaben vier an, einer bestimmten Richtung nahe zu stehen, vier sagten explizit, dass es für sie keine Rolle spiele, welcher Schulrichtung man angehöre bzw. dass sie die unparteiisch-„ökumenische“ Rime (ris med) Bewegung²⁵ vertreten würden. Die restlichen Befragten erwähnten weder Präferenzen noch Abneigungen innerhalb der Vielfalt buddhistischer Schulen. Mehrere kannten die Zugehörigkeit der Eltern zu einer spezifischen Richtung nicht oder wussten zu berichten, dass Vater und Mutter in Tibet verschiedenen buddhistischen Schulrichtungen angehört hatten. Auf jeden Fall wurde deutlich, dass für die zweite Generation die tibetisch-buddhistische Schulrichtung nicht (mehr) massgebend ist, sondern allgemeine buddhistische Werte ausschlaggebend sind. Sowohl aufgrund der Teilnehmenden Beobachtung als auch aus den Interviews lässt sich eine Entkonfessionalisierung unserer Untersuchungsgruppe feststellen, obwohl aus der Familien- oder Religionserziehungstradition her noch gewisse Verbundenheiten weiter existieren. Diese werden aber von der Mehrheit nicht hervorgehoben oder als bedeutsam empfunden. Anders ausgedrückt, scheinen Unterschiede - im Kontrast zu hervorgehobenen Gemeinsamkeiten - an Bedeutung zu verlieren.

Eine Ausnahme bezüglich dieser Grundhaltung wurde aber einige Male genannt. Sie lässt sich mit folgenden Worten eines jungen Tibeters an der tibetischen Jahresversammlung des Jugendvereins ausdrücken: „Es kommt nicht darauf an, welcher buddhistischen Schulrichtung du angehörst, ob Nyingma, Sakya, Kagyü, Gelug oder auch Bön oder Rime, das ist alles unwichtig, solange Du nicht Shugden verehrst!“²⁶ (vgl. dazu unten). Insgesamt spielten die Schulrichtungen für die Akteure kaum eine Rolle, sie wurden eher als verschiedene Wege zum gleichen Ziel beschrieben.

5.6. Die Rolle des tibetischen Buddhismus und des Dalai Lama für die Integration der Tibeter der zweiten Generation in der schweizerischen Aufnahmekultur

Es ist in der Schweiz allgemein bekannt, dass Tibeter als sehr gut integriert gelten.²⁷ In unserer Studie haben wir uns gefragt, ob dies wirklich zutrifft, bzw., falls ja: womit dies zusammenhängen könnte. Deshalb haben wir darauf abgestimmte Fragen vor allem in den Experteninterviews gestellt, jedoch wurden diese Fragen z. T. auch von den Tibetern der zweiten Generation thematisiert.

²⁵ Rime (tib.: ris med; deutsch: ohne Unterschied, „unparteiisch“, „nicht angeschlossen“) bezeichnet eine Bewegung innerhalb des tibetischen Buddhismus, die im 19. Jahrhundert in Osttibet entstanden ist und das Gemeinsame der einzelnen buddhistischen Traditionen hervorhob. Diesem Zusammenschluss der Lehrtraditionen schlossen sich Meister aller großen buddhistischen Schulrichtungen Tibets inklusive Bon an. Die Shugden-Kontroverse kann an dieser Stelle aufgrund ihrer Komplexität nicht weiter erläutert werden. Diesbezüglich wird auf die geplante Publikation im Zusammenhang mit der vorliegenden Studie verwiesen.

²⁶ Diese Bemerkung wurde von einem jungen Tibeter in einem Gruppengespräch in einer der Pausen der Jahresversammlung des VTJE geäußert (anonym).

²⁷ Vgl. hierzu (und im Folgenden) die Arbeit von Eva Funk (NFP 58) zur Rezeption Tibets und des Buddhismus in der Schweiz.

Bei den Experten waren fast alle der Meinung, die Tibeter seien sehr gut in der Schweiz integriert. Karma Pangring, amtierender Präsident der Tibetergemeinschaft Schweiz und Liechtenstein (TGSL), bezog dies auf die sehr grosse Anpassungsfähigkeit und meinte auch, der Buddhismus, durch seine Toleranz anderen Religionen gegenüber, hätte eine entscheidende Rolle im Integrationsprozess der Tibeter in der Schweiz gespielt.²⁸ Loten Dahortsang begründete die gute Integration der Tibeter mit der in der Schweiz vorhandenen Sympathie gegenüber Tibet und dessen Schicksal. In der Tat finden sich sehr viele Tibetunterstützende in der Schweiz, wie die grosse Anzahl an Tibet-Support-Groups zeigt. Tenda Chokchampa erwähnt darüber hinaus die Sympathie der schweizerischen Gesellschaft für den Dalai Lama, die sich für die Integration der Tibeter in der Schweiz günstig ausgewirkt habe.²⁹ Loten ist der Ansicht, dass die Tibeter aufgrund dieses positiven Bildes mit weitaus mehr Wohlwollen in der Schweiz empfangen wurden als andere Migrantengruppen.³⁰ Entsprechend existiere bis heute in der Schweiz ein stereotypes Bild der friedvollen, buddhistisch-gewaltlosen und freundlichen Tibeter, was z.B. im Vergleich zu migrierten Kosovo-Albanern zu erleichterten Integrationsbedingungen führte.

An ihren Vorträgen in unserem Workshop „Tibetische Stimmen zu Identität, tibetischem Buddhismus und seiner Rezeption in der Schweiz“ beschrieben sowohl Chompel Balok wie auch Migmar Dhakyel ihre Erfahrung einer deutlich positiven Diskriminierung im schweizerischen Integrationsprozess. Dies zeige sich ihnen gegenüber u.a. an Stereotypen und Erwartungshaltungen, wonach sie nicht wütend werden dürften und sich „wie kleine Buddhas“ zu verhalten hätten. Tendon Dahortsang (ehemalige Präsidentin des VTJE) ist der Ansicht, dass die Tibeter sich nicht nur gut, sondern sogar „zu gut“ in die Schweiz integriert hätten, so dass ihr Bezug zur kulturell tibetischen Herkunft zu sehr in den Hintergrund getreten sei.³¹ Die Erhaltung und Pflege der tibetischen Kultur und Religion wird von den Experten aber nicht als hinderlich für die Integration in die schweizerische Gesellschaft angesehen,³² im Gegenteil: sie wurde des Öfteren als Quelle einer guten Integration beschrieben. Da wichtige Werte wie Bescheidenheit, Zurückhaltung, Respekt gegenüber dem Gastgeber, etc. als hilfreich im Umgang mit der schweizerischen Mehrheit empfunden wurden.

In unserer Studie sind uns aber auch vereinzelte Fälle begegnet³³, in denen von grösseren Alkoholproblemen innerhalb der ersten Generation berichtet wurden. Begründet wurden sie oftmals mit den Anfangsschwierigkeiten der Tibeter im Exil bzw. mit den biographischen Folgen der traumatisierenden Situation in Tibet seit der Besetzung sowie mit der anstrengenden und belastenden Flucht. Einige schilderten Alkoholprobleme innerhalb der Familie. Für Dechen Emchi ist dies aber eher ein individuelles Problem und nicht auf strukturelle Anfangsschwierigkeiten im Exil zurückzuführen. Bereits in Tibet hätte es immer wieder Fälle von Alkoholismus gegeben,³⁴ wozu wir keine gesicherten Aussagen machen können. Mehrmals berichteten im Gegensatz dazu einige Befragte, dass ihre Eltern anfangs in der Schweiz noch unter dem Trauma der Flucht gelitten hätten und sich hier psychische Probleme oder auch ein vermehrter Alkoholkonsum einstellten.³⁵ Vereinzelte Befragte berichteten auch, dass es ihren Eltern anfangs sehr schwer fiel, sich zu integrieren. In vielen Fällen erfuhren wir, dass die Befragten ihre Eltern im Kindesalter auf Behördengängen und dergleichen begleiten mussten, um als Dolmetscher zu fungieren, da fehlende Deutschkenntnisse den selbstständigen elterlichen Behördengang nicht ermöglichten. So wurden die Kinder – die zweite Generation – zu den Helfern der Erstgeneration im Alltag, die schon frühzeitig Verantwortung übernehmen mussten.³⁶

Manchen der von uns Befragten war aber auch negative Diskriminierung nicht fremd. Zwei Informanten waren gar mit Rechtsradikalismus konfrontiert worden, was sie jedoch auf ihr allgemein

²⁸ Experteninterview mit Karma Pangring (TGSL) vom 21. Januar 2009.

²⁹ Experteninterview mit Tenda Chokchampa vom 29. Februar 2008. Vgl. dazu auch die Arbeit von Eva Funk (NFP 58) zur Rezeption Tibets und des Buddhismus in der Schweiz.

³⁰ Experteninterview mit Loten Dahortsang vom 3. Dezember 2008.

³¹ Vgl. Experteninterview mit Tendon Dahortsang vom 20. Januar 2009.

³² Vgl. u.a. Experteninterviews mit Tendon Dahortsang vom 20. Januar 2009 und mit Tenda Chokchampa vom 29. September 2008.

³³ Vgl. z.B. Sangmo (Int 3) und Yangchen (Int 9), sowie Methog (Int 14).

³⁴ Experteninterview mit Dechen Emchi (TFOS) vom 8. Dezember 2008.

³⁵ Vgl. z.B. Rinchen (Int 7) und Drolma (Int 8), sowie Yangchen (Int 9).

³⁶ U.a. Kunchog (Int 13).

nicht-schweizerisches Aussehen zurückführten und nicht spezifisch auf ihr Tibetischsein.³⁷ Trotz einzelner Erfahrungen negativer Diskriminierungen brachten alle Befragten der Untersuchungsgruppe zum Zeitpunkt der Befragung deutlich zum Ausdruck, dass sie sich in der Schweiz überaus gut integriert fühlten.

Trotz einer affirmativen Einschätzung der individuellen Integration in die Mehrheitsgesellschaft erwähnten Befragte mehrmals, dass sie sich in der Tibetergemeinschaft jedoch nicht sehr gut integriert fühlten. Dies kam vermehrt bei Pflegekindern, Nachkommen von Pflegekindern und Befragten vor, die in einer bi-kulturellen Familie aufgewachsen waren, aber auch bei Befragten, die in ihrer tibetischen Familie lebten.

Pflegekinder sowie deren Nachkommen und Tibeter mit nur einem tibetischen Elternteil fühlten sich des öfters von der Tibetergemeinschaft ausgegrenzt, da sie die tibetische Sprache nicht gut oder gar nicht beherrschen. Sie meinten, nicht dem Idealtypus eines Tibeters zu entsprechen, der „tibetische Traditionen“ aufrecht erhalte, wie dies innerhalb der Tibetergemeinschaft erwartet werde.³⁸ Aber auch unter den restlichen Befragten kam hie und da Ausgrenzung vor. So erfuhr eine Befragte z. B. eine starke Ablehnung wegen ihrer Heirat mit einem Nicht-Tibeter.³⁹ Die tibetische Gemeinschaft in der Schweiz, zu der sich intern nicht alle Tibeter in gleicher Weise zugehörig fühlen, zeigt sich also sehr heterogen. Nach aussen bilden sie hingegen eine enge Gemeinschaft, wenn es um ihre Rechte und Autonomie/bzw. Unabhängigkeit Tibets, die Religionsfreiheit in Tibet geht.

Zusammenfassend kann den Aussagen entnommen werden, dass sich die Tibeter der zweiten Generation individuell sehr gut integriert fühlen, was unserer Meinung nach mehrere Gründe hat. Wie bereits erwähnt, betonte der Dalai Lama bei jedem seiner Besuche in der Schweiz gegenüber der Tibetergemeinschaft die hohe Bedeutung einer guten Integration in das Gastland, des Respekts gegenüber den Gastgebern sowie einer guten Ausbildung. Die Tibeter sind ihrem weltlichen und geistigen Oberhaupt loyal verbunden und versuchen, sich an seine Anweisungen zu halten, so dass sie diese – einmal ausgesprochen – zumeist befolgen. Eine massgebende Rolle darüber hinaus spielen die Lehren des Buddhismus und seine positive Rezeption in der Schweiz für die gute Integration in das schweizerische Umfeld. Auch wenn die zweite Generation im Vergleich zur ersten Generation nicht mehr einen besonders starken Bezug zu einem inkulturierten, über gemeinschaftliche Praktiken vermittelten Buddhismus pflegt, finden sich in unseren Interviews dennoch durchgängig Aussagen, die auf eine Internalisierung buddhistischer Grundsätze und Wertvorstellungen hindeuten. Als Beispiel sei hier der korrelierte Komplex von „Nying-rje“ (Mitgefühl) und der Norm, man solle keinem empfindenden Lebewesen Schaden zufügen, genannt.

Wie aus den Befragungen hervorging, boten der ersten Generation die eigene Kultur sowie buddhistische Lehren und Praktiken einen sehr wichtigen Halt bei der Verarbeitung ihrer Fluchtgeschichte und Integration in die Schweiz. Den Befragten haben wichtige Werte der tibetisch-buddhistischen Kultur wie Bescheidenheit, Zurückhaltung, Achtung der Gastgeber und Sponsoren, Empathie und Mitgefühl für die Aufnahmegesellschaft ihren Integrationsprozess begünstigt und zugleich ihre Gastgeber für sie positiv gestimmt. Ausserdem förderten der Dalai Lama und die Exilregierung zentral die Bildung, die von den tibetischen Eltern übernommen und bei der Ausbildung ihrer Kinder umgesetzt wurde. Die meisten unserer Befragten sind sehr gut ausgebildet; viele von ihnen verfügen gar über einen Hochschulabschluss. Folglich konnten sie sich erfolgreich in der Berufswelt etablieren und funktional in die schweizerische Arbeitsumwelt integrieren. Zudem half die positive Rezeption des Buddhismus in der Schweiz eindeutig bei der Akzeptanz in der Aufnahmegesellschaft.⁴⁰ Die positive Integration zeigt sich auch an einer guten beruflichen und privaten Vernetzung der jüngeren Generation in der schweizerischen Gesellschaft.

³⁷ Vgl. Thubten (Int 19) und Tenzin (Int 21).

³⁸ Vgl. auch Choeying (Int 18) oder Kunchog (Int 13), bzw. Pasang (Int 10) und Thubten (Int 19).

³⁹ An dieser Stelle wird aus Anonymitätsgründen davon abgesehen, das Pseudonym der Befragten zu nennen.

⁴⁰ Vgl. dazu die Studie von Eva Funk zur Rezeption Tibets und des Buddhismus in der Schweiz.

5.7. Der Buddhismus als Bestandteil der tibetischen Identität der Nachkommen tibetischer Migrant*innen

Von den Befragten unserer Studie wurde immer wieder die Vorstellung und der Wunsch des Erhalts der tibetischen Kultur und Identität geäußert. Nicht nur wir, sondern vor allem auch unsere Befragten haben sich parallel dazu gefragt, was denn eigentlich „die“ tibetische Kultur, oder „die“ tibetische Identität ausmache resp. kennzeichne. In unseren Interviews konnten wir eine gewisse (oft essenzialisierende) Alltagsverwendung der Konzepte von Kultur und kultureller Identität, bzw. Ethnizität feststellen. Es zeigte sich, dass die Befragten mit tibetischer Identität sowohl Ethnizität als auch Formen der Kultur beschrieben. Für die meisten von ihnen bedeutete „tibetische Identität“ eine Beschreibung dessen, was einen Tibeter ausmacht, bzw. welche Merkmale seine kulturelle Identität in erster Linie konstituieren. Aus wissenschaftlicher Sicht kann jedoch in Bezug auf Tibet vor 1959 kaum von einer einheitlichen tibetischen Kultur und Identität gesprochen werden. Aus diesem Grund basiert die Forderung der tibetischen Exilregierung und –Gesellschaft nach einer Bewahrung einer einheitlichen tibetischen Kultur und Identität auf einer jüngst erst konstruierten tibetischen Einheit, welche in dieser Art in Tibet vor 1959 nicht existiert hatte. Sie wird aber von der Exilregierung propagiert, um sich als tibetische Nation gegenüber China abzugrenzen bzw., um international als autonome Einheit aufzutreten und ergo politische Ansprüche auf das tibetische Territorialgebiet vor 1959 geltend zu machen.

Da aber die Interviewten mehrfach von sich aus den Begriff der „tibetischen Identität“ aufgegriffen hatten, gehen wir davon aus, dass dieser für die zweite Generation der Tibeter in der Schweiz bedeutsam ist. Deshalb hielten die Interviewenden nochmals genauer nach und fragten nach Merkmalen einer solchen tibetischen Identität.

Eine der von uns befragten Personen beschreibt genau, wie sie selber eine tibetische Identität definiert und welche Aspekte dazu gehörten:

Tara: Also Identität - tibetische **Identität ist äh ethnische Identität. Hat mit Ethnizität zu tun.** Und...ist was anderes wie meine, meine politische Identität zum Beispiel. Also ich hab verschiedene Identitäten - setzt sich für mich zusammen aus verschiedenen Bereichen und das tibetische ist ein Teil ... meiner Identität. **Und die tibetische Identität ... definiere ich dadurch, dass ich mich frage: mit welchen äh Anteilen identifizier' ich mich, die als tibetisch gelten?** Also über die Selbstidentifikation. **Ich äh identifiziere mich mit der tibetischen Sprache. Also das ist ein wichtiger Teil - das ist für mich wichtig. Und äh der Glaube - also der Buddhismus. [...] So versteh ich tibetische Identität.** (Int 2, 01:26:04)

Tara benennt folgende Merkmale als kennzeichnend für eine tibetische Identität: die tibetische Sprache und der als „Glaube“ bezeichnete (tibetische) Buddhismus. In den restlichen Interviews wurden weitere Merkmale genannt:

- ein gemeinsames Schicksal
- die Unterstützung des Freiheitskampfes für Tibet, bzw. die politische Sympathie für Tibet
- ein System von Werten und Normen, welche sich am tibetischen Buddhismus orientieren (zum Beispiel: Bescheidenheit, andere Lebewesen nicht verletzen)
- Nying-je (snying rje) oder „Mitgefühl“, wie der Begriff von den Befragten übersetzt/bzw. verwendet wird
- tibetisches Blut/tibetische Herkunft/tibetische Eltern bzw. gemeinsame Vorfahren (d. h., ethnische Zugehörigkeit)
- die Beherrschung der tibetischen Schrift
- der tibetische Humor, der von den Akteuren als signifikant eigen erachtet wird
- ein soziales Verhalten gegenüber Anderen
- eine signifikante Grosszügigkeit und Gastfreundschaft

Als eines der Hauptmerkmale wurde die Kenntnis der tibetischen Sprache genannt. Der „Buddhismus“ wird interessanterweise kaum als Hauptmerkmal genannt; einige der Befragten gaben sogar an, dass für sie der Buddhismus überhaupt nicht zum „Tibeter-Sein“ bzw. zu einer tibetischen Identität dazu gehöre.

Wichtiges Resultat unserer Studie ist, dass sich die Befragten nur in einem einzigen Aspekt einig sind: die ethnische Herkunft, bzw. die Vorgabe, dass zumindest ein Elternteil Tibeter/in sein sollte. Oftmals wird in diesem Zusammenhang auch von demselben „Blut“ gesprochen. Letzten Endes verbindet sich damit wiederum die Frage, wer sich Tibeter nennen darf, bzw., was zu dessen kultureller Identität gehört. Diese Frage ist, wie erwähnt, nicht neu. Interessant ist jedoch, dass sich die Bedeutung der genannten Merkmale offensichtlich in den Befragungen verschoben hat. Ekval fragte 1960 Tibeter im Exil, welche Merkmale für sie einen Tibeter konstituierten. Als wichtigstes Merkmal nannten sie die Religion (chos lugs gcig). An die zweite Stelle kamen tibetische Traditionen (kha lugs gcig) und erst an die dritte Stelle die tibetische Sprache (skad lugs gcig), gefolgt von der Ethnie (mi rigs gcig) und der geografischen Abgrenzung (sa cha gcig).⁴¹

Hingegen gilt für die meisten der von uns befragten Experten der Buddhismus weiterhin als zentral für eine tibetische Identität:

Interviewerin:

Aber nochmals: ist der buddhistische Glaube massgebend für die tibetische Identität. Oder kann man auch Tibeter sein, ohne Buddhist zu sein?

Tenda Chokchampa:

Das geht fast nicht. Das ist, wie wenn ich sage: ich gehe in den McDonalds und esse einen Salat. Der Buddhismus gehört zu uns. Wir merken das nur schon in der Politik, wie stark die Religion vertreten ist. Das hat mit der tibetischen Vorgeschichte zu tun, dass die Mönche und Lamas auch heute noch einen starken Einfluss auf die Tibeter haben.⁴²

Dennoch sind einige Experten durchaus der Meinung, dass der Buddhismus nicht als konstitutiv für eine tibetische Identität gilt, da es im Tibet vor 1959 und im tibetischen Exil auch tibetische Christen und Muslime gab und gibt sowie Tibeter, die der Bon-Religion angehören. Diese werden trotz unterschiedlicher Glaubenszugehörigkeit zur imaginierten tibetischen Einheit dazu gezählt.

Demnach hat sich unsere Hypothese, dass buddhistische Lehren und Praktiken immer noch eine zentrale Bedeutung in den Identitätskonzeptionen der Zweitgenerationstibeter der Schweiz innehaben, nur teilweise bestätigt.

5.8. Individualisierung und Intellektualisierung als Kennzeichen des geänderten Zugangs zum Buddhismus

Die individuell ausdifferenzierten Vorstellungen und Ausübungen des Buddhismus gehen, wie deutlich wurde, aus einer vermehrten intellektuellen Auseinandersetzung und Hinterfragung des Buddhismus hervor. Die Befragten setzen sich individuell mit Buddhismus auseinander und konsultieren Bücher, Belehrungen oder auch Internetplattformen, um sich selbstständig einen Eindruck über ihre religiöse Tradition zu verschaffen. Sie folgen nicht der buddhistischen Praxis ihrer Eltern und Grosseltern, welche buddhistische Praktiken als selbstverständlich wahrgenommen und übernommen hatten, sondern sie stellen Vieles in Frage und suchen nach rationalen Antworten. Rituelle Niederwerfungen und ein Glaube an Wiedergeburt stellen keine unreflektiert übernommenen Traditionsgüter dar, sondern werden als Praktiken und Lehren kritisch befragt. Viele, die sich mit diesen nicht identifizieren können, lehnen sie ab. Wird eine religiöse Praxis ausgeführt, ist sie zumeist in der individuellen Privatsphäre verortet und nicht mehr Teil kollektiver religiöser Gemeinschaftspraktiken, – ausser bei gewissen neuen Feierlichkeiten wie Geburtstagsfeiern oder Langlebigkeitsgebeten für den Dalai Lama, die gleichsam als kollektive zivilreligiöse Praktiken interpretiert werden können. Dennoch bezeichnen sich auch diese Personen überwiegend als Buddhisten.

⁴¹ Ekval, Robert. 1960. „The Tibetan Self-Image“. Pacific Affairs 33. 4: 375 – 382.

⁴² Experteninterview mit Tenda Chokchampa (ehemaliger VTJE-Co-Präsident) vom 29. Februar 2008.

6. Politische Empfehlungen

Die von uns geführten Interviews mit Experten und Tibetern der zweiten Generation in der Schweiz zeigen, dass die Integration in das Schweizer Umfeld bei jenen Migranten, die sich mit ihrer ganzen Familie und in kleineren Verbänden von mehreren Familien in der Schweiz niederliessen, zwar langsamer stattfand als bei einzelnen Personen und Pflegekindern, dafür aber insgesamt weitaus problemloser und nachhaltiger verlief. Obschon sie das Schweizerdeutsch weniger schnell lernten und auch nicht die gleichen Bildungschancen wie Pflegekinder hatten, konnten diejenigen Befragten, die innerhalb ihrer tibetischen Familie aufgewachsen waren, ihre Identitätsaushandlung innerhalb der zwei Welten sowie ihre berufliche Integration in das Schweizer Umfeld deutlich problemloser umsetzen. Viele von ihnen haben auch heute noch einen starken Bezug zur tibetisch-kulturellen Herkunft und sind in der Lage, die beiden Kulturen mehr oder weniger mühelos miteinander zu kombinieren bzw. auch parallel nebeneinander bestehen zu lassen.

Hingegen sahen sich tibetische Pflegekinder oder Nachkommen von Pflegekindern in der Schweiz im Zuge ihres Sozialisationsprozesses - und oftmals auch noch danach - mit schwerwiegenden Problemen konfrontiert und stehen buchstäblich „zwischen den Welten“. Nicht selten berichteten sie von Depressionen, anderen psychischen Störungen sowie von Alkohol- und Drogenmissbrauch. Migranten dieses Sozialisationsmilieus fühlen sich oft nicht nur in der schweizerischen Gesellschaft schlecht integriert, sondern werden auch in der hiesigen Tibetergemeinschaft in vielen Fällen nicht als „vollwertige“ Tibeter angesehen. Auch wenn sie formell mit besseren sprachlichen und bildungstechnischen Kompetenzen ausgestattet sind, scheint das Fehlen klarer Zugehörigkeitsempfindungen grössere Schwierigkeiten mit sich zu bringen.

Einen Einfluss auf die Integrationsgeschichte hatte aber auch die organisierte Aufnahme der ersten Generation der Tibeter in den frühen Jahren sowie deren kollektive Ansiedlung in der Nähe von Fabriken, welche Arbeitsstellen für die Flüchtlinge zur Verfügung stellten. Diese Angebote existieren heute für die neu angekommenen Tibeter nicht mehr.

Die Aufnahme von einzelnen Tibetern in den letzten beiden Jahrzehnten ist insofern problematisch, als sie oft schwierigere Bedingungen antreffen als jene, die in den 70er Jahren als Gruppe aufgenommen und mit Hilfe zuständiger Sozialarbeiter in das Schweizer Umfeld integriert, mit Arbeitsplätzen versorgt und zu Sprachkursen ermutigt wurden. Vielmehr müssen manche heute oft über mehrere Jahre in Asylheimen auf ihre Aufenthaltsgenehmigung und Arbeitserlaubnis warten. In dieser Zeit haben sie meist wenig Kontakt zur etablierten Tibetergemeinschaft und zur Aufnahmegesellschaft, so dass der Aufnahmeprozess durch persönliche Enttäuschungen oder gar Depressionen der Betroffenen getrübt wird.